

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SALERNO
DOTTORATO DI RICERCA IN ETICA E FILOSOFIA POLITICO-GIURIDICA
X CICLO-NUOVA SERIE

Oltre la solitudine dell'Io

Coordinatore del Dottorato
Chiar.mo Prof.
Roberto Racinaro

Relatore
Chiar.mo Prof.
Aniello Montano

Dottorando
Clemente Sparaco

ANNO ACCADEMICO 2010/11

Indice

Introduzione

PARTE PRIMA: *La solitudine dell'Io*

1 Contro i sistemi di pensiero in cerca dell'uomo senza altre determinazioni	p. 7
1.1 L'idealismo e la perdita di contatto con la vita reale	p. 8
1.2 L'idealismo come parabola della modernità: Fichte ed Hegel	p. 11
1.3 L'Io produttore e il mondo	p. 15
1.4 Ebner: <i>pensiero oggettivo</i> ed autoposizione dell'Io	p. 17
1.5 <i>L'esperienza dialogica</i> e il mondo	p. 19
1.6 La traduzione egoistica dell'Io nell'etica: l' <i>autonomia</i> morale	p. 22
1.7 Il rischio dell' <i>oggettivismo</i> etico	p. 24
2 Il punto di rottura del sistema: l'irriducibilità dell'esistente	p. 25
2.1 Rosenzweig e la <i>fattuale</i> concretezza del singolo	p. 26
2.2 Ebner e l'eccedenza dello spirituale	p. 28
2.3 Schopenhauer, Nietzsche e l' <i>indeterminatezza</i> della vita	p. 30
2.4 Ebner: L'Io <i>non è</i> , ma <i>io sono</i>	p. 32
2.5 L'uomo fra transitorietà e libertà in Rosenzweig	p. 34
2.6 Le radici volontaristiche dell'Io	p. 36
2.7 La critica alle morali estetizzanti	p. 37
3. L'attraversamento della crisi: la realtà del nulla	p. 38
3.1 Il contesto teoretico e storico del pensiero dialogico	p. 39
3.2 Il <i>nulla</i> della morte come punto di partenza della filosofia	p. 42
3.3 Ebner e l' <i>io sono io soffro</i>	p. 45
3.4 Il nulla del sapere	p. 47
4. L'attraversamento della crisi: oltre il nulla universale ed astratto del nichilismo	p. 48
4.1 Il nulla personale: il peccato come <i>solipsismo</i>	p. 49
4.2 Buber l'alternativa tra l'unico di Stirner e il singolo di Kierkegaard	p. 50
4.3 Rosenzweig: dal nulla al <i>qualcosa</i>	p. 53
4.4 Dio, mondo e uomo come elementi del <i>premondo</i>	p. 54
4.5 <i>Io sono</i> : indigenza e stupore ontologico	p. 59
4.6 Rosenzweig: il paganesimo greco-antico, l'arte e l'isolamento del <i>pre-mondo</i>	p. 61

PARTE SECONDA: *In cerca del Tu*

5 Il tu, l'assente della modernità	p. 64
5.1 L'Io nella visione moderna. Il pensiero autofondantesi: Cartesio e il <i>solipsismo</i> dell'Io	p. 65
5.2 Dall' <i>autoposizione</i> fichtiana dell'Io all'implosione nichilistica della ragione	p. 66

5.3 I risvolti teoretici e conoscitivi: la scomparsa della dimensione relazionale dalla nozione di verità	p. 68
5.4 I risvolti etici: l'etica dell'autonomia di Kant come etica senza Tu	p. 70
5.5 I risvolti antropologici	p. 73
6 In cerca di Te	p. 75
6.1 L' <i>Io</i> in cerca del <i>Tu</i>	p. 75
6.2 Rosenzweig: La creazione come inversione e la mobilitazione relazionale	p. 78
6.3 Ebner: la <i>tuitá</i> della coscienza	p. 82
6.4 Rosenzweig e il nome proprio	p. 85
6.5 Essere io per divenire Tu	p. 87
6.6 Il principio dialogico e la specificità di Ebner: <i>acosmismo e anantropismo</i>	p. 89
7 Ontologia dialogica	p. 93
7.1 Rosenzweig e il nuovo percorso ontologico	p. 94
7.2 Ebner e l'essere fra <i>Io</i> e <i>Tu</i>	p. 97
8 Lo spirituale	p. 99
8.1 Ebner: lo <i>spirituale</i> oltre il razionale	p. 100
8.2 Rosenzweig: il religioso come <i>ponte</i> fra soggettivo ed oggettivo	p. 101
8.3 Rosenzweig: dal <i>premondo</i> alla storia, religione e relazione	p. 103
8.4 L'etico e lo <i>spirituale</i>	p. 105
8.5 La coscienza <i>opaca e sorda</i>	p. 107
8.6 Il Dio <i>Tu</i>	p. 109
8.7 La realtà dello spirituale: la parola e l'amore	p. 111

PARTE TERZA: Le realtà spirituali: la parola e l'amore

9 L'espressività dello spirituale-religioso	p. 114
9.1 L'idealismo: <i>logica indipendente dalla grammatica</i>	p. 115
9.2 Contro il linguaggio <i>oggettivo</i> della scienza	p. 116
9.3 <i>La caduta della parola</i>	p. 118
9.4 La verità del linguaggio: <i>grammatica</i> anzichè <i>logica</i>	p. 120
9.5 I risvolti etici del <i>parlare</i> : verso una <i>verità dialogica</i>	p. 122
9.6 I risvolti antropologici: l'uomo è un <i>parlante</i>	p. 124
9.7 Il silenzio <i>tragico</i> dell'eroe e la parola come <i>organon</i> della <i>rivelazione</i>	p. 126
9.8 L'uomo <i>uditore</i> della parola	p. 128
9.9 La parola <i>concrezione oggettiva</i> dello spirituale	p. 131
9.10 Il risvolto ontologico: il <i>miracolo</i> della parola	p. 133
9.11 Il risvolto teologico: Rosenzweig, linguaggio e rivelazione	p. 136
9.12 Il risvolto teologico: Ebner e la <i>Parola</i>	p. 139
10 Logica e grammatica dell'amore	p. 142
10.1 Le perversioni dell'amore estetico e la serietà del dialogo	p. 143
10.2 Ebner: l'amore come veicolo soggettivo del movimento verso il Tu	p. 145
10.3 L'uomo <i>facitore</i> della parola	p. 147
10.4 Rosenzweig: <i>il Cantico dei cantici</i> e la rivelazione dell'amore di Dio	p. 148
10.5 La <i>novità</i> dell'amore	p. 150

10.6 Il <i>singolare assoluto</i>	p. 152
10.7 Rosenzweig e la rivelazione dell'amore di Dio	p. 153
10.8 Ebner: l'amore <i>singolare</i> di Cristo	p. 155
10.9 L'amore che redime: redenzione e amore del prossimo	p. 157
10.10 Ebner e la carità cristiana	p. 160

CONCLUSIONI: L'amore che vince la morte

11. La creazione <i>continua</i>	p. 163
11.1 L'amore che vince la morte	p. 166
11.2 L'amore di Cristo che ha vinto la morte	p. 168

Bibliografia	p. 172
---------------------	--------

Introduzione

I *Frammenti Pneumatologici* di F. Ebner e *La stella della redenzione* di F. Rosenzweig furono pubblicati nel 1921, ma la loro gestazione risale agli anni della guerra e a quelli immediatamente seguenti. Essi precedono di due anni la pubblicazione della più celebre opera di Buber: *Io e Tu*¹.

Si può, quindi, affermare che nello spazio di due anni il paradigma di quella che è stata definita la *filosofia dialogica* è configurato. Parliamo di *paradigma*, perché si può riscontrare fra le opere citate un'ampia convergenza di tematiche e tesi, pur nella diversità dei contesti culturali di provenienza (Ebner è cattolico, Rosenzweig, come Buber, proviene ed attinge alla tradizione ebraica).

Il punto di partenza della ricerca dei due filosofi lo si può individuare nel rifiuto della filosofia idealistica, specie per la sua pretesa di imbrigliare il singolo nelle maglie del sistema onnicomprensivo. Il nichilismo con la sua presa d'atto della crisi della ragione si prospetta, quindi, come orizzonte ermeneutico di riferimento. Tuttavia, il nulla dei *dialogici* non appare tanto come l'esito epocale di una stagione di pensiero o, metafisicamente parlando, l'orizzonte ultimo, ma come un punto di partenza. Non a caso, *La Stella della redenzione* individua nella riflessione sulla morte l'inizio di ogni speculazione. Non a caso, il tema della sofferenza è centrale per Ebner.

Alla fine, entrambi i pensatori, nella consapevolezza della crisi segnano un passaggio da una tipologia di pensiero ad un'altra. Condividendo problematiche e sensibilità dei nichilisti, “dalla rappresentazione del mondo” si volgono, infatti, “alla costituzione di senso”². Si sforzano, quindi, di superare il nichilismo nella direzione di un *nuovo* pensiero che assuma lo *spirituale* o il *religioso*, come preferisce dire Rosenzweig, come feconda possibilità.

Tutto questo, nei suoi riflessi etico-antropologici, comporta una svolta. Tale svolta consiste “nella consapevolezza che occorre riprendere il discorso sull'uomo da altre angolazioni, imboccare altri percorsi, trovare nuovi criteri di dicibilità”³. Lungo questa direzione si situa la conquista di quello che è il punto forte della loro speculazione, ossia la categoria del *dialogico* o, altrimenti detto, del *relazionale*.

Abbiamo parlato di *categoria*, ma precisiamo subito che sarebbe più giusto parlare di *fattualità* o meglio di *realtà*, come è, del resto, nel titolo stesso dell'opera principale di Ebner: *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*. Lo *spirituale* non rimanda ad un orizzonte di idee e concetti, ma attiene all'esperienza interiore nettata da ogni complicazione intellettualistica e recuperata nella sua originaria immediatezza.

Come al poeta, pertanto, non si domanderà “la formula che mondi possa aprirti”⁴, così ai dialogici non si chiederanno il sapere onnicomprensivo e la sintesi estrema, che sono esattamente ciò che essi contestano. Si potrà, al contrario, ritrovare in loro *la storta sillaba e secca* della riscoperta delle fratellanze e delle *prossimità* di fronte al mistero del soffrire⁵.

¹ F. Rosenzweig afferma che “Ferdinand Ebner ha composto il suo scritto *Das Wort und die geistigen Realitäten contemporaneamente al mio*” (*Das neue Denken*, in *Zweistrandl. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin 1926; tr. it. *Il nuovo pensiero*, tr. it. a cura di G. Bonola, commento di G. Scholem, Arsenale editrice, Venezia 1983 pagg. 58-59). Un riscontro di questo si ha anche in Buber che scrive: “Nel febbraio del 1919 la *Stella* era terminata. Ma nello stesso inverno e nella primavera seguente un insegnante elementare cattolico, della provincia austriaca, gravemente ammalato e depresso, Ferdinand Ebner, scrisse i suoi *Frammenti pneumatologici*, che successivamente inserì nel libro *La parola e le realtà spirituali* (1921)”. M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, in *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1993, pag. 322.

² E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002, pag. 36.

³ Ivi, pag. 107.

⁴ E. Montale, *Ossi di seppia*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, pag. 47.

C'è da rimarcare, tuttavia, che Ebner e Rosenzweig hanno due idee diverse del pensare e dello scrivere. Ebner guarda innanzitutto a Kierkegaard, Pascal e Nietzsche, di cui subisce senz'altro il fascino. Ne risulta uno scrivere che si proclama *frammentario* e, a volte, pare aforistico. Rosenzweig guarda ugualmente a Kierkegaard e Nietzsche, oltreché a Schopenhauer e Schelling, ma subisce nell'impostazione stessa della sua *Stella* il fascino di Hegel. Ne risulta il fatto paradossale di un pensatore che rifiuta i sistemi, ma che forgia un sistema, alternativo nel metodo, ma speculare nella forma a quello hegeliano.

Questa differenza è sostanziale, perché si traduce in approcci diversi, ma stupefacentemente complementari. Ebner “*procede, incalzante e diretto, in un ordine asistemico e antiaccademico*”⁶. E' pensatore fuori da ogni schema, per certi versi, mistico, per altri, provocatorio ed irriverente, irridente nei confronti dell'ortodossia filosofica, teologica e culturale. Rosenzweig, invece, costruisce con la sua *Stella* un edificio complesso e unitario nell'ambito di un pensare ispirato alla Bibbia, al *midrash* e alla *cabala*⁷. Come Hegel, manifesta di voler raggiungere una conoscenza assoluta dell'Assoluto, ma lo fa restando legato all'esperienza concreta e alla storia.

Appuntando l'attenzione sui *Frammenti* di Ebner, mi è parso che la loro interpretazione fosse agevolata da una sorta di lettura parallela con la *Stella* di F. Rosenzweig. Rilevanti, infatti, ai fini di una valorizzazione e comprensione della novità ebneriana, sono i riferimenti incrociati che si possono fare al capolavoro di Rosenzweig. Rilevanti, e lo abbiamo detto, le differenze, ma non per questo meno illuminanti. Mi è parso ancora che, in tal modo, si avviasse un'articolata e più ampia comprensione del *pensiero dialogico*, capace cioè di coglierne la forza teoretica e non solo l'importanza ai fini di una ricostruzione storiografica. Dallo studio comparato dei due pensatori emerge, infatti, ne siamo convinti al di là dei risultati ottenuti dal presente lavoro, una proposta forte, alternativa ai sistemi come alla frammentarietà, provocatoriamente *spirituale* e *religiosa*, che si pone *dopo* e *oltre* la crisi di quella che si suole definire *la modernità*.

⁵ “*Di che reggimento siete fratelli? Parola tremante nella notte. Foglia appena nata*”. G. Ungaretti, *Allegria di naufragi*, cit..

⁶ S. Patriarca. *Recensione a Ferdinand Ebner: La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici, Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 1 (1999) [inserito il 21 settembre 1999], disponibile su World Wide Web: <http://mondodomani.org/dialegesthai>.

⁷ Il *midrash* designa un metodo di interpretazione della Scrittura, proprio della tradizione rabbinica, che, andando al di là del senso letterale, scruta il testo in profondità (secondo regole e tecniche proprie) per attualizzarlo. La *cabala*, o *Kabbalah*, fa parte della tradizione esoterica e mistica dell'Ebraismo.

PARTE PRIMA

La solitudine dell'Io

1 Contro i sistemi di pensiero in cerca dell'uomo senza altre determinazioni

Secondo Theunissen, il pensiero dialogico “è nelle sue radici un movimento di opposizione”⁸. L’affermazione è senz’altro condivisibile, perché un radicale anti-idealismo accomuna Ebner e Rosenzweig, che maturano il loro pensiero “non solo in una generica presa di distanza dall’idealismo tedesco, ma nel tentativo di scardinare fin alle radici il sistema idealistico ed ogni forma di idealismo in senso lato”⁹.

Più in generale, i dialogici si oppongono al pensare astratto e alle sue pretese di ricondurre la molteplicità all’unicità. Rifiutano, di conseguenza, i sistemi di pensiero che finiscono per offrire della realtà un’immagine ridotta ed impoverita, salvo a spacciarla, poi, “per l’intera realtà, per la sua totalità più piena e compiuta”¹⁰. Tutte le costruzioni universalistiche “in quest’opera di riduzione – afferma F. Rosenzweig -, hanno ugualmente parte. Non esiste, pertanto, distinzione fra materialismo e idealismo, né fra costruzioni soggettive e soggettiviste e presunte costruzioni oggettive come quelle delle scienze e della matematica”¹¹.

La critica dei dialogici non è, quindi, rivolta a sostituire un sistema ad un altro, ad impiantare una nuova architettura filosofica, alternativa nel metodo, ma identica nella sostanza a quella che si era inteso demolire. Il problema è piuttosto di recuperare il contatto con la vita nella sua differenza e ricchezza dei particolari o, detto in termini kierkegaardiani, con il singolo.

I dialogici, pertanto, invece di saperi universali, di rappresentazioni del mondo, vanno alla ricerca del senso, di una *Stella* da seguire, parafrasando il titolo del capolavoro di Rosenzweig. Di conseguenza, adottano moduli conoscitivi improntati alla *presa di coscienza*, piuttosto che alla *giustificazione logica*¹².

Tale presa di coscienza nasce in un contesto teoretico contrassegnato dalla consapevolezza della crisi della ragione, quale si era configurata alla cultura europea dopo Nietzsche, ma matura di fronte all’ecatombe della prima guerra mondiale. Nella guerra, che segna anche culturalmente un importante spartiacque, i dialogici hanno toccato con mano le conseguenze sul

⁸ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, pag. 244.

⁹ S. Zucal, Premessa a: B. Casper, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia, pag. 7.

¹⁰ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova-Milano 2009, pag. 87.

¹¹ Rosenzweig, *La stella della redenzione*, ed. it. A cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005, pag. 6.

¹² “Nella riflessione ebneriana si compie, così, il passaggio dalla *Weltanschauung* alla *Lebensanschauung* nel senso di vivere personale. Questo movimento tipico, comune a tutti i pensatori del *neues Denken*, comporta, è naturale, sia il mutamento dell’oggetto primario della riflessione, sia il mutamento del modulo conoscitivo, il quale ultimo opera sulla riflessione e fa sentire gli effetti nelle forme logiche e nel dettato espressivo. Si può descrivere in breve questo modulo conoscitivo asserendo che la giustificazione logica non è attingibile se non è consolidata dalla presa di coscienza”. E. Ducci, *La parola nell’uomo*, editrice La Scuola, Brescia 2005, pag. 174. Vale per Rosenzweig il giudizio di X. Tillette secondo cui “la *Stella* sorge e brilla sulle rovine della filosofia idealistica” X. Tillette, *Rosenzweig et Schelling*, in «Archivio di Filosofia», LIII (1985), n. 2-3, pag. 147.

piano etico e politico di un sapere costruito sulla pretesa della *reductio ad unum*, misurandone i risvolti violenti e intolleranti.

1.1 L'idealismo e la perdita di contatto con la vita reale

L'idealismo incarna, per i dialogici, l'esito estremo di un'intera stagione di pensiero e, in senso ancora più lato, della filosofia¹³. Vi domina la pretesa di determinare il reale a misura dell'ideale, di assimilare l'essere al pensato, di catturare il movimento della vita in un ciclo logico, necessario e prevedibile. Pertanto, i sistemi idealistici coronano, per i dialogici, il disegno di un sapere che, riducendo il molteplice all'uno, tutto spieghi e tutto comprenda, di una verità totale e definitiva. E questo non è senza conseguenze sul piano morale e politico, in quanto comporta la “*repressione di tutto ciò che non riesce a rientrare nelle maglie, sempre troppo strette, delle totalità sistematiche*”¹⁴.

a) Per Ebner, attento ai temi che riguardano la coscienza personale ed intima, l'idealismo restituisce un'immagine falsa dell'uomo e del suo io. Sia, infatti, che si intenda l'*io* come “*colui che sa se stesso*”, sia che lo si intenda come “*identità del soggetto e dell'oggetto*”, sia che lo si intenda come “*ritorno del sapere in se stesso*”¹⁵, ci si pone a distanza dall'esistenza. All'idealismo, astruso quanto pretenzioso, sfugge, quindi, l'uomo reale. “*Che l'uomo reale sei tu e sono io, - osserva F. Ebner - questa che è la più semplice di tutte le realtà, l'idealismo non è in grado di comprenderla*”¹⁶.

L'idealismo pensa, consequenzialmente, “*l'io quale «prima persona» assoluta*” elevandolo a “*principio della vita spirituale*”¹⁷. Ora, anche filosofi come Cartesio e Kant avevano innalzato la coscienza fino a farne qualcosa di trascendentale, ma nell'idealismo si va incontro ad un'assolutizzazione. L'io viene ipostatizzato, diventa *puro e assoluto*, ossia *Spirito*¹⁸, entità universale, che non ha più nulla di personale, di esistenziale e di umano.

Nel momento in cui ciò avviene il soggetto viene isolato da ogni relazione. Il soggettivismo si rivela, quindi, per Ebner, come *solipsismo*, autoreclusione del soggetto in se stesso,

¹³ Vedi G. Bonola, *Franz Rosenzweig ai lettori della “Stella”*, in F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. XXV.

¹⁴ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 87.

¹⁵ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (d'ora innanzi useremo il solo titolo *Frammenti pneumatologici*), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, pag. 247. Le tre visioni dell'io corrispondono rispettivamente alle posizioni di Fichte, Schelling ed Hegel.

¹⁶ Ivi, pag. 248.

¹⁷ Ivi, pag. 290.

¹⁸ Descartes, secondo Ebner, “*si è imbattuto nel «solipsismo dell'io» della coscienza umana, del pensiero matematico, e ne vede l'inadeguatezza per giungere alla conoscenza della verità, poiché egli - come dice di lui Theodor Haecker - deve essere anzitutto sicuro di Dio, per poter cogliere la verità di una proposizione della geometria*” Ivi, pag. 277 e pag. 367. A Kant Ebner riconosce il tentativo, giudicato però vano, di uscire dal solipsismo attraverso la ragion pratica (Ivi, pag. 213-14). Rosenzweig, che dimostra nei confronti di Kant un debito intellettuale, tende a distinguerlo da Hegel e dagli idealisti: “*Benché resti vero che anche qui, com'è avvenuto in tutti gli altri casi, di tutti i pensatori del passato il solo Kant (...) ha indicato la via che noi percorreremo. Perché proprio lui che dissolse le tre scienze razionali che aveva di fronte, da questa dissoluzione non è stato ricondotto ad un'unica ed universale disperazione nei confronti della conoscenza*” (*La stella della redenzione*, cit., pag. 22). In riferimento al tema dell'io Rosenzweig osserva: “*Rimane una delle acquisizioni più stupefacenti di Kant aver fatto dell'io, del dato più ovvio e di-per-sé-comprensibile della coscienza il problema per eccellenza, quanto di più problematico vi sia. Dell'io conoscente egli insegna che conoscenza si dà solo in ciò che esso conosce, dunque in rapporto ai suoi frutti e non se ne dà conoscenza «in sé»*” (Ivi, pag.63). Ma i limiti di Kant si misurano in ragione dei suoi presupposti soggettivistici, come si evince a pag. 70-71 e 145.

solitudine ed incomunicabilità, naufragio spirituale, fuga nell'irreale, autoingabbiamento¹⁹. L'io, persa ogni forma di contatto con il mondo, alla fine, finisce per essere *derealizzato*, sottratto cioè a se stesso, ai suoi più intimi e reconditi conati, alle sue affezioni profonde²⁰. Questa *derealizzazione* coincide, poi, con “*quell'irreale esistenza di sogno che conduce l'uomo chiuso in se stesso*”²¹, con quello stadio dell'esistenza che Kierkegaard indicava come *estetico*.

Ma l'idealismo non è caso particolare nella storia del pensiero. Semmai, esso assomma in sé quelli che sono i limiti della filosofia tutta, perché, per Ebner, “*ogni filosofia vive di idealismo*”²². Di per sé, la filosofia è un *sognare*, che allontana l'uomo dalla reale percezione di sé. Ora, la filosofia idealistica, che eleva un Io assoluto al di sopra dell'io reale, fa di più, perché ingenera una *discrepanza tra idea e realtà*, su cui poi va a fondarsi e che *postula* come necessaria²³. Essa, come scrive E. Lévinas, incarna la tendenza della filosofia a sostituire alle persone le idee, all'interlocutore il tema, all'esteriorità dell'interpellazione l'interiorità del rapporto logico²⁴.

Allo spiritualismo idealistico, *estetizzante e irreale*, Ebner contrappone, quindi, un *realismo dello spirito*²⁵, indagando quelle *realtà* spirituali che sfuggono al concetto, *realtà* che iscrive nel titolo stesso della sua opera (*La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*). Pertanto, egli qualifica la propria riflessione come filosofia dell'*esperire* interiore, “*uno speculare che non soltanto si apre all'esperire ma che non può disgiungersi da questo se vuol cogliere la realtà umana*”²⁶.

b) La critica all'idealismo di Rosenzweig si inserisce in una più ampia disamina della storia della filosofia, in linea con una trattazione (ci riferiamo alla *Stella della redenzione*) che si rivela, fin dall'inizio, organica e sistematica.

Rosenzweig rintraccia l'origine della filosofia nell'idea di un *Tutto unico e universale* retto da un'unica logica. La filosofia avrebbe preso il via dalla convinzione che “*l'unità del logos fonda l'unità del mondo come un'unica totalità*”. Ne avrebbe poi cercato conferma nel fatto che quella stessa unità “*dà prova a sua volta del suo valore di verità con il fondare questa*

¹⁹ “*La parola Icheinsamkeit è un'espressione cruciale in Ebner, un termine in traducibile che riesce ad evocare una molteplicità di sfumature semantiche: insularità dell'io; io a-relazionale; autoreferenzialità dell'io; autoisolamento dell'io; solitarietà dell'io; l'io in solitudine; identità [illusoria] dell'io colta in solitudine (l'io è solo ma nel contempo presume di costituirsi e fondarsi attraverso la solitudine, barricandosi); naufragio dell'io nella sua solitudine allorché s'accontenta di brandelli di fasulla comunicazione cui aggrapparsi, incapace ormai di raggiungere la riva dialogica; l'io e la sua solitudine egoistico-egocentrica; trionfo dell'egoità a scapito della "tuità" (Duhaftigkeit); l'io barricato nell'io; ipseità; gabbia della soggettività; arroccamento dell'io; l'io chiuso dentro un carcere; autoreclusione dell'io nella propria disperante solitudine e solipsismo dell'io*”. S. Zucal, in F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., p. 141, nota 1.

²⁰ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 320-21

²¹ H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1990, pag. 617.

²² F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 249. “*L'espressione idealismo assume in Ebner una valenza insieme storica e teoretica. O meglio la sua lettura storica dell'idealismo lo conduce a una nozione di idealismo che è una sorta di topos, di concetto onnicomprensivo che compendia tutti gli elementi di quella che per Ebner è una vera e propria patologia dello spirito*”. S. Zucal, nota in calce vedi Ivi, pag. 249-50.

²³ La filosofia idealistica sarebbe incapace di “*liberarsi da quella discrepanza tra idea e realtà sulla quale si fonda e che egli stesso postula*”. F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 191.

²⁴ “*La filosofia stessa si identifica con la sostituzione di idee alle persone, del tema all'interlocutore, dell'interiorità del rapporto logico all'esteriorità dell'interpellazione. Gli enti si riconducono al Neutro dell'idea, dell'essere, del concetto*” E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1994, pag. 87.

²⁵ S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero» Hans Urs von Balthasar interpreta Ebner*, in *Ferdinand Ebner*, in (numero speciale della rivista) *Communio* (175-176 gennaio-aprile 2001), Jaca Book, Milano 2001, pag. 88.

²⁶ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 189.

*totalità*²⁷. In questo contesto, “*la pensabilità del mondo ha come conseguenza il fatto che esso diviene coglibile in quanto totalità*”²⁸.

Ciò vuol dire che il mondo è prima pensato sulla base dell’idea che unico è il *logos* che lo sorregge, quindi, confermato come un *tutto unico* regolato da leggi pensate come emanazioni di quello stesso *logos*. Pertanto, il *Tutto*, ossia la pretesa onnicomprensiva del sapere, è “*la parola iniziale e conclusiva del filosofare*”²⁹.

All’interno di questa storia, l’idealismo si contraddistingue per l’identificazione del Tutto con lo *Spirito*, inteso a sua volta come idea. Tutto è spirito e tutto vi si riconduce, il reale come la vita, la storia come l’uomo. “*Per l’idealismo – scrive Rosenzweig – il mondo non è fattualità miracolosa e quindi non è un intero chiuso*”, ma un “*Tutto che abbraccia ogni cosa*”, in cui “*le relazioni fondamentali devono andare dalla specie agli individui, dai concetti alle cose, dalla forma al contenuto*”. Altrove è solo grigio caos senza scintilla di luce autonoma. Pertanto, la materia deve trovarsi “*in un’ovvia evidenza caotica e grigia fino a che i raggi di quel sole che è la forma spirituale non ne fanno risplendere i colori*”, perché “*la luce sgorga*” esclusivamente da quell’unica sorgente luminosa³⁰.

Di conseguenza, il tratto caratteristico dei sistemi idealistici è l’*unidimensionalità*. Tutti “*i sistemi idealistici dell’Ottocento, quello di Hegel nel modo più chiaro, ma in germe anche quelli di Fichte e di Schelling*” lo mostrano – afferma Rosenzweig. Il particolare, come tessera di un puzzle, acquista, quindi, visibilità e senso solo collocandosi “*tra l’entità immediatamente superiore e quella immediatamente inferiore all’interno del sistema*”³¹.

L’unico *Tutto* universale riempie ogni elemento naturale “*sulla via del regresso logico*”³², quella che discende “*dall’io in sé alla cosa in sé*”. Perfettamente ordinato e concluso, “*l’intero mondo delle cose come oggetto del conoscere si estende tra questi due poli*”³³. Pertanto, due sole sono le direzioni possibili: quella che discende dall’universale al particolare e quella che dal particolare si eleva all’universale. Di entrambe l’universale “*si dimostra essere il presupposto, ciò che è già posto in precedenza*”³⁴, punto di partenza e di arrivo di un movimento che si chiude su se stesso.

In tale contesto, la vera croce si rivela proprio quel particolare, che l’idealismo si era sforzato di ricondurre all’universale. “*All’idealismo – osserva F. Rosenzweig – non era lecito concepirlo come «spontaneo», poiché ciò equivaleva a negare la suprema signoria del logos: l’idealismo quindi non gli aveva mai reso piena giustizia ed aveva dovuto trasformarne artatamente la spumeggiante ricchezza nel morto caos del dato. L’unità del tutto pensabile non permetteva in fondo alcuna concezione alternativa. Il Tutto in quanto*

²⁷ Vedi F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12. Lo stesso concetto è riscontrabile in F. Ebner: “*Giusto è, come ebbe a dire Goethe, che in natura non v’è alcuna totalità; essa infatti non è un fatto della «natura» ma dello «spirito», un atto (ovviamente solo estetico) dello spirito (che si determina in senso estetico).*” *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 273.

²⁸ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 87. Ivi, pag. 4.

²⁹ E. D’Antuono, *Ebraismo e filosofia*, Guida editori, Napoli 1999, pag. 30.

³⁰ Ivi, pag. 50.

³¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 52.

³² B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 115.

³³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 144.

³⁴ Ivi, pag. 146. L’idealismo incontra le difficoltà e le aporie proprie di ogni concezione emanatistica. E’ costretto, quindi, implicitamente ad ammettere, accanto allo spirito produttore, un caos originario (la cosa in sé), che a quello non si riconduce: “*la dottrina dell’emanazione non può fare a meno dell’idea del caos originario, della notte originaria che è più antica della luce, la tenebra, che all’inizio era tutto*” Ivi, pag. 140. Infatti, “*la cosa in sé è l’altro polo del mondo idealistico, e la sua presenza è espressamente richiesta già dal concetto di produzione. (...) Ma l’idealismo non ama affatto questo rinviare ad un caos oscuro del particolare che gli sarebbe soggiacente, e cerca di sottrarvisi alla svelta*” (pag. 145).

Tutto unico ed universale può essere tenuto unito solo da un pensiero che posseda una forza attiva, spontanea. Ma ascrivendo la vitalità al pensiero si deve, bene o male, negarla alla vita, negare alla vita la vitalità!"³⁵.

Con l'idealismo, quindi, il pensiero occidentale perviene alla "conoscenza pensante del Tutto"³⁶, cui da sempre aveva mirato. Il reale coincide ormai senza residui con "il Tutto onnicomprensivo prodotto dal pensiero, nel quale tutto ciò che è particolare è solo un'emanazione del generale"³⁷. Ma ciò avviene, come osserva Rosenzweig, a costo di annullare "il manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere"³⁸, perché la traduzione in sistema irrigidisce i fenomeni in uno schema unico. Gli enti sono inquadrati negli stilemi di una verità del tutto generale, i particolari, vivi e colorati, dispersi "nell'unico e universalissimo grigio della cosa in generale"³⁹, il "manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere" dissolto nella "forma dell'unità e totalità del sapere che tutto include senza residui"⁴⁰, laddove l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso.

1.2 L'idealismo come parabola della modernità: Fichte ed Hegel

Se differenze ci sono fra Ebner e Rosenzweig, nel comune rifiuto degli esiti del pensiero occidentale e dell'idealismo, in particolare, queste sono individuabili nei diversi autori di riferimento. Quando, infatti, Ebner critica l'idealismo pensa a Fichte, laddove Rosenzweig pensa soprattutto a Hegel, nei confronti del quale manifesta, tra l'altro, una sorta di odio-amore, subendone il fascino, ma respingendone risolutamente le pretese onnicomprensive.

a) Per Ebner, Fichte, con la sua teorizzazione dell'*Io che pone se stesso*, rappresenta una sorta di *sigillo* della parabola teoretica della modernità⁴¹. L'Io fichtiano autoponentesi si sgancia, infatti, da ogni residuo di relazione con Dio e con gli altri. Dismette le proprie fragilità ed inconsistenze, ma nel contempo anche la propria concretezza e personalità⁴².

³⁵ Ivi, pag. 46-47. Da qui deriverebbe il tentativo dell'idealismo di riguadagnare il contatto perduto col mondo mediante la divinizzazione dell'arte: "Nello stesso momento in cui la filosofia veniva espulsa dal paradiso della fiducia nel linguaggio (...) essa si guardò intorno alla ricerca di una compensazione. In luogo del divino paradiso del linguaggio, in cui aveva vissuto senza la sfiducia e le riserve mentali della logica, e che aveva dovuto lasciare per propria colpa, essa cercava ora un giardino umano, un paradiso dell'uomo. Questo doveva essere un giardino che l'uomo stesso avesse piantato e che tuttavia non fosse sua opera cosciente, perché, se lo fosse stato, non avrebbe potuto costituire una compensazione per il giardino perduto, piantato da Dio stesso. Come quel giardino perduto doveva essere tale da circondare l'uomo da ogni parte e occorreva che l'uomo stesso non sapesse da dove mai venisse; era necessario che fosse stato l'uomo a piantarlo, ma che lui stesso non lo potesse sapere; doveva essere sì opera sua, ma opera inconsapevole, doveva portare tutti i segni di un lavoro finalizzato e tuttavia essere sorto in modo non finalizzato, opera prodotta e tuttavia cresciuta spontaneamente come una pianta. Così avvenne che l'idealismo, nel momento in cui rigettava il linguaggio, divinizzò l'arte". F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 150.

³⁶ Ivi, pag. 106.

³⁷ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 115.

³⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 106-07.

³⁹ F. Rosenzweig, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito editore, Trento 1987, pag. 39

⁴⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 107.

⁴¹ Lo sostiene S. Zucal: "L'io fichtiano è in un certo senso il sigillo di tutta la parabola teoretica della modernità a partire da Cartesio". Nota in calce a F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 247.

⁴² Vedi *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 247.

Ciò dà origine alla mostruosità di un *Io* che si dice in terza persona (di un *Io che è*)⁴³, e cioè alla sostantivizzazione ed entificazione di un pronome che non può essere disgiunto nella realtà dall'essere concreto, personale, dall'essere che si dice in *prima persona*.

L'io, che in totale autoreferenzialità pone e oppone a sé il non-Io, viene, quindi, a rappresentare il fondamento della deducibilità del mondo⁴⁴, la chiave di significanza dell'essere nella sua totalità. Il non-Io, ossia il mondo, altro non è, infatti, che l'immagine speculare e riflessa dell'io stesso. Conseguentemente, la ragione diventa principio di ogni conoscenza possibile e ha la pretesa di un'autofondazione assoluta entro il circolo *insuperabile* dell'autocoscienza, laddove l'identità con se stesso è totale ed assoluta (nella *Dottrina della Scienza* fichteana: *Io sono Io* ovvero $A=A$).

L'io è, come ha scritto R. Guardini con riferimento a Kant, “*un elemento primo al di là del quale non si può concepire null'altro*”, perché “*ha il carattere dell'autonomia, è fondato in se stesso e stabilisce il senso della vita dello spirito*”⁴⁵. Ma tale principio, lungi dal garantire la validità del sapere, rivela l'opzione di fondo che è alla base della filosofia di Fichte. Tale opzione non è teoretica o gnoseologica, ma piuttosto, nella lettura ebneriana, antropologica, in quanto l'autoposizione dell'io viene a costituire la base di una visione dell'uomo. *Io sono Io*, nei suoi risvolti antropologici ed etici, significa, per Ebner, *io sono e mi pongo da me*⁴⁶, *Io* non ho dipendenze, ma nell'atto di *autopormi* mi pongo come assoluta autosussistenza.

Ebner è convinto, poi, sulla scorta di Nietzsche, che l'io esprima in profondità una volontà. La realtà del pensiero – scrive - “*non si trova nel cogito, bensì nel volo*”⁴⁷. Il concepimento dei concetti e delle idee non si origina da una distaccata speculazione, ma “*si radica – scrive - nel voler possedere*” e “*nel voler essere*”⁴⁸. La realtà dell'io non va, quindi, rintracciata nell'astratta configurazione di una coscienza trasparente a se stessa, ma nel fondo magmatico dell'esistenza e delle volizioni, laddove agisce una smania di essere, avere e possedere che non ha posa. L'io non vive la stasi dell'identità, ma la dinamica di una volontà che non si sazia mai. Il pensiero di sé e l'essere reale non si compongono, quindi, secondo un'equazione matematica, ma restano in tensione: “*Non penso, quindi sono, ma io penso, perché non sono ancora, cioè non sono ancora quello che voglio essere - o che devo essere*”⁴⁹.

Tuttavia, Ebner, a differenza di Nietzsche, non riscontra in questa bramosia una sovrumana volontà di potenza, bensì una malattia, il frutto patologico di una devianza spirituale. Definisce questo male profondo come *solipsismo dell'io*⁵⁰. Esso altro non è – scrive - “*se non l'autoaffermazione e (...) l'«autoposizione» dell'io*”. Ma, nel contempo, è la malattia della solitudine cui l'io va incontro, quando taglia i ponti con le sue aspirazioni spirituali, con il suo

⁴³ Ivi, pag. 313.

⁴⁴ Vedi ivi, pag. 286.

⁴⁵ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1999, pag. 44.

⁴⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 286-87.

⁴⁷ “*Descartes cercava di cogliere l'esistenza e la realtà dell'io nel fatto del pensiero. Essa non si trova però nel cogito, bensì nel volo. In questo volo, nella sua realtà e dunque nella sua esistenza concreta vide anche Pascal l'io, ovviamente in una condizione che dovette sembrargli «detestabile». Questo moi di Pascal - che a differenza dell'io dei filosofi reso astratto e irreali nell'astrazione del pensare è qualcosa di concreto e reale, del quale si deve sempre tener conto, anche se non si tratta del vero e proprio io dell'uomo - è lo spirito umano che nella sua solitudine è ammalato a morte, lo spirituale nell'uomo che, nascostamente, vuole esso stesso la propria malattia e morte*”. Ivi, pag. 262.

⁴⁸ Ivi, pag. 170.

⁴⁹ Il concepimento dei concetti si radica nel voler possedere, quello delle idee nel voler essere, inteso nel senso di eternità: “*Nel voler possedere si radica il concepimento dei concetti, nel voler essere quello delle idee*”. Ivi, pag. 266.

⁵⁰ “*Ogni forma di pensiero «oggettivo» quello matematico e delle scienze naturali ma anche quello della filosofia e della teologia - si radica nel «solipsismo dell'io»...*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 355. Si vedano pure: Ivi, pag. 141-43, 149, 158, 163, 167, 178, 187, 228, 250-55, 355-56, 372.

essere autentico: *“E' lo spirito umano che nella sua solitudine è ammalato a morte (...). E' lo spirituale nell'uomo che, nascostamente, vuole esso stesso la propria malattia e morte”*⁵¹.

Il ripiegamento dell'uomo nel suo io e dell'io in se stesso non è originario, ma rappresenta l'esito estremo di un processo di chiusura autoreferenziale, per altro, più vecchio dell'idealismo. L'Io crede di potersi realizzare rapportandosi a quella profondità del Sè dove si attinge l'identità dell'Io con se medesimo. Sigillato all'interno di questa presunta autosufficienza, crede, quindi, di poter tagliare alle radici ogni rapporto di dipendenza, ma, così facendo, si rifugia nell'irrealtà del sogno.

E' quest'ultimo il *sogno* di un'assoluta libertà, di un'autonomia spirituale totale. Ma è anche un sogno che mette l'uomo in contraddizione con se stesso, perché rincorre qualcosa che non può raggiungere, qualcosa che da se stesso non si può dare. Alla fine, la coscienza, tanto esaltata, quanto deprivata di ogni apertura verso l'altro e verso l'oltre, si ritrova immersa in un'oscurità che sembra non avere spiegazione: *“In ogni vita umana c'è un'oscurità; quella del dolore per il frantumarsi della vita, ma questa non è l'unica né la più oscura. In essa riluce il desiderio del conoscere con la domanda «perché?». Invano però nella solitudine del suo conoscere l'Io si scaglia contro la «muraglia cinese» della sua esistenza, contro la quale la vita si infrange, la fiaccola si spegne e la tenebra è più grande che mai”*⁵².

b) Il principio che innerva tutto il pensiero occidentale, per Rosenzweig, è che *“la pensabilità del mondo ha come conseguenza il fatto che esso diviene coglibile in quanto totalità”*⁵³, come dire che la sua *comprensibilità* è funzionale alla riduzione ad *unità*, alla tracciabilità in un sistema. Ora, questa convinzione approda ai suoi esiti estremi nel sistema hegeliano. *“Il lavoro filosofico di secoli (...) – scrive il filosofo di Kassel – raggiunge la sua meta nello stesso istante in cui il sapere circa il Tutto perviene a conclusione in se stesso. Perché è di una vera e propria conclusione si deve parlare quando questo sapere non abbraccia più solo il suo oggetto, il Tutto, ma attinge esaustivamente (...) anche se stesso”*⁵⁴. Per Hegel, quindi, *“la ragione deve tendere a sottomettere a sé tutto ciò che non viene da essa”*⁵⁵.

Con Hegel il sistema non solo spiega il Tutto, comprendendolo come oggetto del suo sapere, ma lo spiega a partire da se stesso in un modo assoluto, e cioè perfettamente autoreferenziale. La ragione è tutta la realtà e la realtà è intrinsecamente ragione. Non c'è altro e non c'è oltre, né in senso orizzontale, in direzione dell'alterità del reale, né in senso verticale, in direzione dell'Alterità trascendente. Nessun rimando o riferimento esterno, quindi, né alcuno spazio per l'inespresso o per l'inesplicato. *“Tutto mi appartiene, tutto è preso, tutto è com-preso”*⁵⁶ – stigmatizza E. Lévinas.

Ma il punto assolutamente caratterizzante di Hegel è che egli ha inteso questo principio anche in senso dinamico. L'atto della ragione è *“l'autocostituirsi pienamente appagante della verità, il luogo in cui il vero come intero si va autocomprendendo, in una identificazione totale di reale e ideale, di storia e di Assoluto”*⁵⁷. Così, mediante il movimento della

⁵¹ Ivi, pag. 142.

⁵² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 214.

⁵³ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 87.

⁵⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 6.

⁵⁵ Vedi E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Alcan, Paris 1921, vol. II, pag. 345. Secondo Meyerson, Hegel intende abolire la zona dell'irrazionale, non rendendosi conto della sua complessità e della sua irriducibilità.

⁵⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito etc.*, cit., pag. 36. In Hegel si costituisce, da ultimo, secondo Lévinas, un ordine universale che *“si fonda e si giustifica da solo, come il Dio dell'argomento ontologico”* Ivi, pag. 86.

⁵⁷ B. Forte, *L'Eternità nel tempo*, Cinisello Balsamo [Milano] 1991, pag. 12.

dialettica, Hegel ha preteso di ipotecare il movimento della storia, eliminando l'imprevisto ed il possibile⁵⁸.

Questa perfetta *conclusione* è avvenuta – spiega Rosenzweig - “*con l'inclusione della storia della filosofia all'interno del sistema operata da Hegel*”⁵⁹. In quel preciso momento teoretico la coscienza, superando ogni finitezza ed ogni scissione fra essere e dover essere, perviene – volendo usare le parole della *Fenomenologia dello spirito* - ad “*una certezza eguale alla sua verità*”⁶⁰. Tale certezza la porta a credere di poter piegare definitivamente il mondo alla propria logica, di catturare la vita nella sua stessa vitalità⁶¹. A questo punto, scrive Rosenzweig, “*il pensiero pare non poter procedere oltre il porre in evidenza se stesso, e quindi il dato di fatto che gli è più intimamente noto, come parte dell'edificio del sistema e naturalmente come la parte conclusiva*”⁶². La filosofia assolve, quindi, “*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. (...) Pervenuta al termine del suo compito tematico essa attesta questo suo essere-al-termini con l'edificazione del sistema idealistico unidimensionale, che stava celato in lei fin dall'inizio, ma solo in questo momento diveniva maturo per la realizzazione. Qui trova la sua rappresentazione giusta ed adeguata*”⁶³. Il cerchio dell'unico Tutto, in cui parmenidianamente coincidono essere e pensiero, si chiude su se stesso⁶⁴ e l'identità della realtà con la ragione diventa “*necessaria, totale e sostanziale*”⁶⁵: “*Ogni insicurezza, ogni inquietudine alla ricerca di senso, ogni errore di decisione, ogni problematica senza fine, sono vinti. – ha scritto M. Buber – La Ragione universale procede nel suo indefettibile corso attraverso la storia, e l'uomo, mediante la conoscenza, riconosce quel corso, o piuttosto, è la conoscenza il vero scopo, il fine reale del cammino in cui la verità, realizzandosi, riconosce se stessa nella sua realizzazione*”⁶⁶.

⁵⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12. “*Non c'è spazio per nessuna dimensione che sfugga alla pretesa definitoria*” N. Petrovich, *La voce dell'amore. Verità e agape nel Nuovo Pensiero di Franz Rosenzweig*, Cantagalli, Siena 2009, pag. 57.

⁵⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 6.

⁶⁰ “*Ma ormai è sorto ciò che non si attuava nelle precedenti relazioni: vale a dire una certezza eguale alla sua verità; infatti la certezza è il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero*”. G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *Fenomenologia dello spirito*, a c. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933, vol. I, pag. 143.

⁶¹ “*Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità*” *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, p. 152. Si può leggere tale concetto anche alla luce delle riflessioni di E. Lévinas: “*La fenomenologia hegeliana - nella quale la coscienza di sé è la distinzione di ciò che non è distinto - esprime l'universalità del Medesimo che si identifica nella alterità degli oggetti pensati e malgrado l'opposizione di sé a sé*” E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit. pag. 34-35.

⁶² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 6.

⁶³ Ivi, pag. 106-07.

⁶⁴ “*...quanto la filosofia aveva dichiarato ai suoi primi passi con ingenua schiettezza, cioè di voler conoscere l'«essere» come sfera, o almeno come cerchio, continua a dominarla fino al suo esito in Hegel. Ancora la dialettica di Hegel crede di potere e di dover giustificare se stessa riconducendo sé a se stessa*” F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 263.

⁶⁵ P. Orlando, *Il divenire come identità-distinzione dell'Essere con il nulla*, in *Scienza e Sapienza*, anno II, n. 1, pag. 91.

⁶⁶ M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Leumann, Torino, 1983, pag. 49. In modo simile R. Guardini: “*Il processo di evoluzione dello spirito assoluto è il corso del mondo e l'uomo è incluso in esso. Non può quindi esistere autentica libertà, effettiva opzione, che cominci e muova da se medesima. Non può quindi neppure esistere autentica storia e l'uomo viene a perdere lo spazio esistenziale, proprio alla sua natura*” R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, cit. 79.

La ragione ha, quindi, vinto, ma a costo di devastare il reale, eliminando ogni differenza ed alterità, dissolvendo il particolare nell'universale. La vita con i suoi colori sbiadisce sullo sfondo del sistema, laddove *“l'unidimensionalità è la forma dell'unità e totalità del sapere che tutto include senza residui”, “il manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere è risolto assolutamente in quell'unità in quanto Assoluto...”*⁶⁷. Dio e uomo sono volatilizzati nell'unico concetto di un soggetto della conoscenza, mondo e uomo nell'unico concetto di un puro oggetto della conoscenza. Ogni relazione fra Dio e uomo e fra mondo e uomo si perde nella negazione della distinzione fra i rispettivi termini. *“Ed ora – scrive in un passo di grande forza espressiva Rosenzweig - diviene chiaro il senso ultimo dell'idealismo: la ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è il pensiero stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione; l'irrazionale stesso è soltanto il suo limite, non un aldilà. Vittoria dunque su tutta la linea, ma a quale prezzo! Il grande edificio della realtà è distrutto: Dio e uomo sono volatilizzati nel concetto limite di un soggetto della conoscenza; mondo e uomo, d'altro lato, nel concetto limite di un puro e semplice oggetto di questo soggetto; ed il mondo, per conoscere il quale l'idealismo in un primo tempo si era messo in cammino, è divenuto un semplice ponte tra quei concetti limite”*⁶⁸.

1.3 L'io produttore e il mondo

Sotto un profilo strettamente metafisico, pensando alla relazione fra l'Assoluto e il tutto, l'idealismo ha assunto l'idea di creazione, ma estrapolandola dalla rivelazione. Pertanto, Fichte ed Hegel hanno fatto dell'io *il produttore*, il facente le funzioni di Dio, una volta affermatane la totale autosufficienza ontologica. L'io idealistico, *puramente soggettivo*, *“immerso solo in se stesso”*, ha assunto, quindi, *“su di sé, di fronte ad ogni obiettività, il ruolo di origine della conoscenza”*. Chiamato anche *soggetto*, *appercezione trascendentale*, *spirito*, *idea*, è stato posto *“come origine di ogni obiettività”*⁶⁹ ed è asceso al ruolo di Ragione onniesplicativa.

Ma questo io, nello stesso momento in cui è stato trasfigurato in entità metafisica, ha perso ogni connotazione personale. E' diventato *soggettività* universale, sganciata da ogni riferimento al mondo e al singolo⁷⁰ e si è, alla fine, tramutato in un neutro impersonale (un *illud*). .

⁶⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 107.

⁶⁸ Ivi, pag. 148.

⁶⁹ *“Con una reazione troppo immediata all'idea di creazione che le era, con piena ragione, indigesta, essa aveva sostituito il Dio creatore con il dio produttore, senza chiedersi se la ragione pura, al cui servizio essa si trovava, potesse mai essere d'accordo con questa occupazione del posto riservato al produttore. Dio, infatti non era a sua volta oggetto di conoscenza? Come si poteva allora razionalmente assumerlo come origine e così sottrarlo al conoscere? No, anche Dio doveva essere conosciuto e quindi, invece che origine, doveva divenire un contenuto della sintesi di ogni conosciuto. In luogo di Dio doveva entrare in campo un'altra origine del mondo, che fosse, tra l'altro, origine anche di Dio. Ma poiché il mondo non è a sua volta origine a se stesso (come non si può più misconoscere dopo il sorgere del concetto di creazione proprio della rivelazione), ma anzi proprio per la sua chiusura-in-se-stesso richiede un'origine al di fuori di lui, a sostenere il ruolo di questa origine entra in campo ormai soltanto il sé. Non però il `sé' che noi abbiamo conosciuto come una obbiettiva, anche se cieca «fattualità», $B = B$, bensì un sé, il quale certamente è altrettanto immerso solo in se stesso, ma è puramente soggettivo ed in quanto è un tale soggetto puro può assumere su di sé, di fronte ad ogni obiettività, il ruolo di origine della conoscenza: l'«io» dell'idealismo. L'«io», il «soggetto», l'«appercezione trascendentale», lo «spirito», l'«idea», tutti questi sono nomi che il `sé', il solo elemento ancora disponibile al di fuori di mondo e Dio, assume dopo essersi risolto a prendere il posto del produttore $A = A$ ”*. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 140-41.

⁷⁰ *“Non io assoluto, ma Spirito assoluto è il nome che l'idealismo ha attinto per lui. Non un io, quindi, bensì un ille, anzi ancor meno che un ille, un illud. L'oggetto rimane oggetto anche dopo essere divenuto Dio. Ma a questo punto l'idealismo compie regolarmente quella scoperta che a noi è già balzata agli occhi grazie al nostro linguaggio simbolico, così che non dobbiamo far altro che leggerla: Dio come Spirito non è altro che il soggetto della*

L'operazione dell'idealismo di estrapolare il concetto di creazione dalla rivelazione ha condotto, di conseguenza, ad una totale unilateralità, che ha *devastato* il carattere di fattualità del mondo: *“Il carattere di fattualità meta-logica del mondo, per la cui fondazione l'idealismo era entrato in competizione con l'idea di creazione, è totalmente devastato ed in questa occasione anche la fattualità di Dio, estranea all'idealismo, e quella, ad esso indifferente, del 'sé', sono gettate subito insieme nel vortice universale dell'annichilimento”*⁷¹.

Esclusa la particolarità ed escluso il singolo, è rimasta solo un'identità senza tempo e senza alterità. La verità, in quanto totalità, si è convertita in ripetizione dell'identico, l'eternità in un ciclo eternamente ritornante su se stesso⁷². Nessuno spazio è stato lasciato per la differenza e per la novità (dove tutto ritorna, non c'è sorpresa né vita, non c'è amore né storia né alcunché da sperare!). Ha trionfato, da ultimo, l'identità della ragione sopra ogni possibile differenza, la ripetizione dell'identico sopra ogni possibile novità. L'Assoluto, che doveva essere ragione del mondo e del suo divenire, si è tradotto in un'infinità *“incurvata a ritroso su se stessa”*⁷³. Scrive Rosenzweig: *“Un unico flusso di produzione procede dall'io e attraversa l'intero mondo delle cose; esse si ordinano tutte in una serie, in una "via discendente" dal puro io al puro "non-io", dall'io-in-sé alla cosa-in sé”*⁷⁴. Fra questi due poli estremi si estende, quindi, *“l'intero mondo delle cose come oggetto del conoscere”*⁷⁵. Il che esclude che possa esserci un oltre.

La traduzione dell'idea di creazione in senso emanatistico, operata dall'idealismo secondo modalità che ricordano le dottrine gnostiche dell'antichità, è avvenuta *“secondo le prescrizioni della logica di un mondo ipostatizzato”*⁷⁶. Ciò vuol dire che all'elemento personale è stato sostituito l'impersonale o, più precisamente, che alla relazione creatore-creatura è stata sostituita l'assenza di ogni forma di relazione personale. Perciò, il *sé producente*, ossia la coscienza autoponentesi, ha come sua precipua caratteristica la monologicità. Esso non si rivolge e non si confronta né riceve da altri, se non ciò che già detiene. Permane, quindi, *“nel Medesimo”*, ossia nell'identità senza sviluppo con se stesso⁷⁷.

In luogo della creazione, che avviene all'insegna di un rapporto personale fra Dio e il mondo, abbiamo, quindi, un circolo che malinconicamente si chiude su di sé, come una vita che si spegne

conoscenza, l'«io». Ed ora diviene chiaro il senso ultimo dell'idealismo: la ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è il pensiero stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione; l'irrazionale stesso è soltanto il suo limite, non un aldilà. Vittoria dunque su tutta la linea, ma a quale prezzo! Il grande edificio della realtà è distrutto: Dio e uomo sono volatilizzati nel concetto limite di un soggetto della conoscenza; mondo e uomo, d'altro lato, nel concetto limite di un puro e semplice oggetto di questo soggetto; ed il mondo, per conoscere il quale l'idealismo in un primo tempo si era messo in cammino, è divenuto un semplice ponte tra quei concetti limite”. Ivi, pag. 148.

⁷¹ Ivi, pag. 149. *“La vanificazione delle sostanze lascia trasparire sia la tentazione nichilistica, l'annichilimento della Vernichtung, sia la tentazione idolatrica di una produzione (Erzeugung) che sostituisce la creazione”.* E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 61. Vedi pure Ivi, pag. 143.

⁷² E' questa l'accusa che, secondo R. Schindler, Rosenzweig formula all'idealismo. Vedi: *Franz Rosenzweig Kritik am Zeitbegriff des deutschen Idealismus*, in W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig «neues Denken»*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, pag. 320.

⁷³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 264.

⁷⁴ Ivi, pag. 141.

⁷⁵ Ivi, pag. 144.

⁷⁶ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, cit., pag. 79.

⁷⁷ *“Questo primato del Medesimo ha costituito la lezione di Socrate. Non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. Non ricevere nulla o essere libero. La libertà non assomiglia alla capricciosa spontaneità del libero arbitrio. Il suo senso ultimo dipende da questa permanenza nel Medesimo, che è Ragione. La conoscenza è il dispiegarsi di questa identità. È libertà. Lo chiamiamo Medesimo perché nella rappresentazione l'io perde appunto la sua opposizione al proprio oggetto; essa si annulla per far risaltare l'identità dell'io malgrado la molteplicità dei suoi oggetti, cioè appunto il carattere inalterabile dell'io”.* E. Lévinas, *Totalità e Infinito etc.*, cit., pag. 127.

senza nessuna aspettativa oltre se stessa. Abbiamo, parafrasando Ebner, un *solipsismo* irredimibile, come quello di chi è incapace di andare oltre la solitudine dell'io.

1.4 Ebner: *pensiero oggettivo ed autoposizione dell'io*

Nel rigetto del pensare astratto, logico e solitario⁷⁸, i dialogici comprendono non solo l'idealismo con i suoi sistemi, ma anche il *pensiero oggettivo*, che trova la sua massima espressione nella tipologia delle scienze matematiche e naturali. In controtendenza rispetto allo sviluppo della scienza moderna, essi non accettano il "*primato spirituale dell'oggettivismo intellettualistico che si afferma nella scienza, assunta come modello di ogni intelligibilità*"⁷⁹.

Ebner, in particolare, ricercando, sulla scorta di Nietzsche, la volontà che è dietro il pensare oggettivo, ne opera una sorta di smascheramento⁸⁰. Il *solipsismo* "*metodologico*" delle scienze manifesta, secondo lui, una pretesa, anzi, meglio, una volontà. Tale volontà è quella di "*perseguire nel pensato solo ciò di cui può disporre a partire da se stesso*"⁸¹.

In particolare, per quanto si presenti con caratteri di astrazione pura, sia nell'oggetto che nel metodo, la matematica si radica "*nell'intima realtà volitiva dell'io*"⁸². Il suo *comprendere*, apparentemente asettico, si riconnette, in realtà, ad una proterva volontà di possedere. Il pensare vi rinuncia al voler avere ed essere per tramutare – scrive Ebner – "*tutto il suo desiderare e volere (nel quale ha appunto la propria realtà interiore e soggettiva) in un «voler comprendere» matematico del tutto astratto, rendendolo però proprio per ciò effettivamente «irreale»*"⁸³.

Il principio a base del pensiero matematico è quello stesso principio d'identità, su cui si fonda il pensiero idealistico. "*La base per ogni associazione logica di immagini e per ogni pensiero matematico è il principio d'identità*" – afferma Ebner. Ora, questo rivelerebbe, come ha mostrato Fichte, "*che dietro a questo non vi era altro se non l'autoaffermazione e addirittura, così pensava lui e si sbagliava, l'«autoposizione» dell'io: A = A significa Io sono Io*"⁸⁴. Ne discende, secondo Ebner, che la radice profonda dell'oggettività scientifica è antropologica ed etica ed è da ricercarsi nella supponenza del soggetto, nella sua presunzione autarchica: "*Tutto il pensiero scientifico e matematico, tutte le rappresentazioni matematiche, le opinioni e i concetti - congetture e concetti dunque nei quali il pensiero ritiene di comprendersi al meglio nella propria «oggettività» - hanno la propria radice nel «solipsismo dell'io» della coscienza umana*"⁸⁵.

⁷⁸ "...mentre il pensare è sempre solitario anche se avviene in comune tra più persone che stanno filosofando insieme". F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, pag. 57.

⁷⁹ E' stato qui riportato quanto Lévinas scrisse in riferimento a Buber e Marcel: "*I due filosofi concordano nella loro contestazione del primato spirituale dell'oggettivismo intellettualistico che si afferma nella scienza, assunta come modello di ogni intelligibilità, contestano la pretesa dell'atto intellettuale del sapere alla dignità di atto spirituale per eccellenza*". E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, pag. 27.

⁸⁰ Sull'argomento si veda S. Zucal, *Il miracolo della parola*, in F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 17-18.

⁸¹ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 235. Così F. Rosenzweig: "*Chi è questo A=A? E' personalità, ma una personalità tale che la volontà umana non vi si ritrova più, così come non si risolveva più la conoscenza una volta giunta alla cosa in sé*". *La stella della redenzione*, cit., pag. 148.

⁸² "*Proprio perché nel pensiero matematico-scientifico viene a scomparire questa intima realtà volitiva dell'io che si trova nel tempo, la tesi matematica si presenta con la pretesa di una validità sovratemporale, eterna. Tale eternità della sua verità è però astratta...*" F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 270.

⁸³ Ivi, pag. 262.

⁸⁴ Ivi, pag. 286-87

⁸⁵ Ivi, pag. 269.

Ma questa volontà, “per cui l'uomo cerca rifugio nel possesso delle cose quando si trova dinanzi all'incerto, evanescente, instabile, invisibile, pericoloso mondo della relazione”⁸⁶, implica una contraddizione intima. La si riscontra in ambito matematico, dove per assicurare alla tesi finale una “validità sovratemporale eterna”, si esclude pregiudizialmente ogni elemento personale e soggettivo⁸⁷. La si riscontra in ambito scientifico, dove nella spiegazione dei fenomeni naturali si procede sulla sola base della necessità *impersonale*, mutuata dalla causalità meccanica⁸⁸.

Il pensiero oggettivo, in profondità, appare, quindi, come un tentativo radicale di pensare l'io come una cosa, di *depersonalizzarlo*, ossia di separarlo dal soggetto concretamente esistente. Nettato dai caratteri propriamente personali, che gli derivano dal suo situarsi temporalmente, dai suoi conati e dalle sue affezioni, il soggetto si presenta come sguardo distaccato sul mondo e sulla vita⁸⁹. Diventa pensiero puro, che si innalza in una sfera del tutto avulsa dall'esistenza reale, quella dell'*io astratto dei filosofi*⁹⁰. Ma quella che viene prospettata come oggettività rassicurante è “sollecitudine spettrale per numeri senza volto!”⁹¹. E' rinuncia all'oggetto vero della ragione, alla sua vocazione propria. Scrive in un passo particolarmente pregnante F. Ebner: “Si deve dire che la scienza nel suo «solipsismo dell'io» pone al posto dell'amore che crea ed esprime il rapporto tra l'io e il Tu, la validità oggettiva del pensiero quale legame tra uomo e uomo”⁹².

Il processo di *oggettivazione* perviene, da ultimo, al “superamento fino all'annullamento della coscienza”⁹³, a quella che Rosenzweig stigmatizza come “morta obiettività della terza persona”⁹⁴. “Nella sua attuazione ultima – scrive, da parte sua Ebner - la matematica è la ragione divenuta «senza oggetto», la coscienza divenuta totalmente «oggettiva» ma senza oggetto”⁹⁵. Come dire che l'ipertrofia della ragione matematica porta inevitabilmente ad una necrosi della ragione morale e delle *realità spirituali*⁹⁶.

Le scienze, quindi, “per ottenere risultati mettono tra parentesi tutti gli aspetti soggettivi. Si tengono rigorosamente al linguaggio oggettivo e verificabile, che tende verso una formulazione matematica”⁹⁷. Si caratterizzano, non a caso, per un ragionare che afferma senza discorrere e senza confrontarsi, all'insegna dell'impersonalità del procedimento. Gli aspetti dialogici del pensare e del vivere sono messi, quindi, tra parentesi. Così, il pensare matematico si costituisce secondo *schemi*, inseguendo la “morta formula”⁹⁸ lontana dalla vita come dall'esperienza più intima della persona⁹⁹.

⁸⁶ Sulla stessa linea si pone M. Buber: “Non si tratta allora di rinunciare all'io, ma a quel falso istinto di autoaffermazione per cui l'uomo cerca rifugio nel possesso delle cose quando si trova dinanzi all'incerto, evanescente, instabile, invisibile, pericoloso mondo della relazione”. M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1993, pag. 114.

⁸⁷ “Proprio perché nel pensiero matematico-scientifico viene a scomparire questa intima realtà volitiva dell'io che si trova nel tempo, la tesi matematica si presenta con la pretesa di una validità sovratemporale, eterna. Tale eternità della sua verità è però astratta...” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 270.

⁸⁸ La necessità, che nelle forme di causalità meccanica il pensiero oggettivo crede di rinvenire nella natura, “non si trova di per sé alla base dell'essere, bensì vi viene aggiunta tramite il nostro pensare, come ciò che sussiste nell'essere”. Ivi, pag. 316.

⁸⁹ Vedi R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, pag. 145.

⁹⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 255.

⁹¹ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 76

⁹² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 232

⁹³ *Ibidem*, pag. 283

⁹⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 206.

⁹⁵ Ivi, pag. 294.

⁹⁶ Da questo punto di vista il pensiero ebneriano si rivela “un prendere posizione contro la visione scientifica del mondo, contro la tecnocrazia” e contro la tendenza disumanizzante in esse contenuta. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 168.

⁹⁷ J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Elledici, Torino 1992, pag.132-33.

⁹⁸ F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, cit., vol. II, pag. 254.

1.5 L'esperienza dialogica e il mondo

In Ebner, che non è pensatore sistematico, la tematica del pensiero oggettivo offre spunti interessanti che, tuttavia, non si compongono in una sintesi organica. Per ritrovare, nell'ambito del pensiero dialogico, una sintesi organica relativamente a tali temi occorre volgersi piuttosto a Buber, che, nel saggio *Io e tu*, pubblicato due anni dopo i *Frammenti ebneriani*, determina il mondo dell'esperienza come “regno dell'esso”¹⁰⁰.

“Il mondo – scrive Buber – ha per l'uomo due volti, secondo il suo duplice atteggiamento” e duplici sono le coppie di *parole fondamentali* che esprimono questi atteggiamenti: “la coppia io-tu” e “la coppia io-esso”¹⁰¹. “Il mondo come esperienza”¹⁰² s'inscrive nella seconda coppia di parole e sottintende un modo di atteggiarsi dell'uomo nei confronti del mondo all'insegna della centralità del soggetto. In tale rapporto il mondo non ha parte ed appare desolatamente silenzioso¹⁰³.

Perciò, per Buber, come già per Ebner, *fare esperienza* è un percorrere “la superficie delle cose”, Equivale a “un sapere sul modo in cui sono fatte”¹⁰⁴, o meglio sul come *appaiono* esser fatte al soggetto, ma non instaura alcuna relazione di reciprocità con le cose e, quindi, con il mondo. Le esperienze – scrive - “portano il mondo all'uomo”, ma “gli portano soltanto un mondo che consiste

⁹⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 291. Per E. Lévinas, il sapere dell'oggetto “non sarebbe altro che il blocco di una situazione esistenziale”, che mette fine “alla pienezza personale colta nell'incontro, nella Relazione, nel legame fra singoli” E. Lévinas, *Fuori soggetto*, cit., pag. 28-29. È interessante anche notare la consonanza con Heidegger: “Una cosa è a questo proposito determinante, la trasformazione (...) dello spirito in intelligenza, intesa come semplice raziocinio. Siffatto raziocinio è solo questione d'ingegno, di esercizio e di divulgazione, e risulta esso stesso sottoposto alla possibilità di organizzazione, il che non è mai dello spirito” M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, pag. 56-57. Ebner si riferisce soprattutto alla psicologia sperimentale, che, cercando di determinare la psiche dell'uomo, scruta, in realtà, solo l'apparenza dell'umano. Dalle sue analisi risulta assente, infatti, quel “resto imperscrutabile irrisolvibile analiticamente” che è la personalità. Pertanto, la psicologia rappresenta “il dissolversi di una apparente vita interiore nel nulla che essa in realtà è”: “La psicologia indaga i «motivi» della pensare e dell'agire e cerca di chiarire a partire da questi la personalità di un uomo. Ciò però non funziona. Poiché quelli appartengono alla sfera della «natura», mentre la personalità è qualcosa di spirituale e ciò che nell'uomo spesso lascia intendere i motivi e comunque li «copre» o «non copre», secondo la misura della forza che la inabita, tramite la quale forza essa compenetra la realtà «data» o comunque a essa «previa» di un uomo, ovvero il suo pensare e agire. I motivi spiegano tale pensare e agire solo nel dettaglio, non però l'uomo nel suo insieme. (...) La psicologia è il dissolversi di una apparente vita interiore nel nulla che essa in realtà è. Essa scruta l'apparenza. Riguardo all'autentica vita interiore, dove non c'è nulla da scrutare e da risolvere, essa però fallisce. Trova nella personalità la propria frontiera. Per essa non esistono i motivi autenticamente personali, in quanto spirituali e non più «naturali», dell'amore e del rispetto - nei quali motivo e personalità sono assolutamente identici - poiché essa non è in grado di prendere posizione nei confronti del carattere personale né con amore né con rispetto. Solo una cosa può e deve fare: di fronte all'essere personale farsi da parte senza pretese e tacendo”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 236-37.

¹⁰⁰ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 60

¹⁰¹ Ivi, pag. 59. Buber specifica che “le parole fondamentali non attestano qualcosa che esista al di fuori di esse, ma, una volta dette, fondano un'entità. Le parole fondamentali sono dette insieme all'essere”. Il nominare ha qui un senso ontologico (influsso talmudico).

¹⁰² “Il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale io-esso” Ivi, pag. 61. Esso corrisponde al kantiano mondo del fenomeno, che “trova connessione nello spazio e nel tempo” (Ivi, pag. 83), laddove ogni processo, fisico o psichico, “vale necessariamente come causato o causante” (Ivi, pag. 94-95).

¹⁰³ “Sta' tranquillo, tutto succede come deve succedere, ma nulla è rivolto a te, non si tratta di te, questo è appunto il "mondo"; puoi sperimentarlo come vuoi nella vita, qualsiasi cosa tu faccia dipende solo da te, non ti si chiede nulla, non ti si interpella, tutto è silenzioso” M. Buber, *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 195.

¹⁰⁴ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 60

di esso e sempre ancora di esso”. Perciò, “colui che fa esperienza non ha parte al mondo. L'esperienza è «in lui», e non tra lui e il non ha parte all'esperienza”¹⁰⁵.

Questo significa che il mondo, “diventato descrivibile, scomponibile, classificabile, il punto d'intersezione di svariati ambiti di leggi”, smette di essere un tu per tramutarsi in un esso del tutto passivo, che non oppone scarto alla nostra verità¹⁰⁶. “Il mondo – scrive Buber – non ha parte all'esperienza. Si lascia esperire, ma questo non lo riguarda, perché non vi contribuisce per nulla, e non gliene viene nulla”¹⁰⁷. Il mondo è un esso cui è impossibile rivolgersi, interloquire e corrispondere. Scrive Buber: “Lo percepisci, ne fai la tua «verità»: si lascia prendere da te, ma non ti si dà. (...) anche se si mostra a ognuno in modo differente, è disposto a essere il vostro oggetto comune: ma in esso non puoi incontrare l'altro”¹⁰⁸.

Alla base di queste riflessioni s'indovina un approccio non epistemologico, ma etico al problema. Il mondo che si lascia *esperire* nel senso della determinazione oggettiva, il mondo dell'esso, resta fondamentalmente estraneo alla dimensione intima, che coincide con il vissuto. L'esperienza intesa in senso scientifico è una sorta di ponte rotto, un'interruzione della comunicazione fra soggettivo ed oggettivo. Buber si adopera, quindi, a promuovere un significato *inattuale* dell'esperienza, contrario agli sviluppi della scienza moderna, che si muove nel senso del dialogico, dell'interpersonale, dell'a tu per tu.

¹⁰⁵ Ivi, pag. 61.

¹⁰⁶ Il mondo “si lascia osservare”, “scovare” e controllare. “L'uomo – scrive Buber - percepisce l'essere intorno a sé, cose in quanto tali ed esseri come cose, percepisce l'accadere intorno a sé, processi in quanto tali e azioni come processi, cose costituite di qualità, processi costituiti di momenti, cose inserite nella trama spaziale e processi in quella temporale, cose e processi limitati da altre cose e altri processi, loro commensurabili e confrontabili”. Ivi, pag. 81-82. Percepire, provare, rappresentare, volere, sentire e pensare, sottintendono, infatti, sempre la centralità del soggetto che *si rappresenta* il mondo. Scrive Buber: “Osservo un albero”: “Posso recepirlo come un'immagine”, “classificarlo in una specie”, riconoscerlo, al di là di ogni sua particolarità, “come espressione di una legge”, “dannarlo o immortalarlo nel numero”. Con tutto ciò, l'albero “rimane per me un oggetto nello spazio e nel tempo, con il suo modo e le sue caratteristiche”. Di conseguenza, diventa “un'impressione, un gioco della mia immaginazione”. Ma l'albero non è questo! “L'albero (...) non è uno stato d'animo, ma è un corpo vivo davanti a me e ha a che fare con me, come io con lui, solo in un modo diverso”. M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 62-63.

¹⁰⁷ Ivi, pag. 61. Buber anticipa qui la risposta heideggeriana alla domanda “Che ne è dell'essere?” “Che ne è dell'essere? Dell'essere ne è nulla!” M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997, pag. 238. M. Buber continua a pensare il rapporto con il mondo materiale in termini kantiani. L'esperienza è strutturata a partire dal soggetto. Pertanto, il pensare oggettivo delle scienze ricostituisce il mondo a partire dal significato che esso riveste per il soggetto e lo fa cancellandone ogni alterità e identità propria. “Il possesso – scrive efficacemente E. Lévinas - riduce al Medesimo ciò che, in un primo momento, si offre come altro” E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pag. 180. Anche qui interessanti sono le consonanze con Heidegger. Vedi: M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pag. 91-93 e M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pag. 160.

¹⁰⁸ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 81-82. Come rileva Lévinas, commentando Buber, “l'averne un'idea di qualcosa è il vero essere dell'io-esso”. E. Lévinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, in Aa. Vv., *M. Buber*, a cura di P.A. Schilpp e M. Friedman, Kohlhammer, Stoccarda, 1963. L'idea genera una barriera insormontabile: “Appena si dice la frase «vedo l'albero» in modo tale che essa non racconta più di una relazione tra l'uomo-io e l'albero-tu, ma stabilisce la percezione dell'oggetto-albero attraverso la coscienza-uomo, ecco che essa ha già eretto la barriera tra soggetto e oggetto” M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 75. Questi concetti, per altro, sono vicini alle teorizzazioni heideggeriane sul mondo dominato dall'im-posizione del soggetto: “Dove ci troviamo condotti, se ora facciamo ancora un passo nella considerazione di ciò che l'im-posizione stessa, come tale, è? Non è nulla di tecnico, nulla di simile a una macchina. E' il modo in cui il reale si disvela come “fondo”. (...) Là dove si dispiega e domina l'im-posizione, ogni disvelamento è improntato nel segno della direzione e della assicurazione di “fondo”. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, pagg. 17-21. Il termine *im-posizione* (*Ge-stell*) “indica la riunione di quel ri-chiedere che richiede, cioè *pro-voca*, l'uomo a disgelare il reale, nel modo dell'impiego, come fondo.” M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pag. 15.

Ora, proprio questo significato inattuale dell'esperienza costituisce una sorta di minimo comune denominatore dei pensatori dialogici. Lo ritroviamo in Ebner che, distinguendo fra *esperienza e rappresentazione*, scrive: “*Il mondo per noi è esperienza vissuta - e non solo la nostra semplice rappresentazione*”. La rappresentazione, che si ha “*solo tramite l'astrazione del pensatore*”, estrapola, infatti, dal “*concreto venir esperito e dalla partecipazione radicata nella vita, dall'interesse del soggetto che fa esperienza*”. Estrapola, potremmo dire, dal riflesso interiore che il mondo ha nella coscienza. Il mondo, infatti, “*non solo entra nella nostra coscienza per la via dei sensi, bensì i sensi stessi gli si fanno incontro*”. Ciò significa che il suo significato autentico stabilisce in rapporti non univoci, non unidirezionali, in cui si dà relazione o, come dice Ebner, *incontro*: “*Avere senso per qualcosa, significa andargli incontro*”¹⁰⁹.

Il senso del mondo non può essere stabilito in base ad un esperire che pregiudizialmente recide il soggettivo, il personale, e si qualifica come del tutto *oggettivo*. Opponendosi a questa assolutizzazione, Ebner denomina la propria filosofia come *esperire* interiore, “*speculare che non solo si apre all'esperire inteso nel senso del vissuto, ma che non può disgiungersi da questo se vuol cogliere la realtà umana*”¹¹⁰. In questo esperire trovano spazio anche quei bisogni spirituali, *pneumatologici*, quelle aspirazioni metafisiche, che nell'esperire oggettivo delle scienze sono proceduralmente messi da parte.

Se, poi, si cerca un riscontro di tutto questo in Rosenzweig, si scopre che questi definisce il proprio pensiero *empirismo assoluto*¹¹¹. Proiettandosi in direzione di un *empirismo* non circoscritto nell'ambito dell'oggettivamente esperibile, Rosenzweig si oppone alla logica idealistica, così come all'immagine scientifica del mondo¹¹². Il mondo e l'uomo non sono *fattualità* separate e non comunicanti fra di loro né possono essere ricondotti in un'unità superiore che li annulla nella loro specificità. La vita supera tutte le separatezze. Perciò, Rosenzweig è convinto che una complessa trama relazionale “*fonda, sorregge e sostanzia da cima a fondo l'intero universo dell'esistenza più concreta, più immediata (...) dell'uomo all'interno del mondo*”¹¹³.

L'*empirismo assoluto* di Rosenzweig si pone, quindi, il problema di istituire un ponte comunicativo fra soggettivo ed oggettivo¹¹⁴, per addivinare ad una verità che, diversamente da quella hegeliana e da quella oggettivista delle scienze, non coarti la realtà nei suoi schemi e nelle sue logiche, ma l'incontri, facendone autenticamente esperienza. Trasponendo, rispetto ad Hegel, i termini *razionale e reale*, Rosenzweig, afferma: “*Non la verità inverte la realtà, ma la realtà contiene e preserva la verità. L'essenza del mondo è questo preservare (e non inverare) la verità*”¹¹⁵. Ciò che è razionale non comprende il reale, che è infinitamente ricco, debordante rispetto al pensato. L'identità, comunque la si teorizzi, non riesce a soffocare l'*alterità*¹¹⁶.

L'*alterità* è parte integrante della vita.

¹⁰⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 192.

¹¹⁰ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 189.

¹¹¹ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 282. Sull'argomento vedi R. Schindler, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit. In Franz Rosenzweig Stern der Erlösung*, Parerga Verlag, Berlin 2006.

¹¹² Vedi F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 137 e 142-44.

¹¹³ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 177.

¹¹⁴ “*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?*” Ivi, pag. 108.

¹¹⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 15.

¹¹⁶ Su questo si veda F. Camera, *Alterità e storia da Rosenzweig a Lévinas*, in *Etica e destino*, a cura di D. Venturelli, Il Melangolo, Brescia 2001, pag. 204.

1.6 La traduzione egoistica dell'io nell'etica: l'*autonomia* morale

A livello etico la critica dei dialogici muove dal rifiuto dell'autarchia del soggetto e della sua chiusura egoistica. Tale chiusura fa tutt'uno con la pretesa di sostituire all'io reale e particolare un io astratto e universale, che si sottragga all'*esposizione* dell'esistenza e alla sua vulnerabilità.

Si dà, infatti, per Ebner una comune origine della pretesa teoretica del soggetto e della sua posizione etica: l'*autoposizione dell'io*. In particolare, in Fichte dall'*autoposizione* scaturiscono tanto l'*autoevidenza* dell'io, quale certezza assoluta ($A=A$), quanto l'*autonomia* morale. Più in generale, è l'intero mondo da noi esperito che diviene una *proiezione dell'io*, ossia una sua rappresentazione. All'interno di questa impostazione soggettocentrica rientra, al pari dell'idea metafisica, l'idea etica. In tal caso il *Tu devi*, ossia *la legislazione morale autonoma nell'uomo*, risulta essere nient'altro che una proiezione dell'io penso, ossia dell'idea teoretica, che al pari di quella metafisica, fa riferimento ad un io non reale¹¹⁷.

Ebner determina, non senza influenza di Kierkegaard, questa posizione come *sogno dello spirito*, sogno che, come tutti i sogni, sottintende un equivoco circa la realtà.

L'equivoco nasce in ambito teoretico (e qui Ebner si riferisce a Cartesio) da un'errata interpretazione della proposizione *Io sono*¹¹⁸. Essa è stata interpretata, infatti, come pretesa del soggetto di esistere "*nel proprio Io-solipsismo*", di trovare in sé la propria "*determinatezza esistenziale*"¹¹⁹. *Io sono*, in tal caso, verrebbe ad equivalere, a "*io mi pongo da me*", a *io sono* autosufficiente, a *io sono* indipendente "*dal meccanismo di tutta la natura*", per dirla con Kant¹²⁰. Il punto critico è che, in tal modo, l'io perde il contatto con se stesso, con ciò che realmente è. "*Nella conoscenza di sé l'uomo è il giudice etico di se stesso; egli ha dunque in sé - o per lo meno ritiene di avere - una certezza e sicurezza etica*" osserva Ebner. Ma questa *conoscenza di sé* è impropria e monca, perché senza confronto. La reale presa di coscienza di sé sta, invece, nella conoscenza della *discrepanza* fra idea e realtà, da cui origina l'inquietudine radicale che segna l'esistenza¹²¹.

Per rispondere a questa inquietudine a nulla valgono le visioni universali, in cui si inseriscono anche le etiche e le religioni, laddove queste siano ridotte, come scrive Buber, "*a recite di uno spirito che non conosce più l'essere, ma solo il suo riflesso*"¹²². A nulla valgono le formulazioni astratte o le norme generalissime, perché ogni *approccio tipologico* all'umano si mostra vano¹²³. In particolare, nonostante l'ambizione di valere universalmente, la legge morale kantiana, non coinvolge l'uomo e non ne intercetta le più intime volizioni. Essa rappresenta, semmai, per Ebner, l'elevazione del *solipsismo* ad imperativo etico o, altrimenti

¹¹⁷ "Negli occhi e nei pensieri dei filosofi il mondo da noi esperito diviene una «proiezione dell'io». Di certo non lo è. Eppure la visione del mondo del metafisico non è altro che una simile proiezione. (...) È vero che anche all'io dell'etico corrisponde in certa misura un Tu - in quanto l'approccio etico a differenza di quello estetico e metafisico è orientato alla realtà della vita spirituale - che però è un Tu soltanto ideale, in quanto cioè la realtà intima dell'io nell'«Io voglio» viene determinata eticamente da un «Tu devi»; questo «Tu devi» tuttavia l'io lo pensa e lo esprime a se stesso nella sua solitudine e non è altro che una proiezione. Il sogno dello spirito però continua a venir sognato. Poiché questo io intellegibile - la legislazione autonoma nell'uomo - non è l'io reale, come non lo è già quello assoluto e creatore del mondo del metafisico, bensì solamente la sua idea, nell'un caso l'idea etica, nell'altro l'idea metafisica dell'io". F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 250-51.

¹¹⁸ Ivi, pag. 284-85.

¹¹⁹ Ivi, pag. 286-87.

¹²⁰ Vedi I Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. It. F. Capra, Laterza, Bari 1974, pag. 106-07.

¹²¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 363.

¹²² M. Buber, *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 233. Vedi: Ivi, pag. 381.

¹²³ Vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, in F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 105.

detto, la proiezione morale della pretesa del soggetto di porsi fuori da ogni confronto con il *Tu*¹²⁴.

Rosenzweig, da parte sua, individua nella “*legge morale come atto dotato di validità universale*” il corrispettivo a livello etico dell’*universale Tutto* che ingloba il particolare¹²⁵. Ad essa vengono, infatti, sottoposti gli atti e le scelte particolari, nonché la coscienza stessa. Con riferimento specifico alla *Critica della ragion pratica* di Kant, afferma che nella “*sottomissione categorica alla legge universale*” si ripropone la signoria del logos impersonale, dell’Uno-Tutto della tradizione filosofica.

L’autore della *Stella* non manca di riconoscere a Kant il merito di aver valorizzato la libertà, definita “*miracolo del mondo fenomenico*”, ma gli rimprovera di averla, poi, svilita teorizzando una legislazione etica universale. La *legge morale* è, infatti, comunque la si determini, impersonale. “*Le leggi sono rigide i comandamenti dell’amore invece sono vivi*”¹²⁶ – afferma.

Nella *legge* le incombenze personali sono trasposte su un registro del tutto astratto e generale. L’amore invece accade sotto il segno inequivocabile della persona. Di conseguenza, l’etica kantiana difetta, per Rosenzweig, di ciò che contraddistingue il *libero atto d’amore*, e cioè dell’essere *assolutamente singolare e unico*. Si presenta, quindi, come inevitabilmente ambigua e illimitatamente equivoca, perché la *fedeltà a se stessi*¹²⁷, che essa prescrive, nasconde, sotto l’apparente formalismo, la pretesa di inglobare nelle maglie dell’*universale* il particolare, qui rappresentato dalle singole azioni umane. In sostanza, Kant attuerebbe, in ambito morale, quanto attua l’oggettivismo scientifico in ambito fisico, per cui, come dall’universo fisico viene eliminata ogni “*fattualità miracolosa*”, ossia “*il manifestarsi, sempre molteplice, dell’essere*”, così dalla vita etica vengono eliminate la spontaneità e singolarità che caratterizzano l’atto d’amore.

Su questo punto i due angoli di visuale di Ebner e di Rosenzweig, rispettivamente riferiti a Fichte e a Kant, convergono senz’altro. Scrive, in particolare, Ebner: “*Ciò che maggiormente ostacola la persona nell’arrivare alla fede e, per suo tramite, alla conoscenza e al perdono del peccato, è la buona considerazione che ha di se stessa, quella «fede in sé» che in definitiva altro non è se non l’autentico pervertimento della fede*”¹²⁸. La *conoscenza di sé*, imperativo dell’etica

¹²⁴ “*Chi propone un’etica non sa fare altro se non imporsi il rispetto di sé e degli uomini, ovvero il rispetto della «muraglia cinese» dell’Io nell’uomo, elevando a imperativo etico il rispetto del «solipsismo dell’Io» e della chiusura al Tu*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 251-52. Il riferimento è alla legge morale kantiana fondata sull’autonomia del soggetto, più che su un bene ed un vero oggettivo. Si veda in particolare I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pag. 135.

¹²⁵ Scrive F. Rosenzweig che “*proprio in Kant il concetto di Tutto ha riportato una nuova vittoria sull’uno dell’uomo mediante la formulazione della legge morale come atto dotato di validità universale*” *La stella della redenzione*, cit., pag. 10. Rosenzweig ha nei confronti di Kant anche notevoli debiti, che egli onestamente riconosce. “*Rosenzweig sottolinea il fatto che Kant aveva un ricordo della «libertà pura e semplice» prima della libertà, cioè prima dell’idea trascendentale intesa a partire dalla relazione con l’agire pratico in quanto regola, e quindi inclusa nel sistema*”. Recupera la considerazione kantiana della libertà come *miracolo nel mondo dei fenomeni*, come “*il solido punto di partenza in cui il pensiero riesce a oltrepassare la dimenticanza dell’essere*”. Vedi B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 95.

¹²⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 213.

¹²⁷ Ivi, pag. 146.

¹²⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 356-57. Il riferimento è, in particolare, a Rousseau, la cui etica è alla base dell’etica kantiana. Più manifestamente questa tensione si evidenzia in Rousseau: “*La sola passione naturale dell’uomo è l’amore di sé ..., ed è in se stesso o in rapporto a noi, una cosa buona e utile e, siccome non ha riguardo agli altri alcun rapporto necessario con essi, è naturalmente indifferente; diventa buono o cattivo solo nelle applicazioni che se ne fanno e nelle relazioni in cui esso viene posto*” (J. J. Rousseau, *Emilio*, in *Opere*, Firenze 1972). Proclamato l’amore di sé come unica passione naturale, l’autore dell’*Emilio*, dichiara come non necessari tutti i rapporti che ci legherebbero ad altri. La relazione con gli altri si aggiunge, quindi, come epifenomeno del tutto secondario dell’amore di sé, in modo da non scalfire l’autarchia della coscienza. Di principio, l’individuo

di Kant e dell'idealismo, è *superbia dello spirito*¹²⁹, perché fa credere all'uomo di poter trovare “*l'ethos della vita in se stesso, nel fatto dell'esistenza individuale*”, perché proclama l'orgoglio dell'uomo che si fonda “*spiritualmente tutto su se stesso*”¹³⁰.

Ma quello stesso orgoglio non salva l'uomo dalla svalutazione dell'esistenza. Non lo salva dalla solitudine e dalla mancanza di punti di riferimento. Il relativismo etico è, quindi, figlio del soggettivismo e rappresenta il momento teoretico in cui lo spirituale che è nell'uomo risulta totalmente necrotizzato¹³¹. Tale necrosi è, per Ebner, che ha introiettato l'esperienza tragica della guerra, la radice profonda dell'avvelenamento dei rapporti tra gli uomini¹³².

1.7 Il rischio dell'oggettivismo etico

A livello etico un altro assunto accomuna i dialogici. Esso consiste nel rifiuto di pensare la coscienza individuale come “*primariamente impegnata nell'interpretazione razionale e scientifica del mondo*”¹³³. “*La fiducia della ragione in se stessa (...) è del tutto legittima – afferma Rosenzweig -. Ma è legittima soltanto perché si basa su una fiducia di tutto l'uomo, di cui la ragione è solo una parte; e tale fiducia non è una fiducia in se stesso*”¹³⁴.

In questo rifiuto sono compresi tanto il *soggettivismo* di matrice idealistica, quanto l'*oggettivismo* scientifico. Entrambi si originano dalla posizione di una verità che pretende di *inverare la realtà*, di coartare cioè il reale in schemi precostituiti e del tutto astratti. Per Rosenzweig, è la realtà a contenere la verità e a preservarla¹³⁵, perché la realtà supera ogni pensato e non è riducibile nei termini dell'oggettività, e cioè predeterminabile e prevedibile.

Su questi temi i dialogici, ed in particolare Buber, incontrano le riflessioni di Heidegger sulla natura ridotta a *fondo* a disposizione del soggetto, nonché le riflessioni sulla tecnica quale ultimo stadio della proterva volontà di dominio dell'uomo. Ma il punto assolutamente decisivo è che, per loro, nell'esperienza intesa in senso oggettivista non si incontra né ci si sente interpellati. La scienza basa la sua validità sull'esclusione di ogni interferenza soggettiva e personale. L'uomo, immerso nella dimensione dell'oggettivo, dell'esso neutrale, per dirla con Buber, vive “*senza Presenza*”¹³⁶, nella “*sollecitudine spettrale per numeri senza volto!*”¹³⁷. Il mondo dell'oggettività è, stigmatizza Rosenzweig, il mondo della “*morta obiettività della*

basta a se stesso. Ritrova nella sua coscienza quanto gli basta per essere moralmente completo. Pertanto, può coltivare l'indifferenza più resistente verso qualsiasi insegnamento o contributo esterno alla sua crescita sul piano umano e civile.

¹²⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 358-59.

¹³⁰ Ivi, pag. 359.

¹³¹ “*Nella superbia della propria autoconoscenza l'uomo non sa nulla circa la grazia - perché per conoscerla è necessaria l'umiltà - e si chiude all'amore, nel quale si trova la vera umiltà dello spirito. (...) L'ethos della vita generale però si perde alla fine, al di là di tutte le teorie dei filosofi, nella prassi del relativismo etico. Esso lascia al momento personale nell'esistenza umana solamente la sua rilevanza temporale, mentre non gli importa quella extra-temporale, la rilevanza eterna, e ciò significa però anche che la vita generale cerca, se non di distruggere, perlomeno di soggiogare totalmente lo spirituale nell'uomo...*” Ivi, pag. 359-60.

¹³² “*Non si deve andare molto a fondo per cercare la vera radice della presente guerra? Che cosa sono i problemi politici ed economici. Si trovano solo in superficie, sullo strato più esterno degli avvenimenti umani? Quella radice non è forse da ricercare nella profondità dell'esistenza umana, in cui il suo legame con la terra viene a contatto con l'imperativo del significato spirituale che si trova in essa?*” F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pag. 412. La traduzione è di E. Ducci. Vedi *La parola nell'uomo*, cit.. Anche per le altre citazioni dalla stessa opera se ne seguirà la traduzione in italiano.

¹³³ J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Elledici, Torino 1992, pag. 22.

¹³⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 398-99.

¹³⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 15.

terza persona”¹³⁸, un mondo senza spessore di significato. Ed Ebner, da parte sua, scrive: “Si deve dire che la scienza nel suo solipsismo dell'io pone al posto dell'amore che crea ed esprime il rapporto tra l'io e il Tu, la validità oggettiva del pensiero quale legame tra uomo e uomo”¹³⁹.

La scienza, che pretende di instaurare la validità oggettiva come senso e valore, non crea e non esprime. Figlia di quello stesso solipsismo che caratterizza la filosofia, finisce per rendere il mondo una propria proiezione¹⁴⁰ e, così facendo, per *derealizzarlo*, per mistificarlo. Negli estremi sviluppi questa tendenza investe lo stesso soggetto uomo che ne era stato latore. La scienza oggettivista, infatti, dopo aver ridotto il mondo a meccanismo determinabile e prevedibile, senza segreti e finalità propri, s'impiega, in particolare con la psicologia scientifica, ad analizzare ed inquadrare in schemi l'io stesso¹⁴¹. Arriva, da ultimo, al “*superamento, fino all'annullamento della coscienza*”¹⁴², alla trasposizione di ciò che è intrascendibilmente soggettivo in dato oggettivo.

In questo contesto, si situa anche il progetto di un'*etica oggettiva* caratterizzata dalla negazione della dimensione personale e singolare. Ma tale etica mette l'uomo in contraddizione con se stesso. “Quanto più «oggettivo» egli diviene, tanto più solo diviene il suo Io, tanto maggiore la sua sofferenza per tale isolamento”. Il pensiero oggettivo lascia fuori il sé dell'uomo, con la sua sofferenza che chiede ragioni, con i suoi desideri che si protendono oltre la solitudine dell'io¹⁴³. “La psicologia – scrive Ebner con riferimento alla psicanalisi - indaga i «motivi» del pensare e dell'agire e cerca di chiarire a partire da questi la personalità di un uomo”. Ma la psicologia manca il suo scopo, perché la personalità non è riducibile a natura. “I motivi spiegano tale pensare e agire solo nel dettaglio, non però l'uomo nel suo insieme. Per quanto li si scruti e analizzi, rimane un resto imperscrutabile e irrisolvibile analiticamente, e questo è appunto la personalità”. La personalità non è confondibile col dettaglio di un pensiero e di un'azione, perché questi costituiscono solo ciò che di essa traspare all'esterno. Al fondo c'è di più, perché l'uomo è più, e questo di più ha sede agostinianamente in quell'intimo che non traspare, che non si può scrutare. La psicologia, in definitiva, “scruta l'apparenza”, ma non “l'autentica vita interiore”¹⁴⁴.

2 Il punto di rottura del sistema: l'irriducibilità dell'esistente

Sulla strada dell'opposizione all'idealismo, Kierkegaard, che ha rifiutato la riduzione dell'esistenza a mera manifestazione del concetto, rappresenta una sorta di segnavia per i dialogici. Il singolo kierkegaardiano si prospetta loro, infatti, come solido punto di ripartenza in vista di un nuovo pensiero “che sia vitalmente personale piuttosto che astrattamente oggettivo”¹⁴⁵.

¹³⁶ “L'io della parola fondamentale io-esso, l'io cioè di fronte a cui non si fa presenza viva un tu, ma che è attorniato da una molteplicità di «contenuti», ha solo passato, non presente. In altre parole: fintanto che l'uomo si contenta delle cose che sperisce e usa, vive nel passato, e il suo attimo è senza Presenza. Non ha null'altro che oggetti; ma gli oggetti hanno il loro essere nell'essere stati” M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 68.

¹³⁷ Ivi, pag. 76.

¹³⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 206.

¹³⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 232.

¹⁴⁰ “Quanto più l'io si chiude di fronte al Tu nel naturale «solipsismo dell'io» dell'esistenza umana, tanto più «derealizza» il mondo e lo rende una propria «proiezione»...” Ivi, pag. 295. Vedi pure pag. 250. Sullo stesso concetto vedi M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 126-27.

¹⁴¹ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 236-37.

¹⁴² Ivi, pag. 283.

¹⁴³ Ivi, pag. 284-85.

¹⁴⁴ Ivi, pag. 236-37.

A fronte dell'idealismo che ha celebrato la ragione universale, Kierkegaard ha operato un capovolgimento in nome del singolo. Ha posto al centro l'uomo concreto, che non si deprime nella solitudine e nell'incomunicabilità, ma si pone direttamente al cospetto di Dio. Ha riproposto l'istanza della fede, intesa come strettamente legata all'esistenza singola, istanza che, tanto Ebner quanto Rosenzweig, fanno propria. La fede è, quindi, capace di rispondere alla domanda di senso, che la filosofia ha eluso rincorrendo le sue rappresentazioni universali.

Tuttavia, il nuovo paradigma dialogico matura non solo nell'eredità del pensiero del filosofo danese, ma anche nel confronto con il pensiero di Nietzsche, che, per dirla con Ebner, ha intuito “*l'intima realtà volitiva dell'io*”¹⁴⁶. Nietzsche, ancor più di Kierkegaard, ha messo in crisi il modello antropologico della modernità, che da Cartesio in poi aveva proclamato l'autovalidazione della coscienza e la sua trasparenza. Lo ha fatto riscontrando alla base della coscienza un fondo magmatico di volizioni, che la collegano all'indeterminatezza della vita, piuttosto che alla determinabilità del concetto.

2.1 Rosenzweig e la *fattuale concretezza del singolo*

I sistemi idealistici non costituiscono un'eccezione nella storia del pensiero occidentale, quanto a pretesa onnicomprensività. E' la filosofia tutta ad essere strutturata nel nome della “*validità indipendente ed universale*”¹⁴⁷ - scrive Rosenzweig. Prova ne sia che fin dalla prima riflessione della Jonia essa ha tentato di assimilare l'essere al pensato, il reale all'idea¹⁴⁸, fondando l'unità del *mondo* sull'unità del *logos*¹⁴⁹. Conseguentemente, la realtà è stata rielaborata in modo da non opporre alcuna *resistenza* alla sua totale inclusione nel *nebuloso* concetto dell'*Uno-Tutto*¹⁵⁰.

In tale contesto, anche il *singolo esistente* è stato escluso. Nessuna traccia è rimasta della sua effettiva autonomia¹⁵¹ e della sua *fattuale* concretezza. L'esistenza con il suo carico di infinita fragilità e sofferenza, ma anche con il suo bagaglio di infinite possibilità etiche, è rimasta fuori dal sistema impersonale della ragione. “*Colui che io stesso sono nel tempo e nella finitudine, non posso mai essere raggiunto dal sistema dell'esistenza totale che tutto divora*”¹⁵² - ha scritto B. Casper a tal proposito. Dell'individualità concreta e personale non è rimasta traccia a livello teoretico. La soggettività è diventata pensiero puro ed universale, il cui essere consiste nel rinunciare alla singolarità. La persona concreta è stata dissolta nella legge del sistema, nella hegeliana dialettica della ragione¹⁵³. Il sistema ha finito per inglobarla e comprenderla né più e né meno di un particolare qualsiasi che sia pensato “*in vista di ciò che è generale e ad esso ricondotto*”¹⁵⁴.

¹⁴⁵ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico ed esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Trauben, Torino 2005, pag. 39.

¹⁴⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 270.

¹⁴⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 8.

¹⁴⁸ “*La filosofia incominciò solo nel momento in cui il pensiero si sposò all'essere*” Ivi, pag. 20.

¹⁴⁹ “*...l'unità del logos fonda l'unità del mondo come un'unica totalità*” Ivi, pag. 12.

¹⁵⁰ Ivi, pag. 4.

¹⁵¹ Ivi, pag. 6.

¹⁵² B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 93.

¹⁵³ Per la critica a Hegel da parte di Kierkegaard e al sistema idealistico in generale vedi le *Briciole di filosofia*, tr. It. a cura di C. Fabro, Zanichelli, Milano 1962 e la *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, tr. It. a cura di C. Fabro, Piemme, Milano 1995.

¹⁵⁴ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 90.

Stando così le cose, la possibilità di frangere il sistema si sarebbe potuta e dovuta trovare solo in un punto archemideo esterno al *Tutto conoscibile* e saldamente stabile sotto i propri piedi. Ora, tale punto archemideo “era – scrive Rosenzweig – la coscienza individuale propria di un Sören Kierkegaard (oppure una contrassegnata da qualunque altro nome e cognome), coscienza del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa, né suscettibile di una dissoluzione nel cosmo”¹⁵⁵. Con questo “venire alla ribalta di ciò che si designa (...) come vita personale, personalità, individualità (...) con questo consolidarsi di una fattualità indigesta al di fuori dell'abbondanza dei fatti intellettualmente dominabili del mondo conoscibile, un concetto, anzi il concetto fondamentale di questo mondo viene detronizzato”. Crolla il presupposto dell'unico Tutto, la pretesa cioè del mondo “di essere il Tutto”. “Contro questa totalità che abbraccia il Tutto come unità, un'altra unità, che fino a quel momento vi era inclusa, si è ammutinata e estorce con la minaccia il proprio distacco in quanto singolarità, in quanto vita singola del singolo uomo”. Di fronte a questa irriducibile singolarità il sistema si frantuma, in quanto il tutto della filosofia “non può più sostenere di essere tutto”¹⁵⁶.

Se poi si guarda al versante positivo, costruttivo, del pensiero di Kierkegaard, gli si deve senz'altro riconoscere il merito di mettere l'accento su un fatto: “Io, che sono realmente io stesso e realmente nella mia totalità, io che insomma riempio ogni possibile orizzonte, voglio e devo essere io stesso”¹⁵⁷. Ora, con questo assoluto voler-essere me stesso, io mi distingo fin dall'inizio da ogni possibile universalità in cui potrei essere incluso. Sono nella situazione di vivere la mia unica ed esclusiva esistenza, al di fuori di ogni teoria ed oltre ogni idea. Nel mio esserci non si palesa, infatti, la dissolvenza di un essere generale, che agisce indipendentemente da me, ma il mio personalissimo essere incoercibile in un disegno precostituito. L'io “è singolo semplicemente e direttamente, non per il tramite di una qualche molteplicità; non è un «il» perché sarebbe un «un», ma è singolo senza specie. In luogo dell'articolo compare qui l'immediata determinatezza del nome proprio” e “nel nome proprio è collocata la breccia che interrompe il rigido muro della cosalità. Ciò che ha un proprio nome non può più essere cosa, non può più essere di tutti, è incapace di entrare senza residui nella specie, poiché non c'è specie cui appartenga, è specie a se stesso”¹⁵⁸.

Il fatto che io abbia un *nome proprio* dimostra inequivocabilmente che non sono sussumibile nell'universale. Avere un nome significa, infatti, non essere confondibile in un'uniformità anonima. Se lo fossi, così ragiona Rosenzweig, al nome sarebbe presupposto l'articolo. L'articolo universalizza, permettendo la generalizzazione astratta, ma il punto è precisamente che il nome rifiuta l'articolo! Il nome rifiuta la generalizzazione. Una cosa

¹⁵⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 7.

¹⁵⁶ Ivi, pag. 11.

¹⁵⁷ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 94

¹⁵⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 192. “Dopo che essa [la filosofia] ha accolto tutto in sé ed ha proclamato unica ed esclusiva la propria esistenza, l'uomo d'improvviso scopre che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui” F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 21. In Lévinas a partire da questi stessi concetti si arriva all'elaborazione del fondamentale tema del volto: “Noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'idea dell'Altro in me. Questo modo non consiste nell'assumere, di fronte al mio sguardo, la figura di un tema, nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo ideatum - l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste qualità, ma kath'auto. Si esprime” E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 48. Nei Frammenti Ebneriani la tematica del nome proprio trova spazio limitato (si veda a pag. 154), mentre è presente negli scritti coevi. Si veda: *Frammente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pag- 692-94.

sarebbe generalizzabile, ma il nome manifesta esattamente il contrario, e cioè che siamo *qualcuno*, non *qualcosa*.

Il nome è una breccia nel *muro della cosalità*. L'uomo non è riducibile a cosa, ad oggetto fra oggetti. E', semmai, un essere *particolare*, che vive nel *particolare*. La particolarità gli è essenziale, perché, lungi dal limitarlo, lo esalta, conferendogli un'essenza propria, inconfondibile. Al di là di ogni inclusione nella specie, come avviene per il mondo animale, l'uomo afferma la propria specificità, che *consiste* nella sua irripetibile singolarità. L'uomo è un *singolo* “*ma non un singolo come il singolo del mondo, che si erge momentaneamente, in una interminabile catena di singoli, bensì un singolo in uno spazio sconfinatamente vuoto, un singolo quindi che nulla sa di altri singoli accanto a sé, che anzi non sa affatto se neppure vi sia un «accanto a lui» poiché è «dovunque»; un singolo che non è tale come atto, né come evento, ma come perenne essenza*”. L'uomo è un singolo, che nella sua *peculiarità* non si deprime, non si annulla, ma persiste tendendo infinitamente a conservare se stesso. E' – afferma Rosenzweig - “*essa entità singola ed insieme però è Tutto*”.

In quanto tale, la persona reale, concreta, resiste ad ogni tentativo di inglobamento e di derubricazione sul registro dell'universale. L'uomo si manifesta nel fatto che “*non si lascia mettere in bottiglia, che egli ogni volta è «ancora qui», che nella sua particolarità dice sempre il fatto suo alla pretesa di dominio dell'universale; che per lui la sua particolarità non è un evento esterno, come il mondo sarebbe ben lieto di concedergli, bensì è proprio ciò che in lui è più ovviamente comprensibile, la sua essenza*”¹⁵⁹. La persona vivente contraddice ogni tentativo di cattura concettuale, nonché il rischio della massificazione che si palesa nelle ideologie¹⁶⁰. La sua libertà è incoercibile in uno schema precostituito. Ed è questa libertà che costituisce, per Rosenzweig, “*l'unica caravella sulla quale noi possiamo muovere alla scoperta del nuovo mondo della rivelazione, se ci siamo imbarcati nel porto del vecchio mondo logico*”¹⁶¹.

2.2 Ebner e l'eccedenza dello spirituale

Anche Ebner, ponendosi sulla scia di Kierkegaard¹⁶², rivendica l'irriducibilità dell'esistenza al sistema. La vita non può essere conosciuta prima che vissuta - annota -, perché ha il senso “*che le conferisce l'uomo che la vive*”¹⁶³. Il problema della vita non attiene alla conoscenza e non può essere oggetto di speculazione filosofica.

Di conseguenza, Ebner viene maturando una considerazione del tutto negativa della filosofia. La filosofia, nella contrapposizione di pensare ed esistere, ha prediletto le idee, piuttosto che le esistenze, i sistemi onnicomprensivi, piuttosto che i singoli. Non ha saputo

¹⁵⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 65.

¹⁶⁰ Vedi S. Malka, *Leggere Rosenzweig*, Queriniana, Brescia 2007, pag. 23.

¹⁶¹ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 25.

¹⁶² Sul rapporto Ebner-Kierkegaard segnaliamo: M. Theunissen, *Über Ferdinand Ebner*, in F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten*, Suhrkamp, Baden-Baden 1980, pagg. 273-294 e *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, cit.; H. Vetter, *Ferdinand Ebner und Soren Kierkegaard*, in W. Methlagl - P. Kamptis - C. König - F. J. Brandfellern (a cura di), *Gegen den Traum von Geist*, Beiträge zum Symposium Gablitz 1981, Otto-Müller, Salzburg 1985, pagg. 116-125; M. Nicoletti, *Ferdinand Ebner e Soren Kierkegaard. Dipendenze, consonanze e distanze*, in S. Zucal - A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, pagg. 243-256 e S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pagg. 122-161.

¹⁶³ F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 89, 100, 319.

capire l'uomo ed il suo io profondo¹⁶⁴. “Cosa vuoi che importi alla filosofia di te e della tua esistenza? Ha cose più importanti da fare: deve finalmente condurre a soluzione i problemi del mondo e della vita, dell'essere e del pensare e di te potrebbe interessarsi solo qualora tu fossi L'Io assoluto”¹⁶⁵ - scrive in un passo estremamente significativo. Le dottrine, i sistemi e le ideologie sono inadeguate a dare ragione dell'uomo. L'esistenza sfugge al concetto. Il suo valore unico ed irripetibile non è temperato da alcun sistema¹⁶⁶. L'uomo è più delle idee, dei dati oggettivi, delle verità preconfezionate, dei sistemi di pensiero.

Da un punto di vista propositivo, piuttosto che critico, l'importanza di Kierkegaard nel pensiero di Ebner la si misura dal nuovo significato del cristianesimo che il maestro austriaco ne ricava. Infatti, per cristianesimo egli “intende sempre una realtà, una vita, non una dottrina astratta né tanto meno una filosofia o l'offerta di principi traducibili in filosofia. Cristianesimo è sinonimo di realtà”¹⁶⁷. Il cristianesimo è kierkegaardianamente, per Ebner, il cristianesimo dell'uomo concreto, dell'esistente che sfugge ad ogni sistema. Proprio per questo costituisce un'alternativa anche teoreticamente efficace alla filosofia¹⁶⁸. Laddove quest'ultima investe, infatti, una dimensione del tutto ideale che sorvola sull'esistente, il cristianesimo prospetta all'uomo singolo, reale, esistente, un senso.

Si apre qui contestualmente lo spazio per la sua *conversione*¹⁶⁹, che significativamente matura contemporaneamente alla lettura di Kierkegaard. Ed è su questa base che Ebner imbecca la strada, impopolare per un filosofo, di presupporre che l'esistenza abbia “nel suo nucleo una rilevanza spirituale” e non si esaurisca “nel suo naturale affermarsi nel corso delle vicende del mondo”¹⁷⁰. “Comprendere il significato spirituale dell'esistenza” viene, quindi, a significare, per lui, collocarsi in un *realismo spirituale*, che si pone oltre i sogni evasivi dei poeti e oltre le presunzioni e supponenze della ragione filosofica¹⁷¹.

Altra effettiva possibilità di dire l'uomo nella concretezza non si dà. “Nella sua attualità - osserva Ebner - un pensiero è sempre anche un «Io penso»”. Ma l'espressione *io penso*, ripensata alla luce della categoria di singolo, non rimanda, per lui, ad un Io trascendentale ed impersonale, ma ad un soggetto reale che vuole, cerca, desidera¹⁷². L'io concreto non è un'idea, dietro cui l'esistente si nasconde “fino al punto da non riconoscersi”, fino al

¹⁶⁴Non è, secondo E. Ducci, “una confutazione della filosofia in quanto tale, ma dell'incapacità da parte della speculazione filosofica di dire la natura dell'io con la modalità che questa natura stessa impone”. Vedi *La parola dell'uomo*, cit., pag. 125.

¹⁶⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 248.

¹⁶⁶“Il senso dell'esistenza individuale e il valore unico e irripetibile del singolo divengono così per Ebner, proprio grazie a Kierkegaard, il rifiuto radicale di ogni spirito di sistema” S. Zucal, *Il miracolo della parola*, in *Ferdinand Ebner. Frammenti pneumatologici. La parola e le realtà spirituali*, cit., pag. 43.

¹⁶⁷ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 43

¹⁶⁸ F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 648-49. L'annotazione è del 3 settembre 1916.

¹⁶⁹ Sembra fondamentale la lettura della I^a Lettera ai Corinzi, ed in particolare dei 15, vv. 44-47 e 2, vv. 11-12 e 14-15, dove si parla dell'antropos *pneumatikós* e della contrapposizione di naturale e *spirituale*. In ogni caso la conversione non è improvvisa, ma appare preparata da una lenta e continua assimilazione del Vangelo, in particolare quello giovanneo, e dalle letture di Pascal, Dostoevskij, Hamann, Haecker e, infine, Kierkegaard.

¹⁷⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 136.

¹⁷¹Questi sviluppi lasciano una traccia nei suoi *Diari*, in quanto Ebner confessa che aveva voluto prima essere poeta e poi filosofo, ma ora - è il 1916 - tutto gli appariva inutile. Vedi F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 595.

¹⁷² “Nella sua attualità un pensiero è sempre anche un «Io penso», per quanto l'io si possa nascondere fino al punto da non riconoscersi più esso stesso: e dietro il cogito ci sta il volo. L'io del pensiero geniale non è però quello «concreto», bensì l'io «ideale» del genio: un io possibile ma mai reale quale condizione di possibilità del pensare stesso; un io che fa astrazione dalla propria realtà, che consta nel volere”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 136. 170.

punto di dismettere il suo carattere personale. Fare dell'io un'idea equivale a depersonalizzarlo¹⁷³. Depersonalizzare, a sua volta, equivale a despiritualizzare, a togliere lo spirito che agita, sostanzia ed orienta. Lo spirito è, per Ebner, *sensò*, direzione, ma non secondo la modalità che si instaura nei dinamismi senza volto e senza espressione della ragione. La direzione dello spirito è *rivolgimento*, interpellazione, domanda di senso. Despiritualizzare (e qui si raggiunge il nocciolo del pensiero ebneriano) è *isolare*, tagliare i ponti che collegano l'io al Tu, al Tu profondo, intimo e vitale.

In definitiva, lo *spirituale*, per Ebner, supplisce alle carenze di concretezza della filosofia, offrendo un saldo punto di resistenza alle derive ideologiche. “*L'esistenza – scrive Ebner – irride ogni sostanzializzazione ed ogni sostantivizzazione*”¹⁷⁴, ossia le costruzioni teoriche, filosofiche e scientifiche, che fanno dell'io un'entità separata, identica ed universale, di cui è possibile dire in *terza persona*¹⁷⁵. Lo *spirituale* si mostra, quindi, capace di spezzare la stretta teorica del sapere, aprendo ad una relazione in cui il singolo si trova confrontato direttamente ed insostituibilmente con l'Altissimo¹⁷⁶.

2.3 Schopenhauer, Nietzsche e l'indeterminatezza della vita

Pur riconoscendo a Kierkegaard l'individuazione del punto archemideo di rovesciamento del sistema, Rosenzweig attribuisce a Schopenhauer il merito di aver spostato il discorso dal sistema, valido *indipendentemente ed universalmente*, ad un tipo d'uomo.

Con Schopenhauer, e ancor di più con Nietzsche, la filosofia è diventata prospettica. Schopenhauer non ha ricercato, infatti, il valore oggettivo, ossia l'essenza del mondo, ma il valore per l'individuo, ossia il senso. Di conseguenza, con lui è diventato protagonista il singolo, non più oracolo di un sistema avente validità universale, ma portatore di un punto di vista relativo ed unico. “*Il contenuto della filosofia è il pensiero con cui uno spirito individuale reagisce all'impressione che il mondo ha fatto su di lui*” – osserva Rosenzweig¹⁷⁷.

¹⁷³ Ebner non si riferisce qui solo all'idealismo, ma anche ad alcune forme di oggettivismo a sfondo deterministico e più precisamente a Lichtenberg. Vedi Ivi, pag. 169.

¹⁷⁴ Ivi, pag. 313.

¹⁷⁵ “*L'«é» esprime sempre in certo modo un essere impersonale; non solo quando sta in relazione con qualcosa di impersonale di per sé (animali, piante, cose), bensì anche quando viene impiegato verso una persona, sia questa un uomo oppure Dio. L'asserzione dell'essere nella prima e nella seconda persona è sollecitazione e appellazione di un essere «oggettivo» (e qui intendiamo «personale»), quella nella terza persona sollecitazione e appellazione di un essere «oggettivo», «impersonale», «sostanziale»*”. Ivi, pag. 309.

¹⁷⁶ “*Si avverte dunque un progressivo spostamento: cercare il senso dell'esistenza in un contesto onninglobante che non esclude, anzi dà il posto che gli spetta, al rapporto a Dio, al davanti a Dio*” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 49-53

¹⁷⁷ “*E questa era precisamente l'intenzione. Ma consapevolmente ci s'interrogò soltanto circa il valore del mondo per l'uomo in genere ed anche a questa domanda vennero spezzati i denti velenosi in quanto ancora una volta essa trovò risposta in un sistema del mondo. Sistema, già di per sé, significa validità indipendente ed universale. Così la domanda dell'uomo presistemico trovò risposta nella parte finale con la figura del santo, prodotto dal sistema. Tuttavia in filosofia già questo era inaudito: che a chiudere l'arco del sistema non fosse un concetto ma un tipo d'uomo e che esso fungesse veramente da chiave di volta e non da semplice complemento, come un orpello etico o un'appendice*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 8. In una lettera Rudolf Ehrenberg datata 1 dicembre 1917 Rosenzweig scriveva: “*Da Schopenhauer in poi i filosofi hanno vita propria e scrivono la propria filosofia: è infatti finita la storia della filosofia come nesso oggettivo; viene stabilito il caos*”. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher 1900-1918*, hrsg. Von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag 1979, band. 1, pag. p. 485. Si veda inoltre la lettera a Eugen Kosenstock del 5 settembre 1916, ivi, pagg. 220-223, nonché Viktor von Weizsäcker, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, pag. 29. Sul rapporto tra Rosenzweig e Schopenhauer si veda ancora H. Dagan, *Philosophizing in the Face of Death -Schopenhauer and*

Ma se il singolo deve costituire, dopo Hegel, una volta decretata la fine dei sistemi, il nuovo punto di partenza, allora la filosofia non può più avere “*come oggetto il Tutto obiettivamente pensabile ed il pensiero di questa obiettività*”. Essa deve limitarsi ad essere “*piuttosto concezione del mondo, il pensiero con cui uno spirito individuale reagisce all'impressione che il mondo produce su di lui*”¹⁷⁸.

Ora, rispetto a tutto questo Nietzsche rappresenta il passaggio fondamentale. Egli è, per Rosenzweig, “*quegli da cui nessuno di quanti devono filosofare può ormai prescindere*”¹⁷⁹ e, per Ebner, colui che ha “*compreso che l'uomo reale rappresenta un valore assai più elevato rispetto all'uomo auspicabile di un qualsiasi ideale finora esistito*”¹⁸⁰.

Nietzsche – afferma Rosenzweig - ha insegnato a guardare al mondo dal punto di vista dell'uomo vivo, mosso dalla volontà, piuttosto che dalla ragione, dai conati individuali, piuttosto che dalle visioni universali. Fino ad Hegel, “*l'uomo aveva potuto essere oggetto della filosofia solo nel suo rapporto*” con il tutto unico e universale¹⁸¹. “*Ora a questo mondo conoscibile se ne contrapponeva un altro, indipendente: l'uomo vivo; al Tutto si contrapponeva l'uno che si beffa di ogni totalità ed universalità, l'Unico e la sua proprietà*”¹⁸² - scrive Rosenzweig con evidente riferimento a Stirner. Così, “*l'uomo nella pura e semplice singolarità della sua essenza individuale, nel suo essere, contrassegnato da nome e cognome*” usciva dal mondo che si sapeva accessibile al pensiero, dal Tutto della filosofia, e diventava problema in se stesso¹⁸³. Di fronte alla *visione del mondo* si ergeva, quindi, in modo indipendente, “*ciò che si designa come vita personale, personalità, individualità...*”¹⁸⁴.

La *vita*, per Rosenzweig, come per Ebner, è il nuovo asse intorno a cui si muove e si deve muovere la riflessione. Essa ha i caratteri della singolarità kierkegaardiana e quelli della *vitalità* nietzscheana. Perciò, *eccede* ogni idea. Nessun approccio teoretico è in grado di determinarla. Non lo è, per il semplice motivo che essa non è *teorizzabile*. Non a caso Lévinas attribuisce a Buber, ma la si può senz'altro riferire anche a Rosenzweig e ad Ebner, l'espressione “*indeterminato come la vita*”¹⁸⁵, cogliendovi la sintesi più efficace del suo insegnamento.

C'è ancora da dire che affermando la priorità del *vitale*, i dialogici ribaltano, come già aveva fatto Nietzsche, anche le visioni oggettiviste. Essi, a differenza dei positivisti, non pensano di ridurre la vita al dato oggettivo¹⁸⁶. Le scienze, come le filosofie, sono giudicate inadeguate a catturare la problematicità della vita, che è inestricabilmente “*legata all'esistenza individuale*”¹⁸⁷ e alla sua particolarità. La vita oltrepassa, quindi, non solo la “*hegeliana*

Rosenzweig, in «Jewish Studies Quarterly». VIII (2001), N. 1, pagg. 66-79.

¹⁷⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 107.

¹⁷⁹ Ivi, pag. 9.

¹⁸⁰ Per Ebner, in Nietzsche si ha il definitivo superamento dell'uomo ideale prospettato dall'idealismo. “*Il fatto che l'uomo reale rappresenti un valore assai più elevato rispetto all'uomo auspicabile di un qualsiasi ideale finora esistito*», come afferma Nietzsche ne *La volontà di potenza*, è un'acquisizione nella quale è racchiusa la fine dell'idealismo e in cui si rinnova la vita spirituale dell'uomo” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 361.

¹⁸¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 23.

¹⁸² Ivi, pag. 9.

¹⁸³ Ivi, pag. 10. Vedi pure F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 21.

¹⁸⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 11.

¹⁸⁵ E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., pag. 15.

¹⁸⁶ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 142.

¹⁸⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 280. Si veda pure Ivi, pag. 229-30: “*Anche alla coscienza più geniale non riesce totalmente l'oggettivazione del problema della vita, poiché la problematicità della vita risiede proprio nella sua soggettività. Se questa scomparisse in maniera assoluta, allora non si sarebbe risolta solo la problematicità della vita, bensì sarebbe scomparsa questa stessa*”.

*identità di essere e pensiero*¹⁸⁸, ma anche ogni determinazione oggettivista¹⁸⁹. Come la coscienza è inoggettivabile, così anche il mondo naturale lo è. L'idealismo e il pensiero oggettivo vorrebbero eliminare lo scandalo della *contingenza*, trasformando il casuale in necessario¹⁹⁰, ma il mondo continua a rivelarsi molteplice, plurimo ed indomabile concettualmente¹⁹¹. La domanda che emerge da esso, appreso come vitale e non come spento ed inquadrato in schemi precostituiti, orienta “*verso un ampliamento del pensare*”, ogni forma di determinismo¹⁹². Scrive Rosenzweig: “*di fronte alla logica vera e propria, di fronte all'unità, il mondo costituisce un aldilà*”¹⁹³. Il mondo è “*sconcerta*”, perché al suo interno vi è “*qualcosa di sempre nuovo, qualcosa che urge, che schiaccia. Il suo grembo non è mai sazio di concepire, è inesauribile nel generare*”. Il mondo contiene in sé “*l'abbondanza intramondana della particolarità*”, che “*si contrappone all'ordine dell'universale*”¹⁹⁴, pensato dai filosofi e dagli scienziati, come ciò che è vivo a ciò che è inerte, come ciò che è vario e dinamico a ciò che è statico e monocorde.

2.4 Ebner: L'io non è, ma io sono

Se c'è un nucleo teoretico in Ebner in grado di dare unità alle sue intuizioni altrimenti frammentarie, questo è individuabile nella riflessione sulla proposizione *Io sono*. A partire da questa riflessione non si ha soltanto una messa in questione della filosofia, quanto, soprattutto, la messa a fuoco della crisi della centralità dell'io e dell'uomo. Ne scaturisce il tentativo di ricercare nuovi criteri di dicibilità dell'umano.

In particolare, Ebner muove dalla critica all'impianto cartesiano della filosofia moderna. Questa ha assunto, secondo lui, la proposizione *Io sono* come fondamento del sapere, ma, così facendo, ha snaturato l'*Io* e il significato originario della stessa *proposizione*. L'*Io* non è stato più riferito, infatti, ad un soggetto particolare, reale, ma ad un *Io* universale

¹⁸⁸ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia etc.*, cit., pag. 50.

¹⁸⁹ Ebner nei *Frammenti* si confronta con la psicanalisi di Freud solo indirettamente, tramite una considerazione critica della psicologia di Otto Weininger (vedi *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 237). Traccia della lettura degli scritti di Freud si trova invece nei suoi *Diari* e nelle sue *Lettere*. Un'attenzione particolare Ebner rivolge alla “*Interpretazione dei sogni*”, come si evince da F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 558 (9 gennaio 1910) e pag. 1049; nonché da *Briefe*, in *Schriften*, vol. III, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1965, pag. 17 (24 febbraio 1913. Lettera a Luise Karpischek), pagg. 26-27 (3 marzo 1913. Lettera a Luise Karpischek), pag. 105 (16 aprile 1916. Lettera a Josef Matthias Hauer).

¹⁹⁰ “*Chi, come qui accade, misconosce e contesta all'essere la totalità nega dunque l'unità del pensiero. Chi lo fa scaglia un guanto di sfida all'intera venerabile comunità dei filosofi dalla Ionia fino a Jena. La nostra epoca lo ha fatto. La «contingenza del mondo», il suo trovarsi-a-essere-ormai-così [Nuneinmalsosein] certo non è mai passato inosservato. Era una contingenza però che si trattava di superare e domare. Proprio questo era il compito peculiare della filosofia. Per il fatto di essere pensato il «casuale» si tramutava in necessario. Solo dopo la perfetta conclusione che questa tensione del pensiero attinse mediante l'idealismo tedesco, in Schopenhauer e nella tarda filosofia di Schelling si presentò di nuovo un indirizzo opposto. La «volontà», la «libertà», l'«inconscio» poté realizzare ciò che la ragione non era riuscita ad attuare: dominare su un mondo caratterizzato dal caso*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12.

¹⁹¹ Ivi, pag. 13. L'influenza di Nietzsche si salda qui con quella di Schopenhauer e del tardo Schelling, autori che hanno privilegiato l'aspetto vitalistico nella spiegazione dei fenomeni naturali, opponendosi tanto all'idealismo, quanto al materialismo.

¹⁹² Vedi E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 39. “*L'absurdum, esito della scienza, dà slancio ad altre energie della mente umana, nascoste dalla vis teoretica del sapere egemone, ma mai interamente sopite*” Ivi, pag. 87.

¹⁹³ Ivi, pag. 14. Pertanto il mondo non è alogico, ma *metalogico*, ossia non privo di una sua logica, ma non, per questo, riconducibile all'identità essere-pensiero parmenidea.

¹⁹⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 45. “

sganciato da ogni riferimento all'esistenza. Si è passati, quindi, dall'*Io sono* all'*Io è*, dal soggetto detto in *prima persona*, al soggetto detto in *terza persona*¹⁹⁵. Cosa analoga è successa al Tu, per il quale si è passati dal *Tu sei*, concreto, reale, visibile, al *Tu è*.

L'*Io* è stato, quindi, ipostatizzato. Se ne è fatto un assoluto defilato dalla vita e dal confronto. Nettato dai caratteri propriamente personali, che gli derivano dal suo essere temporale, dai suoi conati e dalle sue affezioni, il soggetto è divenuto *trascendentale*, impersonale, universale. Se, infatti, “*nelle proposizioni io sono e tu sei viene affermato ed espresso un essere personale*”, nella definizione ove compare *l'è* (*l'Io è; il Tu è*) si “*esprime sempre in certo modo un essere impersonale*”¹⁹⁶. A conclusione di questo processo Fichte ha teorizzato l'*autoposizione dell'Io*, ossia *l'Io quale «prima persona» assoluta*, e ha elevato il *solipsismo* a principio e valore¹⁹⁷. Parallelamente, in ambito scientifico, dove ha prevalso l'impostazione oggettivista, l'*io* è stato posto come *sguardo distaccato sul mondo*¹⁹⁸, intelligenza separata dalla natura e dal suo ciclo vitale. Ma questo *Io* - afferma Ebner - “*non esiste nella realtà*”: “*l'io che io sono e che posso affermare di me stesso è qualcosa di diverso dall'Io delle speculazioni filosofiche*”¹⁹⁹. L'*io*, kierkegaardianamente singolo, non è riducibile ad un epifenomeno dell'universale²⁰⁰, perché “*l'Io non c'è, bensì io lo sono*”²⁰¹.

L'*io assoluto* è, in sostanza, un'invenzione. L'*io* reale non è mai esente dalle contraddizioni imprevedibili ed impreventivabili della vita²⁰². Qui Ebner condivide la critica di Nietzsche al razionalismo ed, in particolare, la sua demistificazione dell'*Io* quale costituzione astratta di pensiero. Il pensiero, per Ebner, come per Nietzsche, non è trasparenza né, tanto meno, autotrasparenza. Nessuna garanzia, quindi, di approdare ad una verità indipendente, semmai la consapevolezza che l'*io consta nel volere* e che ne è imperativamente condizionato²⁰³. L'autocoscienza *non è* autoposizione dell'*io*, coincidente con il piano del tutto astratto di una presunta certezza autofondata. La conoscenza di sé *non è*, né può essere, quella presupposta dall'idealismo radicantesi “*nella conoscenza dell'idea*”²⁰⁴. Né l'*io* è postulabile nei termini di un'oggettività indipendente da *me*, dalle mie scelte, dalle mie affezioni.

Ma Ebner compie un ulteriore passo anche rispetto a Nietzsche.

“*Finora* – osserva con evidente riferimento alla filosofia di quello - *essa è giunta a comprendere mezza verità, ovvero che l'Io non è*”. Ciò vuol dire che Ebner condivide la decodificazione dell'*Io*, operata da Nietzsche, ma non nel senso che sia essa l'ultima parola che si possa dire dell'*Io*. Per lui, vi è una metà di verità che non è stata riconosciuta e che pure è

¹⁹⁵ “L'asserzione dell'essere nella prima e nella seconda persona è sollecitazione e appellazione di un essere «soggettivo» (e qui intendiamo «personale»), quella nella terza persona «sollecitazione e appellazione di un essere «oggettivo», «impersonale», «sostanziale»”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 309. Si veda anche pag. 248. Spiega E. Baccarini che “in continuità con la domanda da cui muove il pensiero moderno il pensiero successivo ha coniugato l'io con la forma rappresentativa per eccellenza del verbo essere, la terza persona singolare è.” *La soggettività dialogica*, cit., pag. 121.

¹⁹⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 309.

¹⁹⁷ “È l'inevitabile conseguenza dell'idealismo in genere che si ponga (...) il «solipsismo dell'Io» quale principio della vita spirituale in sé, l'Io quale «prima persona» assoluta”. Ivi, pag. 289-90.

¹⁹⁸ Vedi R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, pag. 145.

¹⁹⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 248.

²⁰⁰ Ivi, pag. 315.

²⁰¹ Ivi, pag. 154.

²⁰² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 255.

²⁰³ Ivi, cit., pag. 170 e pag. 361.

²⁰⁴ F. Ebner, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, cit., pag. 51-52.

contenuta nell'affermazione che *l'io non è*. E' essa – scrive - “*l'altra parte di verità che manca*” in Nietzsche, e cioè che “*io sono*”²⁰⁵.

Che cosa vuol dire “*io sono*”? O meglio, che cosa vuol dire l'affermazione fatta dal soggetto in prima persona circa il suo esistere?

Essa non è certamente nulla di teorico o di astratto. Nell'io che dice *sono* c'è, infatti, *l'uomo reale*. Ci sono le sue domande di senso di fronte alla sofferenza e alla morte. C'è, al contempo, lo *stupore* di trovarsi ad essere, la percezione cioè di *ritrovarsi* in un mondo *gratuito*, non scontato, non dovuto, in un mondo che *eccede* ciò che si può pensare. L'io, infatti, *non è* concetto. Un concetto non ha esistenza. Il suo senso è solo all'interno di una deduzione logica. *Io che sono*, invece, non posso essere dedotto dall'universale, né ascritto ad una logica indipendente da me, dal mio volere, da ciò che sono²⁰⁶.

Io sono, quindi, nei limiti di ciò che sono, che mi impediscono di pormi come assoluto, ma nel flusso di una richiesta continua che si chiama esistenza. *Io sono*, quale essere particolare, contingente, singolo, ma in un senso che respinge parimenti ogni annullamento nichilistico, perché *sono* e sono *personalmente*. Ed è precisamente dal fatto “*che il singolo, specifico e concreto uomo - e non una qualsivoglia idea astratta dell'uomo - può dire di sé «Io sono», intendendolo non altrimenti che in maniera oltremodo personale*”²⁰⁷ che occorre ripartire in vista di una verità che non si arresti al negativo della solitarietà, ma proceda oltre ogni solitudine e non senso.

2.5 L'uomo fra transitorietà e libertà in Rosenzweig

Con il problema antropologico si confronta anche Rosenzweig, arrivando a considerazioni analoghe a quelle di Ebner, nel contesto di un disegno più ampio e complesso. Alla domanda “*qual è il vero essere dell'uomo?*” egli risponde: la *transitorietà*. “*Estranea a Dio e agli dèi*”, la *transitorietà* è, per l'uomo, “*l'atmosfera che perennemente lo circonda, che egli ispira ed espira con ogni suo respiro*”. Perché l'uomo è “*perituro per essenza*”²⁰⁸, ed è questo che ne fa un essere intrascendibilmente singolo.

L'uomo vive immerso nel particolare, nel frammentario, nel transitorio, “*al di qua della validità universale e della necessità caratteristiche del sapere*”. Il sapere pretende di comprenderlo, ma l'uomo lo *precede*. L'uomo è sempre avanti rispetto a schemi e concetti e, per questo stesso motivo, “*avviene che egli sia anche dopo di esso, per gridare così ogni volta a tutto il sapere il suo vittorioso «sono ancora qui», anche se il sapere erroneamente s'illudeva di averlo così ben imprigionato nei vasi della propria validità universale e della propria necessità*”. L'uomo non è sussumibile nell'universale. “*Sua essenza è appunto che egli non si lascia mettere in bottiglia, ogni volta è ancora qui*”,

²⁰⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 248.

²⁰⁶ “*Da qui il senso della radicale svolta che Ebner presenta nei Frammenti pneumatologici, che costringe nella quotidianità della vita personale a pensare altrimenti*”. S. Patriarca, “*Recensione a Ferdinand Ebner. La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*”, in *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 1 (1999) [inserito il 21 settembre 1999], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.

²⁰⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 248.

²⁰⁸ “*L'uomo è perituro, essere perituro è la sua essenza così come l'essenza di Dio è di essere immortale ed assoluto e quella del mondo è d'essere universale e necessario. L'essere di Dio è essere nell'incondizionato, l'essere del mondo è essere nell'universale e l'essere dell'uomo: essere nel particolare*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 64. Rosenzweig sottolinea, quindi, che la *particolarità* non è per l'uomo, “*un evento esterno, come il mondo sarebbe ben lieto di concedergli, bensì è proprio ciò che in lui è più ovviamente comprensibile, la sua essenza*”. Ivi, pag. 65.

perché “nella sua particolarità dice sempre il fatto suo alla pretesa di dominio dell'universale”. E' poco più che nulla, ma “nello sconfinato no del suo nulla”, afferma “il suo proprium come sua essenza”²⁰⁹. Rispetto al mondo, poi, l'uomo è un *singolo*, ma non può esserlo “il singolo del mondo, che si erge momentaneamente, in una interminabile catena di singoli, bensì un singolo in uno spazio sconfinatamente vuoto, (...) un singolo che non è tale come atto, né come evento, ma come perenne essenza”. In altri termini, non è “un'individualità che si separi da altre individualità”, epifenomeno del mondo, individuo immerso nella specie, ma entità singola senza specie, singolo che nella sua singolarità è un Tutto²¹⁰.

In particolare, la sua volontà, pur essendo legata inestricabilmente ai limiti propri, a volte ai capricci, è irriducibile. Essa, infatti, che non è espressione di potenza infinita, come la volontà di Dio, ma di *finitezza*, non si deprime, perché questa non ne “intacca quel potenziale volitivo inesauribile, che ne fa un infinito tendere e una volontà indomabile”²¹¹.

Pertanto, a differenza di tutti gli altri esseri di natura, l'uomo è libero. La sua libertà non è “libertà per l'azione, ma libertà per il volere, non libera potenza, ma volontà libera”, limitata, quanto a potere, ma non, quanto a volere. L'uomo, che non ha la libertà di Dio né la sua onnipotenza, può manifestare un volere “altrettanto incondizionato, altrettanto sconfinato quanto è sconfinato per Dio il potere”²¹², può, in particolare, dire *no* e sottrarsi al determinismo degli eventi. Pur impotente di fronte ai limiti della propria condizione, l'uomo non smette, pertanto, di volere e “non si accontenta”, rispondendo ad “una legge diversa da quella della propria pesantezza”²¹³.

Quanto all'autoconsapevolezza che l'uomo ha di sé, essa si origina da una sorta di “usurpazione della volontà libera sulla peculiarità”. Avviene, infatti, che la volontà libera si appropria del sé, immerso nella peculiarità, e lo sottrae al suo destino effimero e parziale. La peculiarità, ossia l'individualità, “viene a trovarsi sulla strada della libera volontà” e si fa consistente, coagulandosi in un *proprium caratteriale*, che impedisce all'individuo singolo di dissolversi nell'universale della specie al modo che avviene per il mondo animale²¹⁴. Il sé umano si aggrappa alla sua particolarità, cercando ostinatamente di “tener fermo al proprio carattere generale”²¹⁵, di conservare se stesso, pur nell'estrema volatilità del proprio essere²¹⁶. In conseguenza di questo volersi, acquista quella

²⁰⁹ Ivi, pag. 64-65. “Anche nel nulla dell'uomo, dopo che nel carattere si è dimostrato essere un nulla da cui poteva scaturire affermazione, si può sperimentare la forza del no. Di nuovo occorre abbattere il nulla nel combattimento ravvicinato della finitudine, di nuovo bisogna far sgorgare una fonte di acqua viva da questa sorda roccia”. Ivi, pag. 66.

²¹⁰ Ivi, pag. 65. Lévinas usa, a proposito del prossimo, il termine *inconglobabile*. Vedi: *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1998, pag. 26.

²¹¹ E. D'Antuono, *Ebraismo e Filosofia*, cit., pag. 90.

²¹² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 67-68. “La volontà libera – precisa il Nostro - è altrettanto libera quanto il libero agire divino, ma mentre Dio non ha volontà libera, l'uomo non ha libero potere...”. Ivi, pag. 68.

²¹³ Ivi, pag. 66-67.

²¹⁴ “Per lui soltanto la particolarità non diventa una «individualità» parziale bensì resta l'illimitata peculiarità del «carattere». (...) Nel carattere, infatti, è presente e si sperimenta la forza del no, il sottrarsi al nulla del singolo individuo: Anche nel nulla dell'uomo, dopo che nel carattere si è dimostrato essere un nulla da cui poteva scaturire affermazione, si può sperimentare la forza del no. Di nuovo occorre abbattere il nulla nel combattimento ravvicinato della finitudine, di nuovo bisogna far sgorgare una fonte di acqua viva da questa sorda roccia”. Ivi, pag. 66.

²¹⁵ “Il sé è tale per il suo semplice tener fermo al proprio carattere in generale ovvero, in altri termini: il sé ha il proprio carattere”. Pertanto, l'edificio del sé risulta “sempre singolo e tuttavia sempre uguale del singolo sé”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 73.

consapevolezza della propria unicità che lo costituisce come un sé distinto dagli altri sé e da ogni cosa²¹⁷.

Perciò, per Rosenzweig, il giorno della nascita del sé è *speciale*, perché “*fino a quel giorno l'uomo è un pezzo di mondo, anche davanti alla sua stessa coscienza*”²¹⁸. Il sorgere del sé ne fa, invece, un *qualcuno* capace di stare “*sulle proprie gambe*”²¹⁹. L'uomo è, a differenza, del mondo cosale, consapevole in sé e di sé. E l'autoconsapevolezza, cui Rosenzweig fa riferimento, non ha nulla della coscienza trascendentale, in quanto si lega al singolo e alle sue spigolosità caratteriali. “*E di caparbieta e carattere*” - la definisce -²²⁰, ossia *connettivo* improbabile, eppure stupefacente, sintesi di tensioni universali e di volizioni particolari, punto in cui la “*pura finitudine*” si salda “*con la liberta*”²²¹.

2.6 Le radici volontaristiche dell'Io

Quando Ebner pensa a Nietzsche, ne interpreta il volontarismo in un senso che non ha nulla a che vedere con la *volontà di potenza* o con l'esaltazione superomistica. Egli lo assume, infatti, come punto di appoggio per una critica delle pretese della psicologia scientifica di determinare la coscienza²²², perché ogni riduzione della coscienza ad oggetto, smarrisce - scrive - l' “*intima realtà volitiva dell'io che si trova nel tempo*”²²³. Sulla scia di Nietzsche Ebner è, quindi, convinto del radicamento del pensiero nel volere, nell'intima realtà volitiva dell'io che rimanda alla *vita*.

Tuttavia, Ebner, nell'elaborazione di questa visione della coscienza, deve molto anche a Pascal, per il quale la volontà rimanda al *desiderio del cuore*, all'*inclinazione* spirituale che determina le scelte dell'uomo. Il cuore ha, infatti, delle ragioni che la ragione non conosce²²⁴.

Pascal, insieme a Cartesio, è definito da Ebner *scopritore* dell'io. Ma mentre Cartesio guarda all'io filosofico ed astratto, Pascal guarda all'io “*concreto nella sua realtà volitiva*”²²⁵.

²¹⁶ “*La caparbieta, l'orgoglioso 'tuttavia' è per l'uomo ciò che per Dio è la potenza, il nobile 'quindi'. La pretesa della caparbieta è altrettanto sovrana che il diritto della potenza. L'astratto della libera volontà assume la figura della caparbieta*”. “*La caparbieta rimane caparbieta, rimane formalmente incondizionata, ma prende a suo contenuto il carattere*”. Nel carattere “*la caparbieta non subisce quell'annientamento che la volontà subisce nella peculiarità*”, perché la volontà si tiene al proprio essere peculiare e, non tendendo più in astratto, si determina intorno ad un contenuto. Ivi, pag.68-69.

²¹⁷ Al fondo il sé non è altro che “*l'autoconsapevolezza dell'uomo di costituire un unicum*”. N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 121.

²¹⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 71-72.

²¹⁹ F. Rosenzweig, «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit., pag. 129. Con la scoperta del “*sé*” Rosenzweig. “*torna all'estrema considerazione kantiana secondo cui la liberta è il «miracolo nel mondo dei fenomeni»*” B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 94.

²²⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 69.

²²¹ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 94. Quanto alla liberta, essa si mostra come infondata, irraggiungibile “*da un sistema sviluppatosi a partire dalla domanda «Che cos'è?»*”, “*al di là di ogni possibile qualcosa*” B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 95.

²²² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 270.

²²³ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 270.

²²⁴ B. Pascal, *Pensieri*, scelti, tradotti e commentati da R. Boffa, ed Paoline, Alba 1974, pag. 123.

²²⁵ Pascal e Cartesio condividono, secondo Ebner, la scoperta dell'io e, insieme, della sua solitudine: “*I due scopritori dell'io, Descartes - il «padre della filosofia nuova» e uno dei fondatori del pensiero scientifico moderno - scopritore dell'io filosofico astratto, e Pascal, scopritore dell'io concreto nella sua realtà volitiva, erano grandi matematici. Entrambi avevano colto la solitudine di questo io e l'insostenibilità spirituale di tale stato, Pascal in prospettiva religiosa e Descartes invece - elemento della sua filosofia quasi del tutto ignorato e non riconosciuto nella sua portata eccezionale - in prospettiva gnoseologica*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 277.

“Descartes - sottolinea Ebner - cercava di cogliere l'esistenza e la realtà dell'io nel fatto del pensiero. Essa non si trova però nel cogito, bensì nel volo”²²⁶. Pascal ha avuto, quindi, per il Nostro, il merito di scoprire che alla base del pensare e dell'essere non si trova un'idea, un'entità astratta, ma un io concreto volente ed aspirante (il volo). “Il volo – afferma - sta alla base anche del sum e del cogito”²²⁷. Con espressione agostiniana si potrebbe dire che il baricentro dell'animo è nella direzione delle sue affezioni, delle sue volizioni²²⁸, in quel luogo riposto in cui l'uomo prende le decisioni fondamentali²²⁹.

Ora, i desideri del cuore possono anche pervertire l'uomo. Possono, in particolare, costituire la premessa della sua solitudine. Stabilirsi nella pretesa autarchica, ossia nell'esclusivo riferimento a se stesso, è, infatti, senz'altro una possibilità, ma è una possibilità che confina l'uomo nel proprio egoismo, in quello che Pascal definisce il *me detestabile*²³⁰. Il *me detestabile* è l'io che diviene ingiusto in sé, in quanto pretende di costituire il centro del mondo, e “scomodo agli altri”, in quanto concepisce il rapporto con gli altri esclusivamente come loro asservimento al volere proprio²³¹.

Ora, in Ebner, il *me detestabile* assurge a paradigma del solipsismo morale. “Questo moi pascaliano – afferma - è lo spirito umano che nella sua solitudine è ammalato a morte, lo spirituale nell'uomo che, nascostamente, vuole esso stesso la propria malattia e morte”²³². Ciò vuol dire che il ripiegamento solitario non è “un fatto originario nella vita spirituale dell'uomo”²³³, ma una letale malattia che consuma l'uomo dal di dentro. Ribaltando, infatti, il suo moto originario, l'io “anziché al Tu si riferisce a se stesso” divenendo “oggetto di se stesso”, potremmo dire cosalizzandosi.

Se ne ha, secondo Ebner, un riscontro su base linguistica nell'uso del pronome complemento *me* che viene a sostituire il pronome soggetto *io*. Nel *me* c'è l'idea dell'avere e, più precisamente, dell'avere un diritto di possesso su se stesso²³⁴. Ma questo preteso diritto di possesso trasforma la coscienza in “oggetto della propria realtà interiore”, in qualcosa di determinabile, di calcolabile ed inquadrabile. S'instaura, quindi, una dinamica *spersonalizzante* che porta l'io a divenire, prima, concetto e idea, quindi, *oggetto*²³⁵, che, nelle estreme applicazioni oggettiviste, viene addirittura ricompreso nella sfera del materiale e del biologico.

2.7 La critica alle morali estetizzanti

Sotto un profilo strettamente etico, il rifiuto dell'*autonomismo morale* kantiano, in primis, e delle etiche filosofiche, in seconda battuta, si inserisce nel più generale rigetto delle visioni universali.

²²⁶ Ivi, pag. 262.

²²⁷ Ivi, pag. 241.

²²⁸ “*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*” (Il mio peso è il mio amore; da esso sono portato dovunque vada). Sant'Agostino, *Le Confessioni*, testo latino di M. Skutella, riveduto da M. Pellegrino, Città Nuova editrice, Roma 1965, pag. 459 (XIII, 9,10).

²²⁹ L'identità dell'io sta o cade “nell'inclinazione etica che la suscita e la motiva, la dissolve e la conferma, la aliena e la salva”. F. P. Ciglia, *Hors Sujet: appunti di lettura*, in E. Lévinas, *Fuori soggetto*, cit., pag. XIV.

²³⁰ “...è l'io nella sua ipseità (Icheinsamkeit). Ebner collega quest'io al moi di Pascal: un io oggettivabile e sostanzializzabile, che cioè è possibile cogliere mediante l'idea. In tal modo ci si impegna su ciò che non è reale, perché l'io non si fonda sul riferimento a se stesso”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 109.

²³¹ F. Ebner *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 141.

²³² Ivi, pag. 262.

²³³ Ivi, pag. 235.

²³⁴ Ivi, pag. 263.

²³⁵ Ivi, pag. 308-09. Vedi anche pag. 316-17.

Tutte le visioni universali, al di là della differenza fra soggettivismo ed oggettivismo, soggiacciono indistintamente, secondo Ebner, ad una tendenza estetizzante. Essa è rinvenibile nella tendenza ad interporre fra il soggetto e la vita, nella sua problematicità, una *distanza*. Tale *distanza* è la materializzazione di un modo di interpretare il vivere che è illusorio ed irresponsabile. “*Fintantoché l'uomo vive spiritualmente nell'esilio dell'idea estetica* - osserva Ebner con evidente riferimento a Kierkegaard- *ha di fronte a sé la problematicità della vita in senso «oggettivo» - poiché l'ha spinta alla distanza estetica – e ne cerca invano la soluzione entro l'oggettività dell'avere una visione del mondo ...*”²³⁶. Nell'esilio dell'idea estetica si astraie dall'esistenza e dal confronto e si pensa l'attività morale possibile senza incontro, *senza io e senza tu reali*, confinata in una presunta autosufficienza etica del soggetto (la sua *libertà*). Ma, come evidenzia Buber, “*chi si limita solo a "vivere interiormente" il proprio atteggiamento, chi lo attua solo nell'anima, per quanto possa essere pieno di pensieri è senza mondo; e tutti i suoi giochi, i suoi artifici, tutte le sue ebbrezze, gli entusiasmi e i misteri che accadono in lui, non sfiorano neanche la superficie del mondo*”²³⁷. La libertà estetica cancella, insomma, ogni forma di *responsabilità*, intendendo questa nel suo significato originario di *risposta* che si deve agli altri e al mondo. L'*autonomia* implica, infatti, un soggetto distaccato e non coinvolto, dispensato dal dovere di rispondere di sé e di intendere il bene come derivante da implicazioni morali che oltrepassano la sfera del sé.

Forte appare in queste riflessioni ebneriane la suggestione di Kierkegaard. Di nuovo c'è, rispetto al filosofo danese, l'assimilazione dell'*estetico* con l'*oggettivo*, termine nel quale Ebner ricomprende ogni forma di sapere teorico che proceda per generalizzazioni. Il paravento dell'*oggettività della visione del mondo* manifesta, secondo lui, il tentativo di eludere “*l'incontro con la vita*”²³⁸, di dilazionare la soluzione del problema. “*Se ci si chiede che cosa caratterizzi principalmente, nella prospettiva di Ebner, il pensiero metafisico, - ha scritto B. Casper - si può indicare come caratteristica comune la mancanza di impegno. Nella metafisica, come in ogni «produzione spirituale», l'uomo non giunge «ad essere consapevole di se stesso e della sua autentica vita spirituale»*”²³⁹. Il teorico è sapere *oggettivante* avulso dall'esistenza e dai suoi drammi, inconsapevole ed inautentico, indistintamente caratterizzato dal *disimpegno* rispetto alle scelte che la vita pone.

L'intelligibilità etica, che, per Ebner, come per Rosenzweig e Buber, è “*situata fuori dal soggetto oggettivante*”²⁴⁰, permette invece il salto verso la consapevolezza e l'autenticità. Essa attiene propriamente a quella sfera, in cui si configura l'impossibilità di parlare in senso *oggettivo* del soggetto. La *vita* non può essere *oggettivata*, perché il problema che essa pone è “*sempre di per sé soggettivo*”²⁴¹. In ambito etico si richiede, pertanto, “*una soluzione dal soggetto e per il soggetto...*”²⁴², soluzione che necessariamente ne implicherà l'impegno e la responsabilità. La *conoscenza etica* rifiuta la traslazione dell'*esperienziale*, del vissuto, sul piano dell'ideale, dell'impersonale, dell'astratto e “*ha una direzione diametralmente opposta rispetto alla tendenza alla sostanzializzazione. Quest'ultima dovrebbe produrre come sua meta ultima (...) il superamento fino all'annullamento della coscienza; la conoscenza etica, invece, è*

²³⁶F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 381. In filigrana si possono anche riscontrare suggestioni che derivano dall'etica stoica ed epicurea.

²³⁷ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 126-27.

²³⁸ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Città Nuova, Roma 2003, pag. 134. Ebner e Buber scorgono nell'autoposizione solitaria dell'io una deprivazione per il soggetto.

²³⁹ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 241.

²⁴⁰ E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., pag. 5.

²⁴¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 229.

²⁴² Ivi, pag. 381.

il compimento della coscienza specificamente umana (...) l'adempimento consapevole dell'esistenza"²⁴³.

La coscienza del singolo nel suo rendersi consapevole della "realtà del suo Esserci"²⁴⁴ è, quindi, per Ebner, *intrascendibile*. Il cuore ha pascalianamente delle ragioni che la ragione oggettivante non conosce, ragioni che non sono neanche circoscrivibili nel cerchio incantato del sé. In quel nucleo intimo e profondo della persona risiede la possibilità di proiettarsi oltre l'orizzonte del teorico, ovverosia dell'*estetico*.

3 L'attraversamento della crisi: la realtà del nulla

I dialogici intraprendono la loro ricerca di senso, avendo sullo sfondo la situazione della cultura europea dopo Nietzsche. Si pongono, quindi, all'indomani della crisi della ragione e della radicale destituzione di ogni certezza. Tuttavia, mentre per Nietzsche il nulla è qualcosa di universale, per i dialogici ha caratteri particolari ed intrascendibilmente personali della sofferenza, della morte, della solitudine morale e spirituale.

Essi ne hanno fatto esperienza diretta negli anni della prima guerra mondiale, che segna il percorso critico e teorico, nonché la maturazione umana, di Ebner e Rosenzweig. Le loro opere principali, rispettivamente i *Frammenti Pneumatologici* e *La stella della redenzione*, sono, non a caso, pensate e scritte durante e subito dopo la guerra.

In questo luogo storico essenziale essi individuano il momento in cui al posto di "quell'unico ed universale nulla che nasconde il capo sotto la sabbia all'udire il grido della paura della morte" subentrano le *mille morti reali*²⁴⁵. Il nulla unico ed universale si riconnette all'idea di "una conoscenza unica ed universale", alle astrazioni del concetto, le mille morti reali richiamano piuttosto la sofferenza della vita. Ed è "la vita mescolata all'enorme sofferenza della guerra" che li spinge a cercare le parole autentiche e originarie nonché le relazioni significative²⁴⁶.

A partire da questo nodo problematico i dialogici si muovono, quindi, in direzione di una filosofia capace di offrire un *orientamento*, piuttosto che una rappresentazione del mondo.

3.1 Il contesto teoretico e storico del pensiero dialogico

Il contesto teoretico da cui muove il pensiero dialogico appare senz'altro influenzato dal nichilismo di Nietzsche, che aveva configurato la posizione *attuale* verso la filosofia come segnata da un'assoluta assenza di verità: "La novità nella nostra attuale posizione verso la filosofia è una convinzione che finora non fu propria di nessuna epoca: che cioè non possediamo la verità"²⁴⁷.

²⁴³ Ivi, pag. 283.

²⁴⁴ Ivi, pag. 284.

²⁴⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 5.

²⁴⁶ Accade qui qualcosa di simile a quello che interviene nella misura poetica di Ungaretti, che al fronte scopre la parola essenziale, capace di stabilire un rapporto fra l'uomo e le cose, la parola evocativa ed il suo senso analogico. "Il poeta constata che non ha più certezze o miti da proporre col canto a gola spiegata, oratorio e parenetico, ma può solo salvare qualche relitto da un naufragio, può solo offrire qualche storta sillaba e secca. (...) La scoperta della precarietà della condizione umana in tale situazione comporta – quindi - il ripudio di ogni esperienza metrica precedente" S. Guglielmino, *Guida al Novecento*, Principato editore, Milano 1971, pag. 214.217 Con riferimento a "Si sta come d'autunno sugli alberi le foglie" G. Ungaretti, *Allegria di naufragi*, in *L'allegria. Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Mondadori, 2005.

Tale valutazione non rimanda solo ad una posizione teoretica contrassegnata dalla mancanza di fondamento, ma anche, e soprattutto, ad una condizione morale di caduta valoriale, di assenza di punti di riferimento. Questo è il significato fondamentale che è dietro l'annuncio della *morte di Dio* contenuto nella *Gaia scienza*. La condizione dell'uomo vi viene determinata come situazione di vertigine, di vuoto, in cui il *precipitare* non è solo senza fine (*eterno precipitare*), ma anche senza direzione: “*Non è il nostro un eterno precipitare? E all’indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste allora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto*”²⁴⁸.

L’epoca del nichilismo compiuto evidenzia, quindi, una sorta di estremo disincanto: “... *che non ci si dia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una cosa in sé; - ciò stesso è un nichilismo, è anzi nichilismo estremo*”²⁴⁹. Siamo alla fine della parabola culturale dell'Occidente, al tramonto di un mondo. La *meraviglia* primigenia, da cui aveva avuto corso, secondo Aristotele, la filosofia e che non aveva mai smesso di animarne e motivarne la ricerca, è venuta definitivamente meno. La domanda non si pone, pertanto, a partire dalla *meraviglia di fronte all’essere* (come in Aristotele), ma dal *timore* di fronte al *nulla* della morte, timore che per Rosenzweig rappresenta il punto di inizio della ricerca filosofica.

Ma c’è di più, perché il tramonto di ogni certezza assesta un colpo letale anche all’io e alla sua presunta autotrasparenza. Nietzsche scopre alla base della ragione non la verità, ma una *volontà* che falsifica o verifica le certezze in funzione del soggetto, una volontà che prevarica. Il conoscere dei filosofi non risponde, quindi, a volontà di verità, ma a *volontà di potenza*²⁵⁰. E questo è un tema che trova in Ebner feconda applicazione, nel momento in cui lo svolge per smascherare non solo le false pretese della filosofia, ma anche quelle del pensare oggettivo.

Tuttavia, a marcare l'uscita dei dialogici dal mondo delle certezze, dai saperi onnicomprensivi e dalle ideologie risolutive, non sono tanto le letture o le atmosfere culturali, quanto gli avvenimenti tragici della guerra. La guerra li pone a confronto diretto con il fallimento della storia e con la storia dei fallimenti delle molteplici visioni ideali. La deposizione del cogito e l'impossibilità del sistema sono dati teoretici cronologicamente precedenti, ma essi finiscono per coincidere con l'ecatombe della prima guerra mondiale, di cui Ebner e Rosenzweig si trovano ad essere, loro malgrado, testimoni. “*Questo idealismo – annota F. Ebner – che, pieno di fiducioso ottimismo, vede dispiegarsi nell'intero del movimento della storia universale, l'interiorità autosussistente, non ha veramente molto da affermare e fu radicalmente condotto ad absurdum – come ben sappiamo noi che abbiamo vissuto gli anni fra il 1914 e il 1919 – proprio dall'intero del movimento della storia mondiale*”²⁵¹. La bancarotta

²⁴⁷ F. Nietzsche, *Opere*, trad. it. di G. Colli e M. Montinari, vol. V,1, *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, Adelphi, Milano 1964, Frammento 3, pag. 306-307.

²⁴⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. Di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pag. 150-51.

²⁴⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, in *Opere complete*, trad. it. di S. Giametta, vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano 1971, pag. 14. Così Vattimo si esprime a riguardo: “*Dato che non vi è più una verità o un Grund che li possa smentire o falsificare, giacché, come dirà Il crepuscolo degli idoli, il mondo vero è divenuto favola e con esso però si è dissolto anche il mondo apparente -tutti questi errori sono piuttosto delle erranze o degli erramenti, il divenire di formazioni spirituali la cui sola regola è una certa continuità storica, senza alcun rapporto a una qualche verità fondamentale*”. G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Milano 1985, 177-78.

²⁵⁰ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere complete*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1990, pag. 186. Dieto la verità c’è la volontà che pretende di soggiogare l’esistente: “*La verità non è (...) qualcosa che esiste e che sia da trovare, da scoprire, - ma qualcosa che è da creare e che dà il nome a un processo, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine*”. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, cit., pag. 43. Il vero risponde all’istinto di conservazione: “*L’istinto della verità è una potenza intesa alla conservazione della vita*”. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pag. 140.

²⁵¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 336.

culturale e politica dell'Europa travolge *“tutte le sfere vitali”*²⁵². *“Tutti i valori della vita, della natura e dello spirito vengono contraffatti”*²⁵³.

Qui la situazione personale, segnata fortemente dal fallimento, si salda con quella storica, segnata dal crollo simultaneo di tutti i valori. Ebner, che, esonerato dal servizio militare per le precarie condizioni di salute, fa esperienza della guerra in Croce Rossa, vi legge la devastazione morale e la vacuità di ogni cultura o progresso. Si rivolge, allora, all'uomo e ai valori essenziali, spirituali, non riconducibili alle evasioni di tipo estetico²⁵⁴ *“Non si deve andare molto a fondo per cercare la vera radice della presente guerra? - annota l'11 settembre del 1917 - Che cosa sono i problemi politici ed economici. Si trovano solo in superficie, sullo strato più esterno degli avvenimenti umani? Quella radice non è forse da ricercare nella profondità dell'esistenza umana, in cui il suo legame con la terra viene a contatto con l'imperativo del significato spirituale che si trova in essa?”*²⁵⁵. Contestualmente matura la sua conversione al cattolicesimo²⁵⁶, che, preparata dalle letture kierkegaardiane e dalle riflessioni sul vangelo di Giovanni, arriva a compimento in quegli anni di sofferenza e di guerra.

D'altra parte, la domanda di senso, che emerge in mezzo alla tragedia della guerra, è così forte da richiedere risposte non teoriche, ma vissute e testimoniate. Ne è convinto anche il sottufficiale sul fronte di Macedonia Franz Rosenzweig, che inizia a scrivere il suo capolavoro (*La stella della redenzione*) *“in letti d'ospedale, durante marce nella foresta, su cartoline postali militari”*. Pertanto, non è senza fondamento affermare che esso è *“un libro di guerra, la protesta di una persona che non vuole morire, che rifiuta lo scandalo della morte”*²⁵⁷.

²⁵²P. Ricci Sindoni, *«Le stagioni della vita e il dolore del tempo» Ferdinand Ebner e Simone Weil*, in *Ferdinand Ebner*, (numero speciale della rivista) *Communio*, n. 175-176 gennaio-aprile 2001, Jaca Book, Milano 2001, pag. 168.

²⁵³ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften*, vol. I, cit., pagg. 719-908.

²⁵⁴ Vedi F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 363. La nota è del 28 marzo 1918.

²⁵⁵ Vedi F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 412.

²⁵⁶ Lo stesso Ebner precisa che *conversione* coinvolge il nucleo stesso dello spirito, mentre *trasformazione* solo la buccia, e cioè un ambito rappresentativo-razionale, non spirituale. Vedi F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 174. La nota è del 5 ottobre 1918. Sull'argomento vedi S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pagg. 28-32.

²⁵⁷S. Malka, *Leggere Rosenzweig*, cit., pag. 23. Sull'influenza dell'esperienza della guerra nella stesura della *Stella* hanno insistito: Z. Tordal, *Der Stern der Erlösung in der assimilation*, in Aa. Vv., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., vol. I, cit. Pag. 484 e R. Munz, *«Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?»*. *Franz Rosenzweig und Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg*, in *«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie»*, XLV (1998), Heft 3, p. 492. S. Mosès, in particolare, scrive: *“E' proprio lo shock della guerra che condurrà Rosenzweig al divorzio più profondo, il più radicalmente tematizzato, con l'insieme della civiltà occidentale. Ai suoi occhi, ciò che la guerra rimette in questione è l'intera tradizione filosofica dalla Jonia a Jena, fondata sul primato del logos...”* *La storia e il suo angelo, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993, pag. 39. Molti interpreti invece negano questa influenza. Si vedano, a tal proposito: M. Susman, *Franz Rosenzweig*, e E. Simon, *Versuch über Rosenzweig*, entrambi in Aa. Vv., *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, hrsg. Von Soncino-Gesellschaft, Berlin 1930. Questa tesi è formulata sulla base della testimonianza di alcuni conoscenti di Rosenzweig. Un riscontro se ne ha in una lettera a Hans Ehrenburg, in cui Rosenzweig dice che la guerra non ha comportato fratture nella sua vita interiore. Vedi *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I *Briefe und Tagebücher*, cit., 1, pag. 242. Il carteggio dal fronte è invece stato analizzato da R. Mayer, *Zur Entstehungsgeschichte des Stern der Erlösung*, in M. Brasser, *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum 'Stern der Erlösung'*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2004, pag. 53-69, per rinvenirvi l'origine dell'idea della *Stella*.

Al fronte il *nulla* perde, per Rosenzweig, i caratteri di astrattezza concettuale, che aveva nella filosofia idealistica hegeliana²⁵⁸, per assumere connotati reali, drammatici, tragici²⁵⁹. Non è più il *nihil negativum*, impersonale, universale, logico, ma parte dell'esperienza concreta della transitorietà, che si ripete nelle singole esistenze e nelle *mille morti* reali. “*Nell'oscuro retroscena del mondo si annidano, come suo inesausto presupposto, mille morti ed invece di un unico nulla, che sarebbe realmente nulla, stanno mille nulla...*”. Ciò significa che alla luce della fattualità il nulla si rivela più del suo concetto. Non è propriamente nulla, ma è qualcosa che contiene in sé una domanda e richiede una risposta. Osserva, quindi, Rosenzweig: “*se la filosofia non volesse essere sorda al grido dell'umanità impaurita, allora dovrebbe, e coscientemente dovrebbe, partire di qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio*”²⁶⁰.

3.2 Il *nulla* della morte come punto di partenza della filosofia

Tanto in Ebner, quanto in Rosenzweig, la riflessione sulla morte diventa prioritaria, pur nell'estrema diversità di impianto delle loro opere principali.

Rosenzweig, in particolare, ci offre una sorta di ricostruzione della storia del pensiero in funzione del timore della morte. L'impulso iniziale al conoscere non viene, per lui, dalla meraviglia, ma dal timore: “*Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto*”. La paura della morte è qualcosa di universale. “*Tutto quanto è mortale vive in questa paura*” e finanche una nuova nascita non fa che aggiungere “*nuovo motivo di paura perché accresce il numero di ciò che deve morire*”²⁶¹.

Ora, proprio perché si origina dal timore della morte, la filosofia tenta di occultarne la paura. “*Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente*” è il suo fine. Di conseguenza, non “*consente che la morte valga come un qualcosa e la riduce ad un nulla*”. Edifica, quindi, un sapere assoluto, eterno, totale, che costituisca il più forte antidoto alla paura²⁶². Distoglie lo sguardo dal nulla della morte per volgersi “*alla totalità, apparentemente infinita, di ciò*

²⁵⁸ Il nulla non può significare “*il disvelamento dell'essenza del puro essere, come fu per il grande erede di due millenni di storia della filosofia*” F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 20. Il riferimento è, in particolare, alla *Scienza della Logica*. Vedi trad. it, a cura di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2001, pag. 70.

²⁵⁹ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 370.

²⁶⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 5.

²⁶¹ Ivi, pag. 3. H.-J. Görtz [*Tod und Erfahrung Rosenzweigs «erfaherende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins»* (Themen und Thesen der Theologie), Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, pag. 34], ha notato che l'inizio della *Stella* richiama la *Prefazione* della *Fenomenologia*, in cui Hegel scrive: “*...la morte, se così vogliamo chiamare quella irrealità, è la cosa più terribile, e per tenere fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza. Se infatti la bellezza impotente odia l'intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro, lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nel l'essere*” G. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. A cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, pag. 87.

²⁶²F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 3.

*che è possibile conoscere*²⁶³. Dal momento, poi, che “*soltanto ciò ch'è singolo può morire, e tutto ciò ch'è mortale è solo*”, avanza, da ultimo, l'idea di un *Tutto* immortale, che “*non morrebbe*” e nel quale “*nulla morirebbe*”²⁶⁴.

La filosofia rimuove la morte come quel qualcosa che disturba l'autosufficienza del suo progetto. Volendo essere conoscenza che non lascia spazio all'inspiegato, presenta se stessa come del tutto “*priva di presupposti*”. La rimozione della morte coincide, quindi, con la negazione della “*caducità dell'essere proprio dell'uomo*” della “*sua costitutiva solitudine*” e del “*suo ostinato volere*”²⁶⁵. Ma, alla fine, il tentativo della filosofia risulta vano, perché la morte, nonostante “*la nebbia di cui la filosofia la circonda, risuona in tutta la sua forza il suo aspro appello*”. “*La filosofia voleva inghiottirla e farla scomparire nella notte del nulla*”, ma essa resiste nella sua durezza incompressibile²⁶⁶.

L'insopprimibilità della paura della morte segna, quindi, per Rosenzweig, il fallimento delle pretese onnicomprensive dell'idealismo, “*il punctum dolens del processo hegeliano*”, momento irrisolto della sua teleologia dialettica²⁶⁷. Con la morte resiste la solitudine del singolo che non trova conforto nel sapere, perché il sapere non serve all'esistenza. La solitudine si accompagna, infatti, alla mortalità. Invece, il sistema punta ad una validità eterna, che non conosce il patire. Di conseguenza, “*il destino di dolore del singolo e il destino della filosofia si divaricano, due diversi ordini si delineano: il Tutto universale immune dalla morte, l'individuale e l'infinito ripetersi del suo inascoltato soffrire*”²⁶⁸.

In questa storia di rimozione della paura Nietzsche, con il suo tentativo di raccordarsi alla vita, si pone in polemica non solo con l'idealismo, ma con tutto di pensiero dell'Occidente. Egli sembra, pertanto, invertire la rotta rispetto alla tradizione di occultamento della morte. Per lui, “*un'unica ed universale notte del nulla*” avvolge ogni cosa. Ma, per Rosenzweig, *il nulla* nietzscheano, apparentemente contrario all'*Uno-Tutto* della tradizione, ne è solo un'immagine speculare, si potrebbe dire, il riflesso negativo. Anche *il nulla* riflette, infatti, quella identificazione di essere e pensiero che rappresenta il presupposto stesso del filosofare²⁶⁹.

La filosofia nietzscheana è caratterizzata dalla negazione indiscriminata del particolare, dalla devastazione del carattere di fattualità di ogni cosa. Il nulla identifica ogni cosa. Il mondo, Dio e il sé sono gettati nel vortice universale dell'annichilimento, in un modo che è assimilabile a quello proprio dell'idealismo che assorbiva ogni cosa nel movimento dialettico dell'idea²⁷⁰. Solo che, stavolta, l'annullamento del particolare ha il segno meno del nulla e non quello positivo della risoluzione del particolare in un Assoluto ideale. Perciò, *il nulla* nietzscheano non è qualcosa di particolare e di reale, ma un *unico ed universale ignoramus*,

²⁶³ Vedi B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 98.

²⁶⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 4.

²⁶⁵ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 20.

²⁶⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 5.

²⁶⁷ P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 290. Per R. Bodei la morte “*frantuma il "Tutto" degli idealisti in un universo pieno di ombre e di vuoti, in continuo divenire, in ebollizione e in moto verso un suo possibile compimento*” (*Introduzione all'edizione italiana* di F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, Il Mulino, Bologna 1976, p. XXIX).

²⁶⁸ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 22.

²⁶⁹ “*Che l'essere vuoto, l'essere prima del pensiero, nell'attimo breve, quasi inafferrabile, prima di divenire essere per il pensiero, sia identico al nulla, fa parte delle conoscenze che accompagnano l'intera storia della filosofia dai suoi esordi nella Ionia fino al suo esito in Hegel. Questo nulla rimase infruttuoso tanto quanto il puro essere*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 20.

²⁷⁰ Ivi, pag. 148.

che, in quanto tale, risulta, alla fine, del tutto indeterminato²⁷¹. E' concetto, più che realtà, una sorta di ipostasi negativa che governa il mondo. E' un assoluto negativo.

Tutte le aporie del nichilismo si anniderebbero in questa implicazione²⁷², rivelandosi, alla fine, le stesse contro cui ogni pensiero gnostico finisce per impattare²⁷³.

Il nulla cui fa riferimento Rosenzweig, ma ciò vale anche per Ebner, sfugge invece ad ogni riduzione e logica. Esso, propriamente, non è *nulla*, ma “*un inesorabile, ineliminabile qualcosa*”²⁷⁴, esperibile nell'*enigma del dover morire*, nella *temporalità* e “*finitudine di tutto ciò che è terreno*”²⁷⁵. E' un nulla particolare, reale, che non si identifica con il pensato, con il teorizzabile, con il distanziabile concettualmente. E un pensiero che non volesse far finta di *nulla* sarebbe chiamato responsabilmente e coscientemente “*a partire di qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un*

²⁷¹ “É della massima importanza che il nostro pensiero, dopo che un tempo gli è stato posto di fronte il Tutto come il suo oggetto unico ed universale, non si veda poi respinto con violenza ad un unico ed universale ignoramus. Il nulla del nostro sapere non è unico ma è triplice. Con questo esso contiene in sé la premessa della determinabilità. E perciò a noi come a Faust è concesso sperare di ritrovare in questo nulla, in questo triplice nulla del sapere, il Tutto che avevamo dovuto fare a pezzi. «Immergiti allora!», o potrei anche dire: «Sali!»” Ivi, pag. 22. Il nulla totale (il *de omnibus dubitandum* di Descartes) poteva essere “valido partendo dal presupposto di un Tutto unico e universale. Di fronte a questo Tutto stava un pensiero unico ed universale e, strumento di questo pensiero, il dubbio *de omnibus parimenti unico ed universale*” (Ivi, pag. 42). A queste riflessioni di Rosenzweig si può accostare un passo di Ebner, in cui si denuncia il rischio del relativismo insito nella presunzione della scienza di fare a meno di Dio: “Una scienza che non venga sostenuta spiritualmente nell'uomo da questa profonda presa di coscienza di Descartes - non più soltanto scientifica o filosofica - circa Dio quale premessa di ogni conoscenza della verità, non ha presente altro che la vincolazione terrena dell'esistenza umana, ovviamente fraintendendola in maniera radicale, rinfaccia all'uomo il suo «guardare al cielo» e finisce necessariamente in un relativismo per il quale non esiste più alcuna verità e in certo senso nel «pragmatismo». Di per sé la scienza è ovviamente «senza Dio», per essere precisi anche quando si occupa di teologia. Essa non sa nulla di Dio e non può essere né contro né a favore di lui, né potrebbe essere altrimenti”. *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 278.

²⁷² Vedi F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12. Rosenzweig fa qui riferimento a Freud, Nietzsche e alla destrutturazione del Cogito. Individua, quindi, in Schopenhauer e nella tarda filosofia di Schelling gli antesignani della destrutturazione. Il ruolo di Schopenhauer, in particolare, starebbe nell'aver contestato l'identificazione di logos ed essere, che “*dalla Ionia fino a Jena*” era stata sempre presupposta. Da allora la *volontà*, la *libertà*, l'*inconscio* poterono – scrive testualmente Rosenzweig - “*realizzare ciò che la ragione non era riuscita ad attuare: dominare su un mondo caratterizzato dal caso*”.

²⁷³ “Il limite che nello schema cosmologico antico era garante dell'ordine armonico, nell'esperienza gnostica diventa la barriera esteriore che bisogna superare. Il concetto di Aldilà, dunque, nel linguaggio gnostico possiede un significato evidente. L'Aldilà è il luogo del Dio oltremondano, che è concepito come un contro-principio rispetto al mondo. I predicati gnostici di Dio – inconoscibile, innominabile, indicibile, illimitato, non esistente ecc. – sono predicati negativi. Devono essere intesi come negazione del mondo e determinano polemicamente l'opposizione del Dio oltremondano nei confronti del mondo”. Vedi J. Taubes, “*Messianismo e cultura Saggi di politica teologia e storia*”, Garzanti, Milano 2001, pag. 227.

²⁷⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 4-5. Sul tema si vedano: M. D. Oppenheim, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, in «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», XXVII (1978), n. 4; W. Marx, *Die Bestimmung des Todes im «Stern der Erlösung»*, in Aa. Vv. *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Vol. II.; G. Zarone, *Morte e verità dell'uomo meta-etico. Le figure di Nietzsche e Rosenzweig*, in «Filosofia e Teologia», IV (1990), n. 2.; E. Robberechts, *Savoir et mort chez F. Rosenzweig*, in «Revue philosophique de Louvain», XC (1992), n. 2; H. Dagan, *Philosophizing in the Face of Death – Schopenhauer and Rosenzweig*, in «Jewish Studies Quarterly», VIII (2001) n. 1; F. Albertini, *Die Dialektik Eros/Thanatos als phänomenologische Aufgeschlossenheit zum Anderen in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, in «Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums», LVIII (2002). Heft 1; I. Rühle, *Leben im Angesicht des Todes. Zum Verständnis des Todes im Stern der Erlösung*, in Aa. Vv., *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. Von H. O. Horch in Verbindung mit A. Bodenheimer, M. H. Gelber und J. Hessing, Vol. 44), hrsg. Von M. Brasser, Max Niemeyer, Tübingen 2004.

²⁷⁵ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 98.

*nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio*²⁷⁶. Sarebbe chiamato ad attraversare il patire, per raccogliere le speranze e le invocazioni che si levano dall'esistenza.

Chi vuole capire, scrive Rosenzweig, *“deve essersi sentito almeno una volta in tutta la propria terribile povertà, solitudine e lacerante separazione dal mondo intero ed essere rimasto un'intera notte faccia a faccia con il nulla”*²⁷⁷. La filosofia non deve rigettare la paura della morte. Piuttosto, deve assumerla, tenerla sempre ferma davanti a sé: *“Se la morte è qualcosa, allora nessuna filosofia d'ora in poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo...”*²⁷⁸. Non una *resa*, quindi, è ciò che Rosenzweig prospetta, *“ma una resistenza nel faccia a faccia col nulla, capace di aprire un nuovo cammino”*²⁷⁹.

3.3 Ebner e l'io sono io soffro

Come Rosenzweig, Ebner rintraccia nella certezza del proprio morire la verità, non teorica ma esistenziale. *“Ognuno possiede la certezza del suo morire”*²⁸⁰ - scrive. Questa certezza, a sua volta, non coincide con la *stilizzazione* della morte che la cultura propone. *“La cultura - osserva - è nella sua ragione ultima un morire stilizzato, anche se ciò si protrae per secoli. Nella stilizzazione della morte non viene colta la serietà della morte”*²⁸¹. La riflessione sulla morte, sempre dissimulata ed elusa dalla filosofia, gli appare, di conseguenza, il nocciolo problematico ineludibile di ogni pensare.

Pertanto, la consapevolezza che l'uomo può maturare riguardo a se stesso non si pone sul piano della chiarezza autorisolutiva, ma su quello della fragilità e incompiutezza. L'autocoscienza non è, per Ebner, come per Fichte, autoposizione dell'io coincidente con il piano del tutto astratto di una presunta autosufficienza conoscitiva ed ontologica. Non si pone nemmeno sul piano della leggerezza estetizzante. Non è, infatti, un problema di stile. Il singolo vive nell'orizzonte del soffrire, non sul piano delle teorizzazioni astratte o degli stili: *“Colui il cui pensiero cede coerentemente alla tendenza alla sostanzializzazione dimentica se stesso e la realtà del suo Esserci, dimentica la sofferenza della propria esistenza: in tutti i suoi pensieri lascia fuori se stesso, questa realtà dell'Esserci e questa sofferenza...”*²⁸².

“Io sono e soffro” - afferma Ebner, declinando in senso esistenziale il Cogito di Cartesio. *Io sono* coincide con l'esperienza del soffrire. *Io sono*, in quanto soffro, quindi. E' il soffrire che dà la misura di ciò che sono. La percezione che ho di me coincide con l'esperienza del mio essere inerme e ontologicamente indigente²⁸³. La sofferenza è la mia *vincolazione*, la mia condizione o, detto nei termini di Rosenzweig, il mio *nulla*.

²⁷⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 5.

²⁷⁷ Ivi, pag. 4. Il passo ricorda l'ungarettiana *Veglia*: *“Una intera nottata buttato vicino a un compagno massacrato con la sua bocca digrignata volta al plenilunio con la congestione delle sue mani penetrata nel mio silenzio...”* G. Ungaretti, *Allegria di naufragi*, cit., pag. 44.

²⁷⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 5.

²⁷⁹ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 40.

²⁸⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 371.

²⁸¹ Ivi, pag. 376.

²⁸² Ivi, pag. 284.

²⁸³ *“La «parola originaria» derivata dal grido di dolore e avente il significato «Io sono e soffro» era - ed è - nel suo primo e ultimo fondamento un'invocazione a Dio. Dapprima lo spirituale nell'uomo si rivolse a Dio - cercandolo e invocandolo nell'atto di esprimere se stesso - e solo in seguito, tramite la parola, allo spirituale, al Tu nell'altro uomo”*. Ivi, pag. 305-06.

Io sono, io soffro significa, ancora, che nel mio essere scopro la sofferenza come costitutiva, legata all'evidenza del mio esistere, evidenza essa stessa, perché la vita inevitabilmente “*si frantuma per la resistenza della materia*”²⁸⁴. “*La problematicità della vita*” è tutta qui! E la risposta alla domanda su chi sono io deve passare inequivocabilmente dalla risposta alla domanda sulla sofferenza. Né esiste qualcuno “*la cui esistenza non comporti l'affrontare la questione circa il senso della vita*”²⁸⁵.

Ora, il rischio sempre ricorrente nelle filosofie è il *solipsismo*, e cioè la presunzione dell'uomo di fare da solo. Ma proprio nella *solitudine* si radica l'*inquietudine* dello spirito²⁸⁶. “*In ogni vita umana – afferma Ebner – c'è un'oscurità; quella del dolore per il frantumarsi della vita, ma questa non è l'unica né la più oscura*”, perché la più oscura è *la solitudine del conoscere*, che è poi la solitudine del non senso²⁸⁷. In essa si annida la suprema contraddizione della vita. “*Nella solitudine della sua esistenza l'io porta in sé un'irrisolvibile contraddizione*”, perché da una parte cerca *la determinazione spirituale della propria esistenza*, dall'altra la ricerca in rapporto all'idea. L'idea, propalata come “*qualcosa di eterno, di atemporale, di assoluto*”, dovrebbe servire “*per uscire dalla vincolazione al temporale e alla dimensione di relatività dell'esistere*”, ma finisce solo per *annullare l'esistenza*, per negare cioè il singolo reale e particolare. L'io che si confronta quotidianamente con il soffrire “*non sa esattamente che farsene della sua eternità e atemporalità*”²⁸⁸.

Il piano concettuale-universale, il piano della filosofia, è sfalsato rispetto a quello esistente-particolare. Lo scenario del primo è l'essere concepito sub specie aeterni, mentre quello del secondo è la contingenza dell'esistere. L'idea non salva, quindi, l'uomo dalla solitudine di fronte alla morte. Né lo salva la scienza con il suo oggettivismo impersonale, specie quando, come nel caso della psicologia sperimentale, pretenda di applicarlo all'umano. L'uomo è *solo* in entrambi i casi. Il nodo mai sciolto della sofferenza e della morte resta. Anzi, si acuisce. “*Quanto più «oggettivo» egli diviene – osserva Ebner con riferimento ai metodi della psicologia -, tanto più solo diviene il suo io, tanto maggiore la sua sofferenza per tale isolamento*”²⁸⁹. La pretesa *autistica* dell'uomo, nelle sue diverse forme, produce solitudine e la solitudine induce altra sofferenza.

Si inquadra qui l'interpretazione ebneriana del nichilismo come estrema forma di *solipsismo*.

Il nichilismo consacra nell'elevazione dello *spirito libero* nietzscheano la pretesa di autosufficienza dell'io. Prospetta, quindi, “*la recisione*” di ogni legame e dipendenza, non solo verso Dio, ma anche verso l'altro uomo²⁹⁰. In tal modo, viene a rappresentare la più radicale e conseguente forma di soggettivismo. Esso non nasconde più, come invece fa ancora l'idealismo, la solitudine del soggetto dietro le idee e i sistemi, ma la mostra in tutta la sua nudità. Il *nulla*, che

²⁸⁴ Ivi, pag. 277. Così conclude Ebner “*In vista di ciò non abbiamo bisogno di nessuna scienza e matematica, di nessuna arte e filosofia e nemmeno di alcuna esperienza di bellezza nella natura: abbiamo invece bisogno di Dio e della parola che viene da Dio*”.

²⁸⁵ Ivi, pag. 371.

²⁸⁶ Ivi, pag. 211.

²⁸⁷ Ivi, pag. 214.

²⁸⁸ Ivi, pag. 252. Si avverte qui l'eco di Kierkegaard. Riporto, a tal proposito, un breve passo dalla sua *Postilla*: “*Per la riflessione oggettiva la verità diventa qualcosa di oggettivo, un oggetto, e si tratta di vederlo separato dal soggetto; per la riflessione soggettiva invece la verità diventa appropriazione, interiorità, soggettività e si tratta per l'appunto di approfondirsi esistendo nella soggettività*”. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Briciole di Filosofia e Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962, vol. II, pag. 3-4.

²⁸⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 284.

²⁹⁰ Sull'argomento vedi E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 101 e S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 18.

per Ebner e per Rosenzweig è un nulla di relazione, si rivela oramai solitudine scoperta ed acclarata, la libertà un'estrema forma di *irresponsabilità*.

3.4 Il nulla del sapere

Da un punto di vista *gnoseologico*, il nulla coincide con l'esperienza del nostro non sapere. “*L'uomo è indimostrabile, come sono indimostrabili il mondo e Dio*” - afferma Rosenzweig²⁹¹. Ed Ebner, attento alla dimensione *spirituale*, scrive che l'intelletto “*non comprende il mistero della vita*”²⁹².

Tuttavia, il non sapere non è declinato da Rosenzweig nel senso nichilistico di un universale *ignoramus*, di un dubbio indistinto. Il dubbio non può essere il fine, ma un mezzo del pensiero²⁹³. Rosenzweig valuta, quindi, criticamente il *nichilismo* di Nietzsche. Il *nulla* nichilistico, al pari, del *Tutto unico e universale*, che ne costituisce il presupposto recondito²⁹⁴, è unico ed universale. In quanto tale, è espressione di una visione *totale*, assoluta, onnicomprensiva, che sorvola sul particolare.

Il filosofo ebreo-tedesco sottolinea, invece, che il nulla (come il dubbio) è sempre in relazione a qualcosa. Pertanto, lo considera sempre come *circostanziato*, coincidente con un non sapere relativo e mai assoluto. Il non sapere non è unico e universale, ma molteplice e particolare, riproponendosi ogni volta che ci si trovi confrontati con l'impotenza ed il limite. Ora, se il *nulla* universale è inattraversabile e respingente, il nulla particolare è non solo attraversabile, ma costituisce, per Rosenzweig, il punto di partenza effettivo della ricerca, perché essa muove sempre dalla constatazione di un *non sapere di*, dall'incapacità cioè di rispondere alla domanda dell'esistenza.

La filosofia, che ha cancellato il nulla della morte, si è voluta presentare come priva di presupposti. Il *nuovo pensiero*, che vuole essere “*pensiero del Presupposto, filosofia, cioè, che si costituisce come radicale esperienza dell'oscuro presupposto di ogni vita*”²⁹⁵, invece, è da lì che deve ripartire. Esso assume, quindi, la morte a suo presupposto. “*Il nostro viaggio di esplorazione – scrive Rosenzweig - muove dai nulla del sapere verso il qualcosa del sapere*”²⁹⁶, ovverosia dal limite che ricorre in ogni tentativo umano di comprensione. Perciò, “*il nulla non può significare per noi il disvelamento dell'essenza del puro essere, come fu per il grande erede di due millenni di storia della filosofia. Ma ogni qualvolta un elemento esistente del Tutto riposa in se stesso inesplicabile e perenne, ci corre l'obbligo di presupporre a questo essere un nulla, il suo nulla*”²⁹⁷.

Ogni esperienza umana di fragilità, sia essa la morte, sia essa il dolore, conosce il suo nulla particolare, la sua sconfitta, il suo scacco. Non conosce, invece, mai *il* nulla astratto e

²⁹¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 63.

²⁹² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 187.

²⁹³ “...in luogo del dubbio unico ed universale, e quindi assoluto, subentra il dubbio ipotetico, il quale, non essendo più dubbio de omnibus non può più sentirsi un fine, ma soltanto un mezzo del pensiero”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 42.

²⁹⁴ “*Il de omnibus dubitandum di Descartes era valido partendo dal presupposto di un Tutto unico e universale. Di fronte a questo Tutto stava un pensiero unico e universale e, strumento di questo pensiero, il dubbio de omnibus parimenti unico e universale*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 42.

²⁹⁵ M. Cacciari, “*Franz Rosenzweig*” in “*Novecento filosofico e scientifico*”, vol V, Marzorati, Milano 1991, pag. 191.

²⁹⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 20. Quindi Rosenzweig conclude: “*Quando arriviamo al qualcosa, però, non ci siamo ancora spinti molto avanti. Comunque: qualcosa è meglio che nulla. Dal punto in cui ora ci troviamo, cioè a parti-re dal nulla, non possiamo ancora avere idea di che cosa possa esserci al di là del qualcosa*”.

²⁹⁷ Ivi, pag. 4.

generale dei filosofi. “Noi – precisa Rosenzweig - non parliamo, beninteso, di un nulla in generale, come faceva la filosofia che ci ha preceduti, la quale riconosceva come suo oggetto soltanto il Tutto. Noi non conosciamo affatto un nulla unico ed universale poiché ci siamo liberati dal presupposto di un Tutto unico ed universale. Conosciamo solo il singolo nulla del singolo problema...”. Ed è precisamente il fatto che “conosciamo il singolo nulla del singolo problema” a delineare i contorni del nostro ricercare. Il nulla dell'esistenza è, infatti, sempre altro dal pensato. Esso non coincide con l'essenza e sfugge al concetto. “Il nulla – scrive Rosenzweig -, proprio come la verità, in definitiva non è assolutamente un soggetto autonomo, è un mero dato di fatto, l'attesa di un qualcosa, un «ancora-nulla». Un dato di fatto, quindi, il quale cerca ancora il suo terreno, il luogo su cui reggersi”²⁹⁸.

Il nulla *singolo* è consistente, duro, irriducibile. Esso non muove dal presupposto di “un Tutto unico ed universale”, ma “sul solo fondamento di se stesso, nella sua assoluta fattualità”²⁹⁹. Assume, quindi, i tratti di un *nulla relativo* ad un qualcosa (un *nonnulla*) e, quindi, di un vero e proprio qualcosa, tanto reale e cangiante da sfuggire alle maglie comprendenti dell'*Aufhebung*³⁰⁰. Da un punto di vista conoscitivo, è “un nulla che genera determinazione”³⁰¹, un nulla che può costituire punto di partenza per la deduzione di qualcosa di reale, concreto, non teorico.

Così concepito, il nulla serve da “chiave di volta nella *reductio ad absurdum* della filosofia”, da “concetto metodico ausiliario del quale avvalersi nel cammino verso la conoscenza”³⁰². In tal caso, esso fa, innanzitutto, crollare le mura erette dalla filosofia per tenere distante la morte. Impone, quindi, di assumere l'uomo nella sua singolarità mortale e fragile, demistificando ogni teoresi puramente intellettuale.

Si tratterà, quindi, per Rosenzweig, di *percorrere* questo nulla, di “immergersi in esso, abbandonando ogni già noto, tacitando le istanze codificate dal sapere...”. Ma, per fare questo, occorrerà abbandonare ogni pretesa razionalistica e ricercare, sulla scorta di Cohen, “una razionalità non compromessa con la ragione ontologica”³⁰³.

4. L'attraversamento della crisi: oltre il nulla universale ed astratto del nichilismo

A cavallo fra '800 e '900, nel contesto della caduta di certezze prodottasi all'indomani della critica nietzscheana dei valori, si assiste ad una radicale messa in questione del soggetto. L'egoità perde la sua sicurezza soddisfatta, fondata sulla sua presunta

²⁹⁸ Ivi, pag. 400.

²⁹⁹ Ivi, pag. 23.

³⁰⁰ Secondo N. M. Samuelson, il nulla di Rosenzweig, da lui contrapposto al Tutto hegeliano, deve essere inteso come “particolare piuttosto che generale, contingente piuttosto che necessario, e attivo piuttosto che passivo”. Vedi *The concept of 'Nichts' in Rosenzweig's «Star of Redemption»* in Aa. Vv., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, vol. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ed., Freiburg Verlag Karl Alber, 1988, pag. 655.

³⁰¹ Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 25.

³⁰² Rosenzweig usa il nulla in chiave metodologica, come segnala L. Bertolino: “*Constatato dunque che il concetto di nulla costituisce, in quanto nihil negativum, la chiave di volta nella reductio ad absurdum della filosofia e, nella sua accezione di nulla particolare, il concetto metodico ausiliario del quale avvalersi nel cammino verso la conoscenza*”. Vedi *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 115-16.

³⁰³ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 56-57. Per i rapporti con Cohen vedi: W. Kluback, *Time and History: The Conflict Between Hermann Cohen and Franz Rosenzweig*, in W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig* (Internationaler Kongress “Der Philosoph Franz Rosenzweig” Kassel 7-11 Dicembre 1986), Vol. II, pagg. 801-813; R. Wiehl, *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig*, n W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Band II, pagg. 623-42; P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio: Franz Rosenzweig*, cit. pagg. 331-354.

autoconsapevolezza. Un modello antropologico, quello della modernità, che da Cartesio in poi aveva proclamato l'autovalidazione della coscienza, va in crisi. Contemporaneamente, viene destituita di valore l'etica dell'*autonomia*, fondata sull'autarchia del soggetto. Nietzsche proclama l'*io libero*, che non riconosce i valori e non ha alcun tipo di obbligazione morale, e Stirner l'*unico*, che non ha alcuna relazione essenziale, all'infuori di quella con se stesso.

A fronte di questo i dialogici provano una terza via, rifiutando tanto la sussunzione del singolo nell'universale, quanto l'elevazione dell'*unico* ad assoluto. Rigettano le etiche basate sul principio dell'autosufficienza dell'umano, ma rigettano altresì il solipsismo disperante ed impenetrabile del *superomismo* nietzscheano e dell'*anarchismo* stirneriano. Compiono, quindi, una svolta in direzione di una nuova visione antropologica ed etica.

Dietro questa svolta c'è, meno appariscente, ma più profondo, un cambio di prospettiva legato all'ontologia. I dialogici partono, in effetti, dalla convinzione, maturata alla luce del fallimento dell'idealismo e del pensiero sistematico, che non sia l'essenza a determinare l'esistenza, ma l'esistenza a determinare l'essenza. Tale convinzione li porta a rifiutare tanto l'assoluto onnicomprensivo hegeliano quanto il nulla assoluto ed impersonale del nichilismo, che, secondo Rosenzweig, sottintende ugualmente l'assimilazione parmenidea dell'essere al pensato.

Il nulla dei dialogici smette, quindi, di essere un'entità astratta per assumere caratteri che si inscrivono nella creaturelità. Esso è parte integrante dell'essere delle creature: è il limite sperimentabile nella creazione che soffre le doglie del parto. Non è un nulla essenziale, assoluto, che implica una *reductio ad unum* di tipo negativo, ma un nulla *eventuale*, legato alla transitorietà della *scena di questo mondo*. Ed è proprio per questo che esso non è irredimibile ed insuperabile, ma si rivela, per Ebner, come per Rosenzweig, la breccia attraverso cui arriva l'appello del creatore.

4.1 Il nulla personale: il peccato come *solipsismo*

Ebner sottolinea che il nulla si lega inscindibilmente alla persona, che ne fa esperienza nel morire e nel soffrire e se ne rende personalmente responsabile nel peccare.

Il peccato non è un'entità impersonale, un nulla avulso dalle nostre scelte, come dalla nostra responsabilità. “Non esiste un peccato in sé, ma solo il peccato della persona”³⁰⁴ e proprio nel riconoscimento della “*determinatezza soggettiva*” del peccato sta “*la suprema autocoscienza umana*”, “*l'effettivo esser-coscienti*”³⁰⁵.

Il peccato attiene ad un'opzione fondamentale della volontà, ad un'inclinazione di quello che Pascal nominava il *cuore*. Tale opzione implica una scelta, quella di *volersi* nel riferimento esclusivo a se stessi. Essa si determina intorno alla volontà del soggetto di porsi come autonomo e porta al ripiegamento solitario, tipico, ad esempio, delle morali autofondate. Ritrova un fondamento nel *per sé* della tradizione metafisica, nell'idea di un *Io autoponentesi*, alla maniera di Fichte, che, come scrive Lévinas, “*di per se stesso non è che libertà, cioè arbitrario ed ingiustificato e, in questo senso, detestabile; è io, egoismo*”³⁰⁶. Da ultimo, il ripiegamento conduce alle forme estetizzanti del disimpegno etico, della fuga

³⁰⁴ “Non esiste un peccato in sé, bensì solo il peccato nella persona. Non esistono nemmeno azioni oggettivamente determinate che di per sé, nella loro oggettività, sarebbero peccato, bensì solo azioni nelle quali l'uomo riconosce il proprio peccato, colto cioè nella sua determinatezza soggettiva”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 356.

³⁰⁵ “Il riconoscimento del peccato e la coscienza della sofferenza come qualcosa che viene da Dio... questa è la suprema autocoscienza umana, questo soltanto è effettivo esser-coscienti” Ivi, pag. 285.

³⁰⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit. pag. 87.

nell'illusorio e nell'astratto. La posizione dell'*io libero* nietzscheano, in cui “*si celebra la dolorosa recisione e amputazione del legame-dipendenza con un Tu divino e umano*” ne rappresenta, quindi, la più estrema e conseguente formulazione³⁰⁷.

Ma l'*io* che si autoafferma, nella pretesa di trovare in sé la “*determinatezza esistenziale*”³⁰⁸, si ingabbia “*nella propria disperante solitudine*”³⁰⁹, perché sostituisce alla relazione con l'altro l'identità di sé con sé (*Io=Io*). In questa opzione viene, quindi, meno ogni raccordo con il mondo esterno, con gli altri e con Dio. Ci si rifugia in quello che Ebner nomina *sogno dello spirito*, ossia *l'estetico*³¹⁰. Ci si ricaccia in un circolo vizioso da cui la coscienza non sa più uscire. La coscienza finisce per avvitarci su se stessi e non sa più distinguere fra le sue rappresentazioni e la realtà.

L'*Io* si dà, quindi, un'identità illusoria, identità che si costituisce nell'autoisolamento. Scrive Ebner: “*L'essere per sé dell'Io nella sua solitudine non è un fatto originario non è un fatto originario nella vita spirituale dell'uomo*”. E', semmai, il portato di una chiusura, consistente nel “*tentativo dell'uomo di esistere in un'interiorità senza Dio*”. La *solitudine* è, quindi, “*qualcosa di spirituale e, in ultima istanza, è sempre solitudine del morire*”³¹¹. Si deve intendere tale morire come un appassire delle energie e fonti relazionali originarie che sostanziano l'uomo e il suo *io*. L'uomo muore quando perde la capacità di comunicare, di relazionarsi, quando diviene vittima del proprio autoisolamento³¹². La *follia*, che accompagna il volo di Icaro della coscienza serrantesi nell'autarchia spirituale³¹³, dimostra che la *solitudine* è una *malattia*, un cancro spirituale.

4.2 Buber l'alternativa tra l'unico di Stirner e il singolo di Kierkegaard

Nel marcare il passaggio dalla filosofia sistematica alla filosofia dell'esistente, Rosenzweig fa riferimento non solo al *singolo* di Kierkegaard, ma anche all'*Unico* di Stirner³¹⁴. Questo è chiamato in causa a rappresentare l'altro polo della filosofia che guarda all'uomo “*nella pura*

³⁰⁷ S. Zucal, in F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 18.

³⁰⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 286-87.

³⁰⁹ “*La parola Icheinsamkeit è un'espressione cruciale in Ebner, un termine intraducibile che riesce ad evocare una molteplicità di sfumature semantiche: insularità dell'Io; Io a-relazionale; autoreferenzialità dell'Io; autoisolamento dell'Io; solitarietà dell'Io; l'Io in solitudine; identità (illusoria) dell'Io colta in solitudine (l'Io è solo ma nel contempo presume di costituirsi e fondarsi attraverso la solitudine, barricandovisi); naufragio dell'Io nella sua solitudine allorché s'accontenta di brandelli di fasulla comunicazione cui aggrapparsi, incapace ormai di raggiungere la riva dialogica; l'Io e la sua solitudine egoistico-egocentrica; trionfo dell'egoità a scapito della "tuità" (Duhaftigkeit); l'Io barricato nell'Io; ipseità; gabbia della soggettività; arroccamento dell'Io; l'Io-chiuso-dentro un carcere; autoreclusione dell'Io nella propria disperante solitudine e solipsismo dell'Io*”. S. Zucal, in F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 141, nota 1.

³¹⁰ “*Al genio succede spesso e al folle sempre, di parlare mancando l'uomo «reale». Essi non interpellano direttamente il Tu concreto, lo trascurano in certa misura ed anzi a volte addirittura lo disprezzano. Si conosce da tempo la parentela tra genialità e follia, eppure non la si è mai cercata là dove essa si lascia vedere: nel fatto che il genio, non meno del folle, è preso nel «solipsismo dell'Io» dell'esistenza umana e costruisce in esso il proprio mondo*”. F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 179.

³¹¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 151.

³¹² “*L'uomo perderebbe il linguaggio. Egli non potrebbe più comunicarsi a un altro, non potrebbe più capirsi con lui. Non potrebbe più esprimersi circa se stesso e nella sua "chiusura" non troverebbe più la parola che lo potrebbe liberare e salvare*” Ivi, pag. 240-41

³¹³ Ebner legge la devianza come derivante da un disagio spirituale la follia: “*La follia non è altro che la latente malattia spirituale dell'uomo, che è divenuta acuta seppur somaticamente modificata, malattia che si radica nell'assenza di Tu da parte del suo Io*” *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 239. “*Dietro la follia sta il fallimento del rapporto tra l'Io e il Tu. Il folle sprofonda nell'«abisso dell'Io» e si rovina spiritualmente per la solitudine dell'Io*” *Ibidem*, pag 240.

e semplice singolarità della sua essenza individuale, nel suo essere, contrassegnato da nome e cognome”³¹⁵. In contrapposizione alle visioni del mondo l'Unico esprime, per Rosenzweig, al pari del singolo kierkegaardiano, il venire alla ribalta di “ciò che si designa come vita personale, personalità, individualità...”³¹⁶.

Fin qui Rosenzweig. Ma per ritrovare un importante riferimento all'Unico, si deve segnalare un saggio di Buber del 1934, *La domanda rivolta al singolo*, in cui Max Stirner figura come il dissolutore dell'assolutizzazione dell'io, ossia del soggettivismo idealistico.

Per uscire dalla soffocante oppressione dell'universale si aprono, secondo Buber, due strade e sono quelle dell'unico di Stirner e del singolo di Kierkegaard. Stirner, in contrapposizione all'idealismo ha innalzato – scrive - “l'io - non più il soggetto pensante, neppure l'uomo, ma l'individuo che si scopre concretamente esistente come «l'unico io» - a «portatore del mondo», del «suo» mondo naturalmente”. Pertanto, l'unico stirneriano è portatore dell'esclusività del suo esistere, del suo mondo, radicalmente separato dal resto, radicalmente unico in cui realizza una forma estrema di *autogodimento*, di *autarchia spirituale*: “Non esiste un altro come questo unico che «consuma se stesso» nell'«autogodimento», ma primariamente e sempre di nuovo esiste solo lui”. Detto in senso kierkegaardiano, siamo all'estremo dello stadio *estetico*, laddove non esiste responsabilità né confronto.

Ma l'Unico è anche colui che *consuma se stesso* nell'isolamento. “Non c'è – scrive Buber - alcuna relazione essenziale all'infuori di quella con se stesso”. L'unico, nel suo *autogodimento*, “basta a se stesso” e “non lascia esistere nulla di estraneo all'infuori di lui”. Le sue emozioni sono esclusivamente le sue. Non sono trasferibili né comunicabili in qualche modo. L'orizzonte dell'esistenza si circoscrive, quindi, a *lui solo*. L'altro “non esiste affatto in modo primario”³¹⁷. Siamo al prototipo di quello che per Ebner è il *solipsismo* più estremo.

Da questa posizione, per così dire *metafisica* (qualcosa di simile ed in insieme di opposto all'io autoponentesi fichtiano) consegue un'etica che è autonomistica in senso anarchico. La libertà, che l'Unico proclama per sé, vi si rivela essere la traduzione etica dell'isolamento esistenziale. E' la solitudine eretta a valore. L'unico è “*fondamentalmente libero*”, “*perché non riconosce nient'altro che se stesso*”. In altri termini, il suo libero volere ha come costo la rescissione di ogni rapporto, il nichilismo della relazione. Ne deriva una morale senza norme e senza doveri. Il solo precetto morale è agire liberamente. La libertà è sganciata da ogni valore che non sia se stessa. Non ci sono altri oltre le istanze del mio volere, della mia verità, di ciò che sono, per quel che sono. La libertà è dell'Unico è unica, sola e senza referenti.

³¹⁴“Finora tutto l'interesse della filosofia si era incentrato sul Tutto conoscibile; anche l'uomo aveva potuto essere oggetto della filosofia solo nel suo rapporto con questo Tutto. Ora a questo mondo conoscibile se ne contrapponeva un altro, indipendente: l'uomo vivo; al Tutto si contrapponeva l'uno che si beffa di ogni totalità ed universalità, l'«Unico e la sua proprietà»” F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 9.

³¹⁵ Ivi, pag. 10.

³¹⁶ Ivi, pag. 11.

³¹⁷ “Max Stirner scrisse il suo libro sull'«unico». Anche questo è un concetto estremo come quello del «singolo», ma preso dall'altra estremità. Stirner, un nominalista patetico e uno smascheratore di idee, volle dissolvere i presunti resti dell'idealismo tedesco (...) innalzando l'io - non più il soggetto pensante, neppure l'uomo, ma l'individuo che si scopre concretamente esistente come «l'unico io» - a «portatore del mondo», del «suo» mondo naturalmente”. Per Buber, Kierkegaard avrebbe avuto il merito di formulare il concetto di *singolo*, in cui si darebbe una relazione, anche se solo in senso verticale, col trascendente. M. Buber, *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico etc.*, cit., pag. 230.

Stirner esprime, in definitiva, un *assolutismo del libertinaggio*, esaltando l'individuo, al di là di ogni responsabilità e verità, perché anche quest'ultima soggiace all'arbitrio dell'Unico. Non c'è verità che non sia la sua, inassociabile ed incomparabile.

Come contropolo dell'Unico Buber indica poi il *singolo* di Kierkegaard.

Esattamente come l'Unico, il singolo “*non indica il soggetto, nemmeno «l'uomo», ma la singolarità concreta*”. Tuttavia – aggiunge –, il singolo non è “*l'individuo che incontra se stesso, ma la persona che trova se stessa*”. C'è una profonda differenza, perché il *trovare se stessi* è “*distante dallo stirneriano «valorizza te stesso»*”, senza per questo essere vicino al «*conosci te stesso*» socratico. Il *valorizza te stesso* e il *conosci te stesso*, infatti, si inscrivono nella staticità della coscienza che *conferma se stessa*, all'ombra dell'identità di un essere immobile che coincide con il pensato. Il *trovare se stessi*, invece, sottintende “*un divenire, e precisamente un divenire entro tutta la gravità della serietà resa possibile, almeno per l'Occidente, solo dal cristianesimo*”³¹⁸.

Si nota qui, come in Ebner ed in Rosenzweig, l'apparentamento del nichilismo *unicista* di Stirner alla tradizione ontologica del pensiero occidentale. L'Unico è figlio della stessa ontologia essenzialista ed identitaria. Si iscrive, cioè, nell'ottica di un essere assimilato al pensato, al concetto, sostanzialmente fermo ed immobile.

Inoltre, fra l'Unico e il singolo c'è la distanza che separa l'*individuo* dalla *persona*. L'individuo esiste in modo *primario*, per se stesso e limitatamente a se stesso, la persona no.

Il discrimine è individuabile, secondo Buber, nel fatto che il singolo di Kierkegaard non esiste, come l'unico stirneriano, in modo *primario*. Se esiste, esiste per Dio, ossia per *corrispondere* a Dio. Questo comporta che egli non è *solo*, ma è *solo* davanti a Dio. “*In quanto singolo l'uomo (ogni uomo) è solo, solo sulla faccia della terra, solo di fronte a Dio*”. Il suo *corrispondere* a Dio non indica, quindi, moralismo o religiosità intesa come culto o devozione, ma “*ogni reale rapporto umano con Dio*”. In altri termini, non si tratta, dello stato d'animo, “*ma dell'esistenza, in quel senso forte per cui essa, proprio mentre porta a compimento la personalità, supera i limiti propri dell'essere della persona*”.

L'esistenza si pone in senso altro rispetto all'essere o all'essenza. Investe una dimensione sovraessenziale in cui la persona si ritrova in una dinamica dialogica e relazionale, che attinge alla sfera morale solo secondariamente, perché primariamente attinge alla sfera ontologica. “*Non si può dire tu pienamente e realmente – precisa Buber-, cioè rivolgersi a Dio, se prima non si è potuto pienamente e realmente dire io, cioè trovando se stessi*”³¹⁹.

Per tutti questi motivi il singolo di Kierkegaard non solo si oppone all'Unico di Stirner, ma ne rappresenta l'alternativa più radicale³²⁰: l'Unico è infinitamente libero, il singolo è infinitamente responsabile. La responsabilità “*presuppone uno che mi appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale io debbo rendere conto*”. Ora, – osserva Buber - “*dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è «mia proprietà», la responsabilità è diventata un'ombra*”. In Stirner non c'è responsabilità nella

³¹⁸ Ivi, pag. 231.

³¹⁹ Ivi, pag. 232. Pertanto, conclude Buber: “*Il «solo» di Kierkegaard non è più socratico, è abramitico (...), è cristiano*”.

³²⁰ Ivi, pag. 233. Buber si oppone ad ogni mistica, che lascia sì l'uomo solo di fronte a Dio, ma a costo di annullarlo come singolo, a costo di dissolverlo. Il rapporto con Dio che la mistica concepisce “*è infatti il «sottrarre sviluppo all'io», e il singolo non esiste più se non può più - sia pure nella dedizione - dire io. La mistica, come non consente a Dio di assumere la forma servile di una persona che parla e agisce, di un creatore e di un rivelatore, né gli permette di percorrere attraverso i tempi il cammino della passione, come compagno della storia che condivide ogni sorte, così impedisce all'uomo in quanto singolo, e che singolo vuole restare, di pregare davvero, di servire davvero, di vivere davvero, come può fare solo uno che si pone come io di fronte a un tu*”. Ivi, pag. 232-33.

misura in cui non c'è appello, interpellazione, relazione. Dove si dissolve la *responsabilità*, “contemporaneamente, si dissolve il carattere reciproco della vita”³²¹ - ne conclude.

L'irresponsabilità dell'Unico rappresenta, per Buber, la formulazione più coerente della “degenerazione della responsabilità e della verità”, ed è proprio questa degenerazione che origina l'intolleranza (*La domanda rivolta al singolo* è del 1936, quando il nazismo è al potere da tre anni). In Stirner sarebbero, quindi, già poste le premesse dell'ideologia violenta che non ammette difformità dal proprio. L'è vero ciò che è mio dell'Unico stirneriano sarebbe, in altri termini, premessa dell'è vero ciò che è nostro, in nome del quale le ideologie di massa arrivano a giustificare la violenza verso il diverso³²².

In tal caso, ideologia e nichilismo mostrano di essere due risvolti di una stessa posizione teorica che non sa né vuole sapere le ragioni dell'altro.

4.3 Rosenzweig: dal nulla al qualcosa

Nella *Stella della redenzione* Rosenzweig intraprende un lungo e complesso percorso “nel tentativo di gettare un ponte di collegamento” fra “l'ambito della riflessione puramente filosofica e quello della teologia storico-positiva, in breve, fra il pensiero di matrice greca e la rivelazione biblica, sia ebraica che cristiana”³²³.

Il punto di partenza di tale percorso si pone come alternativo rispetto a quello di tutto il sapere filosofico, *dalla Jonia a Jena*. In luogo dell'idea di ricondurre il molteplice all'unità in un *Tutto unico*, in cui l'essere sia senz'altro assimilato al pensato, Rosenzweig pone, quindi, il *nulla*, ossia l'annullamento di quella stessa pretesa. Pertanto, facendo leva sulla nozione di nulla, egli opera “la decostruzione della filosofia del Tutto”³²⁴. Il nulla vanifica il sapere della totalità ed impone di attenersi alla fattualità dell'esistenza.

Per certi versi, la strada è simile a quella di Hegel, che aveva individuato nell'*essere indeterminato* l'inizio del suo sistema, solo che in Rosenzweig la situazione è ribaltata: egli parte dal *nulla determinato* e si muove alla conquista del *qualcosa*³²⁵, ossia dell'essere inteso come determinato e determinabile. Tale *nulla determinato* è, innanzitutto, il nulla della morte, da cui ha origine la riflessione filosofica, e, secondariamente, il limite della condizione umana, che si riflette nello scacco del sapere di fronte all'impossibilità di

³²¹ Ivi, pag. 234. Stirner con la sua critica corrosiva non combatte, quindi, la responsabilità vera, ma “il surrogato di una realtà non più creduta”, e cioè “la responsabilità apparente di fronte a una ragione, a un'idea, a una natura, a un'istituzione, a ogni sorta di spettri illustri, a tutto ciò che essenzialmente non è persona e quindi non può, come invece padre e madre, sovrano e maestro, sposo e amico, come Dio, realmente sollecitare alla responsabilità”. Perciò, Buber afferma che Stirner “dissolve la dissoluzione”, smascherando “come irreali la responsabilità soltanto etica”, la responsabilità al di fuori di una relazione reale fra persone. Kierkegaard invece “intende la responsabilità vera”, ossia “la responsabilità conforme alla fede”, che è intrascendibilmente personale e che sopravanza senz'altro quella etica. Ivi, pag. 235.

³²² “Ma anche in qualche rigido noi collettivo, che rifiuta un'istanza superiore, si può facilmente ritrovare il linguaggio dell'unico tradotto in quello dell'io-collettivo, che non riconosce nient'altro che se stesso; beninteso anche contro le intenzioni di Stirner, che si opponeva violentemente a ogni concezione pluralistica” Ivi, pag. 231.

³²³ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova-Milano 2009, pag. 58-60.

³²⁴ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 271.

³²⁵ “Noi vediamo dunque il qualcosa in una duplice forma ed in un rapporto duplice con il nulla: da un lato come limitrofo ad esso e dall'altro come ad esso sottratto. In quanto limitrofo al nulla il qualcosa è tutta l'abbondanza di ciò che nulla non è (...). In quanto sottratto ad esso, invece, in quanto ha appena infranto la prigione del nulla, il qualcosa non è altro che l'evento di questa liberazione dal nulla...”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 24.

chiudere il cerchio, di esaurire la domanda. Come per i nichilisti, così per Rosenzweig, la ragione è arrivata al capolinea e non può più pretendere di *possedere* la verità.

Il metodo cui Rosenzweig fa ricorso è quello della *correlazione*, che ricava dalle tesi di Cohen sul *differenziale matematico*. Contro ogni tentazione monistica la *correlazione* – scrive – “*possiede la capacità di riuscire a pensare una molteplicità nel reale che non è sintetizzabile in un'unità superiore*”³²⁶. La *correlazione* origina, quindi, “*un gioco sottile ed articolato di polarità contrapposte, investite, ciascuna, da una carica energetica positiva o negativa, e perciò in perpetua tensione reciproca*”³²⁷. Inerpicandosi lungo il crinale che separa il nulla dal qualcosa, Rosenzweig batte, quindi, due vie, distinte ma correlate, “*la via della negazione del nulla e quella dell'affermazione di ciò che nulla non è*”³²⁸.

Tale impostazione viene assunta nel contesto culturale post-nietzscheano e post-ideologico da cui muove. Il filosofo, nel prendere atto della *crisi della ragione*, marca il rifiuto di ogni tentativo di risoluzione della domanda originaria su Dio, sul mondo e sull'uomo, “*nella scienza prima dell'Uno-Tutto pensabile*”. Il che vuol dire che rifiuta ogni impostazione tradizionale di tipo teologico, cosmologico ed antropologico³²⁹. “*Noi – scrive – non cerchiamo affatto Dio, né in seguito il mondo e l'uomo, all'interno di un Tutto unico ed universale come un concetto tra gli altri. (...) Ma proprio il presupposto di un Tutto unico ed universale è ciò che noi abbiamo rigettato*”³³⁰. Nè Rosenzweig accetta le tesi nichiliste convergenti verso un *universale ignoramus*. Se la filosofia è mera espressione di un *punto di vista*, allora – scrive – “*la domanda che fu opposta a Nietzsche deve levarsi contro tutti i pur seri ed intensi sforzi filosofici: questo è ancora scienza?*”³³¹. Il nichilismo confina il soggetto

³²⁶ “*La categoria di Korrelation si rivela portatrice di due importanti novità speculative che vanno tenute insieme. In primo luogo, contro ogni tentazione monistica dell'idealismo, essa possiede la capacità di riuscire a pensare una molteplicità nel reale che non è sintetizzabile in un'unità superiore. In secondo luogo, la Korrelation introduce il problema della "sovra-individualità" che contro ogni individualismo instaura una relazione tra gli elementi rendendoli reciprocamente comprensibili nel superamento del loro isolamento*”. F. Rosenzweig, *Il filosofo è tornato a casa*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pag. 95. “*Ma per questo percorso, che porta da un nulla al suo qualcosa, si offre come guida una scienza la quale a sua volta non è altro se non un costante dedurre qualcosa (e mai più di qualcosa, di un qualche) dal nulla, mai però dal nulla vuoto ed universale, bensì dal nulla peculiare, dal nulla «proprio» di questo qualcosa: la matematica. (...) Il differenziale somma in sé le proprietà del nulla e del qualcosa, è un nulla che rimanda ad un qualcosa, al suo qualcosa ed al tempo stesso è un qualcosa che si cela ancora nel grembo del nulla. È la grandezza nel momento del suo trapassare nell'assenza di grandezza e allo stesso tempo la grandezza in quanto, come «infinitamente piccolo» detiene quasi in prestito tutte le proprietà della grandezza finita, eccettuata unicamente quella di essere una grandezza finita. Così esso trae la sua forza che fonda il reale ora dalla negazione possente con la quale infrange il grembo del nulla, e poi di nuovo e nella stessa misura dalla tranquilla affermazione di tutto ciò che contorna e delimita il nulla in cui il differenziale, come infinitamente piccolo, resta ancora imprigionato. (...) In luogo del nulla unico ed universale che, identico allo zero, non poteva davvero essere altro che «nulla», che la vera «non-cosa», egli pose il nulla particolare che irrompeva fecondamente nella realtà. Proprio rispetto alla fondazione hegeliana della logica sul concetto di essere egli si pose qui nella più decisa opposizione. E così pure rispetto a tutta la filosofia di cui Hegel era stato erede. Perché qui per la prima volta un filosofo, che si riteneva ancora «idealista» (...), vide e riconobbe che al pensiero che mirava a una «produzione pura» non si faceva incontro l'essere, bensì il nulla” (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 21-22). “*Come il differenziale matematico, infatti, anche il nulla particolare non coincide con il nulla assoluto, ma è un nulla unito al proprio corrispettivo positivo. Soprattutto, però, esso rappresenta l'origine del sapere, il punto di partenza verso la conoscenza del qualcosa...*”. L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 92.*

³²⁷ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 172.

³²⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 21.

³²⁹ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 31-32.

³³⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 23.

³³¹ Ivi, pag. 107.

nello spazio estremamente labile di una “*ipseità cieca e sorda*”³³², nell'isolamento del *punto di vista*. Ora, questo azzeramento di ogni *obiettività* comporta l'omologazione di ogni discorso al relativo, perché il *nulla indeterminato* fa parte esso stesso di una visione totalizzante, della presunzione di ricondurre il molteplice all'uno³³³. Il *nulla* che sappiamo, il nulla del nostro non sapere, non è, invece, un nulla totale, ma inequivocabilmente – afferma Rosenzweig – “*un nulla determinato e singolo*”³³⁴.

Venuta meno la supponenza della ragione, esattamente come per i nichilisti, il nulla vale come pungolo della ricerca, perché spinge il pensiero al limite delle sue possibilità. Ma, a differenza dei nichilisti, il nulla, per Rosenzweig, rappresenta l'inizio, non la fine della ricerca³³⁵. Esso va, quindi, attraversato in direzione del *qualcosa*, ossia in direzione di un nuovo pensiero che consideri l'essere nella sua *eventualità* ed alterità.

4.4 Dio, mondo e uomo come elementi del *premondo*

Il metodo della *correlazione*, che Rosenzweig deriva da Cohen, porta a “*quelli che potremmo definire i bastioni primordiali o «elementari» dell'essere, la sua ossatura o il suo scheletro originario*”³³⁶, e cioè Dio, il cosmo e l'uomo³³⁷. Essi costituiscono, per il Nostro, le coordinate di ogni pensiero, esperienza e realtà³³⁸, i *fenomeni originari*³³⁹, le *fattualità ultime*³⁴⁰.

Il fatto che siano definiti *fattualità* o *fenomeni* esclude che siano riconducibili alla sfera del pensato. Semmai, sono da intendersi quali contenuti *elementari* dell'esperienza, fenomenologicamente affioranti³⁴¹. Il fatto che siano detti *originari* sta ad indicare che

³³² “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?” Ivi, pag. 108.

³³³ Quale allora il compito della filosofia? La filosofia – scrive Rosenzweig – “*deve tenere saldamente la sua nuova posizione di partenza, il sé soggettivo, estremamente personale, anzi ancor più, incomparabile, immerso in se stesso, ed inoltre il punto di vista di questo sé, e tuttavia deve raggiungere l'obiettività che è propria della scienza. 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?*”. Ivi, pag. 108.

³³⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 42.

³³⁵ I tre *fenomeni* originari non sono assunti da Rosenzweig, a differenza di Kant, come risultato, ma come punto di partenza del sapere. Sono “*l'inizio, non la fine*” della ricerca. E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 55.

³³⁶ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 170-71.

³³⁷ Dio, mondo e anima coincidono, come ha osservato Massimo Cacciari, con “*i Tre tradizionali depositari del concetto di essenza*” (*Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, pag. 20).

³³⁸ S. Malka, *Leggere Rosenzweig*, cit., pag. 24.

³³⁹ Vedi F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I *Briefe und Tagebücher*, cit., pag. 1071.

³⁴⁰ Vedi F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, in F. Rosenzweig, *La scrittura, saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, -G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, pag. 257 (*Das neue Denken*, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, von R. und A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984). Così osserva S. Mosés: “*E' la certezza, inscritta nel fondo dell'esperienza, della realtà della nostra propria esistenza, del mondo e di Dio; è dunque la conoscenza della realtà antecedente a ogni pensiero*”, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Éditions du Seuil, Paris 1982, pag. 55.

³⁴¹ E' interessante istituire un parallelo con la fenomenologia husserliana. A tal scopo riporto un passo di P. Thévenaz: “*Il fenomeno è qui ciò che si manifesta immediatamente nella coscienza: si comprende così come avvenga che esso sia colto in un'intuizione che precede ogni riflessione o ogni giudizio. Non c'è altro da fare che lasciare che esso si manifesti, che si offra; il fenomeno è ciò che si autodà. Il metodo fenomenologico consiste dunque, di fronte ad oggetti o a contenuti di conoscenza, non tanto nell'interessarsi del loro valore e della loro realtà o della loro irrealtà - ciò che solo contava per i filosofi e per gli scienziati -, quanto nel descrivere tali oggetti e contenuti così come essi si danno, come pure e semplici intenzioni della coscienza, come significati, e nel renderli visibili ed evidenti come tali*”. P. Thévenaz, *La fenomenologia*, Città Nuova

appartengono alla domanda *originaria*, pre-filosofica, *perenne*. “Noi cerchiamo – afferma F. Rosenzweig – *ciò che è perenne, ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere*”³⁴². Il fatto che siano tre rimanda alla tripartizione kantiana della *Critica della Ragion pura* (dialettica trascendentale) e a quell'approccio *critico*. L'esistenza di Dio, la realtà del mondo, la libertà umana pongono, infatti, ineludibili *interrogativi*, non esauribili da un'unica spiegazione, foss'anche quella negativa del nichilismo.

Liberati dalla stretta concettuale, in cui la filosofia aveva cercato di costringerli, i tre *fenomeni originari* emergono “*dai segreti fondamenti del nulla*” come non inscrivibili o racchiudibili in concetti. Pertanto, Dio si mostra irriducibile alla sfera del fisico (*metafisico*), il mondo irriducibile alla sfera del logico (*metalogico*) e l'uomo alla sfera dell'etico (*metaetico*)³⁴³. Ma questa insormontabile differenza non esclude che s'istituisca tra di loro una *simmetria*, che è quella che si origina dal movimento di contrapposte polarità (ossia dalla *correlazione*)³⁴⁴.

In particolare, il punto di partenza del sapere su Dio si situa, per Rosenzweig, nel riconoscimento che “*di Dio non sappiamo nulla*”. Tuttavia, questo *non-sapere*, lungi dall'esaurire la domanda, induce a cercarlo “*sul solo fondamento di se stesso, nella sua assoluta fattualità*”, perché, Dio, al di là di ogni tentativo di riconduzione in un sistema, “*rimane ciò che è: il meta-fisico*”³⁴⁵. E ciò che vale per Dio vale anche per il mondo. La cosmologia tradizionale ha, infatti, per oggetto “*non il mondo nella sua contingenza, ma il mondo trasmutato in elemento interno alla totalità cosmologica*”³⁴⁶. Ora, sgombrare il campo dalla riduzione del mondo al logico è il primo e fondamentale compito di un'indagine *fattuale*. Rosenzweig, conseguentemente, muove dal riconoscimento che “*del mondo non sappiamo nulla*”, in quanto esso sopravanza ogni tentativo di assimilazione ad uno schema unico di spiegazione³⁴⁷. L'uomo, a sua volta, è definito *indimostrabile*, né più e né meno di “*come sono indimostrabili il mondo e Dio*”³⁴⁸. L'etica tradizionale ha avuto la

Editrice, Roma 1976, pag. 38-39.

³⁴² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 20.

³⁴³ Rosenzweig, adoperando il prefisso *meta-* (Dio *metafisico*, mondo *metalogico* e uomo *metaetico*), “*evidenzia la loro natura preriflessiva, che li colloca oltre il pensare concettualmente determinato*”, sottraendoli ad ogni pretesa onnicomprensiva, quale, ad esempio, quella dell'idealismo. L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 78. L'autore conclude affermando: “*con l'introduzione della dimensione del meta-, infatti, Rosenzweig non subordina più, a differenza di Hegel, uomo, mondo e Dio al concetto che li esprime, ma si propone di ricondurne l'essenza al nulla particolare della loro pensabilità*” Ivi, pag. 81.

³⁴⁴ “*Le polarità «positive» (in senso logico-metafisico) emergenti all'interno dei tre «elementi» - vale a dire, la «natura», in Dio, l'«ordine» o il «logos», nel mondo, e la «peculiarità», nell'uomo - presiedono all'articolazione della dimensione essenziale di ciascuno di essi. Le polarità «negative» emergenti nei tre «elementi» - vale a dire, la «libertà», in Dio, l'«abbondanza», nel mondo, e la «volontà», nell'uomo - governano, invece, l'impulso o l'atto, cioè, per così dire, la dimensione eventuale, che agita, movimenta e vivifica la loro trama interna, attraversandola da cima a fondo. La figura piena e compiuta di ciascun «elemento», è data, in definitiva, dall'equilibrio vivente e carico di inesausta ed irriducibile tensione, fra le cariche polari contrapposte, attive all'interno di ognuno di essi*”. F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, pag. 172-73.

³⁴⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 40. Precedentemente Rosenzweig aveva scritto: “*Meta-fisico, non afisico. Ogni acosmismo, ogni negazione indiana, ogni superamento spinoziano-idealistico del mondo non è altro che un panteismo rovesciato*” Ivi, pag. 17.

³⁴⁶ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 33.

³⁴⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 42.

³⁴⁸ “*L'uomo, anche di lui non dovremmo sapere nulla? Il sapere che il `sé' ha di se stesso, l'autocoscienza, ha fama di essere il sapere meglio garantito. Ed il sano intelletto umano recalcitra ancor più violentemente di quanto non faccia la coscienza scientifica se gli deve essere strappato a forza di sotto i piedi il fondamento del sapere più ovvio e per-se-stesso-comprensibile nel senso vero e letterale del termine. Tuttavia è accaduto, anche se piuttosto tardi. Rimane una delle acquisizioni più stupefacenti di Kant aver fatto dell'io, del dato più ovvio e di-per-sé-comprensibile della coscienza il problema per eccellenza, quanto di più problematico vi sia. Dell'io conoscente egli*

velleità di tentarne la comprensione in quanto personalità etica. Ha tentato, quindi, di ricondurre l'agire libero e personale all'interno di leggi universali, ma ha sempre mancato il suo scopo. In realtà, - scrive Rosenzweig - “*dell'uomo non sappiamo nulla*”. L'uomo, intendendo il singolo, e non una categoria astratta, è *meta-etico* e si sottrae ad ogni determinazione di tipo universale.

S'indovina a questo punto il tratto fondamentale del *nuovo pensiero* di Rosenzweig, che, ponendosi alla fine di tutti i tentativi di *reductio ad unum*, dopo il *cosmologismo* antico, dopo il *teologismo* medievale e dopo la modernità, inizia un itinerario “*dalla riduzione all'irriducibilità*”³⁴⁹. Il metodo correlativo serve, quindi, a sottrarre tanto la singolarità dell'uomo, quanto la variopinta diversità del particolare mondano, quanto Dio stesso, alle pretese onnicomprensive dei sistemi di pensiero che operano all'interno dell'assimilazione parmenidea dell'essere al pensato³⁵⁰.

Dio – afferma Rosenzweig - “*deve avere esistenza prima di ogni identità di essere e pensiero*”³⁵¹. Se lo si considera nella sua originaria *fenomenicità*, prima di ogni astrattismo o teoreticismo, Dio non può avere bisogno del pensiero per essere³⁵². In “*tutta l'abbondanza di ciò che in lui è*”³⁵³, nell'*infinitezza* della sua *physis*³⁵⁴, deve possedere un “*essere nell'incondizionato*”, un essere *nudo e semplice*, “*al di là del sapere*”³⁵⁵, al di là dell'*essenza* che circoscrive e limita. La libertà divina non sopporta restrizioni di sorta: “*Di fronte all'infinita essenza divina si presenta la libertà divina, la figura finita dell'atto, e di un atto la cui potenza è inesauribile, poiché uscendo dalla sua origine finita può sempre riversarsi*

insegna che conoscenza si dà solo in ciò che esso conosce, dunque in rapporto ai suoi frutti e non se ne dà conoscenza «in sé». E persino dell'Io volente, egli sa che la moralità vera e propria, merito e colpa delle azioni, anche delle nostre azioni, ci rimane sempre celata. Con ciò egli costituisce una psicologia negativa che ha dato a pensare ad un intero secolo, il secolo di una psicologia priva di anima. Non abbiamo quasi bisogno di sottolineare che per noi ancora una volta il nulla non vale come risultato, bensì come il punto di partenza del pensiero”. Ivi, pag. 63. A tal proposito, così si esprime G. Bonagiuso: “*Sul versante soggettivo, quindi, Rosenzweig assume come punto di partenza dell'itinerario speculativo proprio quel nulla del sapere intorno all'uomo che è stato il risultato della cosiddetta psicologia negativa. Se con Kant il soggetto non sa più se stesso se non come teatro o sfondo di condizioni trascendentali su cui si svolgono atti concettuali e movimenti di pensiero, e se con Hegel il circolo della scienza si muove dal pensiero al pensiero, il nulla su cui si stagliano la sintesi a priori o la dialettica del divenire può ben essere principio per un'inversione. Questo nulla, il nulla del sapere soggettivo - in quanto determinato e in quanto relativo - può fungere da luogo su cui ricostruire la provocatorietà della domanda sull'uomo*”. Giacomo Bonagiuso, *Dal silenzio del trágos alla Zeit-Wort della narrazione. Mitologia e oltrepasamento del pensiero nella filosofia di Franz Rosenzweig*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 3 (2001) [inserito il 15 gennaio 2001].

³⁴⁹ E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., pag. 58.

³⁵⁰ “*La singolarità dell'uomo meta-etico si sottrae alle pretese onnicomprensive dell'idealismo; il mondo meta-logico è irriducibile all'identità di essere e pensiero; Dio non si lascia sussumere sotto le categorie del pensiero, ma rimane sempre meta-fisico*”. L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 271.

³⁵¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 18

³⁵² Ivi, pag. 20.

³⁵³ Ivi, pag. 24.

³⁵⁴ Ivi, pag. 44. Si veda sull'argomento la lettera ad H. Ehrenberg del 26-9-1910 in cui Rosenzweig manifesta la volontà di superare la secolarizzazione hegeliana della teologia: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I *Briefe und Tagebücher*, cit., 1, pag. p. 112. Secondo S. Mosès “*é su base d'ateismo che sorge l'idea di un Dio radicalmente altro, vale a dire l'autentica idea religiosa di Dio*” (*Système et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'E. Lévinas, Éditions du Seuil, Paris 1982, pag. 53). La tesi è stata ripresa da H. J. Górtz, che ha individuato nell'*a-teismo meta-logico e meta-etico* di Nietzsche le premesse indispensabili del concetto *meta-fisico* di Dio (*Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der erfahrentl Erfahrung des Bewußtseins»*, Themen und Thesen der Theologie, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, pag. 408). Rosenzweig riconosce a Nietzsche il merito di aver indirettamente indicato, col suo a-teismo, un Dio che non è più un pezzo del Tutto (*La stella della redenzione*, pag. 19-20).

³⁵⁵ Ivi, pag. 64.

*nell'infinito: non un mare sconfinato, ma una sorgente inesauribile*³⁵⁶. Ciò implica che Dio “non dipende da nulla fuori di sé e pare non aver bisogno di nulla fuori di sé...”, caratterizzandosi per “la pura originarietà e l'appagamento in sé”, ossia per la perfetta aseità³⁵⁷.

L'essenza del mondo è da ricercare, invece, nella *logica* che lo governa³⁵⁸, una *logica* non esterna, ma effusa in essa “come un sistema pluriramificato di singole determinazioni”, come “un'applicabilità-sempre-e-dovunque”. Essa si riflette e rinnova nei singoli fenomeni con la forza di qualcosa di sempre vitale. Scrive Rosenzweig: “Nell'affermazione in cui dal nulla di Dio scaturiva l'essenza divina, l'infinità del non-nulla affermato si mostrava come essere infinito della physis divina. L'infinità del non-nulla affermato del mondo si mostra per contro come infinita applicabilità del logos del mondo”. Quanto in Dio è libertà si esprime nel mondo come inesauribile sorgente del fenomeno. Il fenomeno rinnova il miracolo della vita e lo fa in modo da originare un ordine *particolare*, intrinseco al mondo stesso, un ordine che non si traduce mai in uniformità³⁵⁹. Esso consiste nell'abbondanza delle visioni, che spezza “la prigione notturna del nulla con lo spasmo incessantemente replicato del generare e del partorire”, perché “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»”³⁶⁰. “Ogni fenomeno terrestre è una nuova vittoria sul nulla, qualcosa di splendido come il primo giorno”³⁶¹. E l'universale nel mondo, come si evidenzia nella specie, “è un universale individualizzato, una universalità particolare”³⁶².

Circa l'uomo, Rosenzweig afferma che “il suo nulla si schiude nella negazione ad un libertà” che è “ben diversa” da quella di Dio. La libertà di Dio è, infatti, infinita, la libertà dell'uomo è, invece, destinata a *cozzare* contro il finito ed è “già fin dalla propria origine, un che di finito”. La libertà dell'uomo si configura, pertanto, come “libertà per il volere” (ossia *volontà libera*), piuttosto che *libertà per l'azione*. Tuttavia, seppure le è negato il potere, “il suo volere è altrettanto incondizionato, altrettanto sconfinato quanto è sconfinato per Dio il potere”³⁶³. “Al contrario del mondo, Adam è realmente «proprio come Dio»” – afferma il Nostro. Ciò vuol dire che l'uomo non è riconducibile né al determinismo

³⁵⁶ Ivi, pag. 29-30. *Libertà e natura si correlano*, dando “insieme forma alla vitalità di Dio” Ivi, pag. 31.

³⁵⁷ Ivi, pag. 33.

³⁵⁸ “Ciò che Dio aveva trovato nella sua physis, il mondo l'ha trovato nel suo logos”. Ivi, pag. 46.

³⁵⁹ “Il logos del mondo produce la sua unità dall'interno. Pertanto, il mondo è non il Tutto pensabile, ma un tutto permeato di pensiero, impregnato di spirito”. Ivi, pag. 43-44. La definizione *ordine intramondano* è a pag. 45.

³⁶⁰ “L'abbondanza intramondana della particolarità si contrappone all'ordine intramondano dell'universale”. Ivi, pag. 45.

³⁶¹ Ivi, pag. 46. “Il logos del mondo produce la sua unità dall'interno. Pertanto, il mondo è non il Tutto pensabile, ma un tutto permeato di pensiero, impregnato di spirito. Il logos intramondano, che è a sua volta unità grazie alla sua relazione (comunque costituita) con una unità extramondana (dovunque questa stia di casa), non ha più bisogno di essere gravato di un'attività che contraddice direttamente la sua essenza mondana, la sua molteplicità ed applicabilità; esso produce l'unità del mondo soltanto dall'interno, per così dire, non già come forma esterna del mondo, ma come sua forma interna. Questo Tutto meta-logico possiede l'unità esterna per virtù propria, giacché non è «il» Tutto pensabile, bensì «un» Tutto permeato di pensiero, non il Tutto creato dallo spirito, ma un Tutto impregnato di spirito. Il logos non è, come da Parmenide fino a Hegel, creatore del mondo, bensì spirito del mondo, ancor meglio forse anima del mondo”. Ivi, pag. 47. Ordine ed abbondanza dei fenomeni si compongono, quindi, nella realtà del mondo, fatta di particolari, non di dati. Il dato indica “ciò che è 'dato' una volta per tutte”. Il particolare, invece, è sorpresa, “dono sempre nuovo”. Esso “porta nel proprio corpo i caratteri dell'universale, e tuttavia non dell'universale in genere, che non ha «caratteri» propri, ma del suo universale, del suo genere, della sua specie e nonostante questo è ancora essenzialmente particolare, anche se adesso è appunto un particolare «individuale»”. Ibidem.

³⁶² Ivi, pag. 48.

³⁶³ Ivi, pag. 66-67.

della natura, ossia alla specie, né al determinismo degli eventi. Egli resta libero, malgrado il suo nulla, ossia malgrado la transitorietà e peribilità, che ne segnano l'essenza³⁶⁴.

4.5 *Io sono*: indigenza e stupore ontologico

In Ebner, l'analisi della proposizione *Io sono* non è limitata ad una considerazione etico-antropologica, ma ha più sottilmente una valenza ontologica. Tale valenza si espleta in una considerazione dell'essere in senso esistenziale, piuttosto che essenziale.

Per il maestro austriaco, *Io sono* non è un'asserzione prima, assoluta, ma è un'asserzione *esistenziale*³⁶⁵. Ciò vuol dire che porta implicito in sé il riconoscimento della *non principialità* dell'io. L'essere dell'io non è nel senso dell'autosufficienza, ma nel senso della carenza, dell'indigenza ontologica. Significativamente Ebner reinterpreta Descartes: “*Non cogito, ergo sum, ma: io penso, perché «non» sono ancora, cioè non sono ancora quello che voglio essere - o che devo essere*”³⁶⁶. La consapevolezza che posso avere di me, che si coagula nel pronome *io*, si pone sul piano della determinazione esistenziale. “*La coscienza è una realtà soggettiva, legata all'esistenza individuale*”³⁶⁷. L'io non è immobile identità di un pensiero che pensa se stesso (*Io sono Io*), ma “*qualcosa di diveniente*”³⁶⁸. Il *sono* deve essere, quindi, inteso non nel senso dell'essenza, ma dell'evento, dell'accadere. L'io diviene nel contesto dell'esistenza, in cui inevitabilmente s'incontra, come scrive il poeta, *il male di vivere*³⁶⁹.

Io sono indica, quindi, la mia originaria passività, ossia la mia *datità*. La *datità*, a sua volta, manifesta il *bisogno*. L'essere dell'io è *essere di bisogno*, un bisogno che è innanzitutto ontologica e significa *dipendenza*. In tal caso, la categoria di *dipendenza* va a porsi come “*nuova definizione polemica del soggetto contrapposta all'ideale di autonomia teoretica ed etica dell'io sovrano isolato, costituente la verità del mondo attraverso la sua certezza*”³⁷⁰. Pertanto, l'io non è né può divenire autarchico³⁷¹. Nell'interpretazione dell'io nei termini dell'*autarchia* morale, della pretesa cioè del soggetto di porsi da se stesso³⁷², si adombra una più radicale autarchia ontologica, come si mostra palese in Fichte. Siamo cioè alla pretesa di un'esistenza assoluta, tagliata di ogni *dipendenza*, ma anche di ogni relazione.

A fronte di tutto questo Ebner afferma che l'essere dell'io non può porsi come originario e assoluto, perché è strutturalmente non autosufficiente. L'*indigenza* ontologica non è frutto di

³⁶⁴ Ivi, pag. 64.

³⁶⁵ *Io sono* è la parola originaria, manifestazione elementare dell'aver-la-parola ed insieme indice della spiritualità dell'uomo, Ebner la chiama *asserzione esistenziale*. Vedi *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 308.

³⁶⁶ Ivi, pag. 266.

³⁶⁷ Ivi, pag. 280.

³⁶⁸ “*L'io è qualcosa di «diveniente»; qualcosa che diviene o anche si derealizza a seconda appunto che si muova verso questo Tu oppure che si allontani da esso*”. Ivi, pag. 320.

³⁶⁹ E. Montale, *Ossi di seppia*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, pag. 54.

³⁷⁰ E. Baccarini, *Dialogisches Denken*. Un capitolo della filosofia tedesca del Novecento, in A. Rigobello (a cura di), *Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, Anicia, Roma 1988, pag. 79.

³⁷¹ Ivi, pag. 167. Secondo Ebner, “*il tentativo, intrapreso (...) dalla filosofia tedesca, di salvare l'esistenza dell'io in un idealismo orientato in senso soggettivo, è fallito e doveva fallire proprio per il fatto che non si era capito che non si aveva propriamente a che fare con l'io vero e proprio*”, bensì con l'io chiuso nel suo solipsismo, “*divenuto astratto e irrealmente nella riflessione e nella speculazione*”. Ivi, pag. 142.

³⁷² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 286-87.

teorizzazione, ma è palpabile, sperimentabile nella vita, perché io *non* ho consistenza, io *sono* nulla.

Ma l'espressione *Io sono* porta in sé ancora un altro senso. Essa nasce, infatti, dallo *stupore* di *trovarsi ad essere*. La presa d'atto della non necessità del proprio essere è, al contempo, riconoscimento di una gratuità. Sotto questa luce l'esistenza si rivela *evento* inafferrabile dal concetto, sfuggente ai parametri di un mondo statico o eternamente ritornante su se stesso. Ciò vuol dire che *io ci sono* oltre il nulla che costantemente minaccia di annientamento il mio essere, oltre la solitudine in cui io stesso tendo a rinchiudermi.

Da un lato, quindi, la consapevolezza che all'*Io* appartiene una struttura fondamentale dativo-derivata, ma, dall'altro, l'affermazione di un'esperienza unica e straordinaria³⁷³, perché riconoscersi deficitari e bisognosi non corrisponde a povertà, bensì ad una reale e peculiare ricchezza. Lévinas la definirà “*paradossale positività della carenza*”, dell'essere feriti, impotenti, passivi, esiliati, viandanti. In altri termini, non si resta incatenati alla propria finitezza, al proprio nulla, circoscritti e come schiacciati in un'immanenza senza slanci, senza evocazioni e senza desideri³⁷⁴.

Nella sua singolarità, che si pone oltre il concetto, il *soggetto* non vive nell'isolamento innaturale di un pensiero che si autocertifica³⁷⁵, che si avvita su se stesso e sulla sua presunta autosufficienza. L'indigenza in lui si fa piuttosto domanda, interrogazione, e nell'interrogazione è già contenuta la traccia di una direzione che porta fuori dalle chiusure solipsistiche. “*Domandare significa rivolgersi a qualcuno diverso da me e da cui attendo una risposta. La domanda quindi manifesta una carenza ontologica. Nell'interrogare viene a manifestazione il limite della ragione. Nell'interrogazione, tuttavia, si manifesta anche la paradossalità dell'umano, coscienza finita proiettata però al di là del finito*”³⁷⁶. L'uomo è nulla, ma il nulla della reale apprensione di sé non lo deve deprimere. Al contrario, deve avviarlo a riconoscere la sua vocazione originaria, a rompere la sclerosi del mutismo e dell'isolamento.

La domanda che nasce dalla sofferenza e dal nulla della condizione umana può trovare allora risoluzione. Se, infatti, l'io non possiede “*un'esistenza assoluta, ovvero indipendente dal suo rapporto con il Tu*”, allora “*la sua solitudine non è il suo stato più originario e connaturale*”³⁷⁷. La solitudine non è il principio dell'umano e neanche la sua destinazione. Oltre il *solipsismo della coscienza*, ossia oltre la negatività cui è approdato come sua meta ultima il pensiero moderno, si estende un orizzonte tutto da esplorare. Ma a questa dimensione l'io non arriva, se non dismette presunzioni e false sicurezze, che gli derivano dal celarsi dietro dottrine, etiche o ideologie.

³⁷³ “*Tanto più chiaro gli diverrà però che esiste un solo Io e che l'Io è l'«unico» di fronte a Dio*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 154.

³⁷⁴ “*Questa ontologia indigenziale è, in un certo senso, la stessa che si può reperire nella Geworfenheit heideggeriana, soltanto che là assistiamo anche al tentativo di acquisizione di un'autenticità intraesistenziale che incatena l'esser-ci al suo ci, alla sua finitezza e non gli permette di aprirsi. la questione dell'essere stesso. Questa questione viene posta dal primo Heidegger. E queste questioni sono poste da Rosenzweig. Ebner e Buber, ognuno a modo suo. in direzione di un pensiero che concepiva l'essere come linguaggio che accade*”. E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., pag. 115.

³⁷⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 287.

³⁷⁶ E. Baccarini, *La ragione dialogica. Una nuova modalità di pensiero*, in *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, a cura di M. Spano e D. Vinci, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pag. 14.

³⁷⁷ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 141. Similmente a pag. 156 troviamo: “*L'Io non ha alcuna esistenza «assoluta», in quanto esiste solo nel rapporto verso il Tu*”.

4.6 Rosenzweig: il paganesimo greco-antico, l'arte e l'isolamento del *pre-mondo*

Secondo Rosenzweig il paganesimo greco-antico ha elaborato ed articolato una *comprensione dell'essere* nelle sue dimensioni *elementari*. “Sono i Greci – scrive - coloro che hanno portato avanti il pensiero fino allo sviluppo più alto che gli era possibile nel suo isolamento”³⁷⁸. Le immagini vivide delle figure della classicità (l'Olimpo mitico, il cosmo plastico e l'eroe tragico) non rappresenterebbero, quindi, tanto il portato di una cultura determinata, quanto l'affiorare alla coscienza di certezze inscritte nel fondo dell'esperienza, antecedenti ogni pensiero³⁷⁹: “Per il Dio mitico il luogo della realtà storica era la rappresentazione di Dio in cui l'antichità aveva creduto, per l'uomo tragico era la viva autocoscienza che l'antichità ebbe, per il mondo plastico era la visione del mondo che essa produsse”³⁸⁰.

Il paganesimo greco assurge, in tal caso, a “metafora storica del pre-mondo”³⁸¹, a luogo di visualizzazione dei risultati del percorso logico-metafisico³⁸², a raffigurazione in forma mitico-poetica delle “tre strutture onto-logiche fondamentali, che scandiscono l'orizzonte più remoto entro il quale si contestualizza la concreta e quotidiana esperienza dell'uomo, di tutti i tempi e di tutti i luoghi, all'interno del mondo”³⁸³. Questo orizzonte di senso presenta l'essere come caratterizzato dalla *differenza*, ovverosia dall'irriducibilità ad una sola dimensione. I tre *elementi originari* sono, difatti, autonomi ed autosufficienti, “sono ciascuno un solitario sé, che, fissandosi su di sé, nulla sa di un fuori”³⁸⁴. Li caratterizza,

³⁷⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 57.

³⁷⁹ “E' la certezza, inscritta nel fondo dell'esperienza, della realtà della nostra propria esistenza, del mondo e di Dio; è dunque la conoscenza della realtà antecedente a ogni pensiero” S. Mosés, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Éditions du Seuil, Paris 1982, pag. 55. C'è da precisare che il procedimento costruttivo-matematico della *correlazione* non è l'unico e il solo usato da Rosenzweig, perché viene integrato da un procedimento fenomenologico teso a rintracciare, non senza suggestioni provenienti dalla *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana, gli elementi originari nelle figurazioni storiche del mondo classico. Ciò viene suffragato da una lettera a Rudolf Ehrenberg, datata 23 febbraio 1917, in cui Rosenzweig scrive: “Mi ha meravigliato sapere che tu ti porti nuovamente dietro la Fenomenologia. Davvero tutti noi, voglio dire anche io ed Hans, abbiamo speso una marea di tempo per quel fantastico libro. E non c'è davvero qualcosa di simile che si possa trovare tra due copertine”. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Band. I *Briefe und Tagebücher*, Martinus Nijhoff, Haag 1979, 1, pag. 353. Si veda inoltre la lettera a Eugen Kosenstock del 5 settembre 1916, *ivi*, pagg. 220-223.

³⁸⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 91-92. Rosenzweig fa riferimento a O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde, Braumüller, Wien/Leipzig 1918-1922; tr. it. di J. E. Voila, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, introduzione di S. Zecchi, Ugo Guanda, Parma 1991 e alla sua delineatura della *cultura apollinea*. La complessa configurazione del divino della mitologia greca, immagine della physis come potenza generativa e la visione dell'uomo quale emerge dalla tragedia attica offrono, quindi, a Rosenzweig altrettanti “*paradigmi ermeneutici basilari per vagliare criticamente e selettivamente (...) gli esiti ed i portati più rilevanti e caratteristici dell'intera meditazione filosofica occidentale*”. F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 66-67. Sul tema si veda anche E. D'Antuono, *Divino e umano. Lo spirito del paganesimo e il suo destino nel pensiero di Rosenzweig*, in «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, pp. 169-194.

³⁸¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 151. Il paganesimo cui Rosenzweig si riferisce non è identificabile con un sistema particolare della filosofia greca, quanto piuttosto con la cultura greco-classica in senso lato (arte, letteratura, costume, politica, società).

³⁸² Vedi E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 102-03. L'autrice definisce il paganesimo “*un ideale territorio della mente dove coabitano segni, tracce e figure dispiegate, intrecciate in reciproco, speculare rimando*”, “*universo del figurale*”. *Ivi*, pag. 103-04.

³⁸³ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 67. Scrive Rosenzweig che il paganesimo rappresenterebbe “*l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima, O, detto altrimenti, il c'era-una-volta con cui iniziano tutte le fiabe, ma con cui iniziano soltanto e che non può più venir fuori nemmeno una volta nel corso della fiaba e nel flusso della narrazione*” *Das neue Denken*, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk etc.*, cit., pag. 266.

³⁸⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. pag. 86.

quindi, un'assoluta *aseità*. *Aseità* significa “*inseità ontologica*” e “*perseità concettuale, ossia indipendenza quanto all'essenza e autonomia dal punto di vista della conoscibilità*”³⁸⁵.

In ragione di questo, il paganesimo offre un sapere diverso dal filosofare, un sapere privo della pretesa di *reductio ad unum*: “*Il Dio mitico, il mondo plastico, l'uomo tragico: noi teniamo le parti nelle nostre mani. Abbiamo veramente fatto a pezzi il Tutto*”³⁸⁶. Di questo sapere “*lo splendido isolamento dell'universo del bello e della singola opera d'arte rispetto all'intera realtà*”³⁸⁷ offre, a sua volta, una “*chiara visualizzazione*”. L'arte rende visibili “*gli elementi del Tutto, che risalgono dagli oscuri fondamenti del nulla*”³⁸⁸.

Tutta questa architettura si regge sull'architrave del dio dell'Olimpo mitico (sarebbe più giusto dire del *divino*), che non si cura del mondo, che non interviene nelle vicende degli uomini né si china sul loro dolore. Il dio mitico resta distante ed impassibile. Nell'accezione che riveste nel mito, seppure ama e odia, lo fa in modo capriccioso³⁸⁹. La sua volontà non è potenza creatrice: nulla di nuovo essa genera sotto il sole che illumina eternamente un mondo immobile e disperato³⁹⁰. Gli dei vivono spensierati ed appagati sull'Olimpo della loro intangibile felicità. Pertanto, dal *divino* non viene alcun riscatto, e di questo si ha un riscontro, ancora una volta, nell'arte, cui è dato lenire il dolore, ma non redimere. Parimenti, la visione del macrocosmo del mondo classico è quella di “*una forma plastica delimitata verso l'esterno e pienamente strutturata verso l'interno*”³⁹¹. Il mondo è “*un intero chiuso in sé, che esclude l'esterno, un recipiente colmo, un cosmo ricco di figure*”³⁹², un tutto configurato pienamente in se stesso³⁹³. Parimenti, l'eroe della tragedia, “*indifferente al *voμos* del cosmo non meno che agli enigmatici verdetti degli dei*”³⁹⁴, esprime un volere fermo ed imm modificabile. Proprio come un dio dell'Olimpo, egli non ascolta e tace. Ora, tale tacere è “*il sigillo della sua grandezza come pure il marchio della sua debolezza*”. Infatti, “*tacendo l'eroe spezza i ponti che lo collegano a Dio ed al mondo e si eleva sui campi piatti e uggiosi della personalità, che parlando si delimita e si individualizza rispetto agli altri uomini, nella glaciale solitudine del sé*”³⁹⁵. Ed è proprio questo assordante silenzio che la tragedia attica porta in scena³⁹⁶.

Il mutismo degli elementi del *premondo* significa, poi, sotto un profilo specificamente ontologico, il loro essere identico e la loro fissità. Essi, sospesi come in un limbo, sono privi di svolgimento e senza tempo. Basti pensare all'inattingibilità del *dio* mitico, cui corrispondono l'impassibilità dell'eroe e la perfetta risoluzione in se stesso del cosmo, che eternamente ritorna, seguendo i ritmi delle stagioni. Conseguentemente, il mondo classico, che pure ha avuto una

³⁸⁵ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 138.

³⁸⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 85.

³⁸⁷ Ivi, pag. 119.

³⁸⁸ Ivi, 151-52. L'arte è, per Rosenzweig, il luogo ideale di visualizzazione degli elementi primordiali. “*Essenza e legge del mondo mitico sono perennemente custodite dall'arte*” E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 106.

³⁸⁹ G. Bonagiuso, *Dal silenzio del *trágos* alla *Zeit-Wort* della narrazione etc.*, cit., pag. 10.

³⁹⁰ Il *divino* esprime “*la vitalità pura, chiusa in sé, perfettamente armonica, semplicemente impossibilitata a gettare lo sguardo fuori dal proprio orizzonte*”. E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 104-05.

³⁹¹ Ivi, pag. 54.

³⁹² Ivi, pag. 50.

³⁹³ Questo mondo segna, per Rosenzweig, “*il culmine della cosmologia antica*” esattamente come gli dei segnano il culmine della teologia antica. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 53.

³⁹⁴ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 112.

³⁹⁵ Vedi Ivi, pag. 77-78. Perciò, è giusto affermare che la tragedia attica porta in scena il silenzio più assordante.

³⁹⁶ Rosenzweig ritrova una differenza fondamentale tra l'archetipo dell'eroe tragico e la figura del Giobbe biblico. Giobbe, nel momento in cui si mostra “*ben in grado di «contendere con Dio», di convocare cioè la giustizia infinita di Javhé al suo stesso tribunale, ponendo l'Altissimo nelle condizioni di dover dare all'uomo una risposta*”, non solo parla, ma si mostra cosciente nell'uso della parola. L'eroe tragico, invece, resta confinato nel suo mutismo, risvolto della sua scultorea immobilità, della sua identità ferma e statica. Vedi Ivi pag. 79.

sua forza nel configurare quelle essenze perenni prima e oltre di ogni intellettualismo, implode di fronte alla domanda di senso che si leva dall'esistenza.

Lo evidenzia, ancora una volta, la tematica fondamentale della morte. Gli *dei dell'Olimpo* sanno, infatti, “*tenere lontana la morte dal loro mondo immortale*”, ma “*non sono signori del vivente*”. Per esserlo, infatti, dovrebbero “*uscir-fuori-da-se-stessi e questo non si addice*” alla loro *spensierata vitalità*³⁹⁷. Dovrebbero discendere dalla loro piattaforma di perfezione e chinarsi sulle sofferenze umane, ma non sanno né possono. Quanto all'eroe tragico, egli “*porta sulla scena attica quell'impossibilità di morire che la coscienza umana sempre e comunque esperisce come irrappresentabilità della propria morte. Nel grido del silenzio eroico il paganesimo dice la sua ultima e più alta parola sull'immortalità*”. Il paganesimo, teorizzando l'immortalità come un non poter vivere né morire, dà, quindi, visibilità all'intemporale risultato del pensiero, ma anche all'angoscia di domande irrisolvibili. Esprime, da ultimo, una vitalità senza inizio né fine, ma anche senza novità e speranza³⁹⁸.

³⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 33.

³⁹⁸ “*Nel dio mitico proietta la felicità di ignorare la morte, nel cosmo l'immodificabile necessità di un movimento perennemente ripetentesi in assoluta estraneità alla dissoluzione che travaglia l'individuo, nell'eroe la pretesa di sconfiggere la morte perché incompatibile con la potenza della volontà attivatasi fino a scavare l'interiorità come realtà autonoma*”. E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 112.

PARTE SECONDA

In cerca del *Tu*

5 Il tu, l'assente della modernità

Alla luce delle riflessioni dei dialogici e di Ebner, in particolare, sul soggetto nei suoi risvolti teoretici e pratici si può tentare una rilettura della storia della filosofia. Essa equivarrebbe a ripercorrere la storia di una dimenticanza, che non è quella dell'essere, come per Heidegger, ma quella del *Tu*.

Il *Tu* è *l'assente* della modernità.

L'epoca contrassegnata dalla centralità dell'io, sia in ragione dell'autofondazione della coscienza, sia in ragione dell'autonomia morale ad essa riconosciuta, è, da un'altra prospettiva, l'epoca della necrosi dell'elemento relazionale. Il principio dell'autorelazione del soggetto con se stesso, che la istruisce e struttura, significa, infatti, il disconoscimento del valore di quanto la coscienza deve a ciò che le è esterno e a ciò che la trascende.

A dire il vero, si cercherebbe invano una formulazione organica di questo in Ebner, perché egli, scrittore di diari, offre al più spunti, intuizioni, riflessioni, che bisogna essere attenti a cogliere. Se ne può avere un riscontro, semmai, in Rosenzweig, che, nelle pagine iniziali della sua *Stella*, ha disegnato una sorta di contro storia della filosofia, rigettandone l'idea, presente ininterrottamente fin dalle prime riflessioni della Jonia, che “*l'unità del logos fonda l'unità del mondo come un'unica totalità*”³⁹⁹. Rosenzweig ha visto, quindi, il *logos monologico* a fondamento dei sistemi di pensiero, esattamente come Ebner ha visto l'io autoponentesi e *solipsista* a base della pretesa autarchica del soggetto.

Questa posizione critica dei dialogici risulta, inoltre, particolarmente feconda nei suoi riflessi *pratici*, perché spinge a prendere posizione contro una cultura che si era “*rivelata inguaribilmente disumanizzante (...) per recuperare, attraverso il semplice vissuto, l'uomo senza altre determinazioni*”⁴⁰⁰. Si traduce, quindi, nello scardinamento dei presupposti antropologici su cui si era fondato tutto il pensiero moderno e, contestualmente, nella ripresa della riflessione etica, che diventa prioritaria rispetto a quella teoretica.

5.1 L'io nella visione moderna. Il pensiero autofondantesi: Cartesio e il solipsismo dell'io

Il percorso teoretico della modernità ha il suo snodo essenziale in Cartesio che formula l'idea del soggetto pensante come fondamento intrascendibile di *certezza*⁴⁰¹. Conseguentemente, il filosofo francese basa la verità del mondo sulla certezza di sé, formalizzabile nella proposizione *Io sono Io*. Vale ad esemplificare questo punto quanto afferma Hegel nelle *Lezioni di storia della filosofia*: “*Solamente con Cartesio (...)*

³⁹⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12.

⁴⁰⁰ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 168-173.

⁴⁰¹ Per F. Ebner, la parabola teoretica della modernità parte da Cartesio per chiudersi con l'idealismo ed, in particolare, con Fichte. Vedi *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 247. Per Rosenzweig l'arco è ampio quanto tutto il pensiero occidentale e si estende dalla Jonia fino a Jena.

perveniamo propriamente ad una filosofia autonoma (...), consapevole che l'autonomia è momento essenziale del vero"⁴⁰².

L'acquisizione dell'*autonomia* da parte del pensiero avviene attraverso un procedimento che azzerava ogni relazione del soggetto col mondo. Cartesio si applica, infatti, a rifondare dalle fondamenta il sapere, avendo escluso ogni relazione col mondo esterno. La *solitudine* rispetto alle *cure* del mondo gli appare, quindi, come pregiudiziale per la distruzione di tutte le *antiche opinioni*: "Ora dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni"⁴⁰³.

Il *dubbio*, che è parte integrante della via che porta alla certezza (*metodico*), risponde, in tale contesto, ad un atteggiamento di chiusura rispetto al mondo, nell'ambito di un discorso che si presenta come del tutto autoreferenziale. Rappresenta una forma di *derealizzazione* della realtà in nome di un estremo *solipsismo*, che porta il soggetto a mettere in discussione tutto ciò che lo circonda⁴⁰⁴. Ne viene che il dubbio invade ogni campo, destruttura ogni convinzione, ma, arrivato alla coscienza pensante, inverte la direzione destrutturante. Il dubitare di sé è, infatti, un pensare che sottintende un sé, laddove pensato e pensante, punto di arrivo e di partenza, coincidono: "Ma, subito dopo, - scrive Cartesio nel *Discorso sul metodo* - m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa"⁴⁰⁵.

Alla fine, il pensiero si autocertifica, perché per certificarsi non ha bisogno di appoggiarsi ad altro che alla sola percezione immediata di sé⁴⁰⁶. Procedo, quindi, nelle sue costruzioni come crescendo su se stesso, appoggiandosi per ogni passo successivo sull'esclusiva certezza di sé.

Che cosa pensa il pensiero? Cartesio afferma che il pensiero pensa se stesso. Questa certezza gli appare immediata e avvalorata dallo stesso dubbio che dovrebbe inficiarla. Il soggetto, identificato con la sua mente, ha di essa una visione privilegiata, in quanto i propri stati mentali gli sono noti senza possibilità di dubbio. Se egli pensa di averli, allora li ha e, se li ha, ne è cosciente. Né può commettere errori su di essi, almeno nel momento in cui li ha. Annota

⁴⁰² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1944, vol. III, 2, pag. 66.

⁴⁰³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pp.199. Cartesio instaura una sorta di monologo interiore: non cerca interlocutori né si riferisce ad una grammatica comune, ossia ad un comune orizzonte di senso, per ritirarsi "in un regno isolato dalla realtà fisica" (R. Scruton, *La filosofia moderna. Un compendio per temi*, La nuova Italia, Firenze 1998, pag. 57). Il procedimento, come rileva Wittgenstein, appare zoppicante, in quanto, se è vero che posso essere assolutamente certo dei miei stati mentali, è vero altresì che a questa certezza arrivo tramite regole di un linguaggio pubblico, pregiudizialmente ammesse. Restando confinato in un discorso tutto intimo, non avrei nessuna garanzia che anche la credenza di aver scoperto dei fondamenti non sia vittima di una colossale autosuggestione. Pertanto, il linguaggio *privato*, privo di riscontri, risulta impossibile. (vedi L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1983, pag., 202). Per il giudizio di Ebner su Cartesio vedi: F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 277.

⁴⁰⁴ "...esso si vede spinto sulla via della propria «derealizzazione» da quella tendenza alla sostanzializzazione che scaturisce dal «solipsismo dell'io», divenendo così insicuro di tutta la realtà in genere, della realtà di ciò che esperisce". Ivi, pag. 316-17.

⁴⁰⁵ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza 1997, Roma-Bari, pag. 81. Per Rosenzweig, nonostante la sua pretesa radicalità, il dubbio cartesiano non mette in discussione l'idea di un *Tutto unico e universale*. Vedi *La stella della redenzione*, cit., pag. 42. Un riscontro critico è rinvenibile in E. Baccarini: "Il cammino che inizia con Descartes, anche se in lui continua ad agire un motivo di fondazione metafisica, l'idea di Dio come idea dell'infinito, che mantiene l'equilibrio dei gradi dell'essere, condurrà lentamente all'affermazione, autoaffermazione, del soggetto assoluto". *La soggettività dialogica*, cit., pag. 25.

⁴⁰⁶ Vedi R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., pag.199-202. Chiarezza e distinzione, segni distintivi della certezza, sono presenti nell'intuizione stessa del sé, nella percezione della coscienza da parte della coscienza stessa.

Rosenzweig: *“Il sapere che il sé ha di se stesso, l'autocoscienza, ha fama di essere il sapere meglio garantito”*⁴⁰⁷.

La dimostrazione disegna, quindi, un movimento che ritorna su se stesso, cui corrisponde l'identità di un pensiero che nel pensare non esce da sé, non riferendosi ad alcunché di esterno, ma riflettendo unicamente se stesso. *“Si potrebbe dire – osserva F. Ebner - che l'io è per il fatto di pensarsi. Ovvero ancora cogito, ergo sum. Così esso diviene identità di pensare ed essere: è, perché si pensa e si pensa perché è; e anche all'identità tra soggetto e oggetto: è il soggetto che, nell'atto di pensarsi, è al tempo stesso il proprio oggetto”*. La proposizione *“Io sono”*, nella forma concettuale in cui viene espressa, viene a coincidere, quindi, con la formulazione del *“principio d'identità nella sua sottrazione e mancanza di oggetto”*; nulla che abbia a che fare con l'esistenza reale, con l'incontro fra persone, con l'esperienza del mondo. *“Si pensa – puntualizza Ebner - il pensiero senza un oggetto cui si riferirebbe, ovvero, l'io si pensa in maniera assoluta senza in ciò capire se stesso. Può infatti capirsi solo nella relazione con il Tu”*⁴⁰⁸. Si pensa all'interno di un discorso del tutto privato ed intimo, che si sottrae al confronto e fa astrazione dalla parola viva.

La critica investe qui quella che J. Habermas definisce struttura teoretica prevalente della modernità, le cui implicazione etiche ed antropologiche risultano decisive. *“Si tratta – scrive il filosofo - della struttura della relazione del soggetto conoscente con se stesso, che si ripiega su di sé come oggetto, per cogliersi come in un'immagine speculare...”*⁴⁰⁹. Essa si giustifica sulla base del fatto che l'affermazione *Io sono* conterrebbe garanzie evidenti di autovalidazione.

Ebner, contrapponendosi alla tradizione iniziata da Cartesio, afferma all'opposto che la proposizione *Io sono* non è né può essere intesa nel senso di un'autoaffermazione.

5.2 Dall'autoposizione fichtiana dell'io all'implosione nichilistica della ragione

Gli esiti estremi di questa involuzione *solipsista* del pensiero sono raggiunti, per Ebner, nell'idealismo e nel pensiero oggettivo, matematico e scientifico.

In particolare, nell'autoposizione fichtiana dell'io, il senso della proposizione originaria *Io sono* viene completamente travisato in direzione di un'assoluta chiusura dell'io di fronte al Tu: *“Il senso della proposizione originaria era Io sono e non invece Io sono Io; dell'io che si-pone-in-relazione con il Tu, non invece nell'assolutizzazione della sua chiusura di fronte al Tu come avviene nell'autoposizione che si ha nel principio di identità”*⁴¹⁰.

Il taglio della tensione relazionale implica che l'oggetto supremo del pensiero diventa il pensiero, identificato ormai con Dio stesso. *“È l'inevitabile conseguenza dell'idealismo in genere che si ponga (...) il «solipsismo dell'io» quale principio della vita spirituale in sé, l'io quale «prima persona» assoluta. Di fatto non si ha in mente altro se non la divinizzazione dell'io, la sua identificazione con Dio”*. Ma, *“divinizzare l'io e identificarlo con Dio equivale - conclude Ebner - al non sapere nulla del Tu”*⁴¹¹, e, quindi, a rompere ogni relazione costitutiva alla base dell'io. Ciò coincide, sotto un profilo strettamente linguistico, con la sostituzione del neutro al personale, della terza persona (*l'io è*) alla prima (*l'io sono*). *“Chi è questo A=A?”* – si chiede F. Rosenzweig, con riferimento all'autoposizione dell'io – *“È personalità, ma una personalità tale che la volontà umana non vi si ritrova più, così*

⁴⁰⁷ F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 63.

⁴⁰⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 253.

⁴⁰⁹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità, Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, pag. 19.

⁴¹⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 287.

⁴¹¹ Ivi, pag. 290.

come non si risollewa più la conoscenza una volta giunta alla cosa in sé. E', conseguentemente, (...) la personalità di Dio. (...). Non io assoluto, ma Spirito assoluto è il nome che l'idealismo ha attinto per lui. Non un io, quindi, bensì un ille, anzi ancor meno che un ille, un illud"⁴¹².

Potremmo dire in termini kierkegaardiani che scompare il singolo, l'individuo concreto, e Kierkegaard ha senz'altro influenzato i dialogici. Ma, detto questo, non avremmo detto tutto, perché i dialogici guardano al singolo come necessariamente implicato nella relazione. Scrive Ebner: "La verità di cui purtroppo la filosofia nulla sa, e a essere precisi nulla può sapere, è che non esiste alcun Io assoluto, bensì soltanto un Io che esiste relativo al Tu. Perciò un tempo aveva molto da dire riguardo all'Io, senza però avere chiaro in che modo l'uomo si fosse accorto di esso, eppure significativamente nulla aveva da dire circa il Tu"⁴¹³. Non solo, quindi, non esiste nessun io assoluto, sganciato dall'esistenza reale, singola, ma anche non esiste nessun io che possa definirsi, dirsi, pensarsi, al di fuori della relazione con il Tu.

La caduta di valore del soggettivo, inteso in senso esistenziale e personale, appare, quindi, nei dialogici, come conseguenza diretta della necrosi del relazionale. La chiusura al Tu ingenera, infatti, la *solitudine* dell'io, che coincide con la sua assolutizzazione. Persa la direzione originaria verso il Tu, l'io diventa universale, astratto, oggettivo etc.. Lungo questa direttrice il punto estremo di involuzione è rappresentato, per Rosenzweig, da Hegel.

In Hegel la perdita dell'esistente singolo si accompagna al tramonto definitivo dell'elemento relazionale proprio della persona. Il rapporto con l'altro (e con l'alterità, in genere) si riconduce ad una relazione impersonale, del tutto logica. Il sistema è, infatti, un "immenso monologo dello spirito"⁴¹⁴, in cui l'altro è colto come momento negativo, "attraverso la cui mediazione l'uno (con la negazione della negazione) raggiunge la propria vera positività"⁴¹⁵. Perciò, al posto delle persone troviamo idee, al posto dell'interlocutore il tema, al posto dell'esteriorità l'interiorità del rapporto logico⁴¹⁶.

Il sistema, in definitiva, è il manifesto di un'interiorità chiusa e sterile, dove ogni rapporto è reciso, di un'identità soffocante che non conosce né vera alterità né vera novità. Perciò, la filosofia idealistica "tradisce ogni possibilità dialogica, consacra l'autoreclusione dell'io nella sua solitudine"⁴¹⁷. Erige nel pensiero, al di sopra della vita dialogica, una rocca "inaccessibile ad essa, in cui l'uomo, il singolo, gloriosamente soffre e trionfa in solitudine con se stesso"⁴¹⁸. "Il sistema – scrive Rosenzweig con riferimento a Hegel - è il mondo in forma di terza persona"⁴¹⁹. Ciò significa che il sistema esprime un mondo in cui non c'è più traccia di ciò che si svolge tra la *prima* e la *seconda* persona. Tale mondo conosce solo le forme asettiche di un sapere uniformante, in cui "il manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere è risolto assolutamente" nell'unità e totalità del sapere "che tutto include senza residui"⁴²⁰.

⁴¹² Ivi, pag. 148.

⁴¹³ Ivi, pag. 256.

⁴¹⁴ H. U. von Balthasar, *Teologica*, cit., vol II, pag. 34-37.

⁴¹⁵ S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero» etc.*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 98.

⁴¹⁶ "Gli enti si riconducono al Neutro dell'idea, dell'essere, del concetto" E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 87.

⁴¹⁷ S. Zucal, *Il miracolo della parola etc.*, cit., pag. 63.

⁴¹⁸ M. Buber, *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 212.

⁴¹⁹ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 26.

⁴²⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 107.

Si può, quindi, affermare che con Hegel la ragione ha preteso di inglobare tutta la realtà nel suo modularsi dialettico, per porla sotto l'agghiacciante sigillo dell'impersonale⁴²¹, ma questa stessa pretesa ne ha provocato l'implosione. Con Nietzsche, infatti, si afferma il *nichilismo*, che designa quella *condizione* in cui diventa insostenibile non solo distinguere fra *cosa in sé* e *fenomeno*, fra realtà e apparenza, fra verità e falsità, ma anche orientarsi in direzione del Tu. Il conoscere dei veri filosofi non risponde, infatti, a volontà di verità, ma a *volontà di potenza*⁴²². Nietzsche, "il filosofo del punto di vista"⁴²³, così come lo definisce Rosenzweig, finisce per restare prigioniero della "soggettività più estrema", dell'*ipseità cieca e sorda*, incapace di vedere come di ascoltare, di stabilire, quindi, una qualsiasi forma di relazione con l'*infinita obiettività della vita*⁴²⁴.

5.3 I risvolti teoretici e conoscitivi: la scomparsa della dimensione relazionale dalla nozione di verità

A livello conoscitivo ne viene che la certezza è fondata sull'autorelazione del soggetto con se stesso. Tutto abbisogna del soggetto che pensa per essere pensato. L'io, invece, si coglie intuitivamente senza uscire da sé.

Pertanto, questo io, senza parola e senza tu, diviene il punto archemideo, *fisso ed immobile*, di sollevamento del mondo. Sulla sua evidenza rassicurante non solo "l'unità del logos fonda l'unità del mondo come un'unica totalità", ma anche "quella unità dà prova a sua volta del suo valore di verità con il fondare questa totalità"⁴²⁵.

La verità, come osserva Rosenzweig, pretende di "inverare la realtà", pretende cioè di uniformare la realtà al concetto. Anziché lasciare che la realtà contenga e custodisca il vero, pretende che esso sia contenuto nell'idea, gli si adegui, gli si conformi⁴²⁶. "Con il fatto di

⁴²¹ "...è in generale la figura dell'alterità che in Hegel sembra dissolta. Non c'è più differenza: e ciò che a lui appariva come la promessa vittoria sulle lacerazioni della coscienza infelice, si rivela finalmente abbraccio asfissiante, cattura negatrice della libertà." B. Forte, *L'eternità nel tempo*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pag. 15.

⁴²² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere complete*, trad. it. di F. Masini, Milano 1990, 186. Per Ebner Nietzsche è un nemico dell'idea e "un appassionato dell'uomo reale che vale più dell'idea", ma in Nietzsche, "nell'ottica dello «spirito libero», si celebra la dolorosa recisione e amputazione del legame-dipendenza con un Tu divino e umano, laddove proprio in quel duplice legame-dipendenza Ebner riviene la liberazione dalla propria paralizzante impotenza". Vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 17-18. Un riferimento esplicito a Nietzsche, e in particolare al concetto di *volontà di potenza* è rinvenibile nei *Frammenti Pneumatologici* a pag. 361: "Il fatto che l'«uomo reale rappresenti un valore assai più elevato rispetto all'uomo auspicabile di un qualsiasi ideale finora esistito», come afferma Nietzsche ne *La volontà di potenza*, è un'acquisizione nella quale è racchiusa la fine dell'idealismo e in cui si rinnova la vita spirituale dell'uomo. Si tratta però anche di una verità che risulta autentica e fruttuosa solo nell'intimo orientarsi della vita alla dimensione religiosa".

⁴²³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 107. A Nietzsche Rosenzweig riconosce il merito di aver dischiuso all'etica una nuova terra, la vita. Vedi *La stella della redenzione*, cit., pag. 11. Altri riferimenti sono a pag. 19 e a pag. 294-95.

⁴²⁴ Ivi, pag. 108.

⁴²⁵ Vedi F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 12. Lo stesso concetto pare riscontrabile in F. Ebner: "Giusto è, come ebbe a dire Goethe, che in natura non v'è alcuna totalità; essa infatti non è un fatto della «natura» ma dello «spirito», un atto (ovviamente solo estetico) dello spirito (che si determina in senso estetico)" *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 273. Vedi pure Ivi, pag. 165, dove il riferimento specifico è a Fichte, piuttosto che a Cartesio.

⁴²⁶ "Non la verità invera la realtà, ma la realtà contiene e preserva la verità. L'essenza del mondo è questo preservare (e non `inverare) la verità. Il mondo allora fa a meno di quella protezione verso l'«esterno» che la verità aveva garantito al Tutto da Parmenide fino ad Hegel...". F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 15. La formula "inveramento della verità" è adoperata anche in *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 279-80.

pensarsi – osserva F. Ebner - l'io non esce dal suo solipsismo”, dal suo mondo⁴²⁷. La verità viene a dipendere dall'evidenza stabilita nel cogito. Pertanto, il pensiero può permettersi di pensare restando in sé, di discorrere senza dialogare, di stabilirsi sull'autorelazione (l'autocoscienza), anziché sulla relazione che lo proietta verso l'essere, ossia verso la *res*⁴²⁸.

Smettendo il pensiero di tendere verso le cose, s'instaura un circolo di autoreferenzialità del tutto interno al soggetto⁴²⁹ e il valore ontologico della verità si perde in favore di un valore puramente logico. L'essere o la *res* sono intesi, conseguentemente, come immanentemente dati sotto forma di idea o di *oggetto rappresentato*. Questo è conoscibile per sola inferenza a partire dal pensiero, “*così che – scrive Lévinas - l'esteriorità dell'oggetto rappresentato, appare alla riflessione come il senso che il soggetto rappresentante dà ad un oggetto, riducibile esso stesso ad un'opera di pensiero*”⁴³⁰.

Qui, oltre che il depauperamento dello spessore ontologico delle cose, abbiamo anche una depersonalizzazione dell'intelligenza, che evolve nel senso della ragione impersonale. A partire da Cartesio, in effetti, e fino agli estremi sviluppi dell'idealismo, l'io diventa un'entità astratta, un oggetto della mente⁴³¹. La riduzione dell'io a *me* oggettivabile, come rilevato da Ebner, offre un riscontro semantico di questa dinamica intellettuale. Ad essa corrisponde, a sua volta, “*un mondo ridotto a scopi e a mezzi*”, utilizzabile a piacere⁴³².

Ma c'è dell'altro! Nella nozione della verità come adeguazione al dato esterno⁴³³, come, ad esempio, si apprende dalla lezione tomista, non c'è solo la *res* (e cioè la *cosa*). Oltre la *res* e l'*intelletto* c'è il riferimento a Dio, che è motivo della *verità* delle cose, come della

⁴²⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 254. Vedi pure Ibidem, pag. 145.

⁴²⁸ Ciò che i dialogici colgono nella configurazione moderna della verità è la scomparsa dell'elemento relazionale. Il punto di svolta può essere individuato nel passaggio dalla *verità*, intesa come *adeguazione alla realtà*, alla *certezza*, esperienza soggettiva identificabile con ciò che si discerne da se stessi, ciò di cui si è *certi*. In tale passaggio, Cartesio attua un'*inversione* nel rapporto fra pensiero e realtà. Il pensiero non pensa tanto la realtà, nel senso che le si attiene, ma la precede logicamente. “*L'oggetto tradizionale della ragione, la verità, non venne più accolta nella sua nozione di adaequatio rei et intellectus, ma modificata in quella di consenso/convenzione generale*”. (G. Colombo, *Dalla Aeterni Patris alla Fides et ratio*, in *Teologia*, n. 3, 1999, pag. 268). Nel conoscere viene meno il riferimento alla cosa, quello che nella nozione della verità come “*adaequatio rei et intellectus*” era la *res*, e cioè la cosa. Nella concezione tomista la verità è il frutto di una relazione fra l'intelletto e la realtà, nascendo all'incontro fra l'apertura intenzionale dell'intelletto, che tende verso le cose, e l'intelligibilità che è propria dell'essere. “*Nell'atto stesso dell'intelletto – osserva Tommaso - si compie quel rapporto di adeguazione in cui consiste l'essenza della verità*” (Tommaso, *Commentum in IV libros sententiarum di Pietro Lombardo*, I, d. 19, 5, 1. Si vedano pure le *Quaestiones disputatae de veritate*, I, 1 e la *Summa Theologiae*, p. I, q. 16, a. 3). Nella concezione moderna la verità non è più frutto della relazione fra intelletto e realtà, ma unicamente opera del pensiero, che *certifica* l'esistenza delle cose. Pertanto, Cartesio individua il luogo della manifestazione della verità nel soggetto (*res cogitans*) (sull'argomento vedi Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002, pag. 120). La nozione di verità come *adeguazione alla realtà* intende, quindi, la verità come frutto di un'apertura dell'intelletto alla realtà, all'*esteriorità* del dato conoscitivo. La certezza si riferisce invece al frutto *interiore* dell'attività del pensiero e, quindi, alla coerenza del pensiero con se stesso (vedi V. Possenti, *Filosofia e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 1999, pag. 118).

⁴²⁹ Cartesio e i suoi eredi, come osserva J. Maritain, “*ricusano fin dall'inizio proprio ciò su cui fa presa il pensiero e senza del quale esso non è che sogno - la realtà da conoscere e da capire, che esiste, vista, toccata afferrata dai sensi... la realtà sulla quale e a partire dalla quale un filosofo è nato per interrogarsi*”. *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia, pag. 152.

⁴³⁰ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pag. 126

⁴³¹ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 253.

⁴³² Quando la volontà scivola nell'utilizzo arbitrario gli uomini sono già desituati da ogni relazione con gli altri. L'utilizzatore del mondo è un individualista il cui mondo è “*senza sacrificio e senza grazia, senza incontro e senza presenza, è un mondo ridotto a scopi e a mezzi; non può essere diverso; e si chiama fatalità*” M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 101-02.

⁴³³ “*Questo mondo che basta alla sufficienza dello spirito, non disturba più, opponendo con la sua esteriorità uno scarto alla ricerca del vero*” E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pag. 62.

verità dell'intelletto, in quanto suprema intelligenza ordinatrice. Ora, Dio non è un mondo delle idee separato ed inattingibile, ma è un *Tu* vivente in presenza del quale si pensa, si agisce e si è. Non c'è verità al di fuori di questa relazione, che è, da ultimo, la relazione di creaturalità che lega gli esseri a Dio, gli intelletti creati all'intelletto creatore. Da Cartesio in poi, invece, non solo l'evidenza del mondo è una superscaturigine dell'autoevidenza del *cogito*, ma anche Dio, ridotto ad idea della mente, non è più un *Tu* che si ritrova dentro, più profondo nella coscienza della coscienza stessa.

La sostituzione dell'io al *Tu* come meta del movimento del vero comporta, quindi, in prima istanza, la dimenticanza del *Tu* divino quale *Tu* fondante ed, in seconda, la dimenticanza dei *tu* umani, l'ignoranza degli altri soggetti. Così, per Cartesio, solo “*l'ego è conosciuto con primaria evidenza, immediatamente e senza intermediari*”, mentre “*l'esistenza di altri soggetti umani (...) è priva di questa immediata certezza, ed è conosciuta solo indirettamente*”⁴³⁴. I metafisici – obietta Ebner - “*a partire dall'io e ignorando completamente il Tu*” credono di poter comprendere l'esistenza, di poterla dominare concettualmente. In realtà, ingenerano la mostruosità di un “*io assoluto e intelligibile*”⁴³⁵, privo di *umanità*⁴³⁶, astratto ed artificiale. Proprio per questo, il loro sapere formula “*una parola che non parla né al Tu ideale né al Tu concreto nell'uomo*”⁴³⁷.

La filosofia enuncia concetti, ma i concetti sono parole che non dicono e non interpellano⁴³⁸. Essi sono il portato della solitudine dell'io, solitudine che Ebner esprime con la metafora della *muraglia cinese*⁴³⁹. Manifestano, quindi, l'incapacità della ragione di instaurare ponti con il mondo esterno di trovare riscontri.

5.4 I risvolti etici: l'etica dell'autonomia di Kant come etica senza *Tu*

Contestualmente agli sviluppi teoretici, gli sviluppi etici della posizione moderna del soggetto disegnano un io morale del tutto astratto ed universale. Non c'è, quindi, più traccia dell'io concreto e particolare, esposto dell'esistenza e alla sua vulnerabilità. Non c'è più traccia, soprattutto, della vocazione ad incontrare, ad esprimersi e comunicare del soggetto.

L'etica innalza la libertà al di sopra di tutto. Ne fa un dogma. La proclama come intangibile e, per certi versi, inattingibile. L'*autonomia* diventa, quindi, il valore primario, facendo da corrispettivo, a livello morale, alla certezza autofondantesi del *cogito*. Ma a questo si associa una dimenticanza, col tempo divenuta insensibilità. L'io – scrive Ebner - “*è divenuto consapevole di sé, non però di quel suo rapporto con il Tu*”. Conseguentemente, ha preteso di essere legge a se stesso nel proprio *io-solipsismo*⁴⁴⁰, proclamando l'*autonomismo morale*.

⁴³⁴ J. Gevaert, *Il problema dell'uomo etc.*, cit., pag. 22-23.

⁴³⁵ Ivi, pag. 329. Il *Tu* di cui parla Ebner è Dio, inteso come il *Tu* della relazione fondamentale che rende vere tutte le relazioni umane.

⁴³⁶ “*Il conoscere filosofico si allontana invece sempre più dalla parola e diviene in tal modo inumano*”. Ivi, pag. 367. Il riferimento è al Kant della *Critica della ragion pura*. Vedi pure: Ivi, pag. 247.

⁴³⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 178.

⁴³⁸ Ivi, pag. 309.

⁴³⁹ L'espressione ricorre in *Frammenti* come traduzione plastica del solipsismo (vedi: pag. 214, 216, 240, 251-52, 292).

⁴⁴⁰ “*Egli riconosce il radicamento soggettivo dell'idea e di colpo l'io diviene creatore del mondo e legislatore etico. Negli occhi e nei pensieri dei filosofi il mondo da noi esperito diviene una «proiezione dell'io». Di certo non lo è. Eppure la visione del mondo del metafisico non è altro che una simile proiezione. Le cose stanno veramente così: l'io si pone al posto di Dio, poiché è divenuto consapevole di sé, non però di quel suo rapporto con il Tu che solo rende possibile la sua esistenza: ciò perché nell'atto di sapere di sé riconosce il proprio «Io-solipsismo», ma non lo comprende come una mancanza*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 250.

Ora questo rappresenta, per Ebner, l'elevazione a valore di una mancanza, di un'assenza. Non c'è, infatti, libertà che non si riveli nel concreto fondata sul sostegno, sull'aiuto di altri. L'essere *dagli altri e per gli altri* è il presupposto ovvio di ciò che siamo e non è possibile una libertà che escluda la relazione e, nella fattispecie la responsabilità⁴⁴¹.

Apparentemente, nell'etica autonomistica, all'io ha continuato a corrispondere un tu, ma, in realtà, si è trattato di un tu soltanto ideale, di un tu artefatto. *“Nei pensieri vincolati all'io dell'io determinato in senso psichico – osserva Ebner - viene sempre dimenticato il Tu, oppure viene di nuovo pensato come io, come l'io dell'altro”*⁴⁴². Anche laddove il *Tu* è stato espresso, è stato pensato nella solitudine dell'autoreferenzialità.

Su queste premesse, si è costruita un'etica senza confronto, artificiosa e distante dall'esistenza⁴⁴³. L'etica, per sua natura votata alla realtà della vita personale, è stata determinata in senso ideale e logico. Si è finito, quindi, per riporre il senso morale, non in un Tu, ma in un esso, non in Qualcuno, ma in qualcosa.

Se ne ha un riscontro nella legge morale kantiana, che, nonostante l'ambizione di valere universalmente, non intercetta le più intime e volizioni dell'uomo reale. Semmai, ne evidenzia un isolamento disperato. Ed è proprio qui la contraddizione profonda: *“Chi propone un'etica non sa fare altro se non imporsi il rispetto di sé e degli uomini, ovvero il rispetto della «muraglia cinese» dell'io nell'uomo, elevando a imperativo etico il rispetto del «solipsismo dell'io» e della chiusura al Tu”*⁴⁴⁴. L'etica di Kant è, in sostanza, per Ebner, la proiezione morale dell'io chiuso nel proprio isolamento. Il *Tu* (il *Tu devi!*), a cui si rivolge è solo apparente, perché Kant non riesce a *“rendere il lettore in maniera immediata un "concreto" Tu, cioè a portare in lui l'io concreto a consapevolezza di se stesso”*⁴⁴⁵. Ancora più radicalmente, il *Tu devi* esprime una contraffazione del tu, perché questi non è che una mera proiezione dell'io, il Tu di se stesso, portato di un'impermeabile solitudine.

L'etica formale kantiana risulta, quindi, per Ebner, un'idea chiusa nel suo concetto. L'imperativo che proclama è del tutto involuto in sé. Il soggetto presume di avere in sé il *metro* per misurare le azioni. Pertanto, leggi e doveri sono espressioni della coscienza e della sua attività deliberatrice⁴⁴⁶.

L'idealismo non farebbe che confermare la linea kantiana. *“Più l'idealismo si approfondisce – osserva Ebner - tanto più decisamente tende a porre l'uomo spiritualmente tutto su se stesso e a*

⁴⁴¹ Vedi J. Ratzinger, *La via della fede*, Edizioni Ares, Milano 2005, pag. 26.

⁴⁴² Ivi, pag. 174.

⁴⁴³ *“È vero che anche all'io dell'etico corrisponde in certa misura un Tu - in quanto l'approccio etico a differenza di quello estetico e metafisico è orientato alla realtà della vita spirituale - che però è un Tu soltanto ideale, in quanto cioè la realtà intima dell'io nell'«Io voglio» viene determinata eticamente da un «Tu devi»; questo «Tu devi» tuttavia l'io lo pensa e lo esprime a se stesso nella sua solitudine e non è altro che una proiezione. Il sogno dello spirito però continua a venir sognato. Poiché questo io intellegibile - la legislazione autonoma nell'uomo - non è l'io reale, come non lo è già quello assoluto e creatore del mondo del metafisico, bensì solamente la sua idea, nell'un caso l'idea etica, nell'altro l'idea metafisica dell'io”*. Ivi, pag. 251. La locuzione *sogno dello spirito* è individuata da Klaus Dethloff come *“parola chiave della principale opera dialogica di Ebner”* per la sua capacità di esprimere il dramma dell'uomo prigioniero dell'illusione del solipsismo etico ed antropologico. Vedi 40 K. Dethloff, *I sogni nella filosofia dialogica di Ferdinand Ebner e altri*, in S. Zucal – A Bertoldi (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pagg. 144-145.

⁴⁴⁴ Ivi, pag. 251-52. E' evidente il riferimento alla formulazione kantiana della legge morale. Si veda in particolare I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pag. 135.

⁴⁴⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 172.

⁴⁴⁶ *“L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono. (...) Dunque la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragion pura pratica, cioè della libertà”*. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pag. 42. Ebner condivide con Kant l'etica della libertà e la critica dell'etica dell'essenza, che si fonda sull'accettazione passiva di ordini e valori dati, ma ne rigetta l'universalismo e il solipsismo.

*fargli trovare l'ethos della vita in se stesso, nel fatto dell'esistenza individuale*⁴⁴⁷. Ma, alla fine, l'idealismo implode, perdendosi “*nella prassi del relativismo etico*”⁴⁴⁸. Qui Ebner coglie il nesso fra l'estrema esaltazione dell'idea etica e la denuncia della sua crisi contenuta nel nichilismo nietzscheano. Il nichilismo si rivela *solipsismo*, ossia affermazione dell'*io libero* nella recisione di ogni legame e relazione, disarmante manifestazione di una volontà esaltata⁴⁴⁹.

Rilievi critici del tutto consonanti ritroviamo in Rosenzweig, per il quale la formulazione kantiana “*della legge morale come atto dotato di validità universale*” traduce a livello etico l'idea dell'*unico Tutto* capace di inglobare il reale⁴⁵⁰. Le esigenze etiche vi sono trascritte sul registro della “*religiosità laica della libera sottomissione alla legge universale*”⁴⁵¹. Da quest'ultima sono espunte le mozioni personali. Come, infatti, dall'universo fisico, in nome della legge universale, viene eliminata la “*fattualità*”, e cioè “*il manifestarsi, sempre molteplice, dell'essere*”⁴⁵², così dalla vita etica viene cancellato il sempre improvviso, sempre sorprendente, *libero atto d'amore*⁴⁵³.

La prescrizione formale del *rispetto di sé e degli uomini* si rivela, in definitiva, incapace di suscitare la *spinta propulsiva* che all'amore appartiene invece per sua natura. Il *ripiegamento* interiore “*non incontra*” né “*conosce la solidarietà...*” - osserva Buber⁴⁵⁴.

⁴⁴⁷ Ivi, pag. 359.

⁴⁴⁸ “*L'ethos della vita generale però si perde alla fine, al di là di tutte le teorie dei filosofi, nella prassi del relativismo etico. Esso lascia al momento personale nell'esistenza umana solamente la sua rilevanza temporale, mentre non gli importa quella extra-temporale, la rilevanza eterna, e ciò significa però anche che la vita generale cerca, se non di distruggere, perlomeno di soggiogare totalmente lo spirituale nell'uomo...*” Ivi, pag. 360.

⁴⁴⁹ Da questo punto di vista il solipsismo coincide con le posizioni volontaristiche e superomistiche nietzscheane. Vedi Ivi, pag. 361. Sull'argomento confronta il giudizio di E. Ducci, *La parola nell'uomo*, La Scuola, Brescia 2005, pag. 92.

⁴⁵⁰ Scrive F. Rosenzweig che “*proprio in Kant il concetto di Tutto ha riportato una nuova vittoria sull'uno dell'uomo mediante la formulazione della legge morale come atto dotato di validità universale*” *La stella della redenzione*, cit., pag. 10. Tuttavia Rosenzweig ha subito notevoli influssi da Kant, come riconosce B. Casper: “*Rosenzweig sottolinea il fatto che Kant aveva un ricordo della «libertà pura e semplice» prima della libertà, cioè prima dell'idea trascendentale intesa a partire dalla relazione con l'agire pratico in quanto regola, e quindi inclusa nel sistema*”. Inoltre, recupera la considerazione kantiana della libertà come *miracolo nel mondo dei fenomeni*, come “*solido punto di partenza in cui il pensiero riesce a oltrepassare la dimenticanza dell'essere*”. Vedi B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 95.

⁴⁵¹ Rosenzweig istituisce un parallelo fra la religiosità islamica e Kant: “*Il presupposto dell'azione obbediente nel mondo è qui l'Islam, il sempre nuovo, il sempre laborioso e difficile arrendersi dell'anima alla volontà di Dio. Qui, in questo abbandonarsi che è un atto, anzi l'unico atto di libertà che l'Islam conosca (...) non risiede però l'origine dell'azione nel mondo; questa origine sta invece nel carattere, nel carattere deciso all'obbedienza. (...) E questa religiosità dimessamente obbediente, costituita sulla base di una libera autonegazione di continuo faticosamente riguadagnata, ritrova stranamente il suo esatto corrispettivo nella religiosità laica della libera sottomissione alla legge universale che l'epoca moderna ha cercato di sviluppare per se stessa, ad esempio nell'etica di Kant e dei suoi seguaci, o in generale nella coscienza comune, in opposizione all'esuberanza inquietante e imprevedibile del santo*”. *La stella della redenzione*, cit., pag. 225

⁴⁵² Vedi Ivi, pag. 107.

⁴⁵³ Vedi Ivi, pag. 225.

⁴⁵⁴ *Ripiegamento* significa “*sottrarsi all'accettazione adeguata dell'essere di un'altra persona, nella sua peculiarità, non semplicemente circoscrivibile nell'ambito del proprio io, che tocca l'anima e la commuove senza esserle mai immanente; far esistere l'altro solo come propria esperienza, come una proiezione*” M. Buber, *Dialogo*, cit., pag. 209-210. Quella derivante da una legge morale sottratta, nella sua universalità, alla responsabilità del soggetto non può che rivelarsi come *volontà arbitraria*: “*L'uomo libero è colui che esercita la volontà senza arbitrio. Crede nella realtà, vale a dire che crede nel legame reale della dualità reale io e tu. Crede che vi sia una destinazione, e crede che questa abbia bisogno di lui: essa non lo conduce, lo aspetta; egli le deve andare incontro: pur non sapendo dove sia, sa che deve mettersi in cammino con tutto il suo essere. Le cose non andranno secondo i suoi propositi; ma qualsiasi cosa avverrà, avverrà soltanto quando si proporrà ciò che è capace di volere. Deve sacrificare la sua piccola volontà, quella non libera, governata dalle cose e dagli istinti, alla sua grande volontà, quella che si allontana da*

Perciò, l'etica dell'autonomia si costituisce come il pensare costruito sull'autocoscienza, e cioè al di fuori di ogni incontro e riscontro, in quella che Ebner definisce “*esilio dell'idea estetica*”⁴⁵⁵.

L'autonomismo morale, fondato sul *per sé* della tradizione metafisica è, infine, la “*la traduzione plastica dell'autonomia ontologica dell'io*”⁴⁵⁶. A sua volta, alla luce di questo intreccio, il *per sé* “è - come scrive Lévinas - *io, egoismo*”⁴⁵⁷, si rivela cioè nei risvolti pratici per quello che è: amore di sé, narcisismo fatuo e immaturo.

5.5 I risvolti antropologici

Nei risvolti strettamente antropologici, la posizione cartesiana appare improntata ad una visione dell'uomo prevalentemente inteso come *ego* (io-anima). Individuata la *coscienza* come certezza autovalidantesi, Cartesio la trasforma in *autocoscienza*, caratterizzata dalla relazione con sé (*auto*), anziché dall'apertura verso il trascendente. La sussistenza dell'io fa, quindi, tutt'uno con l'*autonomia* morale e con l'*autosufficienza* teoretica, escludendo di principio ogni relazione col mondo, in quanto non sostanziale e accessoria.

Su questa base si stabilisce un modello etico-antropologico. Esso ci prospetta che “*l'uomo è, primariamente, un sé*”, “*che si vuole e si comprende da sé*”⁴⁵⁸, per dirla con Lévinas. Contestualmente, la coscienza si stabilisce monologicamente, fondandosi “*sull'essenziale sufficienza del Medesimo, sulla sua identificazione, di ipseità, sul suo egoismo*” e la filosofia diviene “*un'egologia*”⁴⁵⁹.

Inoltre, laddove il pensiero è costituzionalmente legato al corpo, permeato di emotività, e riflette la fisionomia di una determinata cultura e di una determinata epoca, Descartes postula che l'uomo è ragione disincarnata. E' un'individualità che è una mente senza corpo, un pensiero senza età, un'astratta configurazione razionale priva di debolezze e di affettività. Si delinea, in tal modo, un soggetto umano senza volto, che non “*conosce il patire*” né vive i drammi e le fragilità dell'esistere.

Privato del suo strutturale rapporto con il mondo, l'uomo, proprio nella sua intimità, si vede, quindi, separato dalla sua stessa natura fisica. Una cesura netta lo allontana, in quanto essere pensante, dal suo corpo. La coscienza, conseguentemente, si trasfigura in qualcosa che è fuori da ogni esperienza e da ogni legame, qualcosa di assolutamente *generale*⁴⁶⁰, e questo si evidenzia, in particolare, negli sviluppi ulteriori del trascendentalismo kantiano.

Kant, infatti, definisce la personalità come “*l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura*”. Determinando la coscienza essenzialmente come autonoma, scrive che l'uomo “è

una destinazione passiva e va verso una destinazione attiva. Qui l'uomo non interviene più, eppure non lascia che le cose semplicemente accadano. Presta orecchio a ciò che avviene da sé, al cammino dell'essere nel mondo, non per esserne portato, ma per realizzare l'essere - che ha bisogno di lui - come vuole essere realizzato, cioè con lo spirito e l'azione dell'uomo, con la sua vita e con la sua morte. L'uomo crede, dicevo, ma con ciò si intende: l'uomo incontra”. M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 101.

⁴⁵⁵ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 381.

⁴⁵⁶ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 180.

⁴⁵⁷ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit. pag. 87.

⁴⁵⁸ Ivi, pag. 120.

⁴⁵⁹ Ivi, pag. 42.

⁴⁶⁰ Si tratta di “*cogliere l'individuo non nella sua individualità, ma nella sua generalità (la sola di cui ci sia scienza)*”. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 42. Vedi pure Ivi, pag. 70. Cartesio prima separa la dimensione corporale ed esteriore dell'uomo da quella interiore e poi vede nella sola dimensione interiore quella propriamente umana.

*soggetto alla sua propria personalità, in quanto appartiene al mondo intelligibile*⁴⁶¹. La personalità è, dunque, essenzialmente interiorità e l'interiorità esclude ciò che è esteriore, ciò che apparenta l'uomo al mondo naturale⁴⁶².

Il *soggetto trascendentale* kantiano (l'*io penso*) è, perciò, qualcosa di mostruoso e di impersonale, che prescindendo dalla corporeità, non ha *carattere* ed è privo di memoria. Non ha inquietudini né incertezze, non ha inclinazioni e non custodisce ricordi. E' una coscienza *adulta* che non ha conosciuto mai la minore età, le sue fantasie e i suoi capricci. E' una ragione che si è fatta distante dai ritmi e dai cicli della natura. E' qualcosa senza crescita e senza maturazione.

Pertanto, l'effimero, il limite e la morte, i caratteri cioè più segnatamente temporali, sono cancellati dalla sfera della soggettività. Contestualmente, l'uomo è sempre più pensato come sussistenza e sempre meno come relazione. Se, infatti, l'uomo è *indipendenza*, allora non è un essere *bisognoso di* ed ontologicamente dipendente. Nel suo nucleo più intimo, la coscienza, l'uomo è autorelazione ed autoriferimento. Non solo, dunque, è capace di fare da sé e di bastare a sé, ma è anche capace di un'assoluta autonomia nei confronti del mondo e dell'ulteriorità.

La ragione moderna progressivamente, quindi, disancora l'essenza ontologica dell'uomo dalla finitezza. Svanisce ogni sentimento di dipendenza e, con esso, ogni bisogno di relazione trascendente. L'uomo non è un *essere di bisogno*, ma basta a se stesso. L'uomo è non solo autosufficiente sul piano della spiegazione del senso delle cose, ma anche autonomo sul piano della decisione: può dire "*io posso*" esattamente come può dire "*io penso*"⁴⁶³. Le due affermazioni sono come due facce di un'unica moneta. Lo dimostra, in particolare, l'autoposizione fichtiana dell'Io, che rappresenta, in particolare per Ebner, il punto estremo di questa posizione metafisica ed antropologica⁴⁶⁴.

Nel processo che porta al trascendentalismo della coscienza, dell'individualità concreta e personale non c'è, alla fine più traccia. La soggettività diventa pensiero puro ed universale, il cui essere stesso consiste nel rinunciare alla singolarità⁴⁶⁵. Il trascendentalismo della coscienza prescinde dall'esistenza, e Kierkegaard evidenzierà questo punto⁴⁶⁶. Il sapere non

⁴⁶¹ A proposito della legge morale (il dovere), separando nettamente la legge morale, che ha a che fare con la coscienza autonoma, dalle inclinazioni, che sono parte della sensibilità, Kant si chiede: "*qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile linguaggio, che ricusa fieramente ogni parentela con le inclinazioni?*". Tale separazione viene rimarcata nella risposta: "*Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l'intelletto può pensare, e che soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo...*". I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pag. 106-07.

⁴⁶² "*Non è dunque da meravigliarsi se l'uomo, come appartenenti a due mondi, non debba considerare la sua propria essenza, in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto*". I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pag. 107.

⁴⁶³ "*L'uomo, finalmente, può celebrare il trionfo della sua piena immanenza, dopo aver incenerito la Trascendenza di Dio. La libertà si afferma come volontà di potenza, come prepotenza. L'arbitrio irrazionale diventa sopruso. Ed è perciò anche il luogo di un potere illimitato. Io posso corrisponde a io penso*". E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 103.

⁴⁶⁴ La posizione fichtiana dell'io autoponentesi si giustifica sul piano pratico come affermazione di libertà. Si veda J. G. Fichte, *La dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, revisione di F. Costa, Laterza, Roma-Bari 1971, pagg. 73-77.

⁴⁶⁵ "...bensì è vero che l'Io non prenderebbe mai coscienza di sé attraverso le sue determinazioni empiriche le quali di necessità presuppongono qualcosa fuori dall'Io. Anche il corpo dell'uomo è qualcosa di esterno all'Io". J. G. Fichte, *La missione del dotto*, a cura di N. Cappelletti, Le Monnier, Firenze 1969, pag. 6.

⁴⁶⁶ "*A che serve spiegare come la verità eterna è da intendere eternamente, quando colui che deve usare la spiegazione è impedito dal comprenderla_a quel modo, per il fatto ch'egli è esistente (...) quando la spiegazione di cui ha bisogno è come la verità eterna sia da intendere nella determinazione del tempo da parte di colui il quale, nell'esistere, è anch'egli nel tempo?*" S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla*

ha nulla di personale ed intimo. Non confessa e non ricorda. Non ha alle spalle un vissuto né è sostanziato dalle esperienze che fanno dell'uomo un essere vivente e lo collegano al grande ciclo della vita: nascita, morte, riproduzione, sessualità, etc..

6 In cerca di Te

Il pensiero moderno ha posto l'io a fondamento sia del sapere teorico sia del sapere pratico, ma, contestualmente, l'io è andato perdendo i caratteri concreti legati alla *prima persona* ed è stato pensato come assoluto ed impersonale. Non a caso, lo si è riferito in *terza persona*. Ne è scaturito come estrema conseguenza l'esclusivismo della ragione, che si è imposto tanto nei sistemi idealistici, in cui il particolare è stato riassorbito nell'universale, quanto nel determinismo di stampo oggettivista delle scienze⁴⁶⁷.

A fronte di questo Ebner afferma che l'*io* è solo un derivato. Lo rivela l'indigenza spirituale che la stessa proposizione originaria *Io sono* evidenzia. Infatti, essa non significa l'affermazione autarchica dell'io, ma il suo bisogno di relazione. L'io, in altri termini, si pone solo in relazione al Tu ed in relazione al Tu acquista coscienza di sé. Non solo: l'io è originariamente un tu che solo secondariamente riesce a dire di sé *io*. Il Tu, l'assente della modernità, diventa, quindi, centrale nella determinazione dell'io.

Se, poi, volgiamo l'attenzione a Rosenzweig, scopriamo che se una possibilità c'è di uscire dalla sospesa immobilità del *premondo* (di cui l'autore ha trattato nella prima parte della *Stella*), questa sta nel guardare ad esso come ad una creatura. Il mondo appreso come *creaturale* si rivela come in condizione di bisogno, ontologicamente indigente, ma, al contempo, come stabilito in una relazione inscindibile con Dio, non più pensato come alteramente distaccato e lontano.

Quanto all'uomo, egli è naturalmente chiamato alla relazione e nella relazione costituisce il proprio essere⁴⁶⁸.

6.1 L'Io in cerca del Tu

In Ebner la radicale messa in questione della filosofia muove da una critica all'impianto cartesiano della filosofia moderna. Scrive Ebner: "*Il senso della proposizione originaria era Io sono e non invece Io sono Io; dell'Io che si-pone-in-relazione con il Tu, non invece nell'assolutizzazione della sua chiusura di fronte al Tu come avviene nell'autoposizione che si ha nel principio di identità*"⁴⁶⁹. Cartesio ha assunto la proposizione *Io sono* come fondamento del sapere, ma, così facendo ha snaturato l'io e il significato della stessa proposizione originaria, che è stata intesa come enunciato con valore di concetto, non più come proposizione avente valore di espressione.

Rilevare il valore di *espressione* della proposizione *Io sono*, come fa Ebner, è estremamente importante. Se, infatti, *Io sono* ha valore di enunciato, allora esso ruota intorno ad un centro rappresentato dall'io, ma se ha valore di espressione, allora il centro è fuori dell'io. Enunciare *Io sono* equivale allora a presupporre un Tu, perché solo il Tu rende

conclusiva non scientifica, a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol II, pag. 4.

⁴⁶⁷ Nell'opera di riduzione del particolare all'universale, "*materialismo ed idealismo, entrambi (e non solo il primo) antichi come la filosofia vi hanno ugualmente parte*". F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 6.

⁴⁶⁸ Il pensiero di Rosenzweig è stato definito da F. P. Ciglia come "*un umanesimo dell'inter-relazione*" e della "*differenza intersoggettiva*". *Intersoggettività umana e domanda teologica*, in *Humanitas* 3 (2004), pag. 522.

⁴⁶⁹ Ivi, pag. 287.

possibile “*un enunciare in quanto tale*”⁴⁷⁰. In altri termini, si può dire *Io*, solo in quanto si è in presenza di un *Tu* cui si intende esprimere, comunicare, qualcosa.

Valutata come espressione, in sostanza, *Io sono* è eccentrica, eterodiretta, protesa oltre l'io. Cartesio ne ha fatto un enunciato logico avente caratteri di evidenza, laddove essa aveva originariamente valenza dialogica, non monologica.

A partire da tale analisi, Ebner ribalta la visione cartesiana per cui l'io è in quanto pensa se stesso. L'io è, piuttosto, in quanto si esprime, in quanto esce dal circuito chiuso del sé. “*La proposizione «Io sono» non può di per sé essere pensata senza parole, ovvero senza una relazione magari ideale con il Tu*”⁴⁷¹ - scrive. Sottratta alla sua natura linguistico-espressiva, diviene altro, e cioè concetto, idea etc.. Riconosciuta, invece, nel suo significato originario, *Io sono* riassume il valore di interpellazione e di appello.

Si ripropone qui senz'altro la critica di Kierkegaard all'idea hegeliana in nome del singolo. Ma c'è dell'altro.

Si potrebbe dire, prendendo a prestito espressioni di Lévinas, che l'io è diventato *identità, medesimezza*⁴⁷². Quando, infatti, la valenza linguistico-espressiva di *Io sono* è stata soppressa a favore di quella logica, ha preso il sopravvento un pensare senza confronto e senza interlocuzione. Contestualmente, alla sostituzione dell'io reale, concreto, singolo con l'io in terza persona, astratto e trascendentale, contestualmente, si potrebbe anche dire, alla perdita di contatto dell'io con la sua *peculiarità* (il termine è di Rosenzweig), si è smarrita l'originaria direzione verso il *Tu*.

Per Ebner, il punto focale del pensiero moderno è, quindi, in quell'io che si va a stabilire nel mutismo e nella solitudine dell'autoposizione (*Io=Io*). Ma è un'identità illusoria quella di un io che si ponga nella solitudine. La solitudine non è il principio dell'umano né il suo destino, ma la conseguenza di una devianza spirituale. La coscienza non è, per Ebner, autoposizione coincidente con un'astratta identità (*Io sono Io*), ma “*possibilità di affermare in maniera assertiva la propria esistenza in senso personale*”. Questa possibilità si lega ad un'*evenienza*, all'accadere del dialogo fra io e *Tu*. “*Io sono – afferma il maestro austriaco – presuppone la relazione con il Tu, con la persona appellata*”⁴⁷³. “*Mai – scrive Ebner – lo spirito umano si sarebbe dato all'invocazione*”, se già “*non fosse stato sin dall'inizio per sua origine ed essenza*

⁴⁷⁰ “*Poiché nell'enunciare attualmente questa proposizione, l'esistenza del Tu non viene originariamente affermata, ma - come nell'enunciare la frase «Io sono» - essa viene spiritualmente già presupposta come la possibilità di un enunciare in quanto tale. Anche a tale proposito si deve tener presente che il vero Tu dell'io è Dio; e che l'uomo, allora, quando afferma la propria stessa esistenza nell'autocoscienza della proposizione «Io sono», presuppone implicitamente Dio*”. Ivi, pag. 158.

⁴⁷¹ Ivi, pag. 253. Scrive ancora Ebner: “*Se davvero viene pensata senza parole, allora non si tratta della proposizione stessa, bensì del principio d'identità nella sua sottrazione e mancanza di oggetto. Si pensa il pensiero senza un oggetto cui si riferirebbe, ovvero, l'io si pensa in maniera assoluta senza in ciò capire se stesso*”.

⁴⁷² Lévinas, pur attribuendo a Socrate la fondazione egologica della filosofia, ne riconosce un ampliamento ed un irrigidimento nel pensiero moderno, in cui il pensare costruito sull'autocoscienza si costituisce venendosi a fondare “*sull'essenziale sufficienza del Medesimo, sulla sua identificazione, di ipseità, sul suo egoismo. La filosofia è un'egologia*”. Vedi E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 42.

⁴⁷³ “*L'autocoscienza, il cui nucleo è sì l'io, non è, come sostenevano cento anni or sono i filosofi, la «autoposizione» dell'io - perché altrimenti questo dovrebbe avere il proprio fondamento nel «solipsismo dell'io» - quanto la possibilità che vi è nell'uomo (possibilità che diviene consapevole tramite la «parola» e che non è concepibile né in chiave «psicologica», né in chiave «metafisica»), di affermare in maniera assertiva la propria esistenza intesa in senso personale mediante la proposizione «Io sono»: e qui affermare presuppone la relazione con il Tu, con la persona appellata*”. Ivi, pag. 164. “*Ebner è il primo tra i pensatori dialogici del nostro secolo a fare la scoperta del Tu, una scoperta che in seguito fu resa accessibile per un pubblico più ampio da Buber con la sua opera Io e Tu*”. B. Casper, B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio etc.*, in *Communio*, cit., pag. 33.

*in una relazione con lo spirituale al di fuori di sé, se l'io non esistesse in un rapporto con il Tu*⁴⁷⁴.

L'io non si pone né può porsi, quindi, nel solipsismo, ma solo “laddove e quando si muove verso il Tu; non nell'«Io-solipsismo» del suo pensiero che sempre di nuovo si genera e si ingloba e nel quale pensa se stesso, non per il fatto che si pensa ma invece che si esprime”⁴⁷⁵. La vocazione della coscienza non è alla chiusura, ma alla relazione. “Egli – scrive ancora Ebner - è piantato ed orientato nella relazione spirituale col Tu”⁴⁷⁶. L'io è sostanziato dalla tensione che lo spinge oltre se stesso, oltre la propria solitudine.

L'aver smarrito l'implicanza originaria *Io-Tu* ha dato, quindi, luogo ad un pensare *inespressivo*. Questo pensare ha portato, in ambito filosofico, ai sistemi onnicomprensivi e, in ambito scientifico, al procedimento *oggettivo* e deterministico. In ambito filosofico, a partire da Cartesio, *Io sono* da *espressione* appellante il tu è stata intesa come autoaffermazione. La coscienza è stata, consequenzialmente, pensata come *autocoscienza*, autoriferimento ed autosufficienza. La perdita della relazione ha comportato, allora, la perdita del carattere personale, la traduzione della coscienza in astratta identità (IO=IO). In ambito scientifico, l'impersonalità e la neutralità del procedimento sono stati assunti come valore e metodo⁴⁷⁷. Divenendo ragione oggettiva, l'io ha perso il suo vero *oggetto*, il Tu, e si è pensato senza relazione⁴⁷⁸. La soggettività è stata ridotta, quindi, essa stessa, ad *oggettività*⁴⁷⁹, “*fattore impersonale nell'accadimento del mondo*”⁴⁸⁰, e del Tu non ne è stato più nulla, perché, secondo una felice definizione di M. Buber, “*l'esperienza è lontananza del tu*”⁴⁸¹.

⁴⁷⁴ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 303.

⁴⁷⁵ Ivi, pag. 253-54.

⁴⁷⁶ “L'io - il soggetto dell'esperire, che fornisce l'oggetto al pensare matematico e rende possibile il riferimento alla realtà - non esiste di per sé e al di fuori della sua relazione con il Tu”. Ivi, pag. 294. E ancora: “Come l'Esserci naturale dell'uomo nel mondo presuppone l'uomo nella naturalità della sua esistenza, ovvero i genitori, così la sua esistenza spirituale presuppone quella di Dio. La corporeità del bambino può essere spiegata, anche se forse non del tutto, dalla corporeità dei suoi ascendenti. Nel destarsi della sua coscienza però il bambino viene da Dio”. Ivi, pag. 320. Anche in Buber si legge questa tensione dell'io verso il tu: “Non c'è alcun io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso”. M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 59. Pertanto, l'io si costituisce solo nella relazione con un'accentuazione da parte del filosofo ebreo della dimensione etica, che tuttavia implica la tensione metafisica e religiosa verso il Tu trascendente. Solo nella relazione con ciò che è esterno alla coscienza individuale e, in particolare, nella *dialogicità*, la prigionia dell'io è infranta e si coglie la realtà non come dominio, ma come incontro. La relazione interpersonale esprime anzi la struttura originaria dell'essere, la profondità ontologica per la quale l'uomo non è solitudine, ma costitutiva apertura all'altro, e viene a realizzarsi nel riconoscimento e nell'accoglienza dell'alterità.

⁴⁷⁷ “Quando l'io si chiuse in tale rapporto di fronte al Tu, la ragione divenne oggettiva e impersonale, speculativa e creatrice d'idee” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 213.

⁴⁷⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 294. Di questo si ha un riscontro diretto nella matematica, che è “l'espressione oggettiva” della ragione rinunciante “alla relazione per lei costitutiva con la parola” e dell'io rinunciante “al suo rapporto con il Tu, grazie al quale esso esiste” (ivi, pag. 281-82). Se ne ha ancora un riscontro nella psicologia *scientifica*, che tenta una decodifica oggettiva della dimensione interiore.

⁴⁷⁹ Il tema dell'oggettivismo avvicina Ebner e Buber ad Heidegger. Si noti, a mo' di esempio, questo passaggio heideggeriano: “Una cosa è a questo proposito determinante, la trasformazione (...) dello spirito (*geist*) in intelligenza (*intelligenz*), intesa come semplice raziocinio (*verständigkeit*). Siffatto raziocinio è solo questione d'ingegno, di esercizio e di divulgazione, e risulta esso stesso sottoposto alla possibilità di organizzazione, il che non è mai dello spirito.” M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pag. 56-57. Tuttavia, Ebner e Buber contestano l'oggettivismo da una prospettiva diversa. La critica all'oggettivismo non si risolve, infatti, per loro, nel primato del neutro, dell'essere che parla nel linguaggio, come in Heidegger. La critica al sapere oggettivo sottintende, per loro, un motivo che potremmo definire umanistico, anche se di un umanesimo diverso da quello tradizionale.

⁴⁸⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 215.

⁴⁸¹ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 65.

*L'essere-per-sé dell'io non è, dunque, originario, ma è “il risultato di un atto spirituale interno a esso ovvero del suo chiudersi al Tu”*⁴⁸². Più originario del pensiero che si avvita su se stesso è il bisogno comunicativo che supera le idiosincrasie e le chiusure. “*All'inizio – come afferma Buber – è la relazione*”⁴⁸³, non la solitudine. Il rapporto dell'io con il Tu non “*si è aggiunto solo in seguito a un Io che esisteva per sé nella propria solitudine*”⁴⁸⁴.

L'io non è vuota coincidenza, ma eccedenza e trascendenza rispetto a sé.

6.2 Rosenzweig: La creazione come inversione e la mobilitazione relazionale

Il paganesimo greco-antico, secondo Rosenzweig, col prospettare “*una realtà irriducibilmente ed insopprimibilmente multidimensionale, di un orizzonte ontologico costitutivamente pluralistico*”, avrebbe colto la “*differenza che abita le profondità abissali dell'essere*”⁴⁸⁵. I successivi tentativi di riduzione all'Uno operatisi negli sviluppi del pensiero filosofico avrebbero invece smarrito questa acquisizione originaria.

Tuttavia, il paganesimo greco-antico rimarrebbe vittima di quella stessa intuizione. La differenza colta unilateralmente si traduce, infatti, secondo il filosofo ebreo-tedesco, in separatezza, cosicché Dio, mondo e uomo rappresentano il massimo che è in grado di dire la ragione senza la rivelazione, ma “*rimangono sotto la legge del se... allora*”⁴⁸⁶. Indicano, in altri termini, “*la possibilità puramente ideale di un intendere*”⁴⁸⁷, ma non un intendere reale.

Il pensiero si rivela, quindi, incapace di dire alcunché circa l'effettiva esistenza di Dio, incapace di cogliere la complessità del reale nel particolare che lo compone, e impossibilitato a dedurre la libertà dell'uomo. Il paganesimo intuisce Dio, mondo e uomo come *fenomeni originari*, come *fattualità* che si impongono anteriormente ad ogni speculare, ma resta fermo alla loro insuperabile dissociazione. Quei *elementi originari*, infatti, “*se ne stanno isolati l'uno accanto all'altro*”⁴⁸⁸, come tre assoluti incomparabili e non articolabili. Pertanto, vengono a mancare dell'ingrediente essenziale dell'esistenza, e cioè della relazione dinamica, che la vita stessa pone col suo accadere. Ed è precisamente questo “*il limite oltre il quale il pensiero tradizionale non può più avanzare pretese, ma anche fino al quale è in grado di spingersi*”⁴⁸⁹.

Il problema, che appare insormontabile per il pensiero classico, è, quindi, quello dei “*reciproci rapporti*” fra i *fenomeni originari*. “*Tre interi sarebbero possibili, ma tre Tutto sono impensabili*” - scrive Rosenzweig⁴⁹⁰. Conseguentemente, egli si propone di “*strapparli alla loro*

⁴⁸² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 142. Si veda anche pag. 151.

⁴⁸³ M. Buber, *Io e Tu*, cit., pag. 72. Sulla stessa linea è Mounier che scrive: “*La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il tu, e quindi il noi, viene prima dell'io, o per lo meno l'accompagna... Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri: l'alter diventa alienus, ed io a mia volta divento estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite, che essere significa amare*” E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 44.

⁴⁸⁴ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 151.

⁴⁸⁵ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova-Milano 2009, pag. 69.

⁴⁸⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 26. “*...il nulla particolare consente la determinazione della loro essenza, non dell'esistenza*” L Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 139.

⁴⁸⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 111-12.

⁴⁸⁸ Ivi, pag. 111-12. Vedi pure *Das neue Denken*, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit., pag. 263.

⁴⁸⁹ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 141.

⁴⁹⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 86. A proposito della tripartizione degli elementi (Dio-mondo-uomo) così in una lettera si esprime lo stesso Rosenzweig: “*Tanto il numero di tre che i nomi delle sostanze sono dunque puramente empirici, semplicemente raccattati, rinvenuti-Lei ne conosce forse altre? Cielo,*

condizione di reciproca esclusione e inserirli in una connessione chiara e fluida”⁴⁹¹. Questo passaggio teoretico coincide, nella strutturazione della *Stella*, al passaggio dalla prima alla seconda parte.

Il complesso e lungo percorso della *Stella* muove, come abbiamo visto, dal *nulla* verso il *qualcosa*⁴⁹², ossia verso la dimensione della vita. Ma, a differenza di Ebner, Rosenzweig non si limita alla via breve *spirituale*, ma inizia un percorso lungo “nel tentativo di gettare un ponte di collegamento” fra la ragione logico-argomentativa e la fede religiosa, fra “l’ambito della riflessione puramente filosofica e quello della teologia storico-positiva, in breve, fra il pensiero di matrice greca e la rivelazione biblica, sia ebraica che cristiana”⁴⁹³.

Al puro pensiero spetta, secondo Rosenzweig, di indicare le pre-condizioni che rendano possibile la realtà, di dischiudere l’orizzonte di quel senso entro il quale la realtà potrà guadagnare la sua collocazione più adeguata. Il puro pensiero, quindi, anticipa e prepara quasi profeticamente “un evento che esso, tuttavia, non è in grado di produrre con le sue sole risorse, ma nel quale l’anticipazione da esso fornita troverà finalmente il suo pieno compimento”⁴⁹⁴. Solo la rivelazione è in grado di aprire questo varco verso la verità, di dischiudere l’orizzonte del possibile, dell’*eventuale*, che si estende al di ogni logica.

Il religioso abbandona, quindi, in Rosenzweig, il suo ruolo classico, “confessionale”, per assumere un ruolo centrale, addirittura ontologico. Vale come tessuto connettivo dell’essere, andando, per così dire, a coincidere con la pulsazione della vita: “La vita, miracolo dei miracoli, fatto originale della religione!”. Osserva, a tal proposito, Lévinas: “la religione non è qui una confessione, ma la trama o il dramma dell’essere, prima ancora della totalizzazione della filosofia”⁴⁹⁵. In particolare, la visione biblica, in cui Dio, mondo e uomo sono in relazione dinamica svolgentesi nel tempo a partire dall’atto creatore di Dio, coglierebbe “in maniera insuperabile, una dimensione fondamentale dell’essere, la quale, tuttavia, si differenzia profondamente rispetto a quella che era stata afferrata dal «paganesimo» greco”. Offrirebbe, in particolare, “un’intuizione delle articolazioni che collegano le strutture ossee della realtà. una raffigurazione impressionante della trama o dell’intreccio degli eventi relazionali che si producono, di fatto, fra quelle stesse strutture ontologiche «elementari» della realtà che erano

etere, anima sono solo altri nomi, i primi due per mondo, la terza per uomo...” Lettera a Rudolf Stahl del 7 dicembre 1925 in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein werk, Gesammelte Schriften, I Abteilung, Briefe und Tagebücher, Tomo 2*, Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pag. 1071.

⁴⁹¹ “Se vogliamo introdurre ordine, chiarezza, univocità, cioè realtà in questa ebbra danza del possibile allora è bene comporre insieme questi elementi sotteraneamente frammentati, strapparli alla loro condizione di reciproca esclusione e inserirli in una connessione chiara e fluida e, anziché «immergersi» nella notte del positivo dove ogni ‘qualcosa’ potrebbe assumere le forme gigantesche del Tutto, «salire» in alto. Ma, in alto, indietro nell’unico Tutto della realtà ci porta soltanto il flusso, unico, del tempo universale che trascina con sé in un movimento rotatorio quegli stessi elementi, apparentemente in quiete, e che, in questo movimento, dal mattino universale, attraverso il mezzogiorno universale alla sera universale, riunisce nuovamente gli elementi del Tutto, frantumati nella caduta dentro l’oscurità del ‘qualcosa’, nell’unico giorno-universale del Signore”. Ivi, pag. 89

⁴⁹² “Noi vediamo dunque il qualcosa in una duplice forma ed in un rapporto duplice con il nulla: da un lato come limitrofo ad esso e dall’altro come ad esso sottratto. In quanto limitrofo al nulla il qualcosa è tutta l’abbondanza di ciò che nulla non è (...). In quanto sottratto ad esso, invece, in quanto ha appena infranto la prigione del nulla, il qualcosa non è altro che l’evento di questa liberazione dal nulla...”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 24.

⁴⁹³ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova-Milano 2009, pag. 58-60. Tale tentativo risponde all’esigenza di uscire “dai vicoli ciechi e dalle secche concettuali entro cui erano rimaste intrappolate, con modalità, insieme, differenti e simmetriche, sia la riflessione puramente filosofica, sia quella teologico-positiva, nel lasso di tempo cruciale che si estende fra il XVII e il XIX secolo”.

⁴⁹⁴ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 98.

⁴⁹⁵ E. Lévinas, *Fuori soggetto*, cit., pag. 59.

state colte brillantemente, ma solo nel loro splendido isolamento, dalle rappresentazioni «pagane» del divino, del mondano e dell'umano⁴⁹⁶.

Conseguentemente, nella seconda parte della *Stella*, per descrivere le relazioni intercorrenti fra gli elementi, Rosenzweig ricorre agli eventi biblici fondamentali della *creazione, rivelazione e redenzione*⁴⁹⁷, che inquadrano, per lui, rispettivamente il rapporto fra Dio e il mondo, fra Dio e l'uomo e fra l'uomo e il mondo.

In particolare, la creazione strappa il mondo dalla sua chiusura e dalla sua immobilità. "Aprire verso l'esterno i suoi occhi prima rivolti all'interno, rende manifesto il suo mistero"⁴⁹⁸. Il mondo non è *perenne*, ma contingente, ontologicamente instabile: "In contrapposizione al mondo come figura stabile, dal quale esso compare e che, nel suo costante bisogno di rinnovarsi, esso nega ad ogni istante, l'esserci è affetto dal bisogno, e non soltanto dal bisogno del rinnovamento del proprio esserci, bensì, come intero dell'esserci stesso, è ancora affetto dal bisogno di essere. Perché l'essere, l'essere assoluto ed universale, è ciò che fa difetto all'esserci ed a cui esso aspira, nella sua universalità stracolma di tutti i fenomeni dell'attimo, per ottenere consistenza e verità"⁴⁹⁹. La condizione di bisogno è la condizione propria della creaturalità, cui fa difetto l'essere.

La creazione è evento assolutamente *indeducibile*, sia sul piano logico, sia sul piano storico. Essa, nell'ottica della rivelazione, manifesta una differenza fondamentale rispetto al mondo pagano e rispetto allo schema emanativo dei sistemi dell'idealismo⁵⁰⁰. La logica della creazione è una logica di inversione, di capovolgimento⁵⁰¹. Non è, infatti, la necessaria conseguenza di

⁴⁹⁶ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 176. "Nel passaggio dalla visione greca alla visione biblica dell'universo", le tre figure elementari "fuoriescono inaspettatamente, in forme ed in modi differenti, dalla loro «cieca introversione», per entrare nell'orizzonte di un complesso ed impareggiabile gioco relazionale" Ivi pag. 72.

⁴⁹⁷ La *Stella* è suddivisa in tre parti, indicate da tre concetti: "gli elementi" (prima parte), "il percorso" (seconda parte), "la figura" (terza parte). Su questa architettura s'indovina la suggestione dello schema triadico della dialettica hegeliana. Vedi P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio: Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989, pag. 87-88. La suggestione hegeliana è altresì presente in Rosenzweig nella volontà di costruzione di un sistema alternativo e nell'attenzione alla storia. Sul tema si veda S. Mosés, *Système et Révélation*, cit., pag. 269 e D. Toti, *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia della storia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000. Si vedano ancora O. Pöggeler, *Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel*, in P. Mendes-Flohr, *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, published for Brandeis University Press, Hanover (N.H.) London 1988; U. Bieberich, *Wenn Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, Erzabtei St. Ottilien Verlag St. Ottilien 1990; G. Bonola, *Rileggendo 'La Stella della Redenzione' dopo due decenni*, in F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pag. XIX-XXX.

⁴⁹⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 122.

⁴⁹⁹ Ivi, pag. 124.

⁵⁰⁰ Il concetto di creazione dal nulla "comporta l'assunzione dell'inversione: di contro alla logica tradizionale, caratterizzata in epoche successive dai concetti di emanazione e di produzione e sempre riconducibile al medesimo schema per cui da una universalità produttrice (Dio o l'Io dell'idealismo) deriva, poiché già presupposta, la particolarità del mondo, l'inversione sottrae la creazione alle pretese onnicomprensive e riduzionistiche del pensiero, affermando l'autonomia del mondo, vale a dire la sua perenne creaturalità. Creazione dal nulla, dunque, perché non vi è un caos originario che antecede la creazione o un principio da cui il mondo viene dedotto, ma soprattutto perché nella creazione Dio e mondo si disfano della propria chiusura e si rivolgono l'uno all'altro, così che il mondo della Parte Prima della *Stella della redenzione* è qualcosa di assolutamente incomparabile con il mondo creato della Parte Seconda". L. Bertolino, *il nulla e la filosofia*, cit., pag. 266-67. "L'assolutezza del monoteismo d'Israele salvaguarda da una parte la trascendenza e l'irriducibilità di Dio contro ogni tentativo panteistico, e d'altra parte difende la dimensione comunione del Creatore contro ogni dualismo che sottolineava un'eccessiva separazione e irraggiungibilità della sfera divina" N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 93.

⁵⁰¹ La lettura di Schelling, ed in particolare delle sue *Età del mondo*, sembra essere alla base del progetto e della stesura della seconda parte della *Stella*. E' indicativo il passo in cui Rosenzweig scrive: "La tarda filosofia di Schelling è il pensiero nel cui solco ci muoviamo con tali considerazioni" (...) "... per la natura di Dio dovevamo

una struttura (dell'essenza in termini filosofici), ma implica una novità. Con la creazione si rovescia la logica dell'indifferenza, che caratterizza il divino, inteso come perfezione ed identità (vedi il mondo classico), ma si rovesciano, nel contempo, anche l'immagine del mondo pensato come concluso in se stesso e dell'uomo pensato come non avente bisogno né di Dio né del mondo per chiudere il cerchio della sua identità⁵⁰².

Con la creazione Dio si apre al mondo e si infrange la scorza del mistero in cui sembrava confinato. Scrive Rosenzweig: "*Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli dèi, una montagna degli dèi, un cielo divino*"⁵⁰³. "*La figura di Dio, finora celata nel meta-fisico al di là del mito, fuoriesce nel visibile e inizia a splendere*"⁵⁰⁴. Il Dio nascosto del premondo, "*in sé conchiuso e che potrebbe anche esimersi dal creare*", diviene manifesto e accessibile nella relazione che intrattiene con l'uomo e con il mondo⁵⁰⁵.

La creazione non è, per altro, una sorta di superscaturigine che non tange Dio, che non lo coinvolge. Al contrario, gli è essenziale. "*La facoltà creatrice di Dio è il suo attributo essenziale*"⁵⁰⁶ - afferma Rosenzweig. Dio non è se ne sta in sé, ma si contrae (*kenosi*) e si apre

fare riferimento a Schelling". La stella della redenzione, cit., pag. 18 e 19. In particolare, il concetto di inversione, che segna anche il passaggio dalla prima alla seconda parte, appare decisivo. Si vedano: E. Freund, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweig. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung», Felix Meiner, Leipzig 1933; S. Mosés, Système et Révélation, cit.; W. Schmied-Kowarzik, Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs, in Aa. Vv., Der Philosoph Franz Rosenzweig, cit.; R. Gibbs, The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen, in «Zeit-schrift für philosophische Forschung», XLIII (1989); I. Rühle, Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung, BILAM Verlag, Tübingen 2004; H.-J. Görtz, Tod und Erfahrung, cit.; X. Tillette, Rosenzweig et Schelling, cit.; M. Bienenstock, Auf Schellings Spuren im Stern der Erlösung, in Aa. Vv., Rosenzweig als Leser etc., cit.. In Italia si segnalano i contributi di P. Ricci Sindoni, Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929), cit.; C. Belloni, La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente, in «Annuario filosofico» XVII (2001) e Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling (Ricerche. Collana del Dipartimento di Studi sulla storia della pensiero europeo «Michele Federico Sciacca», Università di Genova. Sezione «Saggi filosofici»), Marsilio, Venezia 2002; M. Cacciari, Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig, in «aut aut», n. s., CCXI-CCXII (1986), F. P. Ciglia, Fra Atene e Gerusalemme etc., cit., pag. 178-79.

⁵⁰² "*Non senza una punta di paradosso, intatti, si potrebbe aggiungere, che, almeno nell'ottica della comprensione rosenzweighiana del paganesimo, anche il mondo, nella sua piena ed originaria mondanità, non ha bisogno né di un Dio, né dell'uomo, per essere quello che è, ed analogamente, anche l'uomo, nella sua piena ed originaria umanità, non ha bisogno né di un Dio, né del mondo, per chiudere il cerchio della sua identità*". F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 68

⁵⁰³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 115.

⁵⁰⁴ Ivi, pag. 116.

⁵⁰⁵ "*Nel momento in cui l'anima fa la sua confessione davanti al volto di Dio e così confessa e attesta l'essere di Dio, anche Dio, il Dio rivelato attinge per la prima volta l'essere: 'quando voi mi confessate io sono'*". Ivi, pag. 187.

⁵⁰⁶ "*Così l'idea della arbitrarietà assoluta del creatore nel suo creare è più volte affermata dalla stessa scolastica araba, ma anche dalla teologia cristiana e giudaica più antica. Ma non è tuttavia così ineccepibile come pensano i suoi sostenitori. Essa contiene infatti il pericolo di scindere questo Dio, che vuole scevro da ogni bisogno e la cui facoltà creatrice essa non vuol fondata nella essenza divina, da ogni legame necessario con il mondo; con questo però anche l'uscir-da-sé di Dio nell'atto della creazione viene ridotto a una semplice fattualità, a lui inessenziale, mentre l'essenza di Dio è allontanata ad un'altezza estranea al mondo e superbamente elevata sopra di esso. Ma non insegnano così anche i pagani? Che cosa distingue ancora questo aver-sottratto Dio al mondo dalla fredda apatia degli dèi degli epicurei che, negli «spazi intermedi» dell'esistente conducono una vita di olimpica serenità, indisturbata, mai sfiorata dall'esistenza? Così, alla fine, è il pensiero autentico della rivelazione, il pensiero dell'uscir-da-sé, dell'appartener-l'uno-all'altro e del venir-l'uno-verso-l'altro dei tre elementi «effettivi» del Tutto: Dio mondo uomo, ciò che opera come resistenza contro la tesi che sostiene l'arbitrio del creatore. E così è stato appunto il grande teoreta giudaico della rivelazione, Maimonide, ad affermare con grande rigore, anche di*

nell'atto di creare. La sua infinità, dunque, non è aseità, perché Dio esce da se stesso e si relaziona nella *creazione* con il mondo e, poi, nella *rivelazione*, in modo del tutto speciale, con l'uomo⁵⁰⁷.

La sua assoluta libertà equivale qui "*all'autolimitazione della sua infinita pienezza*"⁵⁰⁸. Ma questa autolimitazione diventa il suo attributo essenziale, in quanto coincide con l'uscire di Dio da se stesso e con il rivolgersi verso il mondo. Il *mondo*, a sua volta, si rivela inequivocabilmente "*creatura*"⁵⁰⁹ e, per questo stesso motivo, radicalmente orientato oltre se stesso, radicalmente nuovo e rinnovantesi. La sua creaturalità si *correla* ontologicamente alla potenza creativa di Dio. "*La creatura infatti è soltanto un polo nell'idea di creazione – scrive Rosenzweig-. Il mondo deve avere creaturalità, come Dio deve avere potenza creativa, così che possa darsi creazione come processo reale fra i due*"⁵¹⁰.

6.3 Ebner: la *tuità* della coscienza

Il rigetto dell'Io autarchico e solipsista, in Ebner, ha come risvolto positivo il guadagno di una dimensione relazionale dalla forte valenza etico-antropologica. L'aspirazione verso il *tu* vi diventa, quindi, "*la chiave di volta per interpretare filosoficamente la posizione dell'uomo nei confronti del mondo, degli altri e di Dio*"⁵¹¹. Il *tu* produce, parafrasando Lévinas, una "*curvatura dello spazio intersoggettivo*" che permette di cogliere il soggetto nelle sue profondità e fino alle sue altezze⁵¹². Ed Ebner percorre questo spazio tracciando *un cammino singolare*, che "*penetra nelle fibre più recondite dell'interiorità rivelandone senza posa l'apertura relazionale*"⁵¹³.

fronte alla scolastica araba e nella più profonda divaricazione, proprio su questo punto, da essa, che la facoltà creatrice di Dio è il suo attributo essenziale ed a sviluppare inoltre tutta la dottrina degli attributi essenziali di Dio in chiara e costante analogia con questo attributo della potenza creatrice". Ivi, pag. 117-18.

⁵⁰⁷ Osserva Rosenzweig: "*E proprio la provvidenza illimitata, il fatto che realmente non cade un capello dal capo dell'uomo senza che Dio lo voglia, è il nuovo concetto di Dio che la rivelazione ci reca: è il concetto mediante il quale il suo rapporto con il mondo e l'uomo viene stabilito e fissato con una univocità ed una assolutezza totalmente estranee al paganesimo*" 97

⁵⁰⁸ Vedi L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 197. L'intimo nucleo della sua illimitata libertà "*non appena erompe all'esterno, subito perde la sua interna assolutezza*" F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 119.

⁵⁰⁹ Ivi, pag. 124.

⁵¹⁰ Ivi, pag. 135. Se si prende come riferimento il mondo logico, razionale, che coincide con il mondo disegnato dal paganesimo, si va all'inverso, dalla caverna delle idee alla luce della realtà, dal mondo immobile dei concetti al movimento della vita. Rispetto al mito platonico, il percorso, come osserva Ricci Sindoni - *è come invertito: uscire dalla caverna è abbandonare il mondo illusorio delle idee per rituffarsi nella realtà dell'esperienza vissuta in un movimento che non è contrassegnato dal superamento dialettico, ma da una inversione di tendenze*" P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1989, pag. 112-113.

⁵¹¹ P. Ricci Sindoni, *«Le stagioni della vita e il dolore del tempo» Ferdinand Ebner e Simone Weil*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 170.

⁵¹² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 297-99.

⁵¹³ "*E' un'introspezione che quanto più si immerge tanto più si allontana dalla solitarietà; quanto più coglie sé tanto più avverte l'altro*". E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 95.

Il Tu ha il potere di “portare l'io concreto a consapevolezza di se stesso”⁵¹⁴. Nel rivolgergli “si concretizza e realizza l'autocoscienza dell'uomo”, perché “l'io giunge alla sua vita in pienezza, che è una vita dello spirito”⁵¹⁵.

Si scopre, allora, che la pretesa assolutezza della coscienza è, in realtà, solitudine disperata. Per esistere l'io non può fare a meno del Tu⁵¹⁶. Senza, l'io è in profonda contraddizione: “Orientato per natura a un rapporto con il Tu, nella chiusura nei confronti di questo, si dibatte contro se stesso e la propria esistenza”⁵¹⁷. Se, scrive Ebner, “l'io possedesse un'esistenza assoluta, ovvero indipendente dal suo rapporto con il Tu; se dunque la sua solitudine fosse il suo stato più originario e connaturale e quel rapporto si fosse aggiunto solo in seguito”, l'esistenza dell'io, in quanto essere personale, sarebbe compromessa⁵¹⁸.

La persona non è autoposizione saccente né autoreclusione, ma appello, rivolgimento. “L'essere personale, dal punto di vista dell'uomo e in una maniera per lui assolutamente valida, è sempre l'esistere dell'io in rapporto con il Tu”⁵¹⁹. L'uomo non può, quindi, definirsi sul registro dell'autosufficienza, nella presunzione di bastare a sé. Al contrario, per essere, “l'io ha bisogno del rapporto con il Tu”⁵²⁰. Il Tu è “la condizione per trovare e incontrare se stesso”⁵²¹. La tuità che ha determinato l'io “al principio del suo esserci, è la strada per il suo costante determinarsi, è ciò che lo costringe a non cercare inutilmente nella solitariet  la verit  del suo esistere”⁵²², “nell'illusoriet  di un'immagine riflessa”⁵²³.

Tutto il pensiero moderno, lo abbiamo ampiamente sottolineato, sarebbe “erede di Cartesio e delle sue analisi dell'io penso”, a sua volta sottintendenti l'identificazione parmenidea di essere e pensiero: il pensiero   circolarit , ritorno incessante a se stesso. Ora, Ebner,

⁵¹⁴ “Poich  Kierkegaard   consapevole del carattere ideale di ogni pensare oggettivo e anche per  del carattere reale della vita spirituale, dell'io «concreto», proprio per ci    in grado di fare ci  che non   riuscito a nessun filosofo al mondo da Platone a Kant e Fichte, ovvero di rendere il lettore in maniera immediata un «concreto» Tu, ci  di portare in lui l'io concreto a consapevolezza di se stesso; gli riesce di costringere il lettore a capire se stesso, mentre i filosofi, quando va loro bene, aiutano il loro lettore solo a una comprensione oggettiva dei loro pensieri e opere”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 171-72. A pag. 188 Ebner rimarca: “Solo se   religioso, ovvero nel suo rapporto con Dio, l'uomo   in grado di comprendere se stesso; e anche nell'affermare la proposizione «Io sono», semplicissima e apparentemente chiara per ciascuno, egli si capisce solo in tale rapporto e tramite esso”.

⁵¹⁵ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 167. “La persona si sviluppa solo purificandosi continuamente dall'individuo che   in lei; e a ci  perviene non tanto con l'attenzione continua a se stessa ma piuttosto col rendersi sempre pi  disponibile (G. Marcel), quindi pi  trasparente a se stessa e agli altri. E allora avviene come se soltanto in quel momento, non essendo pi  occupata di s , piena di s , essa diventasse capace degli altri, raggiungesse lo stato di grazia”. E. Mounier, *Il personalismo*, cit., pag. 47-48.

⁵¹⁶ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 253-54.

⁵¹⁷ Ivi, pag. 211.

⁵¹⁸ Ivi, pag. 163-64. Quindi, Ebner conclude: “Avrebbero allora ragione quei filosofi che nell'io vedono una finzione non necessaria nemmeno per la riflessione bens  soltanto dal punto di vista grammaticale, un fatto casuale dell'uso linguistico, quei filosofi agli occhi dei quali   compito della filosofia indagare tale finzione e liberare da essa il pensiero scientifico e filosofico”.

⁵¹⁹ Ivi, pag. 167.

⁵²⁰ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 211. “L'io, non pu  mai trovarsi in se stesso, e per questo si de-ve cercare nel tu” F. Ebner, *Fragmente, Aufs tze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, cit. pag. 34.

⁵²¹ E. Baccarini, *La soggettivit  dialogica*, cit., pag. 221. “...il termine di difficile traduzione: *Duhaftigkeit*; lo si pu  forse rendere con natura di tu, tuit , e indica la natura di tu della coscienza umana” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit. pag. 95. La Ducci richiama una nota del 17-8-1921, in cui Ebner afferma che la *Duhaftigkeit*   terra incognita per la filosofia, mentre la *Ichhaftigkeit* (la natura di io)   stata da sempre esplorata. Vedi F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 201.

⁵²² E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit. pag. 99.

⁵²³ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, pag. 72.

“riconoscendo l'indigenza essenziale che io percepisco in quanto penso” sorpassa tale limite, perché “riconosce che, proprio nei suoi atti più originari, il pensiero, in quanto pensiero esperiente, non può ridursi a se stesso”⁵²⁴. Sorpassa l'involgersi del pensiero su se stesso, che ne rappresenta il limite. “L'Io che si chiude al Tu non è il vero e proprio Io”, ma il *casus obliquus* dell'Io, ossia “il tentativo dell'uomo di esistere senza Dio oppure in un equivoco circa il rapporto dell'uomo con Dio”⁵²⁵ - afferma. Se si dà, quindi, una possibilità di custodire la persona in quel suo nucleo di irriducibile libertà questa non è da rintracciarsi nell'io, ma nella tensione che spinge a fare esodo da se stessi.

A questo punto Ebner dà “nel suo ambito dimensionato” “una sfaccettatura essenziale e prima non emersa” all'esistere del singolo⁵²⁶.

Kierkegaard con la sua posizione del «singolo davanti a Dio» gli aveva offerto una via di uscita dal solipsismo. Ebner l'ha presa, questa via, cercando di portarsi oltre la solitudine della coscienza. A questo punto il singolo con la sua coscienza è diventato “il contropolo dell' Io solitario”⁵²⁷, qualcosa di diverso e di nuovo rispetto anche al singolo di Kierkegaard. Così, il *Tu reale*, non solo quello vivente nell'intimità della coscienza, com'era in Kierkegaard, è stato posto come leva di una nuova etica e di una nuova visione dell'uomo. A questo l'ha portato l'esegesi del vangelo di Giovanni ed, in particolare del Prologo, perché egli ha identificato il Tu nel Logos, Tu di Dio e Tu dell'uomo. La lettura di Feuerbach ha permesso, infine, a Ebner di pensare il Tu anche in termini umani, in un'accezione prettamente etica⁵²⁸, per rifondare dal di dentro i rapporti tra gli uomini.

Alla fine, ne viene che il baricentro della persona non è da ricercarsi, per Ebner, nel ripiegamento solitario, ma in quel moto che porta l'io a rompere le incomunicabilità, a scompaginare le teorizzazioni astratte e le formule irrigidite nel concetto. L'uomo non esaurisce le sue possibilità nel corto circuito dell'autoreferenzialità, schiacciato nell'immanenza delle sue prospettive, ma si protende oltre. L'uomo è essenzialmente

⁵²⁴ “Può raggiungere se stesso, solo riconoscendo di essere indigente: necessita dell'Altro, che si manifesta innanzitutto come libertà estranea e irriducibile”. B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 36.

⁵²⁵ Questo caso obliquo sarebbe l'oggetto di studio della psicologia: “È l'uomo senza Dio, dunque, che diviene «oggetto della psicologia». Colui però che ha ritrovato l'autentico rapporto con Dio e in esso ha realizzato e salvato l'esistenza del proprio Io, cioè la propria personalità, è psicologicamente inafferrabile” Ivi, pag. 234.

⁵²⁶ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 126.

⁵²⁷ S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero» etc.*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 93.

⁵²⁸ Ebner condivide la critica di Feuerbach a Hegel e il suo tentativo di porre le basi di un'antropologia dell'uomo concreto. Lo “smarrimento idealistico dell'uomo concreto si supera solo (...) nel momento decisivo dell'amore. (...) La vera conoscenza non è dunque quella del pensiero ma quella che ha la sua origine nei sensi, o meglio in quell'intuizione immediata del sensibile che trova la sua più compiuta espressione nell'amore. (...) L'amore dunque per Feuerbach non è un semplice sentimento ma una passione epifanica, rivelatrice dell'esistenza. Solo ciò che provoca dolore o gioia esiste e solo l'amore è in grado di cogliere e l'uno e l'altra. Solo chi ama o è amato può quindi esistere. L'uomo dunque non rimane più entro la logica insulare in cui l'ha abbandonato l'idealismo grazie al potere astraente dell'idea, ma risulta concretamente innestato nel tessuto relazionale, inserito in un rapporto con gli altri uomini. In piena sintonia con Ebner, per Feuerbach l'Io non può mai stare senza il Tu e viceversa e l'uomo può acquistare vera coscienza di sé solo attraverso l'«altro da sé». Per Ebner Feuerbach, nonostante si ritrovi addosso la cattiva reputazione di puro e semplice materialista e sensualista in virtù del suo «ateismo pieno d'amore», è il vero disvelatore e scopritore dell'Io e del Tu in relazione”. S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 70-71

eccentrico. Il suo io *consiste* solo nell'orientarsi verso il Tu⁵²⁹. Al di fuori di questo, dell'esistenza *non ne è nulla*.

6.4 Rosenzweig e il nome proprio

Nel quadro della creazione, l'uomo è creatura come sono creature gli animali, gli alberi o le cose, ma lo è in un modo particolare e unico. In Dio che si appresta a crearlo si prefigura, infatti, una dimensione di dialogicità del tutto nuova. Scrive Rosenzweig: *“All'io risponde nell'intimo di Dio un tu. E il duplice risuonare di io e tu nel monologo di Dio durante la creazione dell'uomo. Ma come il tu non è un autentico tu, poiché rimane ancora confinato nell'intimo di Dio, così anche l'io non è ancora un autentico io, poiché non gli si è ancora contrapposto alcun tu”*. Creando l'uomo, Dio crea un tu che gli si contrappone, che gli si pone davanti con la sua alterità. Dio non crea l'uomo nel monologo, restando, per così dire distante ed immodificato. Il suo io non resta indifferente nel momento in cui lo crea quale suo tu, ma si arricchisce di una relazione significativa, personale. Scrive Rosenzweig: *“L'io vero e proprio, non per sé ovvio e comprensibile, ma sottolineato ed accentuato, può risuonare per la prima volta solo nella scoperta del `tu'. Ma dov'è un tale `tu' autonomo che stia libero di fronte al Dio nascosto e rispetto al quale egli possa scoprirsi come un `io'? Un mondo oggettivo c'è, c'è il `sé' chiuso in sé stesso, ma dove è un `tu'? Anzi, dov'è il `tu'? Così domanda anche Dio”*⁵³⁰.

L'uomo è un *tu*, autonomo e libero di fronte a Dio, come non lo è il mondo. Creandolo, Dio passa, quindi, dal soliloquio al dialogo, perché con lui può parlare. Come, infatti, nel dialogo, *“l'io scopre sé nell'attimo in cui afferma l'esistenza del tu attraverso la domanda circa il dove del tu”*⁵³¹, così Dio si manifesta come Dio-persona nel momento in cui crea l'uomo come suo interlocutore. All'uomo Dio può parlare. Non si limita, quindi, a crearlo, ma gli parla nell'atto di crearlo. Scrive Ebner in un passo che aiuta a capire questo passaggio di Rosenzweig: *“Dio però ha creato l'uomo con il fatto stesso di parlargli. (...) Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: Io sono e per mio tramite tu sei”*⁵³². L'uomo non è stato creato come una cosa tra le cose. Fin dal primo momento gli è stato detto *tu*, gli è stata cioè riservata una chiamata diretta, *particolare*.

⁵²⁹ “Da qui il senso della radicale svolta che Ebner presenta nei Frammenti pneumatologici, che costringe nella quotidianità della vita personale a pensare altrimenti, che desta nell'uomo la consapevolezza che la propria inquietudine, così come le inquietudini del tempo, derivano dal soffocamento dell'espressione, dalla mancanza di coraggio di uscire dall'impersonalità e protendersi verso l'ineffabile profondità della persona”. S. Patriarca, *Recensione a Ferdinand Ebner etc.*, cit.. Per H. U. von Balthasar il dialogo è più atteggiamento che fatto di relazione e consiste nell'aprirsi all'ascolto e nel lasciare *“che l'altro abbia valore in quanto altro, anche là dove momentaneamente non si vede più che cosa ci sia da dire; è l'atteggiamento che non rinuncia ma che resta vicino all'altro nella speranza”* Teodrammatica, cit., vol. I, pag. 37-38. Un riscontro si può ritrovare in Mounier che scrive: *“La persona si sviluppa solo purificandosi continuamente dall'individuo che è in lei; e a ciò perviene non tanto con l'attenzione continua a se stessa, ma piuttosto col rendersi sempre più disponibile, quindi trasparente a se stessa e agli altri”*. E. Mounier, *il personalismo*, AVE, Roma 1966, pag. 47-48.

⁵³⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 179-80 Poco prima aveva scritto: *“L'io del monologo non è ancora un «ma io», bensì un io non accentuato e, appunto perché monologante, anche comprensibile solo a sé. Quindi, come già avevamo avvertito nel «facciamo» del racconto della creazione, in verità non è ancora un `io' manifesto, ma è un `io' ancor nascosto nel mistero della terza persona*. Per un parallelo con Ebner si veda *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 317.

⁵³¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 180.

⁵³² F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 156.

Lo si riscontra nel fatto che l'uomo, in luogo del concetto generale, che lo riporterebbe alla specie, ha un nome ed è chiamato per nome⁵³³. Essere chiamati per nome è esserlo secondo un modo da cui non si può sfuggire, di cui si accetta il peso e la responsabilità insostituibilmente personali. Il nome è, infatti, “*assolutamente particolare*” e aconcettuale, perché “*sottratto al campo d'azione dei due articoli, determinativo ed indeterminativo*”⁵³⁴. Il nome porta in sé le stimate di una relazione prettamente personale: “*Il nome proprio, il quale però non è un nome in proprio, un nome che l'uomo si sia dato arbitrariamente, bensì il nome che Dio stesso gli ha creato e che solo per questo, come creazione da parte del creatore, gli è proprio ed è il nome a lui proprio*”⁵³⁵. Dio va alla ricerca “*di questo particolarissimo uomo, colto nella sua totale concretezza e unicità*”⁵³⁶ e il nominato, una volta chiamato, fuoriesce dalla semplice esistenza naturale per attingerne una spirituale. Acquista un'identità, diventa un qualcuno, un io.

L'essere chiamati per nome è, quindi, costitutivo di un'identità personale, che si protende fino alle più angoscianti possibilità. Qui, ancora una volta, la *teologia* spiana la strada alla comprensione del *semplice*, del *vitale*, che sfugge invece alla filosofia. La categoria grammaticale della prima persona singolare è un “*no diventato sonoro*”⁵³⁷, scrive Rosenzweig, come a dire che l'io personale è costituito fino all'estrema possibilità di rifiutare la chiamata stessa. L'io “*emerge sempre da un'antitesi a qualcosa, si coglie, si potrebbe dire, per differenziazione e in relazione a un altro*”⁵³⁸. L'io è colui che solleva il “*ma*”⁵³⁹, colui che può anche negarsi.

Ciò vuol dire che il *primum* dell'esperienza non è cogliersi come un io indipendente, monologante, ma come un tu. L'io è pensabile solo ed esclusivamente in *relazione* ad una nominabilità che implica un altro, un tu⁵⁴⁰. La soggettività si configura, quindi, per Rosenzweig, responsorialmente. “*Solo nel momento in cui l'io riconosce il tu come qualcosa fuori di sé, e quindi solo quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio,*

⁵³³ Nel momento in cui si afferma la chiamata diretta da parte di Dio, “*all'uomo viene tagliata ogni ritirata nell'oggettivazione, poiché in luogo del suo concetto generale (...) viene chiamato ciò cui non si può sfuggire, l'assolutamente particolare, ciò che, aconcettuale, è sottratto al campo d'azione dei due articoli, determinativo ed indeterminativo (...): il nome proprio*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 181.

⁵³⁴ Ivi, pag. 181. Il nome è modello *archetipo* per tutti gli altri incontri. Vedi S. Zucal, *Lineamenti del pensiero dialogico*, cit., pag. 49.

⁵³⁵ Ivi, pag. 181. Il nome è il presupposto ineludibile della relazione, l'apriori del dialogo e anche l'a-priori di ogni rivelazione di Dio all'uomo: “*Ecco qui l'io. L'io umano singolo. Ancora totalmente recettivo, ancora soltanto aperto, ancora vuoto, senza contenuto, privo di essenza, pura disponibilità, pura obbedienza, tutt'orecchi. In questo ubbidiente udire cade, come primo contenuto, il comandamento. L'esortazione ad ascoltare, la chiamata con il nome proprio, ed il sigillo della bocca divina che parla, tutto questo è soltanto un'introduzione che risuona prima di ogni comandamento*”. Il tema del nome ha un rilievo notevole anche in Ebner: “*Persona appellata e anche nominata oggettivamente con un nome l'io può divenirlo solo nel reciproco rapporto con lo spirituale nell'altro uomo e solo a partire dal punto di vista di questi, mai però a partire da se stesso*” *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 259. “*L'imposizione del nome è, in certo qual modo, la rinascita dell'essere a cui si è dato un nome nella dimensione spirituale. Quello che ha un nome esiste - accanto alla sua esistenza naturale - nella parola*”. F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, in *Schriften I. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pag. 675. Traduzione it. in S. Zucal, *Lineamenti del pensiero dialogico*, cit., pag. 50.

⁵³⁶ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 118.

⁵³⁷ F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pag. 178.

⁵³⁸ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 112.

⁵³⁹ “*Così io si erige sempre in contrapposizione, esso è sempre sottolineato, sempre accentuato, è sempre un 'ma io'*”. Ivi, pag. 178.

⁵⁴⁰ F. G. Friedmann, *Franz Rosenzweig neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog*, in W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig etc.*, cit., pag. 404.

diviene quell'io che poc'anzi pretendevamo essere il no originario fatto suono” - scrive⁵⁴¹. Nelle relazioni fondanti della persona, quali quelle fra il bambino e la madre, l'identità presuppone un'irriducibile alterità. Questa alterità, ci dice la teologia, è in prima ed ultima istanza l'alterità del Padre che ci ha chiamati per nome e ci ha fatti persona. L'uomo *meta-etico* era plasmato dalla sua caparbieta e dal suo carattere in un mutismo impenetrabile⁵⁴². L'io umano prima dell'esperienza del Tu di Dio era “*come un anonimo numero della molteplicità del reale*”, “*come un semplice ente del reale e una pura oggettività*”⁵⁴³. L'uomo *nominato* da Dio è invece chiamato ad uscire fuori. Quando Dio gli si rivolge, infatti, gli conferisce una consistenza personale ed egli non può più sottrarsi alla sua responsabilità.

La relazione Dio-uomo si individua, quindi, come “*il punto di Archimede per sollevare e rovesciare l'universo cosmico-storico*”⁵⁴⁴ che minaccia con la sua necessità impersonale la libertà di Dio e dell'uomo. L'urgenza della libertà spinge verso terre nuove e cieli nuovi, perché la *creazione* si protende verso la *rivelazione*, anzi, è già *rivelazione*. La presenza dell'uomo permette, infatti, il passaggio dall'una all'altra. Il Dio *nascosto* si rende manifesto nella creazione, perché nell'uomo si riflette come in un'immagine verace. L'uomo è posto espressamente quale *tu* di Dio, *tu* a cui è stato dato di rispondere. A questo tu Dio si rivela personalmente.

6.5 Essere io per divenire Tu

In contrapposizione all'ideale *moderno* di *autonomia* teoretica ed etica del soggetto, la coscienza è, per Ebner, essenzialmente *eteronoma*. L'uomo è radicalmente *orientato* verso il Tu. Ne ha un bisogno profondo, che si manifesta, prioritariamente, nella nostalgia che porta dentro di sé. D'ora in avanti, quindi, non sarà più possibile pensarlo nei termini dell'ego-centralità, limitarlo a se stesso, rinchiuderlo nella prigione del proprio *Io-solispismo*. “*Non è “l'esistenza del Tu ad avere come pre-supposto quella dell'io, bensì viceversa*”⁵⁴⁵. Il Tu costituisce la premessa della “*presa di coscienza etica dell'uomo circa se stesso...*”⁵⁴⁶. Solo “*nel rapporto dell'io con il Tu, nella sua attuazione, l'uomo trova la propria autentica vita spirituale...*”⁵⁴⁷.

Ma chi è il *Tu* dell'uomo?

Per Ebner, il Tu è *originariamente*, e nella sua vocazione ultima, Dio: “*Il vero Tu dell'io è Dio*”⁵⁴⁸. E ancora: “*Nelle fondamenta ultime della nostra vita spirituale Dio è il vero Tu del vero io nell'uomo*”⁵⁴⁹. “*L'uomo quando afferma la propria stessa esistenza nell'autocoscienza della proposizione «Io sono», presuppone implicitamente*” il Tu di Dio⁵⁵⁰. Perciò, il suo essere

⁵⁴¹ F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pag. 179-80.

⁵⁴² Ivi, pag. 172.

⁵⁴³ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 112-13.

⁵⁴⁴ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 127.

⁵⁴⁵ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 168.

⁵⁴⁶ Ivi, pag. 287.

⁵⁴⁷ Ivi, pag. 149.

⁵⁴⁸ Ivi, pag. 158.

⁵⁴⁹ Ivi, pag. 145.

⁵⁵⁰ (Tu sei) “*Poiché nell'enunciare attualmente questa proposizione, l'esistenza del Tu non viene originariamente affermata, ma - come nell'enunciare la frase «Io sono» - essa viene spiritualmente già presupposta come la possibilità di un enunciare in quanto tale. Anche a tale proposito si deve tener presente che il vero Tu dell'io è Dio; e che l'uomo, allora, quando afferma la propria stessa esistenza nell'autocoscienza della proposizione «Io sono», presuppone implicitamente Dio*”. Ivi, pag. 158.

persona “è sempre l'esistere dell'io in rapporto con il Tu, ossia l'esistere in rapporto a Dio”⁵⁵¹. In questo *esistere per l'uomo* rinviene se stesso, la sua realtà, “il suo essere concreto”⁵⁵².

L'io è tale da non trovare interlocutori adeguati nella natura, nella cultura, nel progresso, nella storia, ma solo in un tu-persona-assoluta. “Questi altri elementi permangono nella loro valenza oggettiva; non attingono l'interiorità dell'uomo, ma riguardano l'ambito esteriore del suo essere”⁵⁵³. La condizione di possibilità dell'io è fuori dal sé, dipende da una relazione che lo precede e lo pone in essere. Si può, quindi, affermare che a fondamento dell'io sta la *tuità*, la coscienza come orientamento radicale oltre la propria solitudine.

La *tuità della coscienza* si pone alla base tanto dell'io in sé, quanto dell'io in relazione. Fonda la possibilità di ogni relazione umana. Ora, Ebner ha ben chiaro che la relazionalità, ossia la *tuità* propria della coscienza, non è in conseguenza del rapporto da uomo a uomo, ma in conseguenza di un evento assolutamente gratuito⁵⁵⁴. Questo evento è l'amore di Dio per l'uomo, amore che ha una storia il cui centro è costituito dall'Incarnazione e un riflesso interiore, spirituale. Pertanto, essa è, in ultima analisi, “anamnesi di un'esperienza interiore di rapporto”⁵⁵⁵.

Dio non è un'idea o un'entità lontana ed impenetrabile. Dio si manifesta storicamente e spiritualmente come un Tu. Anzi, Dio è la “concrezione del Tu, così come l'uomo quella dell'io, che è deve essere nella sua relazione con Dio”⁵⁵⁶.

Dire che Dio è la *concrezione del Tu* significa affermare che ogni relazione personale, autentica, ha nella relazione con Dio la sua ragione⁵⁵⁷. L'io è tale, perché prima è stato un tu, perché, in altri termini, è posto in una relazione personale, diretta, con Dio che lo ha eletto a suo interlocutore. La conseguenza non è l'isolamento mistico dell'io ebneriano in un rapporto esclusivo con il Tu divino, bensì il dischiudersi alla *grazia* dell'incontro, alla dimensione della *tuità*.

Perciò, il punto assolutamente decisivo, per Ebner, è che, non solo l'io si ritrova nel rapporto con il Tu, ma anche che può e deve riscoprire che è il *tu* di Dio. In questo risiede l'unica possibilità che all'uomo è data di trascendere l'orizzonte cosale e di essere libero.

L'autocoscienza allora non si pone più sul piano astratto e irreali delle visioni generali, ma calza a livello del singolo e delle sue concrete apprensioni nell'*tu per tu*, in cui è chiamato per nome. “Persona appellata e anche nominata oggettivamente con un nome l'io può divenirlo solo nel reciproco rapporto con lo spirituale nell'altro uomo e solo a partire dal punto di vista di questi, mai però a partire da se stesso” - scrive Ebner⁵⁵⁸.

La dimensione dativo-creaturale rivela la sua suprema possibilità nel *divenire tu* dell'io, ossia nel riconoscersi dell'io come chiamato, appellato, nominato da Dio. Scrive Ebner: “Dipende tutto dalla corretta prospettiva in cui si deve vedere il rapporto tra i due; e il punto

⁵⁵¹ Ivi, pag. 167.

⁵⁵² Ivi, pag. 145.

⁵⁵³ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 186.

⁵⁵⁴ “La *tuità della coscienza umana* non è una conseguenza del rapporto da uomo a uomo (non è un momento di sviluppo sociale) ma piuttosto è alla base di ogni relazione umana all'uomo. Indica non soltanto al di là dell'io, ma al di là dell'uomo semplicemente”. F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 268.

⁵⁵⁵ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 152.

⁵⁵⁶ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 320.

⁵⁵⁷ “Quando Ebner parla di Dio parla di un'esistenza reale non di una idea; e, si potrebbe agevolmente aggiungere, parla di Dio nel senso cristiano”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 115. La “*tuità della coscienza umana*” “corrisponde all'onnipresenza di Dio”, “non è l'onnipresenza di Dio, bensì corrisponde ad essa. Le risponde”. L'uomo “non può soltanto tacere di fronte al creatore e al redentore, con il cui permesso egli parla. Può anche ascoltare il rivelatore”. F. Ebner, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, cit., pag. 194.

⁵⁵⁸ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 259.

d'osservazione di tale prospettiva, l'unico possibile su cui possiamo porci, è fornito dall'io, che non può mai rendersi da sé un Tu. Esso può infatti «oggettivarsi» e rendersi oggetto della propria realtà interiore: ma allora non è più il vero io, bensì il moi di Pascal ed è sulla via della propria «derealizzazione». Appartiene però al suo essere (...) divenire anche un Tu, ovvero persona appellata; e se fa resistenza a ciò e si chiude all'appello, alla parola, se vuole solo parlare ma non ascoltare, allora si chiude proprio di fronte al Tu e con ciò «derealizza» se stesso»⁵⁵⁹. Siamo a livello della dimensione della grazia che eccede quanto è dato pensare.

Per Ebner, la grazia è incontro. Ora, non si incontra, se si è confinati nel proprio io, né si incontra, se non si è chiamati, eletti, nominati. L'uomo, quindi, “non può rendere se stesso un Tu”, ma può divenirlo a partire da un'azione del tutto gratuita, esterna rispetto al proprio io. Ora questa possibilità gli è data in due modi, in quanto persona *appellata* e in quanto persona *amata*, nella parola che gli viene rivolta e nell'amore che gli viene donato. Sono queste le estreme *realtà spirituali* che Ebner sperimenta.

Si sperimenta, in particolare la parola, quando questa gli si offre come una breccia che infrange il muro dell'egoità, la muraglia cinese del solipsismo. Si sperimenta l'amore quando si scopre la relazione col tu come dimensione in cui l'io non è condannato alla solitudine. Nell'amore, infatti, gli è data la stupefacente possibilità di divenire *tu* “a partire dal punto di vista dell'altro, dell'io nell'altro”. Infatti, “non è a partire da se stesso, nel suo esser-dato-a-se-stesso-come-io che è qualcosa di divino, poiché non può rendersi lui stesso un Tu; e non può in alcun modo - indiretto o diretto - divenir consapevole della propria divinità (la quale consiste nel fatto di essere il Tu nell'io dell'altro) e non ne diviene di fatto consapevole, se non quando in umiltà e nella coscienza del proprio non esser degno di venir amato, accetta di essere il Tu di un io”. L'io non può da se stesso divenire un tu, perché questo presuppone l'amore e l'amore trascende i suoi orizzonti chiusi. Nel divenire un tu l'io attinge, perciò, la dimensione della trascendenza: “Per il fatto che l'io è un Tu - non però da se stesso o per se stesso o in quanto lui stesso si rende tale - è qualcosa di divino”⁵⁶⁰.

Solo nell'essere un tu l'uomo ha un'effettiva possibilità di uscita dalla logica della determinazione *anonima*. Ma, per esserlo veramente, ha bisogno non solo che la Parola gli venga rivolta, ma anche che la Parola si faccia carne, vita e sangue, amore donato. Questa effettiva possibilità si realizza e si è realizzata, per Ebner, in Gesù Cristo⁵⁶¹.

6.6 Il principio dialogico e la specificità di Ebner: *acosmismo e anantropismo*

Nella sua *storia del principio dialogico* Buber ricostruisce un percorso che attraverso Feuerbach e Kierkegaard arriva fino a Rosenzweig ed Ebner⁵⁶². In particolare, Buber riscontra con Ebner una *vicinanza* che definisce “quasi incredibile”: “Quando scrissi il terzo e ultimo capitolo interruppi l'ascesa della lettura e iniziai con i Frammenti di Ebner. Il libro mi mostrò, come nessun altro dopo di allora e, in alcuni passi in una vicinanza quasi incredibile, che in questo nostro tempo uomini di genere e tradizione differente si erano messi alla ricerca del patrimonio che era sepolto”⁵⁶³.

⁵⁵⁹ Ivi, pag. 327.

⁵⁶⁰ Ivi, pag. 327-328.

⁵⁶¹ Ivi, pag. 185.

⁵⁶² M. Buber, *Per una storia principio dialogico*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 319 e successive.

⁵⁶³ Ivi, pag. 324. L'influenza ebneriana è evidente nella terza parte di *Io e Tu*. Tuttavia, come osserva E. Baccarini, “la chiave di volta della sua proposta non è più la parola bensì la relazione, che è fin dall'inizio: «all'inizio è la relazione»”. Ci sarebbe, quindi, in Buber una declinazione di tipo ontologico: “La relazione è presenza di reciprocità, in essa sono sempre detti insieme i due componenti, l'io e il tu. E, tuttavia, ciò che mette in risalto

Il punto focale di questa affinità è nella relazione io-tu appresa nella parola e tramite la parola. “*Non c'è alcun io in sé – afferma Buber nel suo Io e Tu -, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso*”. La parola è ebnerianamente il luogo in cui si rende immediatamente rintracciabile la relazione: “*Essere io e dire io sono la stessa cosa. Chi dice una parola fondamentale entra nella parola e la abita*”⁵⁶⁴. Quindi, “*ogni vita reale è incontro*”⁵⁶⁵ e l'incontro avviene nella parola.

Che ogni vita, appresa nel suo essere reale, sia *incontro* vuol dire, poi, che essa si svolge nella *presenza* di un tu all'io⁵⁶⁶. Ne viene come conseguenza un'altra affermazione palesemente ebneriana: “*l'uomo diventa io a contatto con il tu*”⁵⁶⁷. È l'incontro che realizza la persona. Se, pertanto, l'individualità si manifesta distinguendosi da altre individualità, la persona si manifesta “*entrando in relazione con altre persone*”⁵⁶⁸.

Questa *vicinanza* non impedisce, tuttavia, a Buber di formulare una critica corrosiva nei confronti di Ebner. Egli gli rimprovera di spingersi al limite dell'*acosmismo* e

Buber, e che è il suo vero contributo all'antropologia dell'interpersonale, mi sembra essenziale. La relazione non è una questione di buona volontà, non è di natura etica o psicologica, bensì ontologica”. E. Baccarini, *La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig*, in *Communio*, cit., pag. 111.

⁵⁶⁴ M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 59. Sulla priorità della scoperta del Tu da parte di Ebner rispetto a Buber si veda Rivka Horwitz, *Buber's Way to «I and Thou'»*. *An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lecture «Religion als Gegenwart»*, Heidelberg 1978.

⁵⁶⁵ M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 67.

⁵⁶⁶ “*Ciò che è essenziale è vissuto nel presente, ciò che è oggettuale è vissuto nel passato*” Ivi, pag. 68.

⁵⁶⁷ Ivi, pag. 79.

⁵⁶⁸ Ivi, pag. 103. Ebner condivide la posizione di Buber, per il quale “*il tra non è una costruzione ausiliaria, bensì veramente luogo e supporto della relazione*”, in cui Io e Tu s'incontrano. Vedi A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, A. Schendl, Wien 1965, pag. 53.

dell'*anantropismo*⁵⁶⁹. L'ebneriana *tuità della coscienza* implicherebbe, quindi, a dire di Buber, la dissoluzione dell'umano nel divino, del tu umano nel Tu divino.

C'è da riconoscere che questo giudizio coglie un punto senz'altro nevralgico. E' vero, infatti, che Ebner scrive che la relazione con il Tu di Dio “*deve trovare la propria espressione concreta e vitale nel rapporto dell'uomo verso l'altro uomo*” e che critica il misticismo in quanto situantesi “*nello spazio vacuo di un'astrazione fantastica perdendo ogni rilevanza nei confronti della realtà*”⁵⁷⁰, ma il problema sussiste. La domanda fondamentale che si pone allora è: come deve essere intesa la *tuità (Duhaftigkeit)* della coscienza ebneriana?

La questione non è secondaria, perché la *tuità* “*è il presupposto e il fondamento di ogni rapporto non convenzionale o effimero all'uomo, di ogni rapporto schiettamente umano, la*

⁵⁶⁹ Secondo Buber, Ebner “*trova salvezza nel pensiero: «C'è un solo tu, e questo è Dio».* Certo anch'egli, come Kierkegaard, postula che «*l'uomo non deve amare solo Dio, ma anche l'uomo*», tuttavia ove ne va della realtà dell'esistenza, anche per lui ogni altro tu si dilegua di fronte a Dio. Se anche qui, come in Kierkegaard, ci poniamo il problema di ciò che resta definitivamente valido, allora ci troviamo di nuovo di fronte al singolo che concepisce sì il mondo, ma in definitiva in modo acosmistico, che ama sì gli uomini, ma in definitiva si comporta in modo anantropico”. M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, in *Il principio dialogico etc.*, cit., pag. 322-23. L'interpretazione buberiana di Ebner è in chiave kierkegaardiana, ma tale lettura non tiene conto dell'influenza di Feuerbach su Ebner (“*Ludwig Feuerbach dice una grande verità quando afferma: "Un uomo che esistesse totalmente per se stesso si perderebbe, privo di sé e di differenziazione, nell'oceano della natura"*”). F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 767). Anche G. Marcel (*Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners*, in *Dialog und Erfahrung*, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969, pagg. 92-112), B. Langemeyer (*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, vol VIII, Johann Adam Möhler-Institut, Paderborn 1963, pagg. 72-78), P. Kampits (*Das Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in W. Strolz-O. Schatz, *Dauer im Wandel. Aspekte österreichischer Kulturentwicklung*, Herder-Verlag, Wien-Freiburg i. Br.-Basel 1975, pagg. 176-80) evidenziano la tendenza di Ebner a risolvere il Tu umano nel Tu divino. Sulla stessa linea, si pone P. Ricoeur, secondo il quale mancherebbe in Ebner l'arringa in difesa dell'anonimo, del terzo, oltre la “*relazione dialogale strettamente diadica*” (P Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993, pagg. 291-92). Per B. Casper, invece, il rapporto con il Tu divino non deprime, ma fonda la relazione tra gli uomini. Vedi B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. - Wien-Basel 1967, pagg. 244-46 e 261-63. Sulla stessa linea si pongono M. Theunissen (*Über Ferdinand Ebner*, postfazione all'edizione tedesca dei Frammenti pneumatologici, Frankfurt a. M. 1980, pagg. 285), A.K. Wucherer-Huldenfeld (*Mitmenschliche Konkretheit des Sprachursprungs: Wort und Liebe*, in A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1985, pagg. 191-202), G.D. Evers (*Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheitsereignis, dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners*, Pustet-Verlag, Regensburg 1979, pagg. 123-27), N. Fheodoroff (*Wort und Geisteswirklichkeit. Zur Problematik des Denkens Ferdinand Ebners*, Wien 1962 (Diss. In Filosofia). Secondo A. López Quintás, “*non si tratta allora di assorbire il Tu umano nel Tu divino, ma di stabilire una profonda relazione di gerarchia*”. L'intimità uomo-Dio è la premessa di ogni rapporto intra-umano. *Pensadores cristianos contemporáneos*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, La editorial Catolica, madrid 1968, pagg. 138. Si vedano inoltre: J. Puente López, *L'etica comunitaria in Ferdinand Ebner*, cit., pag. 170; R. Wisser, *Ferdinand Ebner und die geistigen Realitäten. Mit Gott und den Menschen auf Du stehen*, in *Wissenschaft und Weltbild* 18 (1965), 1, pag. 54. S. Reichenpfader, *Die personale Begegnung als Problem der wissenschaftlichen Pädagogie unter besonderer Bezugnahme auf Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Wien 1970 (Diss. In Filosofia), pagg. 17-23.

⁵⁷⁰ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 334. Balthasar, occupandosi del rapporto Ebner-Buber, critica quest'ultimo in quanto non sarebbe chiaro fino a che punto “*si intenda e si implichi una fede biblica e fino a che punto una religiosità umana-universale*”. Buber oscillerebbe tra filosofia del religioso e teologia biblica, tendendo a far incontrare Dio unicamente all'interno della relazione umana: nel “*programma "Ich und Du" manca chiaramente proprio la categoria che cerchiamo: il nostro essere immediatamente interpellati, chiamati e inviati da Dio, come risposta unica-mente soddisfacente alla domanda "Chi sono io nella mia singolarità?"[...] Solo del tutto accessoriamente si dice nelle ultime pagine già sotto l'influsso di Ebner: «Ogni rivelazione è chiamata e missione»*” (H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. I, cit., pag. 615). Circa l'accusa mossa da Buber ad Ebner di «*anantropismo*» Balthasar ritiene che essa sia infondata, in quanto Ebner si distanzerebbe

base dunque di ogni vera socialità⁵⁷¹. Ora, il punto è precisamente che la tuità è intesa da Ebner come partecipazione della relazione originaria dell'uomo con Dio, rinvenibile agostinianamente nelle profondità spirituali: “Essere uomo significa essere fin dall'inizio e dal fondamento della propria esistenza in rapporto con lo spirito, con lo spirito fuori di sé, e questo è Dio”⁵⁷². Da questa relazione intima, profonda, dipende, per il maestro austriaco, l'esistenza per il suo significato. Ne dipende al punto da non avere sussistenza al di fuori di essa. Scrive Ebner: “Come il rapporto di Dio con l'uomo consiste nella parola creatrice di grazia e amore «Io sono e per mio tramite esisti tu», così il rapporto dell'uomo con Dio, mediante il quale egli si rende consapevole della propria esistenza e del suo fondamento spirituale, si esprime nella parola e nel pensiero che fonda e dà senso ad ogni preghiera: «Tu esisti e grazie a Te io sono»”⁵⁷³. L'io non ha alcuna esistenza assoluta. Allo stesso modo non ha valore proprio ogni relazione intraumana, in quanto necessariamente presupponente la relazione originaria con Dio-Tu: “Ogni rapporto personale ha alla propria base il rapporto dell'io verso il Tu. Che l'uomo abbia e debba avere un simile rapporto nei confronti di Dio, lo implica la spiritualità della sua esistenza. Nel rapporto verso Dio, nel quale il suo Io esce dalla propria solitudine apportatrice di morte spirituale, si «realizza» la vita spirituale dell'uomo. L'io non ha alcuna esistenza «assoluta», in quanto esiste solo nel rapporto verso il Tu”⁵⁷⁴.

D'altra parte, la relazione *Io-Tu*, per quanto immediata e *concreta*, non è dimostrabile né indagabile⁵⁷⁵. Ciò ne fa qualcosa di *ineffabile*, di paradossalmente incomunicabile, visto che attiene esclusivamente alla relazione fra i due interlocutori (l'uomo singolo e Dio).

Si evidenzia qui, o meglio si eviederebbe, una divergenza di metodo fra Ebner e Buber. “Mentre Buber per giungere al «luogo» del «tra» percorre un suo itinerario che muove dalla relazionalità interumana per direzionarsi poi all'incontro con il Tu divino, Ebner intraprende il percorso opposto, in un vero e proprio rovesciamento prospettico” - ha scritto a tal proposito A. Bertoldi. Tale impostazione porterebbe Ebner a riferire il *tra*, ossia il relazionale, “unicamente e specificatamente al plesso *pneuma-parola*, con una chiarezza che non consente equivocazione alcuna. È la peculiarità della relazione *pneumatologico-verbale* che lega l'uomo a Dio a promuovere e fondare la comunicazione dialettica con l'alterità a livello interumano”⁵⁷⁶. La sottolineatura in chiave spirituale della *tuità* della coscienza fa

nettamente da Kierkegaard (H.U. von Balthasar, *Teologica*, vol. II pag. 42).

⁵⁷¹ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 98. In questo si riafferma la vicinanza di Ebner a Rosenzweig, per il quale l'io “è opaco e muto ed è in attesa della parola liberatrice dalla bocca di Dio «Adamo dove sei?»”, che gli permetterà di riconoscere il suo fratello, come colui che è interpellato al pari di lui nella sua assoluta singolarità. (F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin 1937, pagg. 363-64. Sull'argomento si veda H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. I, Jcit., pag. 615).

⁵⁷² Ivi, pag. 233. Così la Ducci su questo fondamentale punto: “Ma a chi può essere attribuita la qualifica di tu? La soluzione ebneriana si avvicina ma si distingue da quella di M. Buber, e una distinzione fondamentale si ha precisamente nella non universalizzazione del tu. Il tu è per Ebner lo spirituale fuori dell'io a cui lo spirituale che è nell'io tende; pertanto è identificabile solo con la soggettività”. *La parola nell'uomo*, cit., pag. 186.

⁵⁷³ Ivi, pag. 167-68. L'autore continua così: “Il Tu nel suo carattere divino è la «prima persona», l'io nella sua umanità è la «seconda persona» ed in tal modo si struttura l'ordine di preminenza dell'essere spirituale. Dio non è una «proiezione dell'io umano», come sostengono alcuni psicologi che non riescono a comprendere il reale rapporto dell'uomo con Dio (perché loro stessi non credono in Dio), bensì solo l'idea umana del divino. Non è l'esistenza del Tu ad avere come pre-supposto quella dell'io, bensì viceversa”.

⁵⁷⁴ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 156.

⁵⁷⁵ “Il valore dell'io è riconosciuto tale da non poter trovare interlocutori adeguati nella natura, nella cultura, nel progresso, nella storia ma in un tu-persona-assoluta (Dio non è altro che il tu vero dell'io nell'uomo)...”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 187.

⁵⁷⁶ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, pag. 62. Si veda anche G. Sansonetti, *L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber*, in S. Zucal – A. Bertoldi (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3

assumere, quindi, alla riflessione ebneriana la sua specifica delimitazione *pneumatologica*⁵⁷⁷: "L'uomo il cui io ha trovato in Dio il suo Tu, trova il suo tu in ogni uomo che incontra sul cammino della sua vita..."⁵⁷⁸. Conseguentemente, in Buber l'*interumano* (il complesso delle relazioni umane) ha una consistenza tale da dimostrarsi via capace di portare a Dio. Non diversamente, l'elemento relazionale in Rosenzweig si inserisce in una cornice universale che riguarda il mondo, e non solo l'uomo. Esso è ciò che caratterizza la creazione, a differenza del mondo classico, in cui i singoli elementi erano colti come determinati in se stessi, ma assolutamente distinti gli uni dagli altri. In Ebner, invece, solo l'esperienza del *Tu* divino consiste e fonda l'esperienza del *Tu* umano⁵⁷⁹. Si passa dall'uno all'altro senza mediazione, per cui egli non si impiega a teorizzare un noi comunitario, qualcosa insomma di analogo all'*interumano* buberiano. Il suo interesse si appunta esclusivamente sul rapporto Io-Tu appreso nella sua scarna e lirica essenzialità.

7 Ontologia dialogica

Ha scritto Lévinas che l'etica, per i dialogici, non comincia "a partire da una preliminare tematizzazione, conoscenza e teoria dell'essere, che approda ad una conoscenza di sé, di cui sarebbe la conseguenza o l'appendice, né all'interno della legge universale della Ragione"⁵⁸⁰. L'etica comincia dall'esistenza, e cioè dall'incontro con l'altro, dalla sua tangibile prossimità.

Tuttavia, questo non significa che l'etica dialogica non implichi un'ontologia, ma, semmai, che ne presuppone una diversa, marcata da discontinuità rispetto a quella moderna. L'ontologia moderna concepiva, infatti, l'essere a partire dal pensato⁵⁸¹, i dialogici invece partono dalla convinzione che non è l'essenza a determinare l'esistenza, ma l'esistenza a

dicembre 1998) Morcelliana, Brescia 1999, pag. 383. A tale giudizio si può accostare quest'altro: "Per far emergere il contesto delle intenzioni specifiche e delle implicazioni del pensiero di Ebner, ritengo che sia illuminante confrontare la sua posizione con quelle di altri pensatori dialogici, quali Martin Buber e Gabriel Marcel, in merito alla concezione della relazione Io-Tu. La profonda diversità, che forse costituisce anche la ragione della maggior simpatia che gli altri due filosofi suscitano, risiede nella differenza di piani in cui la relazione è vissuta. Per Buber così come per Marcel si tratta di vivere la relazione di fronte al tu umano, ponte che conduce al tu divino". S. Patriarca, "Recensione a Ferdinand Ebner. La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici", cit..

⁵⁷⁷ "Mediante Dio e fin dal momento del primo rapporto creante l'uomo esperisce il tu, e sulla base di tale esperire ha in sé potenzialmente gli elementi per instaurare un vero rapporto di io-tu con gli altri esseri umani. (...) L'esperienza interiore ontologico-esistenziale del vero tu è la sola che metta nella situazione di vedere il tu nell'altro, di poter incontrare l'altro come tu; nell'altro senza alcun tipo di barriera o di classismo, cosa che non può fare l'ideologia" E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 152-53.

⁵⁷⁸ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. I, pag. 56. La tuità è, perciò, "la garantita possibilità data all'uomo in quanto tale di un'originaria esperienza di Tu che consenta di avviarsi all'incontro [...] nelle due grandi relazioni: con Dio e con gli uomini" E. Ducci, *In margine a un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Duhaftigkeit des Bewußtseins*, in S. Zucal – A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., p. 125.

⁵⁷⁹ "Ciò che l'uomo chiama Dio è il mistero della sua vita. Ma che cosa è l'interiorità della sua vita? La relazione vitale in lui dell'io al suo vero Tu. L'uomo il cui lo ha trovato in Dio il suo vero Tu, trova il suo Tu anche in ogni uomo che incontra nel cammino della sua vita". F. Ebner, *Schriften*, vol. II, cit., pag. 48. L'uomo che "che incontra il suo Tu in Dio incontra allo stesso tempo il suo Tu in ogni uomo che gli si fa incontro" J. Puente López, *L'etica comunitaria in Ferdinand Ebner*, cit., pag. 167. "Così – conclude l'autore - specularmente, colui il quale non è riuscito ad incontrare il suo Tu nell'uomo nemmeno avrà ancor potuto incontrarlo in Dio".

⁵⁸⁰ E. Lévinas, *Fuori dal Soggetto*, cit., pag. 38-39.

⁵⁸¹ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 18.

determinare l'essenza. Ciò li apparenta ad Heidegger e alla sua declinazione dell'essere in senso temporale. Ma i dialogici si distanziano anche da Heidegger, nella misura in cui alla centralità del dialogo nella conoscenza e nell'etica affiancano un'ontologia indigenziale, in cui *l'essere* si manifesta, non come *gettatezza*, ma come relazione, ossia come orientamento verso il Tu⁵⁸².

Eredi della tradizione biblica, i dialogici pensano l'essere sullo sfondo dell'apertura donante dell'amore di Dio. L'essere accade nella relazione che Dio intrattiene con il mondo, a partire dalla creazione, e con l'uomo, specificamente, nella rivelazione. L'essere è, perciò, intrinsecamente evento ed evento di relazione. Alla luce di questa convinzione, rimettono, quindi, in discussione ogni necessità immutabile e procedono nell'elaborazione di un'ontologia che si pone al di là del concetto statico di essenza. Lungo questa direttrice Lévinas giungerà all'istanza di un *essere altrimenti*, di un *essere al di là dell'essenza*⁵⁸³.

7.1 Rosenzweig e il nuovo percorso ontologico

Dietro il passaggio al *nuovo pensiero religioso* di Rosenzweig c'è un cambio di prospettiva legato all'ontologia. Scrive Rosenzweig: “*La filosofia incominciò solo nel momento in cui il pensiero si sposò all'essere. Ma è appunto ad essa e proprio su questo punto che noi ci neghiamo come seguaci*”⁵⁸⁴. Nell'assimilazione dell'essere al pensato, operata nel pensiero occidentale, l'essere è stato concepito come spazio conchiuso dello spirito *chiaro a se stesso* e, quindi, come essere presente e disponibile⁵⁸⁵. Contestualmente, la filosofia è divenuta pensiero privo di presupposti, pensiero dell'autosufficienza e, insieme, della *derealizzazione*, della traduzione cioè dell'essere in essenza astratta⁵⁸⁶.

Il pensiero dominato dalla domanda «*che cos'è?*» ha mirato, scrive Rosenzweig in *Dell'intelletto comune sano e malato*, ad eliminare l'essere particolare, concreto, singolo. La domanda «*che cos'è?*» interroga, infatti, l'essenza, e questa è ciò che è *propriamente*, ciò che si pone al di là e dietro ciò che accade. Ma, ricercando ciò che è *propriamente*, il pensiero ha cercato di fissare l'essere nel conosciuto, di *comprenderlo*, di dominarlo concettualmente. Conseguentemente, ne ha soppresso il carattere *evenemenziale* ed

⁵⁸² “*In tal senso l'Esserci dell'Io richiede l'ascolto e l'accoglimento di un appello che muove da un Tu, ovvero l'inter-esse, il vivere e l'esistere come «interpersona». Il Dasein viene parafrasato e tradotto da Ebner con il Mit-Dasein. Secondo il filosofo austriaco infatti per sentirsi esistere bisogna esistere per qualcuno, esistere, vivere l'apertura e il trascendimento di sé verso gli altri, per giungere ad essere «uomo-con-gli-uomini».* A. Bertoldi, *Il pensatore della parola*, cit., pag. 87.

⁵⁸³ Vedi E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. A cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

⁵⁸⁴ F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 20.

⁵⁸⁵ “*Dall'idea di Descartes della mathesis universalis e dalla concezione dell'essere a partire dalla cogitatio, un cammino storicamente coerente porta, attraverso l'idea di Leibniz di una scientia universalis e di una lingua universalis rationalis ad essa collegata, fino all'«esse est percipi» di Berkeley e infine all'epocale opera di Kant che concepisce l'essere come manifestazione, cioè condizionato dalle forme della intuizione e dell'intelletto. Questa concezione ontologica, comparsa con la svolta kantiana, nell'idealismo tedesco, e in particolare nella filosofia dello spirito di Hegel, si trasforma in misura sempre maggiore in inserimento del Tutto nello spazio conchiuso della chiarezza dello spirito chiaro a se stesso*” B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 349-50.

⁵⁸⁶ A quella che in Rosenzweig è indicata come *derealizzazione* corrisponde quella che Ebner determina come tendenza alla *sostanzializzazione* (vedi *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 213).

eliminato la temporalità⁵⁸⁷. Infatti, l'essenza è *necessariamente ed atemporalmente*, in un modo che è del tutto scisso dall'esistenza.

Inoltre, ed è questo fondamentale per Rosenzweig, sotto il dominio della domanda «*che cos'è?*», ogni relazione è stata posta nella forma impersonale della terza persona. Ora, l'essere in terza persona difetta non solo di *fattualità*, ossia di concretezza, ma anche di quel rivolgimento verso l'altro che caratterizza l'essere detto in prima e seconda persona. Nell'essere pensato come essenza si manifesta, pertanto, insieme alla dimenticanza dell'essere reale, la mancanza di orientamento⁵⁸⁸. Lungo questa linea si è arrivati, infine, al nichilismo, che ha reso palese il *disorientamento ontologico*⁵⁸⁹.

A fronte di questo Rosenzweig rinviene nella visione biblica un diverso senso dell'essere. L'ebraismo, che non conosce né l'astrazione, né il concetto, i cui esiti sono rispettivamente la codificazione e la rigida ontologia sostanzialistica⁵⁹⁰, pensa l'essere come accadere, più precisamente come *evento accaduto*⁵⁹¹. Non offre, infatti, un corpo dottrinario, ma eventi di salvezza che si snodano lungo una storia che origina dalla creazione. L'essere, conseguentemente, non vi si determina come presenza intemporale o come dato oggettivo né deve essere compreso come il concetto onniavvolgente i tre orizzonti di Dio, del mondo e dell'uomo. L'essere non è necessario, compiuto, identico, ma del tutto *gratuito*: si pone nella gratuità di un atto, la creazione, che dal nulla lo fa accadere.

La creazione indica, in prima istanza, un relazionarsi di Dio al mondo: Dio crea il mondo in modo da porlo in relazione di creaturalità con lui stesso. La creaturalità, pertanto, è una modalità di essere intrinsecamente relazionale. Il suo contrassegno è “*un essere non più semplicemente universale*”, un “*essere che in sé porta tutto quanto è singolo*”. “*Il mondo non è ombra, né sogno, né simulacro; il suo essere è esserci, un reale esserci, creazione creata*”⁵⁹². L'essere è *esser-ci*, ossia essere situato in una relazione strutturale con l'Altro, con il Creatore, e, quindi, *datità*⁵⁹³. La *datità* della creatura significa la sua necessaria compromissione nel

⁵⁸⁷ Vedi F. Rosenzweig, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Rovereto edizioni, Trento 1987, pag. 35-37.

⁵⁸⁸ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 91.

⁵⁸⁹ “*Si potrebbe dire con Heidegger che il senso dell'essere si è estinto, apparendo ormai esso totalmente definito e determinato all'interno di un impianto logico rassicurante in cui tutto si inquadra. A questa dimenticanza Heidegger crederà di ovviare andando alla ricerca delle tracce di un essere parlante nel linguaggio. Ora anche i dialogici cercano il senso dell'essere nella parola, ma pensano ad un essere diverso, non impersonale, ma personale e guardano alla parola come il luogo di incontro di un io e di un tu. L'esigenza di riproporre la questione dell'essere nella sua centralità e di prendere congedo dal pensiero metafisico, colpevole dell'oblio dell'essere e dello smarrimento di esso nelle maglie del fondamento entificante; per ripensare l'inizio accomuna Heidegger e Rosenzweig. Essa attesta entrambi i pensatori sull'orizzonte della finitudine e della storicità, fornendo loro - attraverso l'essere per la morte, se pur diversamente elaborato e riproposto da Rosenzweig - il dato fenomenologico irriducibile capace di ripercorrere criticamente la tradizione filosofica. Entrambi partono, infatti, dall'effettività dell'esistenza e prendono le distanze dall'ego sum dell'autocoscienza cartesiana, svuotata di ogni implicazione storica, dalla rottura dell'identità con il pensiero, e quindi della totalità metafisica, fino a giungere all'istanza di un essere altrimenti*”. Paola Mancinelli, *Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 6 (2004) [inserito il 30 maggio 2004].

⁵⁹⁰ Vedi Paola Mancinelli, *Rosenzweig e la questione dell'essere etc.*, cit.

⁵⁹¹ Circa l'importanza della categoria di evento in Rosenzweig, segnaliamo alcuni studi di B. Casper: *La concezione dell'evento nella Stella della Redenzione e nel pensiero di Martin Heidegger*, in *Teoria* 2 (1991); *La sfida di Franz Rosenzweig al pensiero cristiano*, in *Filosofia e Teologia* 2 (2000); *Per una fondazione della teologia filosofica dell'evento*, in *Humanitas* 3 (2004); nonché S. Mosès, *Système et Révélation*, cit..

⁵⁹² F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 137.

⁵⁹³ Vedi A. E. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken in Der Stern der Erlösung und in seiner Korrespondenz mit M. Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, New York, Paris, Wien, 1922, pag. 34.

tempo⁵⁹⁴ e, insieme, la sua indigenza. L'indigenza è ciò che caratterizza l'essere. Essa si manifesta nell'uomo come inquietudine esistenziale e nelle cose come incompletezza e finitezza⁵⁹⁵. Ma l'indigenza è anche segno di relazione, di orientamento. L'essere creaturale si dimostra radicalmente orientato, *grida il suo essere stato fatto*, ossia la sua relazione strutturale con il Creatore⁵⁹⁶.

Avvertire l'essere come *bisogno*, e non come necessità, significa, quindi, porsi in un nuovo orizzonte in cui il tempo e l'alterità non sono più particolari di un film già visto, ma elementi di una vita tutta da vivere. *“La legge del reale è ultimamente quella dell'alterità e della pluralità e non quella della totalità propria della filosofia occidentale”*⁵⁹⁷. L'essere si dà nell'esperienza di una relazione, e ciò contrasta ogni sua riduzione a concetto, ogni suo contrarsi essenzialistico. I tre momenti, che strutturano la seconda parte della Stella, creazione, rivelazione e redenzione, si caratterizzano, perciò, come determinazioni della realtà, piuttosto che come funzioni logiche. Sono eventi, non categorie. Indicano l'accadere delle relazioni che intercorrono Dio e il mondo (creazione), fra Dio e l'uomo (rivelazione) e fra l'uomo e il mondo (redenzione).

In tal caso, la Bibbia presenta, secondo Rosenzweig, un profilo e delle modalità radicalmente differenti rispetto all'«ontologia» pagana greco-antica. Se, infatti, *“la visione greca dell'universo viene a costituire una messa a fuoco dei fondamenti o dei presupposti più elementari e remoti dell'esperienza dell'uomo all'interno del mondo (il divino mitico, il mondano «plastico» e l'umano tragico), assolutamente differenziati ed irriducibili l'uno all'altro, il messaggio biblico riuscirebbe invece a cogliere la trama”*, l'intreccio relazionale interno all'essere. Perciò, gli *“appare come un'intuizione, storicamente configurata di una dimensione universale ed essenziale della realtà, come una vera e propria comprensione dell'essere”*⁵⁹⁸. *“Si tratta, per essere più precisi, di un'ottica che dilata a dismisura e, in una certa misura, universalizza, sul piano ontologico, la relazionalità che una certa tradizione filosofica ha da sempre attribuito all'universo del «religioso»”*⁵⁹⁹.

Gli eventi teologici della creazione, della rivelazione e della redenzione fanno rendere ragione della *“più immediata e quotidiana esperienza vitale dell'uomo all'interno del mondo”*⁶⁰⁰. Sono, quindi, usati in chiave ermeneutica per cogliere ciò che sfugge alla filosofia, ferma alla staticità e intemporalità del concetto, e cioè la vita nel suo svolgersi relazionale. Lo si comprende, in particolare, da quanto Rosenzweig scrive a proposito della creazione: *“Edificando il sapere sopra il concetto di creazione, noi permettiamo al sapere di esplicitare*

⁵⁹⁴ *“Proprio questo, una temporalizzazione di questo tipo, più specificamente un tale esser-contrassegnato con il carattere del passato, era appunto ciò che ancora mancava totalmente al senso del mondo all'interno del mondo meta-logico...”* F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 136.

⁵⁹⁵ *“Questa ontologia indigenziale è, in un certo senso, la stessa che si può reperire nella Geworfenheit heideggeriana, soltanto che là assistiamo anche al tentativo di acquisizione di un'autenticità intraesistenziale che incatena l'esser-ci al suo ci, alla sua finitezza e non gli permette di aprirsi. la questione dell'essere stesso. Questa questione viene posta dal primo Heidegger. E queste questioni sono poste da Rosenzweig. Ebner e Buber, ognuno a modo suo. in direzione di un pensiero che concepiva l'essere come linguaggio che accade”*. B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 352.

⁵⁹⁶ Vedi Agostino, *Le Confessioni*, Città Nuova editrice, Roma 1965, pag. 373 (XI, 4,6).

⁵⁹⁷ N. Petrovich, *La voce dell'amore etc.*, cit., pag. 53.

⁵⁹⁸ Al di là dei tentativi ricorrenti nella storia del pensiero occidentale di assimilazione dell'essere al pensato o che è lo stesso di *reductio ad unum*, il «paganesimo» greco e la rivelazione biblica rappresentano, per Rosenzweig, *“due modalità fondamentali e, in qualche modo, universali della comprensione dell'essere. Essi, infatti, secondo il pensatore, riescono a cogliere e a mettere a fuoco, in maniera impareggiabilmente lucida e vivida, (...) le differenti e complementari dimensioni ontologiche di fondo che compongono, tutte insieme, il quadro complessivo e multiforme della realtà”* F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 70-71.

⁵⁹⁹ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 191.

⁶⁰⁰ P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 71.

*fino in fondo questa sua peculiarità, di andare «al fondamento» delle cose. Noi facciamo della fede in tutto e per tutto il contenuto del sapere, ma di un sapere che pone a fondamento di se stesso un concetto basilare della fede*⁶⁰¹. La fede come possibilità di intercettare la vita, quindi, oltre la morta ragione.

7.2 Ebner e l'essere fra *Io* e *Tu*

Anche per Ebner, come ha osservato B. Casper, “*forse non è stato preso ancora nella dovuta considerazione*” che uno dei suoi intenti fondamentali consista “*nel superamento dell'essere rinchiusi in un mondo proprio, nel meramente pensato, per giungere all'esteriorità della realtà, all'apprendimento, a partire dall'esperienza*”⁶⁰².

Il pensiero *sostanziale*, che assegna il primato all'essenza sull'esistenza, esprime, in effetti, per il Nostro, una necessità del tutto irreali. Il soggetto, in tale ambito, “*smette di essere un Io sono per diventare un Io che è*”⁶⁰³. Smette di essere un io esistente, reale, per divenire un'essenza, un oggetto del pensiero astrante.

Ora, Ebner, partendo dal linguaggio *vivente*, piuttosto che dal concetto, rileva che nell'asserzione esistenziale della prima e della seconda persona “*il soggetto dell'essere non può essere in alcun modo separato dall'essere che viene predicato (ovvero l'Io dal sono, il Tu dal sei)*”, come se fosse astrabile dall'asserzione che ne predica l'esistenza. Il soggetto non compare, infatti, “*come un caso speciale dell'essere, bensì è questo stesso, e in un certo senso pure a esso superiore*”. Prova ne sia che il soggetto particolare, reale, esistente (l'*Io sono* o il *Tu sei*), “*non giunge all'essere*”, ma, semmai, è l'essere che ne deriva, che “*cresce a partire da lui*”⁶⁰⁴.

L'asserzione astratta del soggetto, formulata mediante l'uso della terza persona, costituisce, quindi, la premessa per la teorizzazione della *sostanza* (o *essenza*). “*La sostanza – spiega Ebner – è l'essere oggettivo, impersonale nella sua mancanza di parola, sciolto da tutte le determinazioni d'essere soggettive*”. In tal senso, essa marca il passaggio da un essere personale, caratterizzato dall'*avere la parola*, ad un essere impersonale, la cui caratteristica precipua è di essere “*senza parola*”. Pertanto, con l'asserzione in terza persona, la realtà diviene “*dipendente dall'esser rappresentata, pensata ed espressa*”⁶⁰⁵.

Contestualmente, l'essere *sostanziale* si presenta con i caratteri “*dell'assolutamente necessario*”. Non appare più esposto alla precarietà e alla temporalità e può vantare, rispetto all'esistenza, stabilità ed indubitabilità tali da far apparire quella come “*dubbia*” o “*possibile*”. Un riscontro di tutto questo si ha nell'oggettivismo scientifico, nonché nelle metafisiche ed etiche oggettive in cui si “*tenta di pensare l'essere dell'ente come oggettivamente valido sciogliendolo dall'evento del dialogo e spogliandolo del suo carattere di dono e del suo carattere di temporalità*”⁶⁰⁶.

Tuttavia, la sostanza, osserva criticamente Ebner, non è *necessità* d'essere, ma mera *necessità* di pensiero. Non è, conseguentemente, qualcosa di reale, ma qualcosa di irreali e di astratto⁶⁰⁷. La teorizzazione di una sostanza sussistente, sganciata dalla vita e dalla parola, a

⁶⁰¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 105.

⁶⁰² B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio etc.*, in *Communio*, cit., pag. 33.

⁶⁰³ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 313

⁶⁰⁴ Ivi, pag. 315-16

⁶⁰⁵ Ivi, pag. 316-17.

⁶⁰⁶ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 239.

⁶⁰⁷ “... poiché la sostanza non è affatto una necessità d'essere oppure la stessa assoluta necessità d'essere tout court e ciò che è necessario affinché qualcosa esista indipendentemente dal fatto di essere immaginato e pensato da noi”.

basamento stabile dell'esistente è, quindi, del tutto artificiosa⁶⁰⁸. Nella realtà, si constata che l'essere immediato non è quello della sostanza, l'essere detto in terza persona, ma quello dell'io e del Tu⁶⁰⁹. L'essere dell'essenza ha il vantaggio di presentarsi come necessario, perfetto ed indefettibile, ma anche il limite di essere non reale e non esistente. L'essenza resta – come ha osservato Casper – “*indifferente a me in quanto me stesso e al mio voler-essere e voler-vivere, è un essere che rimane esteriore. Può essere o anche non essere. E' in modo del tutto atemporale e scisso dalla vita spirituale concreta*”⁶¹⁰.

L'ontologia *pneumatologica* ebneriana pone, quindi, fortemente l'accento sulla *situazionalità*, che si collega all'indigenza ontologica del soggetto. La stessa proposizione originaria *io sono*, che la tradizione razionalistica aveva assunto *depurandola* di ogni connotazione personale, è inscindibilmente legata alla situazione. E' – scrive – un *grido di dolore* che si leva dalla condizione umana.

In Ebner, tuttavia, la datità non si rivela, come per Heidegger, *gettatezza*, bensì orientamento verso il Tu. L'uomo si scopre finito, ma animato da un insaziabile desiderio di infinito. Questo non è poi identificabile in una dimensione o in una qualsiasi entità astratta, ma in un Tu personale. L'io è, fin dall'origine, in relazione, preceduto, convocato, interpellato, ma quello che lo precede, convoca e interPELLa non è un essere impersonale ed anonimo, che parla nel linguaggio, come in Heidegger, ma un Tu persona.

L'uomo coglie, quindi, la propria esistenza in relazione all'essere del Tu. Pertanto, dice “*Tu sei*”, prima ancora di dire “*io sono*”. Il “*Tu sei*” è, per Ebner, primordiale rispetto ad ogni comprensione intellettuale e costituisce la premessa dell'autoconsapevolezza umana. Ora, sotto un profilo strettamente ontologico, l'inquietudine dello spirito, che si concreta nella ricerca del Tu di Dio, indica la direzione stessa dell'essere⁶¹¹.

Solo nella relazione con il Tu esterno alla coscienza individuale la prigionia dell'io è infranta e si coglie la realtà non come dominio, ma come incontro. La relazione *Io-Tu* esprime, quindi, la struttura originaria dell'essere, la profondità ontologica per la quale l'uomo non è solitudine, ma costitutiva apertura all'altro.

Anche la possibilità di dubitare dell'essere (Ebner si riferisce al dubbio iperbolico di Cartesio) si riconduce alla separazione fra soggetto e predicato: “*Presentare come dubbia o semplicemente possibile l'esistenza di ciò che si afferma nella proposizione «Io sono» o che viene affermato nel «Tu sei», è altrettanto inaccettabile quanto la sua negazione diretta. Poiché la proposizione «Tu non sei» - che nella sua espressione concreta presuppone il Tu e la sua esistenza - sarebbe ovviamente altrettanto insensata quanto la proposizione «Io non sono», che solo un folle potrebbe pensare*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 316. Ebner si contrappone, quindi, sia alla concezione platonica dell'essere come essenza che alla concezione spinoziana dell'essere come sostanza. “*Ed è merito del pensiero di Ebner proprio l'aver messo in rilievo tale differenza con tanta chiarezza attraverso tentativi e modalità sempre nuove. Si tratta della differenza che si esprime nella distinzione fra le due radici etimologiche usate in tedesco per coniugare il verbo essere: bin/bast (sono/sei; dalla radice b^huH, come per esempio anche phyo in greco e fio in latino con il significato di crescere) e ist (è; dalla radice *es come esse in latino e essere, sono, sei ecc. in italiano). Gli etimologi erano sì a conoscenza di tale differenza almeno sin dall'Ottocento ma la sua portata filosofica è stata però scoperta ed elaborata, per quanto mi consta, per la prima volta da Ferdinand Ebner*” B. Casper, «*Che tutto l'essere è grazia...*». *Riflessioni sulla concezione dell'essere nel pensiero di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal – A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pp. 45-46.

⁶⁰⁸ “*Essa (la sostanza) non si trova di per sé alla base dell'essere, bensì vi viene aggiunta tramite il nostro pensare, come ciò che sussiste nell'essere*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 316.

⁶⁰⁹ Ivi, pag. 317. La differenza fra l'essere dell'io e del Tu esistenti e l'essere sostanziale e necessario trova riscontro sintatticamente nell'uso dei tempi. Infatti, al primo è connesso l'indicativo, il modo della realtà, al secondo il congiuntivo, il modo della possibilità.

⁶¹⁰ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 238.

⁶¹¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 318

8 Lo spirituale

Ebner rifiuta il *soggettivismo* in tutte le sue implicazioni, ma non il *soggettivo*, in quanto tale. La sua filosofia, anzi, “*risulta marcata dall'intenzionalità di un recupero della dimensione propriamente soggettiva della persona che va ad accompagnarsi ad una modalità inedita di guardare all'uomo come essere strutturalmente dialogico*”⁶¹².

Il fatto è che il *soggetto* cui Ebner fa riferimento è distante da quello idealistico, che è *assoluto*, né ha a che vedere con il soggetto chiuso nell'isolamento solipsistico del nichilismo. Esso corrisponde piuttosto allo *spirituale* e si rende rinvenibile in quel nucleo intimo della persona che si sottrae tanto alle ideologie quanto ai tentativi di riduzione al dato, allo scientificamente *analizzabile*⁶¹³. Lo *spirituale*, semmai, è relazione, nella misura in cui lo *spirito* è, per Ebner, apertura verso il Tu.

Rosenzweig, intraprendendo un cammino analogo, preferisce parlare di *religioso*. Il *religioso* è, a suo dire, capace di gettare un ponte tra l'assolutamente soggettivo e l'oggettivo, perché è in grado di cogliere le mutue relazioni che legano gli elementi dell'essere. In tal modo, tenta “*una decisa rottura del guscio categoriale*” entro il quale la modernità aveva confinato, settorializzandolo, l'universo del *religioso*⁶¹⁴.

In tal modo, Ebner e Rosenzweig operano una vera e propria *inversione* religiosa nella cultura del '900. Questa appare connessa alla “*comunanza fondamentale che discende dal mutamento rivelativo della situazione umana*”⁶¹⁵. La condizione di indigenza sperimentata in guerra (“*si sta come d'autunno sugli alberi le foglie*”⁶¹⁶) impone il nulla come orizzonte imprescindibile della filosofia. Tuttavia, questa scoperta non reclude i dialogici in una posizione negativa, perché, di fronte al fallimento dei saperi onnicomprensivi, il *religioso* si mostra capace tanto di squarciare i muri dell'egoità, irretita in se stessa, quanto di offrire un orientamento. Il *religioso* esce, quindi, dalle regioni del sacro per invadere la vita⁶¹⁷.

C'è da rimarcare, infine, che Ebner preferisce parlare piuttosto di *spirituale*. Ciò non è senza importanza, in quanto rivela la radice giovannea del suo discorso, la sua fede “*in spirito e verità*” (Giovanni 4,24). Lo *spirituale* porta, in altri termini, in sé impressi i segni della nuova alleanza in Cristo, del Verbo fatto carne e venuto a mettere le tende fra di noi.

⁶¹² A. Bertoldi, *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro. Il corpo «verbale» e la direzione dell'incontro*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 49.

⁶¹³ Il riferimento è alla psicologia analitica e ai suoi tentativi di costruire una scienza oggettiva dello spirituale. Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 236-37. L'Io analizzabile è quello “*che rimane chiuso in sé ed è relativamente senza-tu*”. Ivi, pag. 232-33. La psicologia è, quindi, “*la logica dell'Io nella sua solitudine e dimenticanza del Tu*” Ivi, pag. 234. E ancora: “*...psicologia sperimentale che è totalmente impersonale, presuppone la disposizione dell'oggetto a concedersi all'esperimento, e non si rende del tutto indipendente dall'asserzione personale. Che l'essere personale in sé e per sé opponga resistenza contro ogni intento sperimentale, per quanto scientifico possa essere, è qualcosa di per sé evidente*”. Ivi, pag. 238.

⁶¹⁴ P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 195-96.

⁶¹⁵ M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, cit., pag. 325. Ha influito su questa conversione allo spirituale la riflessione e meditazione sulla I lettera ai Corinzi, e, in particolare, dei vv. 44-47, cap15, nonché vv. 10-12 e 14-15, cap. 2, dove Paolo si sofferma sull'*antrhōpos pneumatikōs* nella contrapposizione di naturale e spirituale.

⁶¹⁶ G. Ungaretti, *Vita d'un Uomo - Tutte le poesie*, Arnoldo Mondadori Editore, Segrate 1969, p.86.

⁶¹⁷ “*La rivelazione non si spiega in rapporto a uno svelamento sul monte Sinai o a un'Alleanza dei patriarchi, ma con il legame tra Dio e l'uomo oggi*”. R. Horwitz, *Introduzione in Mivhar Igrot Vekithe Yoman*, Ed. Mossad Bialik, Jerusalem 1987, pag. 48. In particolare, “*l'idea di una religione vivente si esprime per Rosenzweig nella liturgia. E' il luogo stesso della vitalità della religione. Leggere tutte le settimane la pericope della Tōrah – il Pentateuco o la Legge scritta – alla sinagoga, non significa immergersi nella storia del popolo ebraico di tremila anni fa, ma far rivivere oggi quel passato e renderlo presente*”. S. Malka, *Leggere Rosenzweig*, cit., pag. 30.

8.1 Ebner: lo *spirituale* oltre il razionale

Ebner è consapevole delle difficoltà legate alla riproposizione dello *spirituale* in chiave teoretica. Non a caso, già nella Prefazione dei suoi *Frammenti* riporta la recensione, scritta dal professor A. Stöhr dell'Università di Vienna per conto di un editore, con la quale quegli stroncava impietosamente il suo lavoro: “*In quest'opera si manifesta un rifiuto della scienza, della filosofia, dell'arte, della cultura in genere e l'esigenza di un rapporto personale dell'io umano con il suo unico vero Tu, ovvero con Dio*”⁶¹⁸. Conseguentemente, il professor Stöhr giudicava il libro “*dal punto di vista psicologico-scientifico e filosofico-scientifico (...) senza mezzi termini impossibile*”⁶¹⁹.

Ora, è significativo che Ebner assuma tale valutazione per connotare il proprio pensiero. Si riconosce, quindi, nel rifiuto della tradizione moderno-razionalista in tutte le sue forme (scienza, filosofia, arte cultura)⁶²⁰. Si riconosce nella determinazione dello *spirituale* quale elemento caratterizzante l'umano. “*Presupposto – scrive - che l'esistenza umana ha nel suo nucleo una rilevanza spirituale, una rilevanza spirituale che non si esaurisce cioè nel suo naturale affermarsi nel corso delle vicende del mondo; (...) allora tale realtà spirituale è essenzialmente determinata dal fatto di essere radicalmente orientata ad un rapporto con qualcosa di spirituale al di fuori di sé, mediante il quale e nel quale essa esiste*”⁶²¹.

A fronte della filosofia che rinchiude l'uomo in se stesso, lo *spirituale*, secondo Ebner, è capace di condurre oltre il sé, al di fuori del circuito del pensato e del pensabile. “*Pneuma - scrive Ebner - è lo spirituale nell'uomo nel suo riferimento a Dio [...], è l'eterno nell'uomo, e nella temporalità dell'Esserci rappresenta in certo modo il principio di anticipazione dell'eternità*”⁶²². Di esso l'uomo ha un bisogno radicale, prioritario rispetto ad ogni esigenza estetica, culturale, politica, economica o sociale⁶²³. Tale bisogno viene presentato “*come un fatto che dà sempre mostra di sé, che cioè è accessibile e si rivela dal punto di vista fenomenale, ovvero, come dice la seconda sezione, che possiede un'espressione disponibile per una conoscenza oggettiva*”⁶²⁴. E questo, senz'altro, come segnalava il recensore, è un limite.

Tuttavia, è importante l'accezione nuova data allo *spirituale* da Ebner: “*lo spirituale nell'uomo consiste essenzialmente nel suo essere al fondo orientato ad un rapporto verso qualcosa di spirituale che è fuori di lui*”. Indica, quindi, “*il «nocciolo» (Kern), l'elemento*

⁶¹⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 135.

⁶¹⁹ Ivi, pag. 136. “*Il prof. Adolf Stöhr dell'Università di Wien, su richiesta di un probabile editore dei Frammenti, aveva dato di Ebner un giudizio del tutto negativo profilando la riflessione di Ebner come disimpegnato rifugiarsi nell'intimismo, reazione psico-patologica al crollo simultaneo di valori culturali politici e religiosi, evasione nella teosofia e nel misticismo*” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 195. I *Frammenti Pneumatologici* furono rifiutati dall'editore Braumüller di Vienna e vennero pubblicati in forma incompleta su vari numeri della rivista “Der Brenner” di Ludwig von Ficker a partire dal 1919. Solo nell'autunno del 1921 furono pubblicati come opera autonoma presso il Brenner-Verlag.

⁶²⁰ “*Con una certa esagerazione, non tutta da condannare perché ha tanto di vero, si dichiara l'incompetenza di tutte le dottrine, i sistemi, le ideologie anche le più umanitarie, e di tutte le tecniche e i metodi psicologici anche i più perfetti a dare all'io gli strumenti per conoscere, per incontrare l'altro nella sua concretezza, nel suo essere più intimo e vero*”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 64.

⁶²¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 137-38. Per un riscontro si veda in *Schriften*, cit., vol. II, pag. 489, l'annotazione che porta la data 14-12-1917.

⁶²² Ivi, pag. 175. “*Il divenire dell'uomo, in quanto è un individuo naturale, è nella vita della generazione. In quanto è un individuo spirituale non è in essa ma nell'esistenza individuale, nell'uomo – nella sua determinazione esistenziale individuale – nel suo stesso rapporto con Dio*” F. Ebner, *Schriften*, vol. II, cit., pag. 46. l'annotazione è datata 7 luglio 1918.

⁶²³ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 148.

⁶²⁴ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 20.

essenziale dell'esistenza umana nella sua differenza con il rimaner impigliato nella vita della rappresentazione, che, per così dire, forma la scorza". L'esistenza non si esaurisce nell'affermazione "di un essere naturale simile alle bestie e che si dissolve nella «vita della generazione»". Non si esaurisce nelle dottrine, etiche o ideologie e nelle loro false sicurezze. "Nell'autodatià del nostro esistere, a partire dal suo fondamento (dal suo nocciolo), noi siamo orientati a «qualcosa» fuori di noi"⁶²⁵.

Si può allora rimarcare che quanto nella filosofia moderna era stato assunto come *autocoscienza*, frutto cioè dell'autonoma elaborazione dell'io, in Ebner è posto come *spirito*. Lo *spirituale* viene, quindi, proposto come il *nuovo* che si contrappone al vecchio, nel contesto della presa di coscienza della crisi di un intero sistema di convinzioni e valori. L'aver dimenticato, infatti, che l'inquietudine dell'uomo eleva una domanda che va oltre il piano dell'immanenza ha reso, per Ebner, insipienti i sapienti del XIX e del XX secolo. Li ha portati a misconoscere l'uomo, a non coglierne i moti intimi e le espressioni più veraci.

Lo spirituale emerge laddove tutto il sapere moderno, compresa la scienza, sembrava aver fallito. Esso attesta che, oltre il cerchio incantato dell'autoreferenzialità, nell'uomo c'è qualcosa che si protende oltre. Si connota, conseguentemente, come intrinsecamente relazionale. L'esistenza dell'io non è «assoluta», "in quanto esiste solo nel rapporto verso il Tu"⁶²⁶. L'io deve rompere le sclerosi del pensiero e del linguaggio, si deve smuovere dal torpore del *solipsismo*, per immettersi nel movimento della vita.

Ne deriva, come conseguenza a livello antropologico, che la persona ha il suo baricentro in quel movimento eccentrico che lo chiama fuori dai monologhi e dalle monotonie. In quanto razionale, resterebbe chiusa in se stessa, in quanto spirituale, è orientata oltre. Il filosofo lo stigmatizza con queste parole: "Vincolata alla terra guardare al cielo: questa è la situazione della vita umana nel mondo. Tutta la vita è un «sotto» che postula però un «sopra» verso cui si muove. Tutta la vita è vincolata alla terra eppure guarda in alto verso il cielo"⁶²⁷.

L'uomo è *spirito*, in quanto è persona, ed è persona, in quanto è *spirito*. *Persona* e *spirito* sono termini, per Ebner, praticamente sovrapponibili. E la definizione ultima dell'uomo che egli propone è del tutto *inattuale*: "essere uomo significa essere fin dall'inizio e dal fondamento della propria esistenza in rapporto con lo spirito, con lo spirito fuori di sé, e questo è Dio"⁶²⁸.

8.2 Rosenzweig: il religioso come *ponte* fra soggettivo ed oggettivo

Anche *il nuovo pensiero* di Rosenzweig si configura in senso *religioso* e si determina come *nuovo*, in contrapposizione al pensiero che ha prodotto l'idealismo e il nichilismo. Rosenzweig si distanzia, quindi, da ogni forma di relativismo o pensiero debole, perché egli articola la proposta di una verità forte. In nome di questa il suo «*nuovo pensiero*» osa, quindi, proporre una via d'uscita religiosamente atteggiata alla crisi della modernità.

Il punto decisivo è, per Rosenzweig, che il nichilismo ha rotto i ponti fra soggettivo e oggettivo, pervenendo alla determinazione di una soggettività confinata in una *cieca* e *sorda ipseità*⁶²⁹. L'azzeramento di ogni *obietività* ha comportato, quindi, l'omologazione di ogni

⁶²⁵ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit. pag. 21.

⁶²⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 156.

⁶²⁷ Ivi, pag. 306. È singolare che in quegli stessi anni anche il poeta italiano Ungaretti scrivesse un verso che ha un significato del tutto simile: "Chiuso fra cose mortali (anche il gran cielo stellato finirà) perché bramo Dio?" G. Ungaretti, *Il porto sepolto*, il Saggiatore, Milano 1981, pag. 97.

⁶²⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 233.

⁶²⁹ "Dove si trova il ponte che collega la soggettività più estrema, si potrebbe dire la ipseità cieca e sorda, con la chiarezza luminosa dell'obietività infinita?" F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 108. È questo un

discorso al relativo, ed, in particolare, la riduzione della filosofia al *punto di vista*. Ma a fronte di questo Rosenzweig solleva quella stessa domanda che fu posta già a Nietzsche: “*questo è ancora scienza?*”⁶³⁰, come a dire che, in tal modo, la filosofia deroga al suo compito specifico e si uniforma all'opinione. Il pensatore ribadisce, quindi, il ruolo proprio della filosofia che deve – scrive – “*tenere saldamente la sua nuova posizione di partenza, il sé soggettivo, estremamente personale, anzi ancor più, incomparabile, immerso in se stesso, ed inoltre il punto di vista di questo sé, e tuttavia deve raggiungere l'obiettività che è propria della scienza*”. Procedo, infine, con il porre un'altra domanda: “*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?*”⁶³¹.

Il *ponte* indica il raccordo con la *fattualità* miracolosa, che sopravanza categorie e concetti. Manifesta l'esigenza di uscire dall'isolamento per approdare alla vita. Mentre, infatti, la filosofia è ferma ai concetti, la vita getta quei ponti che il pensiero non sa trovare. Osserva Rosenzweig: “*Alla domanda circa l'essenza è dato rispondere soltanto con una simile esibizione di momenti contraddittori, cioè non si può rispondere affatto. Ma la vita vivente non pone la questione dell'essenza. Vive. E mentre vive risponde da sé a tutte le domande ancor prima di poterle porre*”⁶³². Pertanto, “*la filosofia deve prendere in considerazione ciò che è vitale, reale, concreto, storico*”⁶³³, liberandosi dei concetti e immergendosi nella fattualità dell'esistenza, che “*libera il filosofare dall'idea*”⁶³⁴. Ma il *ponte* indica altresì la direzione, il senso, che il soggetto deve ritrovare nel marasma del negativo.

Il fatto è, per Rosenzweig, che la ragione è approdata ad un punto, in cui i ponti comunicativi fra il soggettivo e l'oggettivo, fra il mondo interiore con i suoi desideri metafisici e la vita, sono sembrati interrotti (il nichilismo). Di conseguenza, il senso è venuto meno ed è subentrato il disorientamento. Ora, tale situazione si prospetta per l'autore della *Stella* come dischiudente una nuova opportunità, quella di liberare spazio per la fede. Il *nulla*, in tal caso, può addirittura servire all'uomo, per riconoscere la sua vocazione propria. Scrive Rosenzweig: “*perché il contenuto della fede divenga ovvio, è necessario che quanto è, in apparenza, ovvio per il sapere sia bollato come assurdo*”. Pertanto, solo dopo che “*il sapere non ebbe lasciato più nulla di semplice e di chiaro*”, “*la fede può prendere sotto la sua protezione ciò che è semplice, rigettato dal sapere, e così divenire a sua volta in tutto e per tutto semplice*”. La fede, che tertullianamente ha come presupposto l'*absurdum*⁶³⁵, e cioè il fallimento della ragione, assume, quindi, ciò che il sapere aveva rigettato, e cioè il *semplice*.

Il *semplice* è la vita che trova corrispondenze laddove la ragione fissa concetti. La filosofia si ferma ai concetti e lascia inesplorate le vie sotterranee dell'essere. La religione coincide invece con le pulsazioni della vita, con le mutue relazioni che legano fra loro gli elementi fondamentali dell'essere. Al tempo stesso, si dimostra capace di una radicazione nel linguaggio, sconosciuta al pensiero logico. Scrive Rosenzweig: “*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 sperisce il contenuto della fede, porta in sé l'uno e l'altro*”⁶³⁶.

modo diverso di porre la stessa problematica che pone Ebner, il cui nocciolo sta nell'interpretazione del nichilismo come forma estrema e conseguente di *solipsismo*. I caratteri dell'*ipseità* nichilista sono la *cecità* e la *sordità*, entrambe rimandanti all'impossibilità di superare l'isolamento del *punto di vista* individuale.

⁶³⁰ Ivi, pag. 107.

⁶³¹ Ivi, pag. 108.

⁶³² Ivi, pag. 317.

⁶³³ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 62.

⁶³⁴ Vedi F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 266.

⁶³⁵ F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 63.

⁶³⁶ Ivi, pag. 108.

Ciò indica immediatamente che la rivelazione non è confinata, per il Nostro, nella nicchia del religioso, ma “*coincide con l'universo della più comune e concreta e quotidiana esperienza dell'uomo all'interno del mondo*”. Essa è, quindi, intesa come “*una chiave ermeneutica assolutamente privilegiata per decifrare la complessa trama relazionale che fonda, sorregge e sostanzia da cima a fondo l'intero universo dell'esistenza più concreta, più immediata (...) - dell'uomo all'interno del mondo*”⁶³⁷. La rivelazione orienta l'uomo sottraendolo alla “*nebbia dei forse*”⁶³⁸, ai dubbi e all'ipotesicità.

La filosofia ne prende atto e, lei stessa, allo stadio in cui si trova, esige che i *teologi filosofeggino*⁶³⁹. Così, nel franare di tutte le sicurezze moderne, mentre il mondo brucia con la guerra, “*è il concetto di rivelazione della teologia a gettare quel ponte tra l'estremamente soggettivo e l'estremamente oggettivo*”⁶⁴⁰, che la filosofia non aveva saputo gettare. E' la religione ad offrire quell'uscita dalla solitudine e dall'incomunicabilità che sembrano diventati caratteristici della condizione stessa del vivere.

8.3 Rosenzweig: dal *premondo* alla storia, religione e relazione

Il passaggio dalla filosofia alla teologia, dalla ragione alla fede, coincide in Rosenzweig con il passaggio dalla prima alla seconda parte della *Stella*.

Il *paganesimo* incarna, per Rosenzweig, “*la possibilità sempre aperta dell'immanenza*”⁶⁴¹, “*la percezione vivissima, fortemente connotata in senso estetico, delle profondità insondabili degli orizzonti del divino, del mondano e dell'umano, ed il conseguente rapimento estatico di fronte ad esse, fino all'incapacità più assoluta di pensare una qualsiasi forma possibile di relazione fra ciascuna di esse*”. In quanto tale, sarebbe in grado di cogliere, a dispetto di ogni tentativo successivo di *reductio ad unum*, l'elemento della *differenza*, che rende l'essere “*irriducibilmente ed insuperabilmente multidimensionale*”⁶⁴². Ma, per questo stesso motivo, le sue figure, ossia il *dio mitico*, il *cosmo plastico* e l'*eroe tragico*, si delineano come isolate le une dalle altre, senza vita e senza storia. La *differenza* le irrigidisce nell'irrelazione, segnando, per così dire, “*il limite oltre il quale il pensiero tradizionale non può più avanzare pretese, ma anche fino al quale è in grado di spingersi*”⁶⁴³.

La ragione può, in sostanza, attingere le *essenze*, ma non è in grado di dire nulla circa l'effettiva esistenza di Dio né di cogliere la complessità del reale né, tantomeno, di dedurre la libertà dell'uomo. Quali *essenze*, Dio, mondo e uomo, sono tre assoluti incomparabili e non articolabili, tre universi irriducibili che, nella loro insuperabile dissociazione, mancano del primo ingrediente dell'esistenza, e cioè della relazione. Ne è segno tangibile il fatto che il

⁶³⁷ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 177.

⁶³⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 87.

⁶³⁹ Ivi, pag. 108. La filosofia diventa, pertanto, propedeutica alla teologia: “*Quindi la filosofia viene oggi invocata dalla teologia al fine di gettare, teologicamente parlando, un ponte dalla creazione alla rivelazione, un ponte sopra il quale poi possa avvenire anche il collegamento tra rivelazione e redenzione, che è importante e centrale per la teologia odierna. Visto nella prospettiva della teologia, ciò che la filosofia può fare per lei non è già la costruzione a posteriori del contenuto teologico, bensì la sua anticipazione o anzi, più correttamente, la sua fondazione, l'indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa. (...) La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l'«antico testamento» della teologia*”. Ivi, pag. 109-10.

⁶⁴⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 113. Per il rilievo che la Parola divina ha nel *pensiero grammaticale* di Rosenzweig L. Pareyson lo ha interpretato come come *ermeneutica dell'esperienza religiosa*. Vedi *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», I (1986), pagg. 48-50.

⁶⁴¹ G. Piccoli, *La Stella che redime l'angoscia della morte*, in *La Stampa* del 24-6-2006.

⁶⁴² F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 68-69.

⁶⁴³ L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 141.

mondo non ha bisogno per essere né di Dio né dell'uomo e che l'uomo, a sua volta, non ha bisogno né di Dio né del mondo per darsi un'identità. Ne è segno ancora più tangibile il silenzio che li caratterizza.

Il problema che appare insormontabile è allora quello “*dei loro reciproci rapporti*”. “*Tre interi sarebbero possibili, ma tre Tutto sono impensabili*” - osserva Rosenzweig⁶⁴⁴. Occorrerà, quindi, “*strapparli alla loro condizione di reciproca esclusione e inserirli in una connessione chiara e fluida*”⁶⁴⁵. Ma, nel momento in cui deve cogliere le mutue relazioni fra gli elementi, il pensiero difetta, mostrando tutti i suoi limiti. La vita lo sopravanza. In essa quelle connessioni, che mancano al pensiero, sono immediatamente presenti, operanti.

Questo passaggio è fondamentale. Dietro di esso, infatti, si cela l'ispirazione profonda, che si traduce poi nel motivo conduttore di tutta la *Stella*. Lo si evince da quanto lo stesso Rosenzweig ebbe a confidare a M. Buber: “*Ho saputo tutto in quel momento. Era il momento in cui mi è stato confidato il germe del mio libro (non ancora sotto forma di libro). Ho saputo il legame tra la creazione e la rivelazione, e da lì, sei settimane dopo, quando ho cercato di tradurre tutto ciò dal pensiero privo di parola alla lingua parlata, tutto è venuto come da sé*”⁶⁴⁶. Il momento a cui l'autore fa riferimento è quello in cui, al fronte, durante una marcia notturna di ritirata, andò a sbattere contro un tronco d'albero. Il tronco d'albero, nella sua corposa fisicità, gli restituisce il senso della vita reale, interrompendo il circolo chiuso del pensato. Il suo sbattervi contro significa la relazione inevitabile, necessaria, dell'uomo con il mondo e con le cose che lo compongono. Nello stesso tempo, manifesta la creaturalità degli esseri, riportandolo alla tradizione religiosa ebraica in cui era cresciuto.

Rosenzweig ha qui ritrovato la *Stella*, e cioè la direzione, il senso. Tale senso è quello stesso che agisce in profondità nella rivelazione biblica. La rivelazione non è tanto un sapere, diverso fin che si vuole da quello classico, quanto evento storico. Che essa sia evento indica che si pone su un livello altro rispetto al pensabile, al differenziato e all'irrelato. Che essa sia evento vuol dire che ha il movimento della vita che sopravanza il concetto. Pertanto, la rivelazione respinge il paganesimo nella sfera dell'irrivelato, ne fa il proprio passato *perenne*, un passato che non passa e non ritorna, perché manca di destinazione⁶⁴⁷.

Il pensiero può arrivare pure a determinare gli elementi dell'essere e a raffigurarli, ma non può alitare in essi lo spirito della vita, cogliere cioè, al di là dell'essenza, l'esistenza reale. Il pensiero si arresta al *premondo*, all'antefatto del mondo, al limite della *Terra Promessa*. Solo la teologia entra nel mondo reale e si connette alla vita e alla storia. La teologia non parla, quindi, di Dio, del mondo e dell'uomo, come se se ne stesse ciascuno chiuso nella propria solitaria aseità, ma li vede all'opera negli accadimenti che li fanno uscire da sé, che li fanno dischiudere alla vita.

Una potente interrogazione teologica crea, quindi, un dinamismo degli elementi che all'intuizione filosofica erano apparsi immobili e fissi. Il Dio nascosto si rivela, l'uomo

⁶⁴⁴ Ivi, pag. 86.

⁶⁴⁵ “*Se vogliamo introdurre ordine, chiarezza, univocità, cioè realtà in questa ebbera danza del possibile allora è bene comporre insieme questi elementi sotteraneamente frammentati, strapparli alla loro condizione di reciproca esclusione e inserirli in una connessione chiara e fluida e, anziché «immergersi» nella notte del positivo dove ogni 'qualcosa' potrebbe assumere le forme gigantesche del Tutto, «salire» in alto. Ma, in alto, indietro nell'unico Tutto della realtà ci porta soltanto il flusso, unico, del tempo universale che trascina con sé in un movimento rotatorio quegli stessi elementi, apparentemente in quiete, e che, in questo movimento, dal mattino universale, attraverso il mezzogiorno universale alla sera universale, riunisce nuovamente gli elementi del Tutto, frantumati nella caduta dentro l'oscurità del 'qualcosa', nell'unico giorno-universale del Signore*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 89

⁶⁴⁶ Horwitz R. (introduzione e note), *Mihvar Igrot Vekithei Yoman*, Ed. Mossad Bialik, Jerusalem 1987, pag. 264.

⁶⁴⁷ “*La rivelazione fa del paganesimo un'epoca storica e, proprio per questo, la rende intraneunte, non la supera né la toglie, non produce Aufhebung, di sorta ma la conserva come presupposto ormai dispiegato e mai più dispiegatesi*”. E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 119-20.

chiuso nel suo io si apre, il mondo perde l'incanto del suo eterno ritornare, ma riacquista la vita. Si ha, quindi, rispetto al pensare astratto, un'inversione. Essa consiste in una “*una sorta di metamorfosi del puramente vitale in vivente vita*”, non implicante “*sviluppo o decadenza, ma apertura di un diverso orizzonte*”⁶⁴⁸. Il conoscere che ne deriva non si ferma alle essenze, al che cos'è, perché “*conoscere Dio, mondo e uomo significa conoscere cosa fanno l'uno rispetto all'altro, cosa accade di uno rispetto ad altri*”⁶⁴⁹.

Strutturata come la prima e come la terza, triadicamente, la seconda parte della *Stella* descrive, quindi, in 3 libri distinti le relazioni intercorrenti fra gli elementi primordiali. Tali relazioni corrispondono ai tre *eventi* biblici fondamentali della creazione, rivelazione e redenzione. Con il prodursi di questi eventi si compie, per Rosenzweig, il passaggio non solo dall'orizzonte della *filosofia* a quello della *teologia*, ma anche dalla dimensione puramente *ideale* del *pensiero* a quella della *realtà* concreta ed effettiva.

8.4 L'etico e lo spirituale

Condividendo con Rosenzweig il nuovo protagonismo della fede, Ebner preferisce parlare di *spirituale*, piuttosto che di *religioso*. In particolare, egli kierkegaardianamente enuncia il primato dello *spirituale* sull'etico. L'etica – scrive - “*non è in grado di porre l'io in un rapporto con il Tu*”. Ne consegue che “*il momento etico non può esistere da solo e dev'essere ancorato nel momento metafisico o in quello religioso*”⁶⁵⁰.

Ebner riconosce all'etica un primato sulla scienza. Essa, infatti, presuppone alla sua base l'*io voglio* (il *volò* pascaliano), anziché l'*io penso* cartesiano, intercettando, per così dire, l'io più intimo. Ma, al contempo, Ebner determina la pretesa dell'etica di *esistere da sola* come implicante la *frantumazione* spirituale. “*La frantumazione spirituale di un uomo è questa – scrive- : l'io in lui non può trovare il suo tu. La sua esperienza dell'uomo gli fa sperimentare nell'uomo sempre soltanto l'altro io, ma non il tu del suo io, il suo io medesimo non lo rende mai un tu...*”⁶⁵¹. Questa frantumazione esistenziale è quella del relativismo teorico e pratico, che offre ormai un quadro scomposto in cui il *desiderio spirituale* che è nell'uomo viene del tutto misconosciuto⁶⁵².

Per Ebner, come per Kierkegaard, ciò implica che l'etica sia superata dalla fede. Se, infatti, la meta della conoscenza etica è il “*compimento della coscienza specificamente umana*”, ossia l’*adempimento consapevole dell'esistenza*”, allora essa sarà raggiungibile solo superando l'etica stessa. L'etica, in quanto “*parla all'io e lo risveglia alla sua verità del volere*”, rappresenta un momento nel cammino dell'esistenza che “*spinge verso la realtà spirituale della propria vita*”. Il punto è “*che nel far ciò non è in grado di porre l'io in un rapporto con il Tu*”, non è cioè in grado di superare il *solipsismo* della coscienza. Pertanto, conclude Ebner, quel momento “*non può esistere da solo e dev'essere ancorato nel momento metafisico o in quello*

⁶⁴⁸ E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 120.

⁶⁴⁹ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 103.

⁶⁵⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 283. Evidenti sono le suggestioni kierkegaardiane.

⁶⁵¹ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 147.

⁶⁵² “*L'ethos della vita generale però si perde alla fine, al di là di tutte le teorie dei filosofi, nella prassi del relativismo etico. Esso lascia al momento personale nell'esistenza umana solamente la sua rilevanza temporale, mentre non gli importa quella extra-temporale, la rilevanza eterna, e ciò significa però anche che la vita generale cerca, se non di distruggere, perlomeno di soggiogare totalmente lo spirituale nell'uomo...*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 360

*religioso*⁶⁵³. Lungo la via che l'uomo percorre alla ricerca del proprio *ubi consistam*, l'*ethos* indica il cammino, ma è solo la grazia che dà la forza di procedere⁶⁵⁴.

La fede sopravanza l'etica, perché in quest'ultima è sempre presente il rischio di chiudersi nella propria presunta autosufficienza. L'etica prospetta, infatti, una libertà per l'uomo, ma tale libertà si esaurisce nella sfera dei doveri autonomamente concepiti. La fede si pone, invece, oltre ogni acquietamento egoistico, in un movimento eccentrico che porta oltre se stessi e oltre ogni presunzione⁶⁵⁵. Pertanto, *“al primato della legge morale assunta a principio teleologico dell'agire su cui fondare kantianamente la “necessità” per l'uomo di conformare la propria condotta a determinati imperativi, Ebner sostituisce una diversa concezione dell'ethos, cristianamente e pneumatologicamente inteso come un fiat, come un “dir di sí” alla grazia dell'incontro”*⁶⁵⁶.

Più profondamente, Ebner riconosce nella legge morale, comunque formulata, il rischio dell'opprimente supremazia dell'universale e dell'astratto sul personale. La legge è un impersonale. Prescrive un bene di cui si parla in terza persona, un bene che non ha volto né espressione. La fede è, invece, intrinsecamente personale, interessata *“dall'«intervento» della dimensione personale e dalla decisione personale, non come nell'ambito dello «scientifico» o del «matematico», dove queste non giocano alcun ruolo; e non esiste alcun altro momento esterno - «oggettivo» - che potrebbe determinare l'uomo in questa decisione oppure alleviarliela o ancor meno risparmiarli”*⁶⁵⁷. Pertanto, ogni tentativo di assimilare la fede ad una dottrina, ad una filosofia o ad un'etica, sottintende *“un radicale fraintendimento”* di cosa essa sia.

Non può essere *“oggetto e contenuto della fede”* un principio astratto o una fantasia, perché essa *“sta sempre in relazione con qualcosa di personale”*⁶⁵⁸. Essa *“ha come premessa l'esistenza del Tu e il rapporto con tale esistenza nella fede”* ed è, conseguentemente, *“decisione personale per il Tu”*. Lo rivela il senso ultimo di ogni preghiera, che è racchiuso in un'elementare convinzione: *“Tu esisti e grazie a Te io sono”*. *“Se dunque devo credere nel senso autentico del termine – conclude Ebner –, allora ciò ha come premessa il «venir appellato» dello spirituale in me e non invece l'«esprimersi» dello stesso; ovvero ciò ha come premessa il fatto che l'io in me viene reso il Tu della parola o dell'amore da uno spirituale che sta al di fuori di me”*⁶⁵⁹.

Ci si dovrà, quindi, porre non sul piano dell'io, ossia dell'*io credo* e dell'*io penso*, nell'*ostinazione* della propria idea, ma sul piano della relazione. La fede è personale nella misura in cui è relazionale, nella misura in cui implica una decisione rispetto ad un Tu⁶⁶⁰, nella misura in cui, più precisamente, è *“fiducia nel venirci incontro del Tu”*⁶⁶¹. Pertanto,

⁶⁵³ Frammenti pneumatologici, cit., pag. 283.

⁶⁵⁴ *“L'ethos e la grazia però vanno insieme. (...) L'ethos senza la grazia però spinge l'uomo alla disperazione, in un orgoglio spirituale che non permette più di cogliere lo smarrimento spirituale, oppure a un disperato irrigidimento in essa, senza la possibilità di ricevere aiuto. Nel caos del mondo l'ethos è per l'uomo l'indicatore stradale sul suo cammino verso Dio; la grazia è però la forza per il cammino. Una fiducia in essa che facesse del tutto scordare l'ethos non ci porterebbe affatto vicini a Dio, ma nemmeno la coscienza dell'ethos in noi che non fosse informata dalla grazia”*. Ivi, pag. 362.

⁶⁵⁵ Vedi Ivi, pag. 164.

⁶⁵⁶ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 38. Si veda anche B. Casper, *«Che tutto l'essere è grazia»*. *Riflessioni sulla concezione dell'essere nel pensiero di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal- A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pagg. 44-45)

⁶⁵⁷ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 188.

⁶⁵⁸ Ivi, pag. 288-89.

⁶⁵⁹ Ivi, pag. 289.

⁶⁶⁰ Ivi, pag. 300.

⁶⁶¹ Ivi, 362

rinchiuderla nel soggettivo, nello psicologico o nell'emotivo-sentimentale, equivale a snaturarla⁶⁶². Essa prospetta invece di uscire dallo psicologico e dall'emotivo per incontrare non un tu astratto, ma il Tu personale, reale, unico. Pertanto, è costitutivamente *eteronoma*. Essa ricerca non la libertà incondizionata, ma la libertà condizionata dall'amore e dall'infinita responsabilità che ne deriva⁶⁶³.

L'eteronomia della fede è precisamente ciò che avvicina Ebner, Rosenzweig e Buber, nel momento in cui hanno proposto la religione come uscita dalla crisi del moderno. Lo abbiamo specificatamente visto in Rosenzweig. Ma, detto questo, dobbiamo segnalare che Ebner ha approfondito il versante intimo dell'eteronomia della fede. Nell'uomo, infatti, ha rintracciato, al di là delle sue inconsistenze e fragilità, una relazione essenziale con Dio ed in quella relazione ha riconosciuto un'eccedenza rispetto ad ogni circoscrivibilità in concetti o idee. Ha postulato, quindi, che nel suo nucleo, ossia nella coscienza, l'uomo non è identità, ma apertura, orientamento, ricerca, autotrascendenza.

8.5 La coscienza *opaca e sorda*

Il richiamo allo *spirituale* configura il recupero di una dimensione oscurata dalla modernità.

Da Cartesio in poi, in effetti, la coscienza, intesa in un'accezione totalmente umana, ha smesso di essere *spirito*. Si è fatta autoevidente, autonoma, bastate a se stessa⁶⁶⁴, ma ha perso la proiezione verso la trascendenza, che le riconosceva, ad esempio, Agostino. Affermandosi come prima ed inconfondibile evidenza, si è tramutata in *autocoscienza*, ossia in coscienza autovalidantesi, del tutto autosufficiente, quanto a giudizio. Si è imposta, quindi, come criterio di ogni certezza e valore, ma si è trasformata, contemporaneamente, in qualcosa di *opaco*. Soppressa, infatti, quella voce interiore, che Agostino definiva più intima della stessa intimità, la coscienza è divenuta *sorda e muta*. Si sono, quindi, delineati i contorni di una disperata *solitudine*.

Nella coscienza Dio ha smesso di essere l'Essere sempre presente, il *Tu* dell'io, per derubricarsi a livello di un'idea certa, di un'essenza priva di esistenza⁶⁶⁵. Cartesio, in particolare, lo ha assimilato all'idea di perfezione, facendone un'immagine interiore, utile sì ai fini della costruzione del sapere, ma inutile a spiegare i conati più intimi del cuore⁶⁶⁶. Ma

⁶⁶² Il rapporto dell'uomo con Dio non è qualcosa di psicologico - come ritengono gli psicologi che non credono in Dio -; la fede in Dio, questa «*decisione personale*» dell'uomo per la sua vita spirituale, non è faccenda del sentimento; come non lo è l'amore cristiano del prossimo, che ci fa esperire nell'uomo il vero Tu del nostro Io, ovvero Dio. F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 331

⁶⁶³ Vedi W. Hohmann, *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der «geistigen Wende»*, Die Blaue Eule, Essen 1995, pag. 177.

⁶⁶⁴ In Rousseau il richiamo della coscienza non è più, come in Sant'Agostino, segno («*testimonium*») della presenza interiore di Dio alla nostra anima, ma manifesto della nostra capacità di autodeterminazione morale: «*La sola passione naturale dell'uomo è l'amore di sé..., ed è in se stesso o in rapporto a noi, una cosa buona e utile e, siccome non ha riguardo agli altri alcun rapporto necessario con essi, è naturalmente indifferente; diventa buono o cattivo solo nelle applicazioni che se ne fanno e nelle relazioni in cui esso viene posto*». J. J. Rousseau, *Emilio*, in *Opere*, Firenze 1972.

⁶⁶⁵ Vedi R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, in *Opere scientifiche*, a cura di E. Lojacono, Torino 1983, pagg. vol II, 144-47

⁶⁶⁶ Per Cartesio, Dio è un'idea evidente all'interno della coscienza pensante. La sua funzione viene, quindi, funzionalizzata alla costruzione di un universo matematico, di cui Dio è il *garante*. Vedi: R. Cartesio, *Il discorso sul metodo*, in *Opere scientifiche*, vol II, a cura di E. Lojacono, Torino 1983, pag. 144-47. «*Nella logica del cogito, ergo sum, Dio si riduceva ad un contenuto della coscienza umana; non poteva più essere considerato come Colui che spiega fino in fondo il sum umano. (...) Era rimasta soltanto l'idea di Dio, come tema di una libera elaborazione del pensiero umano*» K. Wojtyła, *Memoria e identità*, edizioni Paoline, Milano 2005,

estirpando il *desiderio* di Dio dalla coscienza, Cartesio ha rinchiuso l'uomo entro i termini di un'evidenza senza luce e di una sussistenza senza relazione. Ha stabilito, infatti, la ragione autofondantesi, ma cancellato la traccia stessa dell'infinito, in quanto infinità vera non circoscrivibile in un'idea. Alla sapienza, che si alimenta di significati profondi, ha sostituito la scienza delle evidenze, al sapere del cuore la scienza dei numeri e delle funzioni matematiche, alla ricerca inesauribile il ripiegamento interiore. "*Cartesio, inutile e incerto*" scriverà B. Pascal, alludendo a tutto questo⁶⁶⁷.

A livello etico, la coscienza è stata poi intesa come libertà, indipendenza e autonomia. Si è imposto l'arbitrio di una volontà che si è creduta e proclamata libera *a prescindere*, non bisognosa di relazione né, tanto meno, di grazia. Si è voluto proclamare che l'uomo moralmente è misura di se stesso⁶⁶⁸ e che, in linea di principio, oltre e al di sopra della coscienza non c'è altro⁶⁶⁹.

In questo contesto, la religione è stata pensata "*come una configurazione dell'autoformazione etica dell'uomo*"⁶⁷⁰. Essa doveva rientrare "*nella chiarezza dello spirito*": "*Che io creda* – ha scritto B. Casper - *lo deve testimoniare il mio spirito*", inteso come ragione risolutiva, esplicitantesi nel procedere matematico o scientifico⁶⁷¹. La religione è stata circoscritta kantianamente "*entro i limiti della semplice ragione*"⁶⁷². Del resto, già in Descartes Dio era stato ridotto al ruolo, per altro fondamentale nell'ingranaggio della grande costruzione razionalista del mondo, di garantire il passaggio dalla certezza dell'autocoscienza al sapere del mondo.

Ma il Dio di Cartesio non era più il Dio che parla al cuore o che ne ascolti i gemiti inespressi. Dio era sì garante del grande meccanismo dell'universo, ma non era più Dio, non era più la ragione del nostro cercare, colui che solo avrebbe potuto appagare il nostro bisogno metafisico. Quanto a questo bisogno, seppure veniva riconosciuto, non lo si riconosceva più come attinente alla ragione, ma alla fede, pensata, quest'ultima, come un ambito marginale del sapere, un conoscere minore, non avente accesso ai meccanismi che regolano l'universo. Ferma la ragione all'ambito dell'oggettivo e dell'oggettivabile, si è passati dall'infinito inesauribile come senso del mondo alla presunzione della totalità, attingibile

pag. 21.

⁶⁶⁷ B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pag. 21

⁶⁶⁸ Scrive Rousseau nell'*Emilio*: "*Tutta la moralità delle nostre azioni sta nel giudizio che noi stessi ne portiamo. Se è vero che il bene sia bene, deve esserlo nel fondo dei nostri cuori come delle nostre opere*". J.J. Rousseau, *Emilio*, libro IV, in *Opere*, a cura di P. Rossi, cit., pag. 554-55. La coscienza, di conseguenza, è "*istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio!*" Ivi, pag. 558.

⁶⁶⁹ L'autonomia morale porta, quindi, allo sganciamento dell'etica dalla religione, come si rende evidente in Kant: "*La morale, essendo fondata sul concetto dell'uomo come essere libero, il quale, appunto perché tale, sottopone se stesso, mediante la propria ragione, a leggi incondizionate, non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore all'uomo per conoscere il proprio dovere, né di un altro movente oltre la legge stessa per adempierla [...] non ha quindi bisogno (sia oggettivamente, per ciò che concerne il volere, sia soggettivamente, per ciò che concerne il potere) del sostegno della religione, ma è autosufficiente grazie alla ragion pratica pura*". I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Pref. alla 1ª ed., Laterza, Roma-Bari 2004.

⁶⁷⁰ "*La questione delle posizioni di religione ed etica è storicamente significativa per il pensiero dialogico, nella misura in cui il neokantismo, e in esso soprattutto Hermann Cohen, aveva tentato di pensare la religione a partire da un'etica kantianamente intesa. Qui la religione appariva come una configurazione dell'autoformazione etica dell'uomo. La religione appare in Cohen come un'appendice naturale e non meno metodica dell'etica. Ma è proprio questo rapporto tra religione ed etica che il pensiero dialogico mette in questione*". B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 326-27.

⁶⁷¹ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 350-51.

⁶⁷² Vedi I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004.

tramite l'esattezza del calcolo. Pertanto, il mondo scientifico si è configurato come un mondo congelato nelle sue certezze e nelle sue rassicurazioni.

Ha fatto da sfondo a tutto questo un'antropologia radicale, che si è imperniata sulla struttura dell'autorelazione. La proclamazione dell'autarchia della coscienza si è, infatti, accompagnata alla negazione di ogni relazione con gli altri come esiziale alla propria identità. Più radicalmente si è accompagnata alla rescissione della relazione con Dio. L'uomo, senza inquietudine e con tante certezze, non ha contemplato l'oltre né all'inizio né alla fine delle proprie scelte e dei propri pensieri⁶⁷³. Espunta la dimensione trascendente, la coscienza è stata tagliata secondo la dimensione unica dell'immanenza. La memoria dell'uomo è stata, quindi, schiacciata su se stessa⁶⁷⁴. L'*eclissi dello spirituale* è diventato allora l'orizzonte proprio di un pensiero non più agitato dal desiderio trascendente⁶⁷⁵.

8.6 Il Dio Tu

Nella sua ricerca di Dio Ebner muove da un punto cardine: *“Dio non è una proiezione dell'Io umano”*. Ridurre Dio all'*idea umana del divino* equivale a non riuscire *“a comprendere il reale rapporto dell'uomo con Dio”*⁶⁷⁶.

Il rapporto dell'uomo con Dio – scrive – *“non è qualcosa di psicologico, non è faccenda del sentimento”*, ma attiene alla *“decisione personale dell'uomo per la sua vita spirituale”*⁶⁷⁷. Né l'esistenza di Dio *“può essere espressa o anche affermata oggettivamente”*, come se se ne potesse dire *“indipendentemente dal rapporto personale con Lui che lo rende Tu”*. Dio *“ha un'esistenza personale oppure non esiste affatto”*. Ma questo essere personale *“l'uomo non può coglierlo per via speculativa bensì solo rapportandosi a lui in maniera personale (...) ovvero rendendolo il Tu del proprio Io, col che cessa eo ipso ogni speculazione e ogni riflessione teologica e metafisica carica di pensiero”*⁶⁷⁸. L'affermazione oggettiva di Dio misconosce *“la dimensione personale”*⁶⁷⁹, traducendo in terza persona quanto invece si sperimenta come Tu.

Se Dio è il Tu che sperimentiamo, che incontriamo, cui ci rivolgiamo, allora nessuna prova può valere a dimostrarne l'esistenza. Le prove *oggettive*, secondo Ebner, non sono solo insufficienti gnoseologicamente, ma anche superflue, perché non colgono *“la reale esistenza*

⁶⁷³ Si può dire che la struttura dell'autorelazione è essenziale alla modernità, quanto il principio della soggettività. La soggettività è libertà, proprio perché è *originariamente* autorelazione, coscienza di sé, volere sé, pensare sé. Scrive J. Habermas: *“Si tratta della struttura della relazione del soggetto conoscente con se stesso, che si ripiega su di sé come oggetto, per cogliersi come in un'immagine speculare...”* J. Habermas, *Il discorso filosofico etc.*, cit., pag. 19.

⁶⁷⁴ Le antropologie dell'immanenza, le antropologie dell'autosufficienza dell'umano, hanno finito per costituire altrettante gabbie spirituali. Ha osservato, a tal proposito, B. Casper: *“Tutte le antropologie che non assegnano uno spazio reale, non contingente ma strutturante al dialogo perché partono dall'immanenza, dall'esperienza e dall'essere come prodotto del pensiero, come regno di auto-estensione dell'Io, falliscono l'obiettivo dell'identificazione della realtà effettuale dell'uomo”*. B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 14.

⁶⁷⁵ E Lévinas sottolinea che *“il desiderio metafisico tende verso una cosa totalmente altra, verso l'assolutamente altro”*. Tale desiderio *“non è la possibilità di anticipare il desiderabile”*, di pensarlo preliminarmente. Si *“va verso di lui alla ventura, cioè come verso un'alterità assoluta, inanticipabile, come si va alla morte”*. *“Questa esteriorità assoluta del termine metafisica, l'irriducibilità del movimento ad un gioco interiore, ad una semplice presenza di sé a sé, è pretesa, se non dimostrata, dalla parola trascendente”*. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pagg. 31-33.

⁶⁷⁶ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 168

⁶⁷⁷ Ivi, pag. 331.

⁶⁷⁸ Ivi, pag. 309-10. *“Poiché esiste in maniera personale, anche il suo rapporto con l'uomo è personale e nient'altro intendiamo dire quando parliamo della grazia divina, alla quale corrisponde nell'uomo l'umile fiducia verso di essa, la fiducia dell'Io verso il «farsi prossimo del Tu»”*. Ivi, pag. 163.

⁶⁷⁹ Ivi, pag. 310.

di Dio". Sono formulati all'interno di quel *solipsismo* che imprigiona l'io e, quindi, "lontano dalle realtà della vita spirituale"⁶⁸⁰. Sottolinea il Nostro: "Il reale incontro con il Tu eterno crolla quando io voglio riportarlo in modo oggettivo a me stesso, dal momento che esso è reale solo nella misura in cui io incontro"⁶⁸¹. La teologia e la metafisica che intendono parlare di Dio in modo oggettivo non possono, quindi, che fallire.

Come l'uomo, al di là di ogni teoria o ideologia, è un io in cerca di un Tu, così Dio è un Tu, anzi è "la concrezione del tu", il Tu appreso nella sua irriducibile concretezza⁶⁸². L'esistenza dell'uomo è marcata "dal fatto di essere radicalmente orientata ad un rapporto con qualcosa di spirituale al di fuori di sé, mediante il quale e nel quale essa esiste" e questi è Dio⁶⁸³. L'uomo può anche rappresentarsi Dio, ma "la relazione dell'io con il Tu, nella quale la vita spirituale dell'uomo ha la propria realtà, non si trova nella sfera della vita rappresentativa"⁶⁸⁴. Fra lo spirituale e il rappresentativo-razionale c'è sfalsamento⁶⁸⁵. La rappresentazione non può cogliere la concreta dinamica relazionale, semmai "rende inautentica la vita spirituale", perché *derealizza* il Tu "rendendolo una proiezione dell'io". Di conseguenza, la filosofia può abbozzare "un'idea del divino", ma non è capace di cogliere la vitalità dell'esperienza di Dio. Il suo linguaggio formale è "l'espressione interiore del nostro essere separati e lontani da Dio"⁶⁸⁶.

All'opposto della filosofia, la fede è *decisione* che si prende all'interno di una relazione personale. Questa relazione è il nucleo inscindibile della vita spirituale. Perciò, "quando l'uomo ha a che fare con Dio, non parli di Lui (...) ma a Lui; almeno nell'intimo del proprio cuore, tenendo presente che Dio lo ascolta e che un giorno chiederà conto di ogni parola inutile che è stata pronunciata (Matteo 12,36)"⁶⁸⁷. Dio è il Tu dell'uomo, il Tu che "si trova nell'uomo come la premessa della sua vita spirituale"⁶⁸⁸. Scrive Ebner: "Non c'era dapprima una più o meno ineffabile rappresentazione di Dio (...) nella quale sarebbe poi stata inserita la relazione con il Tu; è stata piuttosto questa a rendere possibile, quale fatto che sta alla base della vita spirituale dell'uomo, pur nella sua oscurità, l'immagine di Dio. E solo in quanto viene intesa dall'uomo come la relazione del proprio io, dello spirituale in lui,

⁶⁸⁰ Ivi, pag. 158 "Non sono comunque queste prove nella loro «oggettività» a spingerlo fuori dalla sua solitudine, quanto invece la presa di coscienza circa se stesso nella «decisione personale» della fede. Se sono i matti, scrive Hamann a Jacobi, coloro che negano in cuor loro l'esistenza di Dio, allora mi sembrano ancor più folli quelli che cercano anzitutto di dimostrarla. A questa insufficienza gnoseologica e, ciò che più tocca la vita spirituale dell'uomo, a questa opinabilità di ogni prova dell'esistenza di Dio, si aggiunge anche la sua superfluità, che si rivela in un contesto oltremodo degno di nota". Ivi, pag. 158

⁶⁸¹ B. Casper, *Il pensiero dialogico*, cit., pag. 338. Come nella concezione del mondo Ebner è al limite dell'acosmismo, così nella concezione di Dio, è al limite di un fideismo negante ogni approccio razionale: "Certamente Dio ha anche una relazione con il mondo e con quanto vi avviene. Lì però non riusciamo a comprenderlo, come non riusciamo a coglierlo nel suo essere assoluto, che non necessita per sussistere dell'esistenza dell'io, così come viceversa questa non potrebbe sussistere senza l'esistenza di Dio" F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 319.

⁶⁸² F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 320.

⁶⁸³ Ivi, pag. 137-38.

⁶⁸⁴ Ivi, pag. 333-34. "Il carattere personale di un'esistenza non può mai essere compreso dal pensiero e per tale motivo la filosofia e la metafisica non sono in grado di indicare all'uomo la via verso Dio, in quanto questi è una realtà spirituale. Nessuna filosofia si è spinta oltre l'abbozzo di una idea del divino...". Ivi, pag. 163.

⁶⁸⁵ Ciò lo apprende a Buber quando scrive che l'idea di dio "non è altro che l'immagine delle immagini, la più sublime delle immagini che l'uomo si fa dell'essere inimmaginabile". M. Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, trad. it. Di U. Schnabel, Passigli, Firenze 2001, pag. 59.

⁶⁸⁶ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 334.

⁶⁸⁷ Ivi, pag. 312.

⁶⁸⁸ Ivi, pag. 332.

con Dio, può costituire il vero e retto rapporto dell'uomo con l'uomo nella sua effettiva umanità”⁶⁸⁹.

L'intimità della relazione personale ha, quindi, una priorità assoluta sulla sua estensibilità in concetti. Non è possibile parlare di Dio al di fuori dell'esperienza spirituale in cui lo si incontra, in cui ci si rivolge a lui: “Credere nel nome di Dio significa credere a Dio come all'essere invocato, come alla «persona appellata», come appunto al Tu dell'Io che è nell'uomo; in altri termini, credere alla sua esistenza personale”⁶⁹⁰. Ad un livello esistenziale, non intellettuale né intellettualistico, l'uomo è un cercatore di Dio”⁶⁹¹, l'essente la cui indigenza spirituale⁶⁹² può trovare risposta solo in Dio⁶⁹³.

Da cristiano Ebner ha, dunque, sentito e pensato Dio non chiuso nella sua trascendenza, ma vicino e parlante alla coscienza. Il *Tu sei*, a fondamento dell'Io, è Dio appreso nella confidenza dei figli immessi in Cristo in una nuova relazione col Padre. Non tanto, quindi, l'Io sono della tradizione vetero-testamentaria, quanto, appunto, il Tu della preghiera intima. “Dio – annota Ebner - è il vero tu dell'io nell'uomo: il più grandioso documento letterario di ciò lo abbiamo nelle Confessioni di Agostino”⁶⁹⁴.

8.7 La realtà dello spirituale: la parola e l'amore

Nell'affermazione dell'indimostrabilità di Dio si rivela la radice kierkegaardiana della pneumatologia ebneriana. “Dio non è conoscibile prima della sua libera e gratuita decisione di rivelarsi”, rendendosi conoscibile all'uomo esclusivamente “all'interno della relazione che instaura con lui”⁶⁹⁵.

⁶⁸⁹ Ivi, pag. 332-333. “Nella spiritualità della sua origine in Dio l'uomo non era la «prima», bensì la «seconda persona», dato che la prima era e rimane Dio. E qui questi «prima» e «seconda» indicano effettivamente un ordine gerarchico spirituale, a differenza dell'impiego grammaticale. Egli era la persona «appellata da Dio», il Tu della parola divina che lo creava”. Ivi, pag. 157. “Non è l'esistenza del Tu ad avere come presupposto quella dell'Io, bensì viceversa” Ivi, pag. 168. Pertanto, “sarebbe senz'altro pensabile – scrive - un sistema filosofico che (...) avesse eliminato in modo indiscutibile l'esistenza di Dio; un'esistenza umana, però, che «esistendo» avesse eliminato l'esistenza di Dio, è semplicemente impossibile” Ivi, pag. 162.

⁶⁹⁰ Ivi, pag. 159. “Il Tu sei (il sei Tu) è la ripresa, consapevole, del momento creante, è il ripetersi all'infinito dell'incontro creante, sorgente della vita, rimasto, da allora, impresso vitalmente nella *Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins*” E. Ducci, *In margine a un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Duhaftigkeit des Bewußtseins*, in S. Zucal – A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., p. 124.

⁶⁹¹ Ivi, pag. 211. “Ciò che propriamente lo rende uomo è effettivamente il fatto che egli abbia un rapporto con Dio che trova espressione nella parola e nell'invocazione, il fatto che sia l'essere che nella preghiera cerca Dio e che «trascende la vita intera e con essa anche se stesso»”. Ivi, pag. 306.

⁶⁹² “In ciò consiste allora l'«indigenza spirituale» dell'uomo, che lo rende un «cercatore di Dio» e della quale diviene consapevole solo nell'impostazione religiosa della propria vita, mentre dai suoi bisogni estetici e dal loro appagamento, benché anche in essi sia l'essere che cerca Dio, viene guidato in una direzione sbagliata, nella terra di sogno che è il mondo delle idee; in ciò consiste tale miseria: nel fatto che lo spirituale nell'uomo, l'Io, ha bisogno per vivere del rapporto con il Tu; nel fatto che l'uomo, per esistere spiritualmente, ha bisogno di un rapporto con Dio. L'Io e il Tu - vale a dire in ultima istanza l'uomo e Dio - queste realtà della vita spirituale trovano nella «parola» la loro esistenza «oggettiva», come nell'amore quella «soggettiva»”. Ivi, pag. 211.

⁶⁹³ “Senza Dio l'Io sprofonda nell'abisso del nulla, perché esso esiste solo nel suo rapporto con Lui, con il Tu”. Ivi, pag. 292

⁶⁹⁴ F. Ebner, *Schriften*, ct., vol. II, pag. 36. “Il rapporto dell'uomo con Dio è un rapporto personale. Perché è il rapporto del suo io con il tu, di ciò che è personale nel suo essere con qualcosa di personale. E Dio non potrebbe essere il tu dell'io se non fosse appunto un Dio personale” Ivi, pag. 43.

⁶⁹⁵ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 206.

Kierkegaard ha un ruolo fondamentale nell'elaborazione del pensiero di Ferdinand Ebner. La lettura del filosofo danese ne accompagna, in particolare, la conversione, offrendogli la chiave di lettura essenziale dell'esperienza religiosa nell'a tu per tu con Dio. Questo legame, effettivo ed attuale, non corrisponde ad un'idea oggettiva, ma ad un *esperire interiore*, secondo modalità in cui appare “*viva la presenza feconda del sant'Agostino delle Confessioni*”⁶⁹⁶.

In Ebner, quindi, lo *spirituale* risulta intimamente connesso all'esistenziale. *Spirituale* è quel nucleo intimo ed insostituibilmente personale in cui si pone il rapporto fra l'uomo, inteso come singolo, e Dio⁶⁹⁷. Il singolo non è per se stesso, ma è per Dio, davanti a Dio, in una relazione insuperabile ed intrascendibile. Di Dio, quindi, non si parlerà in terza persona, cercando improbabili determinazioni oggettive, ma gli ci si rivolgerà come al *Tu* della propria esistenza⁶⁹⁸. L'aver inteso, poi, questa relazione in un senso radicale, scarnificato di ogni altra connotazione, non smetterà di avere conseguenze sulla riflessione del Nostro, nonché sul suo difficile rapporto con la Chiesa⁶⁹⁹.

In tal modo è anche posto il primo dei due pilastri relazionali ebneriani, quello fra uomo e Dio. Il secondo, quello fra uomo e uomo, lo si dovrà non tanto a Feuerbach, che Ebner legge quando ormai ha già maturato la sua posizione, quanto alla meditazione del Vangelo di Giovanni.

Il punto che marca il passaggio è che l'espressione oggettivamente percepibile di tale essere orientato, si potrebbe dire buberianamente il *tra* dello spirituale, si riscontra nel fatto che l'uomo è un essere parlante. Si badi bene non si riscontra nella parola astrattamente concepita, ma nell'evento del linguaggio, nel miracolo della parola che si va a porre come *tra*, ossia come medium fra l'uomo e Dio e fra gli uomini fra di loro. “*Ci sono soltanto due realtà spirituali: Dio e l'io*” – scrive Ebner. “*Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard. Ma per comprendere realmente la verità di questo non basta affatto aver letto Kierkegaard*”⁷⁰⁰.

Interviene qui una considerazione linguistica, che è assente in Kierkegaard. Io e Tu, per Ebner, sono oltreché realtà *esistenziali*, “*parole che nella concretezza e attualità*” del loro venire espresse *reduplicano* “*il proprio contenuto di realtà*”⁷⁰¹. Se, infatti, Ebner ha appreso da Kierkegaard il primato dell'esistere spirituale nella contrapposizione al pensare, ha poi compiuto un passo ulteriore nel momento in cui ha ritrovato un punto reale di consistenza di tale esistere. Tale punto è, in prima istanza, la parola, elemento plastico in cui lo spirituale si realizza. Pertanto, *pneuma* viene a significare, in Ebner, “*l'atmosfera spirituale in cui la*

⁶⁹⁶ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 101-103. Altrettanto forte è la presenza di Pascal come rileva S. Zucal: “*E' il cuore il punto centrale dell'incontro Ebner-Pascal, anche se va rilevato che in Ebner il cuore non è solo la possibilità di una dimensione altra del pensiero, ma pè anche la fonte della parola autentica*”. Il miracolo della parola, in Ferdinand Ebner. Frammenti pneumatologici. La parola e le realtà spirituali, cit., pag. 51.

⁶⁹⁷ “*Ebner deriva l'accezione di spirituale dalla contrapposizione di vero io, realtà spirituale, e io naturale si fonda sulla scoperta che Ebner fa, grazie alla lettura di San Paolo, dell'antropos pneumatikós; forse la sfaccettatura più importante dell'apporto del cristianesimo alla decifrazione dell'io umano*”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 121.

⁶⁹⁸ F. Rosenzweig, *La scrittura etc.*, cit. pag. 167

⁶⁹⁹ Ebner sulla via tracciata da Kierkegaard è per la *sola fede*, intesa come a tu per tu con Dio, una fede ineffabile ed insondabile, che si riduce, pur nel fascino di questa affermazione, ad una relazione intrascendibilmente personale e, quindi, cosa paradossale per il filosofo che ha eletto l'espressione dialogica e la comunicazione a fondamento del suo discorso, come incomunicabile. “*La cosa però di gran lunga più importante e significativa (...) è che proprio nella forma di un simile rapporto trova espressione la relazione dell'uomo con Dio. Essa è la forma basilare e primordiale del modo divino di rapportarsi, modo che, proprio perché è e dev'essere «personale», non può essere altro che il rapporto dell'io verso il Tu*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 145.

⁷⁰⁰ F. Ebner, *Schriften*, vol. I, pag. 32.

⁷⁰¹ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 19.

parola respira e vive”. La Parola genera relazione tra l'uomo e Dio e tra l'uomo all'altro uomo: “*La parola crea la vita spirituale nell'uomo, la vera vita spirituale che si svolge sempre tra l'io e il Tu*”⁷⁰². Perciò, essa trascende le chiusure solipsistiche dell'io e le elaborazioni della logica. E', come annota nei suoi diari, il momento in cui la “*soggettività*” della verità si comprende oggettivamente e l'oggettività della verità viene intesa soggettivamente⁷⁰³.

E' chiaro che qui per parola Ebner non intende la parola convenzionale, ridotta alla sua funzione segnica, ma qualcosa di ben più pregnante. Viste le suggestioni giovanee, parola è sempre in relazione alla Parola, al Logos, e cioè a Gesù Cristo. “*La realtà di Dio – scrive in un passo decisivo dei suoi Frammenti - non ci è nascosta in un qualche recesso oscuro della ragione umana, accessibile solo all'acume logico e alla finezza di un metafisico o di un teologo, bensì in niente di meno che nel dato di fatto - e qui però in maniera incontestabile - che l'io nell'uomo è orientato a un rapporto con il Tu, al di fuori del quale nemmeno potrebbe esistere; e poi, in ciò in cui tale rapporto viene a esprimersi, cioè nella parola e nell'amore: nella parola, che ci è data da Dio, e nell'amore, del quale dobbiamo adempiere nella vita l'imperativo che dalla parola ci è giunto; nella parola che ci rende «uditore» e nell'amore che ci rende «facitore» della parola*”⁷⁰⁴.

Lo spirituale ebneriano, quindi, non sfuma in qualcosa di ineffabile, nella misura in cui si riconnette all'espressione verbale. Lo spirituale *parla*, si esprime, si rivolge, si manifesta “*come fecondità verbale*”⁷⁰⁵. Così come “*la situazione spirituale del linguaggio nell'attualità del suo venir detto non è altro in ultima analisi che il rapporto dell'uomo verso Dio*”, così il senso ultimo dello spirituale sta nel riportare l'uomo a Dio⁷⁰⁶.

Tuttavia, si dà un modo ancora più diretto di sperimentare *fenomenologicamente* lo spirituale. Questo modo passa per l'amore, che è espressione ancora più diretta ed immediata della parola e, nello stesso tempo, più intima.

In fin dei conti, è la stessa strada seguita da Giovanni. Il senso di tutto è la Parola, il Logos *che era in principio presso Dio* e che si è fatto carne, ma la Parola è, al fondo, sgombrato il campo da ogni possibile equivoco, amore. L'amore è intrinsecamente direzione, orientamento, relazione. Inoltre è, come la parola, qualcosa di del tutto gratuito, che trascende l'orizzonte del posto da noi⁷⁰⁷. “*Indubbiamente l'amore conosce qualcosa di simile: nella misura in cui esisto per te, mi muovo verso te, io divengo interamente me stesso e sono colui a cui tu dai liberamente l'essere, che lasci essere, e a cui concedi l'essere a partire da te, dal fondamento del tuo essere*”⁷⁰⁸. Il *te* dell'amore è esterno ad ogni legislazione universale, per forza di cose disattenta nei confronti del particolare, e chiede di essere amato per se stesso in modo assolutamente personale.

L'amore, quindi, non si lascia ridurre nelle forme dell'impersonale, perché il suo rilievo personalissimo lo eleva al di sopra di ogni idea o concetto o formulazione di tipo etico.

⁷⁰² F. Ebner, *Schriften*, vol. II, pag. 241-42. “... e di nuovo dove altro sarebbe dato questo atteggiamento se non nella parola e nel fatto - che è proprio un fatto dello spirito - che l'uomo ha la parola, poiché questa è il veicolo oggettivamente dato della relazione tra l'io e il tu, dove appunto la vita spirituale ha la sua realtà? Se c'è un'intuizione pneumatologica allora il suo unico possibile oggetto è la lingua, la parola”.

⁷⁰³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 147. “E' solo grazie al linguaggio (...) che l'io viene dato «oggettivamente»” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 226.

⁷⁰⁴ Ivi, pag. 159.

⁷⁰⁵ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 60.

⁷⁰⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 155.

⁷⁰⁷ Scrive Ebner che un uomo che crederrebbe di parlare da solo e nella solitudine sarebbe un folle. Un uomo che amasse se stesso “nel «solipsismo dell'io» e chiusura al Tu della sua esistenza” non si farebbe “il Tu dell'amore ma solo l'«oggetto» dello stesso”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 258-59.

⁷⁰⁸ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 22. L'autore conclude affermando che “la pneumatologia è la dottrina spirituale della parola e può essere compresa in modo nuovo come teologia esistenziale e spirituale elaborata in modo autodidatta”. Ivi, pag. 23.

PARTE TERZA

Le realtà spirituali: la parola e l'amore

9 L'espressività dello spirituale-religioso

Di fronte ai fallimenti della ragione, Ebner e Rosenzweig battono la strada, comune a tanta parte della filosofia del '900 (si pensi ad Heidegger, ai filosofi del linguaggio, agli strutturalisti etc.), della valorizzazione del ruolo *conoscitivo* del linguaggio.

Ripensando il rapporto tra parola e verità, si oppongono al vecchio pensiero logico e alla sua razionalità *simbolica*, in cui scarsa o assente era l'attenzione al linguaggio. Parimenti si oppongono all'oggettivismo delle scienze e al simbolismo matematico, che riducono il linguaggio a elemento decorativo. Il pensare, per loro, non può situarsi nella dimensione atemporale della logica, distante dalla vita e dai suoi drammi. Non può preconfezionare una verità avulsa dall'esistenza. La verità non deve, quindi, cercarsi in una definizione razionale, in grado di determinare il cosa sia, ma attraverso un'esperienza relazionale che interpellì la responsabilità e la libertà. Tale è il linguaggio, che si mostra capace di cogliere proprio quei nessi e significati profondi che animano la *grammatica* della vita⁷⁰⁹.

L'attenzione al linguaggio porta, quindi, i dialogici non solo ad un radicale ripensamento della razionalità, ma anche alla determinazione di un nuovo paradigma etico-antropologico. Nel linguaggio e attraverso il linguaggio l'uomo, non potendo porsi come autosufficiente, riscopre, infatti, il confronto con l'altro.

In definitiva, come si può parlare di una *svolta linguistica* della filosofia del '900, così si deve parlare di una *svolta dialogica*. Parallela e contemporanea alla prima, la *svolta dialogica* è maturata nello stesso contesto culturale dell'Austria della fine dell'Impero. Ora, se “il padre della prima è stato Ludwig Wittgenstein, il padre della seconda è stato Ferdinand Ebner”⁷¹⁰. Il maestro austriaco ha, infatti, attribuito alla parola una pregnanza di significato assoluta, tale cioè da investire non solo l'ambito etico, ma anche quello teologico.

Si potrebbe, in definitiva, coniare per i dialogici l'espressione *stupor verbi* per indicare il rilievo ontologico che la parola acquista. Ma tale espressione, per Ebner, dovrebbe essere formulata con il maiuscolo (*stupor Verbi*), perché per lui il verbo (ossia la parola) è il Verbo che *era in principio presso Dio* e che *si fece carne*, venendo a *mettere le tende fra di noi*, secondo la lezione del Prologo del Vangelo di Giovanni.

⁷⁰⁹ “Il linguaggio è unica espressione comune a Dio, all'uomo e al mondo, dal cui ascolto dipende, (...) l'orientamento del differente percorso del nuovo pensiero” P. Sindoni Ricci, *Prigioniero di Dio etc.*, cit., pag. 116.

⁷¹⁰ “La filosofia del Novecento è stata caratterizzata da una, per dirla con Morris Lazerowitz, vera e propria rivoluzione copernicana, cioè da una profonda svolta linguistica e, nel contempo, anche da una svolta dialogica. Il padre della prima è stato Ludwig Wittgenstein e il padre della seconda Ferdinand Ebner”. M. Baldini, *Ebner tra «svolta linguistica» e «svolta dialogica» nella filosofia del Novecento*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 45.

9.1 L'idealismo: *logica indipendente dalla grammatica*

Il rifiuto dell'idealismo è motivato dai dialogici non solo in ragione dell'astrattezza dei sistemi idealistici, ma anche, e soprattutto, in ragione della *diffidenza* degli idealisti nei confronti del linguaggio.

*“Il mondo idealistico - osserva Rosenzweig - non è creato dalla parola, bensì dal pensiero”, per cui “la diffidenza nei confronti del linguaggio (...) rimane un'eredità permanente dell'idealismo e lo sospinge sempre oltre sul piano inclinato della sua logica pura, estranea al linguaggio, alle spalle dell'umano”*⁷¹¹. Il pensiero idealistico, cui *“mancava la schietta fiducia nel linguaggio”,* si è, quindi, strutturato come un *“pensare estraneo al terreno naturale del linguaggio, che pensa opposizioni dialettiche”*⁷¹², un pensare chiuso nel circuito del pensato.

L'idealismo, sottolinea ancora il Nostro, *“richiedeva ragioni, giustificazioni, calcolabilità”,* ma non era *“disposto a prestare orecchio ed a rispondere a questa voce che risuona nell'uomo, apparentemente senza motivo, ma proprio per questo tanto più realmente”*. Ora, la logica, con le sue regole, la sua determinabilità razionale e la sua inquadrabilità in concetti, corrispondeva perfettamente alle sue richieste, ma non poteva offrire ciò che il linguaggio possedeva, e cioè *“la sua ovvia comprensibilità, per cui esso è sì radicato con le parole originarie nei fondamenti sotterranei dell'essere, ma già con le parole-matrici germoglia alla luce della vita di superficie; ed in questa luce sboccia in molteplicità colorata, come una pianta nata in mezzo a tutta la vita che cresce, di cui essa si nutre come quella di lei, ma anche differente da tutta questa vita proprio perché non si muove libera a suo arbitrio sulla superficie, bensì affonda radici negli oscuri fondamenti che giacciono sotto la vita”*⁷¹³.

Partito dal pregiudiziale rifiuto del *“linguaggio come organon”,* l'idealismo ha finito per tramutare *“ciò ch'è vivo in un regno di ombre”,* in un regno di simulacri (le idee), privi di *“contatto con il vivo esistere”*⁷¹⁴. Continuando a perseguire il suo intento di riduzione del reale al pensato, ha saputo produrre *simboli matematici* e concetti astratti, ma il suo simbolismo è rimasto oscuro e inerte⁷¹⁵. La disattenzione che ha avuto verso il linguaggio si è palesata, alla fine, come rientrante nella più generale svalutazione del particolare a favore dell'universale, del reale a favore dell'idea.

Rosenzweig riconosce all'idealismo di aver cercato una via di uscita da questo soffocante orizzonte, ma il punto è che *“invece di credere al parlare dell'anima, al rivelarsi dell'interiorità umana, che include, regge e compie ogni altro esternarsi dell'uomo”* ha gettato *“tutto il peso della sua cieca fiducia su un singolo arto, disarticolato dal corpo intero dell'umanità”,* ossia sull'arte. Anche l'arte, infatti, *“è soltanto un arto”* del vasto organismo dell'espressione. *“L'uomo è di più”* e *“la testimonianza visibile della sua anima, quella che non potrebbe mancare senza che egli cessasse di essere uomo, è unicamente la parola”*. Di fronte *“alla realtà viva e fluente del linguaggio reale”* l'arte, che pure è linguaggio, si dimostra *“qualcosa di parlato, non*

⁷¹¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 145.

⁷¹² Ivi, pag. 145.

⁷¹³ Ivi, pag. 149-50.

⁷¹⁴ *“...al suo culmine si sottometteva completamente al potere del suo stesso prodotto, la logica, dovette esso stesso sentire che il contatto con il vivo esistere, che aveva presunto di fondare e di cogliere, andava invece perduto”*. Ivi, pag. 149-150.

⁷¹⁵ Ivi, pag. 144. *“Il simbolismo che chiarifica il suo contenuto ci viene recato dalla costruzione del linguaggio vivente, dalla grammatica”* Ivi, pag. 145.

*linguaggio*⁷¹⁶. Le manca evidentemente quel radicamento nelle pulsanti vibrazioni della vita che invece caratterizza il linguaggio⁷¹⁷.

La critica all'idealismo sul versante della sua sfiducia nel linguaggio ricorre anche in Ebner, che gli rimprovera di non aver “*visto il radicamento e l'ancoraggio del linguaggio nelle realtà spirituali della vita*”⁷¹⁸. Egli giudica, quindi, che il suo tentativo di “*salvare l'esistenza dell'Io in un idealismo orientato in senso soggettivo è fallito e doveva fallire proprio per il fatto che non si era capito che non si aveva propriamente a che fare con l'Io vero e proprio, bensì con il moi di Pascal, divenuto astratto e irreali nella riflessione e nella speculazione*”⁷¹⁹. Ciò a dire che l'idealismo ha finito per innalzare l'io astratto in luogo dell'io reale l'io isolato, in luogo dell'io in cerca del Tu, l'io muto in luogo dell'io parlante.

Il linguaggio non è, quindi, per Ebner, elemento accessorio dell'umano. Il parlare è radicato in quel nucleo intimo che si definisce *coscienza*, ed è primordiale rispetto alle strutture poetiche, metafisiche e sociali⁷²⁰. Nel momento in cui si toglie la parola all'uomo gli si toglie l'anima. L'uomo è *spirituale* ed il suo essere *spirituale* si rivela proprio nel fatto che *ha la parola*. Pertanto, l'io, lungi dall'essere un'entità astratta, si *concreta* nella parola e *vive* nella parola, nella parola che, per dirla con Rosenzweig *spumeggia in superficie* come corrente viva, con la sua capacità di esternare il mondo interiore⁷²¹.

9.2 Contro il linguaggio oggettivo della scienza

In Ebner, è presente, oltre che una critica delle posizioni idealistiche, il rigetto delle teorie deterministe che riducono il linguaggio a mera funzione segnica.

Qual è il *il più pesante appunto* che si possa muovere alla scienza del XIX secolo? Secondo Ebner, è che essa non ha visto la “*stupefacente differenza tra il mutismo dell'animale e l'eloquio dell'uomo*”. Di conseguenza, ha misconosciuto il linguaggio come “*elemento assoluto di separazione tra l'uomo e l'animale*”⁷²².

Il fatto che l'uomo parli denota una differenza *qualitativa* rispetto al mutismo dell'animale⁷²³. Ma agli analisti del linguaggio, che hanno appuntato la loro attenzione sugli aspetti fisici a monte de esso, questa *differenza* è sfuggita del tutto. Scrive il Nostro: “*L'articolazione dei suoni, la sorprendente differenza tra il mutismo dell'animale e l'eloquio umano, non è spiegabile dal punto di vista fisico. Solo la forza dell'autocoscienza costringe la natura corporea a operare la netta distinzione e limitazione dei suoni che noi chiamiamo articolazione*”. La parola ha un senso verbale che sopravanza l'elemento materiale costituito dal suono. Il suono finisce, semmai, per essere *incorporato* nella parola, ossia nel *senso*

⁷¹⁶ Ivi, pag. 151.

⁷¹⁷ Ivi, pag. 143.

⁷¹⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 165.

⁷¹⁹ Ivi, pag. 142.

⁷²⁰ Ivi, pag. 137-38.

⁷²¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 143.

⁷²² Ivi, pag. 186. Il passo contiene una citazione di von Humboldt, che viene nominato nei *Frammenti* 5 volte, a pag. 144, 148, 153, 186 e 223 (nell'edizione italiana cui si è fatto sempre riferimento).

⁷²³ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 77. Ebner è contrario “*alle diverse interpretazioni empiristiche del linguaggio, esigenti che esso stia in un rapporto constatativo con la realtà*”. S. Zucal, *Il miracolo della parola*, in F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 64.

verbale, dal momento che “*si fa incontro alla parola*”, per trovare “*la via nell'uomo e nell'intimità del suo animo*”⁷²⁴.

Quale la ragione di questa colossale svista? Per Ebner, essa è da cercarsi nella perdita di “*ogni rispetto del linguaggio*” e di “*ogni fiducia nella parola*”, in quanto espressione dello spirituale che è nell'uomo. Su questa falsa riga l'obiettivo della scienza “*divenne aborrire «il modo di pensare formale e verbale» e pensare al di là della parola*”, per approdare alla pura formula matematica. Ma lo spirituale, non si lascia tradurre in formula. La conoscenza matematica può pure tentare di farlo, ma a costo di produrre un mostro di inumanità, ossia una ragione priva di parola. La ragione - afferma Ebner - “*esiste solo in rapporto alla parola, mediante la quale essa è posta nell'uomo*”⁷²⁵. Il che vuol dire che, senza la parola, la ragione non è ragione. Pertanto, misconoscere la *relazione costitutiva* della ragione umana con la parola significa precludersi la strada a qualsiasi comprensione della ragione stessa. Non è un caso, quindi, che il massimo della formalizzazione linguistica, quella matematica, coincida con la fine della ragione. “*Pura matematica – scrive - è la ragione che alla fine si elimina da sola*”⁷²⁶.

Assumendo, quindi, come filo conduttore la *rilevanza spirituale* del linguaggio, Ebner si oppone ad ogni teoria del linguaggio che ne spieghi l'origine a partire dall'evoluzione biologica. “*È mia profonda convinzione – scrive, richiamando Humboldt - che il linguaggio debba esser considerato come un qualcosa che è stato posto immediatamente nell'uomo... e non ha senso ipotizzare millenni e millenni fino alla sua invenzione*”⁷²⁷. Altresì si oppone ad ogni spiegazione del linguaggio in termini sociali. L'origine del linguaggio non può essere sociale, perché, semmai, è il legame sociale che presuppone la parola. La parola è il collante del sociale: “*La società in senso umano non è tanto il presupposto per il linguaggio, quanto piuttosto necessita di esso, della parola che è presente nell'uomo, come di una premessa per la propria sussistenza*”⁷²⁸.

In positivo, Ebner sostiene che i caratteri linguistici “*non sono innati nell'uomo e ognuno li deve apprendere, ma nessuno imparerebbe a parlare, se non fosse posta in lui la parola*”⁷²⁹. Che la parola sia posta nell'uomo vuol dire che la parola eccede il suo contenuto fisico-fonetico e il suo significato convenzionale. La parola non è, infatti, prioritariamente un trasmettitore del segno materiale. Di conseguenza, essa non si esprime nella semplice “*comunicazione di una sequela di singoli vocaboli, ma è il luogo di trasmissione (il fondamento) dell'autocomprensione di colui che parla verso l'altro e perciò anche il luogo*

⁷²⁴ “*L'esperienza del suono, in quanto appunto vi è già in essa qualcosa di spirituale, si fa incontro alla parola. In tale esperienza del suono vi è già per natura la disponibilità a servire all'incorporazione della parola, a predisporre alla parola nella spiritualità della sua origine - che supera la sfera dell'esperienza del mondo - la via nell'uomo e nell'intimità del suo animo*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 207-08.

⁷²⁵ Ivi, pag. 279. Ebner si riferisce agli sviluppi della psicologia scientifica e a Otto Weininger: “*Quella di diventare matematica è notoriamente la meta di tutte le scienze naturali, di ogni conoscenza circa gli eventi nel mondo circostante; e l'ultima conoscenza fisica verrà forse un giorno espressa in una formula matematica, non più esprimibile in parole*” Ivi, pag. 279. Ebner esplicita in un passo appena successivo il senso della sua critica: “*Del tutto diversamente stanno le cose per quanto riguarda la «legge dell'attrazione sessuale», sebbene anche qui resti dubbio se tale legge possa effettivamente venir formulata in termini matematici. Il tentativo lo ha fatto Otto Weininger. Per l'amore e la parola non è possibile addurre alcuna «prova» matematica. E nemmeno una prova d'altro genere. La conoscenza matematica è nella sua conseguenza ultima annullamento della parola e morte dell'amore*”. Ivi, pag. 280.

⁷²⁶ Ivi, pag. 281-82. Per gli stessi motivi, Ebner giudica negativamente la pretesa, caratteristica della scienza «moderna», “*di inventare una lingua mondiale artificiale*” Ivi, pag. 216-17.

⁷²⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 148.

⁷²⁸ “*La società in senso umano non è tanto il presupposto per il linguaggio, quanto piuttosto necessita di esso, della parola che è presente nell'uomo, come di una premessa per la propria sussistenza*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 137-38.

⁷²⁹ Ivi, pag. 149.

nel quale essi si relazionano reciprocamente in modo vitale”⁷³⁰. Ricollegandosi, quindi, a Jakob Grimm⁷³¹, afferma che nell'uomo “c'è oggettivamente l'impulso verso la lingua e soggettivamente il bisogno del dialogare”⁷³². Questo bisogno di dialogare viene prima di qualsiasi forma di linguaggio ed è esso che ne motiva l'apprendimento. Lo dimostra il fatto che i bambini, diversamente dai piccoli del mondo animale, “ancor prima di saper parlare, si dedicano di per sé a esercizi sonori e sillabici come a una specie di esercitazioni al linguaggio”, in quanto “in essi è posta la «parola» e l'«impulso al linguaggio»”⁷³³. e, a maggior ragione, l'uomo

Ne consegue che l'aver la parola da parte dell'uomo non può essere inteso come un avere da sé, come aver elaborato il linguaggio in proprio. La parola, nella sua ragione ultima, che coincide con il suo significato più profondo, eccede l'uomo.

9.3. La caduta della parola

Ebner, raccogliendo il tormento della sua epoca, interpreta la crisi della ragione come segno di una crisi più generale del sapere, determinatasi in conseguenza di quella che definisce la *caduta della parola*. E' avvenuto – spiega il maestro austriaco - che l'uomo occidentale, mentre acquistava la sua scienza, ha perso “la fede nella parola”⁷³⁴. La scienza (ma ciò vale anche per la filosofia) lo ha *distratto* verso una forma di linguaggio oggettivo ed oggettivante, chiuso ed autoreferenziale⁷³⁵. Contestualmente, la parola è stata “ridotta a mero utensile del pensiero”⁷³⁶, incapace ormai di parlare tanto al Tu ideale quanto al Tu concreto nell'uomo⁷³⁷.

Divenuta oggetto di un illusorio dominio umano, la parola è stata derubricata sul registro di una comunicazione impersonale, in cui dominano espressioni spiritualmente spente. Il soggetto umano si è visto, quindi, condannato ad una glaciale solitudine⁷³⁸ e gli si è spalancato il baratro dell'incomunicabilità. I rapporti tra gli uomini si sono fatti difficili,

⁷³⁰ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 27. “La parola e la lingua non possono essere studiate in maniera a-settica prescindendo dal soggetto umano, viceversa il soggetto umano non può essere indagato e colto nella sua realtà vivente se non percorrendo la strada della parola” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 43.

⁷³¹ F. Ebner, *Fragments, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, cit., pag. 88.

⁷³² E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 82.

⁷³³ “In questi non si osserveranno mai simili esercizi di formazione dei suoni, questi giochi con gli elementi del linguaggio che preparano il parlare; e questo perché negli animali non vi è nulla che, come nei bambini, spingerebbe verso il linguaggio, proprio perché ciò, derivando dall'«avere la parola» è di origine spirituale e non può affatto venir inteso come espressione di un puro istinto, che farebbe compiere all'individuo in maniera inconsapevole quanto è necessario alla sopravvivenza sua e della sua specie”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 223.

⁷³⁴ Ivi, pag. 385.

⁷³⁵ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 81.

⁷³⁶ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola*, cit., pag. 154.

⁷³⁷ “Esiste comunque anche un divenir parola dei pensieri che evita il Tu, una parola che non parla cioè né al Tu ideale né al Tu concreto nell'uomo, bensì si attiene all'«oggettività» del pensare”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 178. In ciò si rimarca la specificità ebneriana nel contesto di quella che è stata definita la svolta linguistica del '900, in particolare, in rapporto a Wittgenstein. Su tale argomento si vedano: “P. Kampits, *Gioco linguistico e dialogo. Sull'interpretazione del linguaggio in Ludwig Wittgenstein e Ferdinand Ebner*, in S. Zucal – A. Bertoldi (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pagg. 467-479 e L. Perissinotto, *Linguaggio e filosofia in Ferdinand Ebner e Ludwig Wittgenstein*, ivi, pagg. 481-496.

⁷³⁸ Si dà, per Ebner “un legame di interdipendenza tra l'abbruttimento del linguaggio e l'avvilimento del soggetto umano ad individuo ab-solutus, dimentico del Tu e condannato all'«autosolipsismo dell'Io»”. A. Bertoldi, *Il pensatore della parola*, cit., pag. 155.

ardui. La solitudine si è insinuata, quindi, nelle coscienze come mortale malattia dello spirito⁷³⁹.

La solitudine – osserva Ebner - diventa *mortale* quando le fonti della comunicazione si esauriscono e “*lo spirituale nell'uomo non riesce più a farsi strada nella vita*”⁷⁴⁰, quando ci si dimentica del linguaggio vero, di quello cioè che “*corre tra la prima e la seconda persona*”⁷⁴¹. In una condizione estrema, in cui si addivenisse alla fine di ogni forma di comunicazione, essa “*equivarrebbe alla morte dell'io*”. Ora, il segnale di questo sarebbe la totale e definitiva perdita del linguaggio. “*L'uomo – scrive Ebner - perderebbe il linguaggio. Egli non potrebbe più comunicarsi a un altro, non potrebbe più capirsi con lui. Non potrebbe più esprimersi circa se stesso e nella sua "chiusura" non troverebbe più la parola che lo potrebbe liberare e salvare*”. Alla perdita della parola si accompagnerebbe, quindi la perdita dell'amore, che è, per Ebner, la parola nella sua più pura estrinsecazione: “*Nell'uomo totalmente chiuso sarebbe morto anche l'amore e verrebbe a mancare l'essere cosciente. Rimarrebbe ancora solo la coscienza, in uno stato però crepuscolare e volgente all'estinzione*”⁷⁴². Nell'uomo dell'assoluta autosufficienza, nell'uomo totalmente chiuso in sé, viene meno, successivamente all'estinzione del linguaggio, l'amore e con l'amore viene meno l'uomo, in quanto *spirituale*⁷⁴³, ossia nelle sorgenti stesse della sua umanità.

Non è difficile intravedere dietro questi scenari una sorta di metafora della condizione umana nell'epoca del nichilismo compiuto. Il *solipsismo*, che rappresenta, per Ebner, l'alfa e l'omega del pensiero moderno, la sua origine e la sua destinazione, ha attinto il suo culmine. Nelle sue forme estreme rappresentate, sotto il profilo teoretico, da Nietzsche, si è dimostrato come interruzione di ogni comunicazione⁷⁴⁴. La comunicazione è interrotta, perché il linguaggio versa ormai in uno stato di deiezione. Esso non serve più alla comunicazione, perché quello che il soggetto conosce ed usa è ormai un linguaggio del tutto autoreferenziale. Non c'è più alcun Tu, ma solo un io prigioniero di se stesso. Il soggetto è, per così dire, vittima del suo stesso autoisolamento, perché “*con il fatto di pensarsi (...) l'io non esce dal suo solipsismo*”⁷⁴⁵.

A fronte di questa crisi, Ebner ha inteso operare nella direzione opposta. Si è speso, quindi, per la riappropriazione del valore spirituale della parola⁷⁴⁶. “*Se la nostra cultura non vuol tramontare – ha scritto, a tal proposito, Edda Ducci - dovrà assumersi il compito della*

⁷³⁹ Lo attesterebbero il disagio psichico e la devianza riconducibili, per Ebner, a “*qualcosa di spirituale*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 151.

⁷⁴⁰ S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, cit., pag. 35.

⁷⁴¹ F. Ebner, *Fragments, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, cit., pag. 91.

⁷⁴² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 240-41.

⁷⁴³ “... *nella superbia della propria autoconoscenza l'uomo non sa nulla circa la grazia (...) e si chiude all'amore*”. Nulla lo salva “*dalla svalutazione della propria esistenza e della vita in genere e anzi si esprime di fatto proprio all'interno di tale svalutazione*” Ivi, pag. 359.

⁷⁴⁴ Per Ebner Nietzsche è un nemico dell'idea e “*un appassionato dell'uomo reale che vale più dell'idea*”, ma in Nietzsche, “*nell'ottica dello «spirito libero», si celebra la dolorosa recisione e amputazione del legame-dipendenza con un Tu divino e umano, laddove proprio in quel duplice legame-dipendenza Ebner riviene la liberazione dalla propria paralizzante impotenza*”. Vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 17-18. Un riferimento esplicito a Nietzsche, e in particolare al concetto di volontà di potenza è rinvenibile nei *Frammenti Pneumatologici* a pag. 361: “*Il fatto che l'«uomo reale rappresenti un valore assai più elevato rispetto all'uomo auspicabile di un qualsiasi ideale finora esistito», come afferma Nietzsche ne La volontà di potenza, è un'acquisizione nella quale è racchiusa la fine dell'idealismo e in cui si rinnova la vita spirituale dell'uomo. Si tratta però anche di una verità che risulta autentica e fruttuosa solo nell'intimo orientarsi della vita alla dimensione religiosa*”. (nota 23-parte seconda)

⁷⁴⁵ Vedi pure *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 254.

⁷⁴⁶ Vedi S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, cit., pag. 35.

restitutio in integrum della parola, (...) non quella che nel restringimento di ogni interiorità di vita si aggrappa ai segni esterni e al corpo morto della parola, ma quella in cui l'amore fa l'uomo «uditore della parola», in cui l'amore lo fa «facitore della parola»⁷⁴⁷.

Ebner ritrova, quindi, nella parola una forza veritativa liberante e redimente l'uomo dalle prigioni che lo portano alla morte dello spirito: *“Non inabita nella parola in sé e per sé, proprio per la sua origine nello spirito, la forza di risanare l'uomo dalla rottura spirituale della sua vita? La parola incatena la potenza del male. La parola riscatta l'uomo. Essa lo libera dalla sua prigionia spirituale che lo condanna alla morte dello spirito”⁷⁴⁸.*

9.4 La verità del linguaggio: grammatica anziché logica

Il linguaggio, secondo Ebner, non è strumento di cui la ragione si serva, bensì è la ragione stessa dell'uomo nella sua matrice originaria. Pretendere di sciogliere il legame ragione-linguaggio equivale a prosciugare la ragione nelle sue fonti originarie. La lingua è la *“madre della ragione”⁷⁴⁹* e *“senza linguaggio non avremmo ragione”⁷⁵⁰* - afferma Ebner, seguendo Hamann. Concetti simili esprime M. Buber in un saggio di qualche anno successivo (*Dialogo*): *“La nascita del pensiero non si compie nel soliloquio (...). Non hanno carattere monologico né il discernimento delle relazioni fondamentali, con cui inizia il pensiero conoscente, né la comprensione, la limitazione e lo sviluppo di tale discernimento, né la sua trasformazione nella forma autonoma del concetto, né l'assunzione di questa forma (...) in un ordine concettuale; infine (...) neppure la connotazione e convenzione linguistica”⁷⁵¹.*

La ragione non è una matematica di concetti o di idee. Ciò che la muove non è il bisogno di comprensione asettica, ma il bisogno di esprimere. *“La ragione si trova – afferma Ebner - nell'esigenza che i pensieri hanno di divenire parola e nell'insopprimibile desiderio dell'uomo di esprimere in parole una conoscenza formulata matematicamente”.* Tale desiderio, contrastato e frustrato altrove, può espletarsi nella parola che porta a espressione la dinamica relazionale: *“Nel divenir parola dei pensieri, però, l'io cerca - nel suo «Io-solipsismo» - il suo Tu. La ragione cerca la parola, cioè la propria origine, perché essa è stata creata dalla parola”⁷⁵².*

Nella parola l'io e il tu non sono meri pronomi, ma esprimono *“l'esserci immediato della persona stessa”⁷⁵³.* Confinato nel suo limite interiore, il pensare è un parlare immaginario, perché l'interlocutore, posto dal soggetto, non ha volto, né nome. *“Riferendo tutto a me stesso penso, ma non parlo. Per parlare bisogna partire da un altro presupposto: non dall'io sono, ma dal tu sei”⁷⁵⁴.* Il parlare svela immediatamente ed in atto che l'esistere dell'io si fonda nel *porsi-in-relazione con il Tu*. L'io non resta chiuso nella sua immanenza, quindi, ma si proietta oltre se stesso e oltre la propria solitudine. Perciò, da ultimo, il

⁷⁴⁷ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 127.

⁷⁴⁸ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 241.

⁷⁴⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 177.

⁷⁵⁰ Ivi, pag. 186.

⁷⁵¹ M. Buber, *Dialogo*, in *Il pensiero dialogico e altri saggi*, cit., pag. 212.

⁷⁵² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 281-82. La ragione va considerata, quindi, come *“il riverbero che «riflette» la «luce della parola» e non tanto come la facoltà di formare concetti, idee o formule”.* Vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, in F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 61-62.

⁷⁵³ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 175.

⁷⁵⁴ M. Caleo, *Metafore del pensiero filosofico*, Edisud, Salerno 2000, pag. 61-62.

linguaggio è “qualcosa di «trascendente», di «soprannaturale», una faccenda della vita spirituale”⁷⁵⁵.

Misconoscendo il significato *rivelativo* della parola, il suo essere finestra aperta sulla trascendenza, l'intelletto non comprende il *mistero* della vita e non comprende più se stesso: “L'intelletto non comprende, per quanto esso possa di fatto comprendere, il «mistero della vita» - che si rivela nella parola, nella quale è la vita - e lascia che l'uomo affidatosi alla sua guida, viva dimentico di tale mistero. Ritiene infatti che non vi sia alcun mistero e afferma con ciò di non capire se stesso. Perché se si capisse, vedrebbe i propri limiti, la propria incapacità e limitatezza; e allora dovrebbe ammettere il mistero, ciò che sarebbe proprio suo compito”⁷⁵⁶. L'intelletto opera, conseguentemente, “solo con «parole morte»”. Le parole morte sono le formule matematiche, le regole, i principi astratti, le ideologie, che sospingono in direzione dell'*inumano*⁷⁵⁷, mostrandosi incapaci di portare ad espressione, come invece fa la *parola viva*, “la relazione di ciò che esiste come essere personale”⁷⁵⁸.

Similmente ad Ebner, Rosenzweig riconosce al linguaggio la capacità di raccordarsi alla vita. Il linguaggio è in grado – scrive – di “*esperire il miracolo, che ci si dischiude nella creazione*”. La creazione *parla* nel linguaggio e attraverso esso. Se c'è, quindi, una possibilità di *anticipazione filosofica* della fede, essa è il linguaggio, “*libro che il tempo deve soltanto sfogliare per leggere dalle sue pagine la parola della rivelazione*”⁷⁵⁹. Il linguaggio figura, quindi, come una sorta di *rivelazione naturale e vitale*, donata all'uomo da Dio in modo del tutto speciale.

Il *mondo che antecede il mondo* è il *pre-mondo* perenne, che come non conosce svolgimento e storia, così non conosce il linguaggio. “*Quando noi guardavamo gli elementi del Tutto nel loro muto emergere dai segreti fondamenti del nulla* – scrive Rosenzweig -, *avevamo reso parlante il loro mutismo prestando loro un linguaggio, linguaggio che poteva essere il loro perché linguaggio non è*”. Le parole del *pre-mondo* erano *elementari*, come lo sono gli *elementi matematici* o i simboli della *logica*, che è “*linguaggio antecedente al linguaggio*”. Questi indicano la “*possibilità puramente ideale di un intendere*”, ma ad essi manca l'*udibilità*, che è invece l'ingrediente che rende viva la lingua, e cioè comunicativa, immediatamente trascendente silenzi e chiusure. “*La lingua reale* – scrive Rosenzweig - *è la lingua del mondo della superficie della terra*”, laddove “*queste parole inudibili divengono udibili come parole reali*”, ed emergono in superficie. Il “*linguaggio della logica è la profezia di una lingua reale della grammatica*” e, come tale, la *anticipa*, ma non è realmente lingua. “*Il pensiero è muto*” e “*il pensare non è parlare, cioè non è un reale parlare, magari «a bassa voce», bensì un parlare che precede il parlare*”.

Si dà, quindi, una differenza sostanziale. Essa sta nel fatto che “*ciò che nel pensiero era muto diviene sonoro nel parlare*” e ciò che “*nelle parole originarie della logica*” è solo adombrato si adempie “*nelle leggi palesi delle parole reali, nelle forme della grammatica*”. I *muti elementi del pre-mondo* (il Dio *metafisico*, il mondo *metalogico* e l'uomo *metaetico*), che della logica

⁷⁵⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 150. Il passo contiene una citazione di Hamann. Subito dopo Ebner precisa: “*Ma questo non l'ho capito leggendo Hamann. Piuttosto ho capito Hamann soltanto dopo che tutto questo mi era diventato chiaro*”. Vedi *Schriften*, cit., vol. II, pag. 911.

⁷⁵⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 187-88.

⁷⁵⁷ “*Il conoscere filosofico si allontana invece sempre più dalla parola e diviene in tal modo inumano*”. Ivi, pag. 367.

⁷⁵⁸ Ivi, pag. 280. In alternativa si pone “*la ragione, che vive nella parola come l'occhio nella luce e l'orecchio nel rumore e nel suono, ha a che fare con la «parola viva»; l'intelletto invece, che anche gli animali possiedono e che spesso hanno anche i folli che sono divenuti «irragionevoli», ha a che fare solo con «parole morte»*”. Ivi, pag. 216-17. La ragione mantiene saldamente il legame con il linguaggio. L'intelletto, che nelle parole “*vede solo vocaboli*”, “*tende sempre a operare con la parola come con una formula matematica*” Ibidem.

⁷⁵⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 111. Solo il linguaggio “*ci rivela, a partire dal punto singolo del miracolo da noi stessi esperito, l'intero percorso orbitale del miracolo creduto*” Ivi, pag. 155.

rappresentano le acquisizioni ultime, rompono, quindi, il loro isolamento ed entrano in relazione mutua nella lingua, dove si riflette il *miracolo* della vita che *si rinnova*⁷⁶⁰.

Per tutti questi motivi, “*in luogo di una scienza di segni muti, deve farsi avanti una scienza di suoni vivi, in luogo di una scienza matematica deve venire la dottrina delle forme della parola: la grammatica*”⁷⁶¹. Il nuovo pensiero deve, di conseguenza, fidarsi e affidarsi alla parola. La logica si arresta al concetto, determina e separa. La lingua è invece “*realtà viva e fluente*”⁷⁶², ovviamente comprensibile, che germoglia “*alla luce della vita di superficie; ed in questa luce sboccia in molteplicità colorata, come una pianta nata in mezzo a tutta la vita che cresce, di cui essa si nutre come quella di lei, ma anche differente da tutta questa vita proprio perché non si muove libera a suo arbitrio sulla superficie, bensì affonda radici negli oscuri fondamenti che giacciono sotto la vita*”⁷⁶³. Ad essa, perciò, è dato ciò che è invece precluso alla logica, e cioè di *sciogliere l'enigma del mondo*⁷⁶⁴, di rivelare quanto è riposto, di portare in superficie ciò che giace nel profondo.

In tal modo, la lingua come la *religione*, viene ad essere chiave ermeneutica per “*decifrare la complessa trama relazionale che fonda, sorregge e sostanzia da cima a fondo l'intero universo dell'esistenza più concreta e immediata*”⁷⁶⁵. La relazionalità che in essa si esprime ne manifesta, quindi, il significato ontologico in un senso che è distante da ogni essenzialismo statico ed astratto. Nello stesso tempo, dimostra come l'uomo sia strutturalmente proiettato oltre l'immanenza, oltre se stesso e le proprie preclusioni mentali.

9.5 I risvolti etici del *parlare*: verso una *verità dialogica*

Secondo Ebner, ciò che differenzia il linguaggio dal pensiero è l'apertura relazionale che si riscontra alla sua radice. Laddove, infatti, il pensiero si fonda sulle elucubrazioni solitarie dell'io, il linguaggio si trova implicato fin dall'inizio nella relazione Io-Tu. “*Come alla base di tutti i pensieri si trova (...) l'io, così alla base della loro espressione verbale (...) si trova la relazione dell'io con il Tu*”⁷⁶⁶.

Il pensiero non si rivolge e non si svolge. Tiene un monologo⁷⁶⁷, i cui termini sono quelli della *logica*. Pertanto, si chiude in un'identità escludente non solo ogni differenza, ma anche ogni novità. Infatti, come osserva Lévinas, il pensare è il dispiegarsi di una *medesimezza*: “*Non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. Non ricevere nulla o essere libero. La libertà non assomiglia alla capricciosa spontaneità del libero arbitrio. Il suo senso ultimo dipende da questa permanenza nel Medesimo, che è Ragione. La conoscenza è il dispiegarsi di questa identità*”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁰ Ivi, pag. 111-12.

⁷⁶¹ Ivi, pag. 129.

⁷⁶² Ivi, pag. 151.

⁷⁶³ Ivi, pag. 149-50.

⁷⁶⁴ “*Quindi, mentre l'idealismo, sentendo di dover sciogliere l'enigma del mondo proprio qui, per così dire «sul posto» (...) deve porre ad ogni costo in un rapporto razionale gli elementi mondo e sapere, soggetto ed oggetto, ed è perciò costretto a rimanere fermo ai simboli matematici, noi invece siamo qui liberi da tali simboli*”. Ivi, pag. 143.

⁷⁶⁵ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 177.

⁷⁶⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 174.

⁷⁶⁷ “*La ragione impersonale che parla alla prima persona, che non si rivolge all'Altro, tiene un monologo*”. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit. pag. 70.

⁷⁶⁸ Ivi, pag. 41. In un passo successivo Lévinas precisa: “*Lo chiamiamo Medesimo perché nella rappresentazione l'io perde appunto la sua opposizione al proprio oggetto; essa si annulla per far risaltare l'identità dell'io malgrado la*

Ogni discorso sul linguaggio deve, invece, prendere le mosse da un fatto elementare: in ogni proposizione, in ogni discorso, è fin dall'inizio *“posta quella relazione di chi parla con colui a cui si parla, che conviene all'essenza della parola”*. E' questa relazione che ne illumina la funzione, perché la parola si rivela essere *“posizione della relazione tra l'io e il tu”*⁷⁶⁹, oltre ogni riduzione alla mera funzione segnica. Il linguaggio, infatti, *accade estendendosi fra l'io e Tu*⁷⁷⁰ e la parola è *“termine di quell'accadimento che interrompe l'identità chiusa dell'io”*⁷⁷¹. *“Sigillo dell'esperienza dell'esteriorità e, quindi, della realtà, il linguaggio indica l'«espropriazione» del mero pensiero per mezzo della parola”*⁷⁷², ovverosia, nei termini di Rosenzweig, l'emersione dell'interiorità *alla vita di superficie*.

Per comprenderlo – osserva Ebner – *“occorre lasciarci richiamare alla situazione concreta nella quale noi siamo dati a noi stessi e cioè in quella situazione in cui Io e Tu sono presenti nella concreta autoattuazione”*⁷⁷³, quando locutore e uditore sono rivolti l'uno verso l'altro e si parlano⁷⁷⁴. Si coglie allora l'inestricabile legame fra la relazione personale Io-Tu e la parola, che sono dati nel linguaggio come forma e contenuto, dove il contenuto è la relazione⁷⁷⁵.

Il linguaggio, che porta ad espressione la relazionalità della persona e, in un senso più profondo, dell'essere stesso, sollevandola da ogni confinamento intimistico, non è, poi, successivo al pensiero. Come, infatti, il rapporto dell'io con il Tu non è successivo ad un io esistente *“per sé nella propria solitudine”*⁷⁷⁶, così il linguaggio non è successivo al pensiero. Semmai, è vero il contrario, e cioè che il pensiero è direzionato alla parola. Lo dimostra il fatto che anche quando esso è formulato in modo lontano dal linguaggio corrente, come avviene, ad esempio, nelle scienze oggettive, sottintende sempre quale suo fine l'espressione⁷⁷⁷. Il pensiero è sempre in cerca del linguaggio e, tramite il linguaggio, della relazione.

In linea con il riconoscimento della priorità del linguaggio vivo, attuale, sul pensiero astrante, Ebner e i dialogici non ricercano tanto una verità universalmente valida, assoluta, quanto una verità accertabile in un rapporto personale, *verificabile* nella parola. La verità parla attraverso la parola dell'uomo. Essa non può, quindi, essere una costruzione solitaria del soggetto⁷⁷⁸. Nello stesso tempo la parola *rivela*, porta ad espressione il nascosto. Pertanto, comprendere significa riferirsi ad una verità relazionale, e non relativa, i cui segni sono come impressi nella parola *attuantesi* fra l'io e il tu.

Nella dinamica interpersonale non sono solo le idee dell'altro a spingere il mio interesse, ma è l'altro stesso. Il pensiero essere autoreferenziale, il linguaggio mai, perché esso non è mai

molteplicità dei suoi oggetti, cioè appunto il carattere inalterabile dell'io”. Ivi, pag. 127.

⁷⁶⁹ F. Ebner, *Schriften*, vol II, cit., pag. 298-99.

⁷⁷⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 144. *“La parola viva è dialogo e non monologo; essa rende oggettivamente percepibili l'essere e il senso dell'io come del Tu, cioè delle realtà spirituali; essa è la luce in cui queste realtà divengono visibili, il fatto in cui esse sono oggettivamente poste per la coscienza”* *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, in *Schriften*, cit., vol. I, pag. 645.

⁷⁷¹ Vedi P. Mancinelli, *Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra*, in *Dialegethai Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 6 (2004) [inserito il 30 maggio 2004].

⁷⁷² Vedi B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio etc.*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 34.

⁷⁷³ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 29.

⁷⁷⁴ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 137-38.

⁷⁷⁵ Ivi, pag. 146.

⁷⁷⁶ Ivi, pag. 150.

⁷⁷⁷ *“La loro espressione verbale (riferito ai pensieri oggettivi) ha innanzitutto il senso di metterli in contatto con il pensare degli altri”*, per *“parlare allo spirituale nell'altro uomo”*. Ivi, pag. 176. Le riflessioni ebneriane qui riportate evidenziano una stupefacente consonanza con il secondo Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche*. In particolare, si pensi alla critica alla possibilità di un linguaggio privato espressa in *Ricerche filosofiche*, tr. it. R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1983, vol. I, pag. 202.

⁷⁷⁸ *“Con il fatto di pensarsi l'io non esce dal suo solipsismo (...), nell'esprimersi e divenir parola si muove fuori da tale solitudine verso il Tu e diviene vero in un senso più profondo”* F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 254.

avulso dalla dinamica che coinvolge i parlanti, dinamica in cui la comprensione si pone prioritariamente come *comprensione dell'altro* e solo secondariamente come di ciò che l'altro dice.

Ciò comporta che, per i dialogici, *la verità* ha una rilevanza etica. Essa non può essere formulata astraendo dalla responsabilità del soggetto. Il linguaggio autentico, infatti, non accade malgrado me o attraverso me, non mi sovrasta. In tal senso, si può dire che la verità implica un coinvolgimento in prima persona, un agostiniano "*verum facere se ipsum*"⁷⁷⁹.

Proprio in quanto il processo veritativo è strutturalmente legato al parlare e il parlare è, sempre, parlare a qualcuno, la verità non è formulabile o esperibile in senso intimistico. Come l'etica, in ultima istanza, la verità è eteronoma. Il parlare si riconnette a quel moto originario che spinge l'io in direzione del Tu, "*in una dinamica motivazionale in cui parola e ascolto diventano i momenti correlativi dello svolgersi della stessa umanità dell'uomo*"⁷⁸⁰. La verità contenuta in esso non può, quindi, essere avulsa dall'altro o, peggio ancora, impersonale, ma che è immediatamente *tuale*.

9.6 I risvolti antropologici: l'uomo è un *parlante*

Alla luce delle riflessioni sul linguaggio si chiarisce anche il rilievo antropologico del pensiero ebneriano e dialogico, in senso lato. La parola non può essere considerata, infatti, come qualcosa di aggiunto o di estrinseco all'uomo. Al contrario, la parola è ciò che rende propriamente uomini. L'uomo, scrive Ebner citando Max Scheler, "*ha la parola*", è *portatore della parola*⁷⁸¹.

Nell'*avere la parola* è compreso tutto ciò che la parola implica e, quindi, la capacità di *ascoltare* e di ricevere, nonché la capacità di *rivolgersi*. Pertanto, è caratteristico dell'uomo non solo il "*poter dire qualcosa*", ma anche l'*avere qualcosa da dire*. L'animale non può dire nulla, "*in quanto «non ha la parola»*" né "*ha qualcosa da dire*". L'*avere qualcosa da dire* è indice di un potere particolare, che si coagula intorno ad un centro attivo che è dentro l'uomo. Tale centro è rappresentato dall'io. D'altra parte, l'io prende coscienza di sé a partire dalla parola. L'animale non ha né un io né un'interiorità, "*poiché gli è interdetto il linguaggio, poiché non ha la parola*"⁷⁸². Mancandogli la parola, "*egli ha sì coscienza ed entro questa un'esperienza del mondo, non però - in senso stretto - la coscienza di essere*". Di conseguenza, "*non può mai divenir cosciente di se stesso e della propria esistenza, nemmeno nella sofferenza della propria vita, come nel caso dell'uomo*"⁷⁸³. "*In mezzo alla natura muta*" l'uomo è colui che ha la parola⁷⁸⁴ e questa è il punto di *concrezione* dell'umanità⁷⁸⁵.

La ragione umana, l'abbiamo ampiamente sottolineato, è linguisticamente configurata. *Ragione – precisa Ebner – è «la speciale coscienza umana, costituita dalla «parola» e dunque non*

⁷⁷⁹ Ciò che si oppone alla verità non è l'errore, ma la menzogna. L'errore si situa su un piano meramente logico. La menzogna si situa su un piano anche etico, implicando la libertà. Vedi F. Rosenzweig, *Der jüdische Mensch*, in *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit., pag. 563.

⁷⁸⁰ E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., pag. 12. Più tardi Buber determinerà tutto questo come l'*interumano*: "*Con la sfera dell'interumano intendo esclusivamente eventi in atto tra gli uomini, sia totalmente reciproci, sia tali da essere in grado di innalzarsi o di completarsi immediatamente nella reciprocità, poiché la partecipazione dei due partner è per principio indispensabile. La sfera dell'interumano è quella del reciproco stare-l'uno-di-fronte-all'altro; il suo dispiegarsi è ciò che chiamiamo il dialogico*". M. Buber, *Elementi dell'interumano*, in *Il pensiero dialogico e altri saggi*, cit., pag. 298.

⁷⁸¹ Così S. Zucal scrive commentando in una nota (nota 6) ai *Frammenti* di F. Ebner. Vedi Ivi, pag. 150.

⁷⁸² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 150-51.

⁷⁸³ Ivi, pag. 232.

⁷⁸⁴ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 34.

⁷⁸⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 281.

scindibile dal linguaggio, e tale coscienza rappresenta la premessa dell'impiego umano dell'intelletto. Consapevolezza e intelletto li ha persino l'animale: non però la ragione. Essa è la possibilità che si radica nel carattere personale-relazionale originario. La facoltà di formare concetti e idee è solo successiva. «Senza parola non c'è ragione» e «la ragione è linguaggio, *lògos*»⁷⁸⁶. L'uomo è un pensante che parla e un parlante che pensa, che struttura cioè in un linguaggio il suo pensiero, prima ancora di esprimerlo. Ebner, quindi, riscopre il nesso coscienza-parola e lo riscopre assegnando la priorità alla parola, perché è questa che fa l'eccezionalità dell'umano, non la coscienza. La coscienza presuppone la parola e non vi sarebbe, se questa non accadesse⁷⁸⁷. «La «parola» - scrive nei *Frammenti* - è la luce mediante la quale l'esser-consapevole (...) si illumina nell'uomo fino a divenire l'essere-consapevole-di-se-stesso, (...) cosa che l'animale non può essere». È «la parola che ha creato nell'uomo la possibilità di essere consapevole di sé e la vita spirituale nella sua realtà»⁷⁸⁸. L'uomo «è uomo solo grazie al linguaggio»⁷⁸⁹.

Il linguaggio implica, quindi, un io non più configurabile secondo i parametri della solitarietà, dell'isolamento solipsistico. Se, infatti, «il linguaggio presuppone da una parte l'io - come la possibilità spirituale di essere persona parlante e di «prendere la parola», di esprimersi e di affermare la propria esistenza», ossia l'«Io sono» di cartesiana memoria, «dall'altra però al tempo stesso presuppone la coscienza dello spirituale nell'altro, in riferimento alla sua «appellabilità»». Sottostà al linguaggio, come suo fuoco, come suo motore, la capacità di rivolgersi al Tu. Il linguaggio non presuppone, infatti, solo la coscienza di sé, ma anche la coscienza dell'altro e, quindi, la possibilità di rivolgerglisi. Ed è precisamente qui che si coglie la differenza specifica dell'umano, secondo Ebner. «L'animale - scrive - ha una coscienza, che non comporta altro se non un'esperienza del mondo, (...); coscienza che non implica in sé alcun io e non può dunque porsi in rapporto con una coscienza nell'altro, con un Tu»⁷⁹⁰.

C'è una novità assoluta rispetto alla tradizione razionalista, cartesiana. La parola modifica il senso del *cogito*, ampliandone gli orizzonti, *contraddice* la pretesa di autosufficienza della coscienza. «Il senso ultimo del *cogito* che si qui compie - ebbe a scrivere qualche anno più tardi Ebner -, è che esso cammina attraverso la parola»⁷⁹¹. *Io sono*, diventa allora, in Ebner, *io sono un parlante*. Un parlante si rivolge sempre un Tu e lo presuppone anche. «La parola «passa dalla «prima» alla «seconda persona»» ed «ha come premessa, nell'attualità del suo venir detto, il carattere personale della relazione dell'io con il Tu»⁷⁹². La stessa asserzione io

⁷⁸⁶ Ivi, pag. 212-13.

⁷⁸⁷ «Non la coscienza implica l'io, ma la parola, e la parola è relazione al tu. Fuori di essa l'uomo non giunge alla coscienza di sé» E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 117.

⁷⁸⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 165. Così scrive nella stessa pagina: «Quei filosofi che negavano l'esistenza reale dell'io si erano ben accorti che l'autocoscienza non è identica se non con il fatto che l'uomo è un essere parlante: eppure essi non compresero la rilevanza di tale identità, poiché non avevano visto il radicamento e l'ancoraggio del linguaggio nelle realtà spirituali della vita» Ibidem.

⁷⁸⁹ «L'uomo, la cui intera umanità è talmente radicata nel fatto della parola da poter e dover con altrettanta ragione affermare che egli è divenuto grazie alla parola, al linguaggio, quello che è, cioè un uomo? Anche Wilhelm von Humboldt, forse intravedendo l'«uscita dal circolo chiuso» che la «pneumatologia» da parte sua vede, mentre la scienza non vede e non può vedere, sosteneva: l'uomo è uomo solo grazie al linguaggio; per inventare il linguaggio doveva però già essere uomo». Ivi, pag. 153.

⁷⁹⁰ Ivi, pag. 232.

⁷⁹¹ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. II, pag. 260.

⁷⁹² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 146. Così precisa in un passo successivo: «Dietro a ogni «proposizione» - e a ogni parola che è una proposizione - sta come suo senso profondo e più intimo la «posizione» del rapporto tra l'io e il Tu, la posizione reale o anche puramente ideale della vita spirituale» Ivi, pag. 148.

sono, in quanto asserita, si pone nella consapevolezza di essere di fronte a qualcuno⁷⁹³. “Per l'uomo principiare a parlare e affermare il proprio io sono la medesima cosa, ma l'affermazione dell'io non c'è senza l'affermazione del tu. Questo filo sottile e tenace è ciò che fa umano il linguaggio”⁷⁹⁴.

Il primato della parola comporta, quindi, la trasformazione del paradigma antropologico da singolarità irrelata a struttura dialogale. Comporta un nuovo umanesimo, che potremmo definire, con Lévinas, *umanesimo dell'altro uomo*⁷⁹⁵. Contraddice, quindi, l'idea di un uomo chiuso in un io inaccessibile. L'uomo è un essere di linguaggio, un *parlante* e un *parlante* non può porsi solitariamente. La parola è diretta fuori ed oltre la ragione come possibilità di determinazione solitaria. Come tale, “la sua esistenza non consiste nel suo riferirsi a se stesso, bensì... nel suo rapporto con il Tu”⁷⁹⁶. “Senza la relazione dell'Io con il Tu non vi sarebbe alcun Io, ma nemmeno alcun linguaggio”⁷⁹⁷.

Questo movimento essenziale è ciò che solleva il sé dalla sua condizione di solitudine e ne fa un'anima, ciò che dell'individuo fa una persona, insignita di una realtà più vera di quella di un'idea. Nel fatto che egli *ha la parola* il suo essere singolo non si rivela, infatti, come condanna all'isolamento, ma come tendenza insopprimibile verso l'altro ed oltre se stesso.

9.7 Il silenzio tragico dell'eroe e la parola come *organon* della rivelazione

Nella prima parte della *Stella della redenzione* Rosenzweig individua nell'*afasia* tragica il paradigma dell'irrelazione che caratterizza il *premondo*. L'eroe della tragedia attica, infatti, “non si compara” né si rapporta. “In caparbio isolamento sul suo trono”, incarna una condizione spirituale di perfetta autarchia. Non ci sono limiti dettati da timidezze o riverenze. Una “volontà caparbia” lo porta, a dispetto di tutto e tutti, a dispetto anche della sua mortalità, a volere e a volere fortissimamente. Nessuna legge, quindi, emerge o splende al di fuori della sua. “Atmosfera della sua esistenza è per lui solo se stesso” e l'intero mondo morale è alle sue spalle “non come se non ne avesse bisogno, ma nel senso che non riconosce tali leggi come leggi per lui, bensì come meri presupposti che gli appartengono senza che egli in cambio sia tenuto ad obbedir loro”⁷⁹⁸. Egli vive nel “distacco da tutte le relazioni della vita”, bardato nel “suo superiore esser-limitato in se stesso”⁷⁹⁹.

Di tale supremo *distacco* è eloquente *sigillo* il tacere dell'eroe. Egli è muto. Simile a blocco di inerte coerenza, non parla, non dice e non esterna. Ora, alla luce della *rivelazione*, quel

⁷⁹³ Ivi, pag. 164.

⁷⁹⁴ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 78.

⁷⁹⁵ È il titolo di un famoso saggio di E. Lévinas: *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1998.

⁷⁹⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 142.

⁷⁹⁷ Ivi, pag. 150-51. “Il problema della parola è il problema dell'uomo, la verità della parola è la verità dell'uomo” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 138.

⁷⁹⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 73- 74. L'eroe pensa ed agisce unicamente in funzione del suo ethos. “Per il `sé' il mondo dell'etica è solamente il «suo» ethos, ed al di là di ciò nulla ne è rimasto. Il `sé' non vive in un mondo morale, ha il proprio ethos. Il `sé' è meta-etico” Ibidem.

⁷⁹⁹ Ivi, pag. 74. “Rosenzweig, quindi, distingue il sé dalla personalità: “Come già dice la parola, la personalità è l'uomo in quanto impersona il ruolo che gli è stato attribuito dal destino, una parte accanto ad altre, una voce nella sinfonia polifonica dell'umanità”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 69. Questo concetto trova una corrispondenza in Ebner per cui l'uomo naturale mancherebbe di parola: “La natura lo ha portato per così dire (...) soltanto a essere un Io muto, senza parola e senza Tu e dunque anche senza autocoscienza. Questo Io muto della natura però non esiste affatto; così come non vi è in essa di fatto alcuna esistenza individuale - in quanto l'esistenza individuale viene resa reale solo tramite l'Io - bensì soltanto il suo progetto, indefinitamente ripetitivo ed esposto all'annientamento”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 165.

tacere si dimostra come qualcosa di *tragico*, indice di una disperazione assoluta, “*il marchio della sua debolezza*”⁸⁰⁰, della sua sconfinata solitudine. L'eroe - scrive Rosenzweig “*spezza i ponti che lo collegano a Dio ed al mondo e si eleva dai campi piatti e uggiosi della personalità, che parlando si delimita e individualizza rispetto agli altri uomini, nella glaciale solitudine del sé*”⁸⁰¹. Egli si leva maestoso ed irriverente “*immediatamente di fronte a Dio*”⁸⁰², come di fronte al mondo e alla storia⁸⁰³. E' un modello perfetto, ma un blocco inerte, coerente, ma assolutamente “*chiuso in sé*”.

“*Il sé* (di cui figura è l'eroe della tragedia classica) – sottolinea Rosenzweig - *non ha relazione alcuna con i figli dell'uomo, ma sempre e soltanto con un unico uomo, con 'sé' appunto*”. Di conseguenza, esso è meno di un'anima, meno di una coscienza reale⁸⁰⁴. “*Anima - scrive Rosenzweig - vuol dire uscire dalla chiusura su se stessi, ma come potrebbe il sé uscire? Chi potrebbe chiamarlo? Egli è sordo. Chi potrebbe attrarlo fuori? Egli è cieco. Che cosa potrebbe intraprendere là fuori? Egli è muto. Vive totalmente rivolto all'interno*”⁸⁰⁵. Il sé non costituisce un uomo vero, perché questi “*parlando si delimita e individualizza rispetto agli altri uomini*”, ma il sé neppure si pone “*rispetto ad altri uomini*”. Lo dimostra in modo ineccepibile il fatto che gli manca il soffio della parola originaria che dall'esterno “*squarcia non soltanto il silenzio, bensì anche il muro della solarietà*”⁸⁰⁶.

Il muro della solarietà viene infranto solo dalla *rivelazione*, che è parola che Dio rivolge all'uomo. L'uomo – scrive Rosenzweig - “*può scoprire la propria identità e missione nel mondo solo perché fa esperienza di essere chiamato da Dio e dentro una relazione con Lui che si dà nella storia*”⁸⁰⁷. Ciò vuol dire che può conoscere se stesso solo quando si esperisce fondato su un evento che lo investe dal di fuori, solo quando perde la pretesa di autoconoscenza apriorica a partire dalle sue capacità razionali e si apre alla *rivelazione*⁸⁰⁸. La *rivelazione* suscita, rinnova e ridesta l'uomo a vita nuova, arricchita da una relazione propria, quella con

⁸⁰⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 77.

⁸⁰¹ Ivi, pag. 78. Il sé (di cui è immagine l'eroe) non “*sa di altro fuori di sé*” ed è, perciò, “*semplicemente solo*” potremmo dire miseramente solo.

⁸⁰² Ivi, pag. 69.

⁸⁰³ “*Assolutamente chiuso in sé, incapace di guardare al di là dei propri confini, il sé è l'uomo solo, nel senso più duro del termine: nulla ha in comune con i viventi che popolano il mondo naturale e nulla con gli uomini che hanno dato vita al mondo della storia. Il sé infatti è ben diverso dalla personalità, realtà definibile a partire dal ruolo che l'uomo "impersona" all'interno del mondo umano e dunque sottoposta non solo alla legalità della natura a cui comunque biologicamente appartiene, ma anche alla temporalità storica*” E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 92.

⁸⁰⁴ E' interessante un'annotazione fra le righe di Rosenzweig: “*...all'anima nel senso che dà al termine l'antichità e che espressamente non designa la totalità, bensì solo una parte dell'uomo, quella che non può morire*”, in cui traspare come il sé, incarnato nell'eroe, manchi dei caratteri di temporalità e relazione che rendono l'uomo concreto. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 80.

⁸⁰⁵ Ivi, pag. 83.

⁸⁰⁶ E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., pag. 87. “*Il sé, nella sua solitudine montana, «nobilmente muta», nel suo distacco da tutte le relazioni della vita, nel suo superiore esser-limitato in se stesso, come ci è noto? (...) La risposta diventa facile se ci ricordiamo dove abbiamo intravisto il Dio meta-fisico, il mondo meta-logico come figure della vita. Anche l'uomo meta-etico è stato una figura viva nell'antichità, e ancora una volta innanzitutto nell'antichità veramente classica dei Greci. Proprio là dove la forza demolitrice delle personalità che è tipica della specie si è data forma senza essere limitata da forze contrastanti, nel fenomeno della polis, in quello stesso punto anche la figura del sé, che si arroga orgogliosamente tutti i diritti della specie, ha preso posto in caparbio isolamento sul suo trono; e ciò è accaduto, è vero, nelle pretese teoretiche dei sofisti che hanno voluto il sé misura delle cose, ma ancor più, con tutto il peso della visibilità, nei grandi contemporanei di quelle teorie: gli eroi della tragedia attica*”. Ivi, pag. 74. Questo tratto tipico è riscontrabile “*nelle pretese teoretiche dei sofisti, che hanno voluto il sé misura delle cose, ma ancor più negli eroi della tragedia attica*” come ad esempio, nel «silenzioso» Antigone o nell'arcaica figura attestata nel mito di Prometeo. Ivi, pag. 81.

⁸⁰⁷ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 104.

Dio innanzitutto. Così, “solo nell'amore di Dio dalla roccia del sé incomincia a spuntare il fiore dell'anima”, perché questa è più del sé. Il sé è “insensibile e muto”⁸⁰⁹. E' una roccia refrattaria, impermeabile, ma priva di vita.

L'anima è, rispetto al sé chiuso ed involuto, fiore dischiuso, cuore aperto all'amore. Ma, intanto, l'anima si dischiude, in quanto ad essa viene donata la lingua. “Infatti – osserva il filosofo in un passo estremamente denso -, la lingua è veramente il dono mattutino del creatore all'umanità, e tuttavia, al tempo stesso, il bene comune dei figli d'uomo, di cui ciascuno partecipa nel proprio modo particolare, ed infine è il sigillo dell'umanità dell'uomo. La lingua è completamente cosa dell'inizio, l'uomo divenne uomo quando parlò...”⁸¹⁰. Il linguaggio non è mai confinabile o concertabile in se stessi. Il linguaggio implica un Tu iniziale. D'altra parte, non c'è nulla di più umano del linguaggio e “l'uomo divenne uomo quando parlò”.

Esso ha una logica paradossale, perché implica immediatamente una “fiducia, una fede. (...) Fiducia che la parola si darà e che in essa si darà anche la verità. Fiducia nell'Altro, senza la cui alterità io non sono in grado di parlare. Questa fiducia in ciò che eccede il mio potere (...) regge ogni parlare”⁸¹¹. Il linguaggio vivo è evento trascendente per antonomasia e, perciò, rivelazione.

La Rivelazione non è, per Rosenzweig, un evento esclusivamente teologico, avvenuto nel passato ed attestato in un libro, per quanto sacro esso sia. Essa, infatti, riceve “un ancoraggio ben concreto e tangibile, sul piano fenomenologico, nel momento in cui viene fatta coincidere totalmente e senza residui con l'evento del linguaggio umano”. “Nella concreta vita quotidiana degli uomini all'interno del mondo” è riconoscibile, esperibile, un orientamento assoluto, “che dissolve totalmente e per sempre qualsiasi forma di prospettivismo o di relativismo”⁸¹².

D'altra parte, è vero anche l'opposto, e cioè che l'evento biblico della rivelazione avviene nella parola. Dio parla all'uomo e lo ricrea, lo rinnova, ne fa una persona, un'anima. Dio parla e nella sua parola instaura una relazione di alleanza con l'uomo per sempre. Il linguaggio, che della rivelazione è organon, è “il filo sul quale si allinea tutto l'umano che avanza” all'ombra del splendore miracoloso e “della sua, sempre rinnovata, attualità di esperienza vissuta”⁸¹³.

9.8 L'uomo uditore della parola

⁸⁰⁸ “Nella rivelazione l'uomo perde quindi la sua “autognosia apriorica”, la pretesa di comprendere se stesso e Dio a partire dalle proprie forze intellettuali” per esperirsi “fondato su un evento che lo precede e che rende possibile il suo interrogarsi” N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 102. “L'indisponibilità – continua l'autore - della rivelazione, che dipende solo dalla gratuita iniziativa di Dio, si presenta, per questa ragione, anche come appello alla conversione dalla tentazione della auto-comprensione e mostra che l'identità dell'uomo non può essere conquista dell'io, ma viene svelata dentro una relazione che gli viene donata da un Altro”. Vedi anche Ivi, pag. 327.

⁸⁰⁹ Ivi, pag. 174.

⁸¹⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 112.

⁸¹¹ B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 40. Il termine *emunah* (derivante dal verbo 'mn da cui Amen), che indica la fede ebraica, significa “aderire a”, “essere fedeli a”, sottintende che il credere è *ex auditu*, e cioè un rispondere dell'uomo al rivelarsi di Dio. Vedi P. Mancinelli, *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, QuattroVenti, Urbino 2006, pag. 169-70.

⁸¹² F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 101-02.

⁸¹³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 113.

Il linguaggio *traccia*, secondo Ebner, la strada dell'umano, per cui l'uomo è, prima ancora che un pensante, un *parlante*, che diventa consapevole dalla parola e nella parola⁸¹⁴. Ma seppure il linguaggio è cosa umana, anzi, *il sigillo dell'umanità nell'uomo*, come scrive Rosenzweig, ciò non vuol dire che esso si riduca all'umano⁸¹⁵. Allo stesso modo la parola è sì “il «veicolo»”, “il mezzo di movimento”, “mediante cui l'io nell'uomo si muove verso il Tu”⁸¹⁶, ma essa eccede ciò che è posto dall'io.

Per Ebner, quindi, l'uomo è un parlante, ma *essere un parlante significa non essere all'inizio, non essere l'inizio*. La sua non *inizialità* sta nel fatto che la lingua precede il parlante che vi entra e la abita. Questo non solo nel senso che essa rappresenta una sorta di dimora, che struttura lo stesso pensiero attraverso i riferimenti culturali e le tradizioni che la innervano, ma anche nel senso che *la parola* trascende il parlante.

Ogni parlare nasce da un ascolto, da una passività attenta ma silenziosa e si inserisce in un discorso che non inizia dal parlante stesso. Ne viene che occorre inquadrare la nuova determinazione dell'uomo quale *parlante* nel contesto di un parlare, in cui egli è preceduto, anticipato. Scrive Ebner: “*Poiché Dio gli ha parlato in tale maniera e mediante la parola con la sua origine divina ha posto in lui l'io, creandolo nella sua relazione con il Tu...*”⁸¹⁷. E’ “*l'essere appellati e chiamati a rispondere in prima persona*” ciò che fa dell'uomo l'essente capace di parlare⁸¹⁸. Quindi, prima ancora di essere un *parlante*, l'uomo è un appellato o, come recita un'altra famosa definizione ebneriana, un “*uditore della parola*”⁸¹⁹.

Essere un *appellato* significa essere un *risvegliato* dal torpore della ripetitività, *smosso* in dentro⁸²⁰, perché la parola è capace di “*muovere l'animo e di scuotere lo spirito*”⁸²¹. La parola, rispondendo ad un bisogno profondo, libera l'uomo “*dalla sua prigionia spirituale che lo condanna alla morte dello spirito*”⁸²². L'uomo ha il senso della parola e questo lo istruisce ad andarle incontro. E’ – scrive Ebner – “*un andare-incontro-alla-parola. E la parola a sua volta - nell'attualità del suo venir detta - è qualcosa (oggettivamente un suono) che ha il suo senso, che si fa incontro allo spirituale nell'uomo e al suo bisogno di un senso*”⁸²³.

Ebner, quindi, “*non si limita al mero riferimento ad un linguaggio che eccede le possibilità sia mie che tue e che funge, pertanto, quale fondamento del nostro parlare*

⁸¹⁴ Vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 49.

⁸¹⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 113. “*L'aver la parola non è giustificato nell'uomo né dallo sviluppo naturale-biologico, né da duello socio culturale; rimanda a qualcosa che trascende l'uomo in quanto tale*”. Ciò vuol dire che qualcuno ha parlato all'uomo, nel momento in cui lo poneva nell'essere, “*e in tal modo l'uomo è stato primamente un tu; la sua determinazione prima è provenuta dall'ascolto della parola creante; l'aver udito la parola che lo ha fatto passare dal nulla all'esserci è rimasto come impronta di un sigillo. Così, come la prima volta, l'uomo si determina poi sempre, storicamente e quotidianamente, udendo la parola*” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 99. Ebner ha sviluppato questo pensiero giungendo a conclusioni che, per certi versi, ricordano l'*occasionalismo*: “*Ciò che si esprime nell'uomo, l'io, ha il suo fondamento spirituale nel suo poter essere interpellato, nel fatto che diventa tu: fattore della parola è l'uomo soltanto in quanto è stato prima uditore. Mentre la parola parla all'uomo, mentre lo rende un tu, egli diventa cosciente di se stesso, del suo io*” F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 302. L'aver la parola da parte dell'uomo deve essere letto, in ultima analisi, come un suo partecipare attualmente e direttamente della Parola creante, che è Dio stesso.

⁸¹⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 298. Vedi pure Ivi, pag. 211.

⁸¹⁷ Ivi, pag. 156.

⁸¹⁸ P. Plieger, *Gadamer ed Ebner: uditori della parola*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 160.

⁸¹⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 159.

⁸²⁰ “*Per mezzo della parola l'animo dell'uomo viene mosso e lo spirituale che è in esso viene appellato e risvegliato*” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 208.

⁸²¹ Ivi, pag. 208. La parola ha “*una valenza che trascende l'uomo in quanto tale e ogni possibile causazione umana*”. E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 151.

⁸²² F. Ebner, *Schriften*, vol. II, pag. 241-42.

⁸²³ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 193.

dialogico”, ma ne ricerca il basamento in una primordiale *comunionalit *⁸²⁴. La parola che ci fa dire «io sono» e «tu sei»  , in ultima istanza, la parola di Dio “che ci chiama ad essere e a cui ci rivolgiamo nella preghiera”, la forza che ci fa dire Tu a Dio e che in Lui ci immette nella relazione giusta con gli altri tu⁸²⁵.

In tal caso, la parola si presenta come segno distintivo della *spiritualit *, come capace “di porre” la vita spirituale nell'uomo”⁸²⁶. Scrive Ebner: “Da dove l'uomo ha la parola? Essa rimanda al di l  di lui e della sua esistenza nel mondo. Cosa vuol dire che egli ha la parola? Da una parte che   in grado di discorrere, dall'altra che   in grado di ascoltare una conversazione come conversazione. Dio ha creato l'uomo non soltanto mediante la parola, lo ha creato nel momento in cui gli ha dato la parola; l'ha creato come un ente che ha nel suo esser cosciente un rapporto con colui che l'ha creato. In questo rapporto l'uomo ha la sua vita spirituale. In questo rapporto ha la luce della sua vita”⁸²⁷. La chiave per “soddisfare l'aspettativa esistenziale”⁸²⁸ dell'uomo non pu  che trovarsi qui. L'io   in cerca del Tu, ma, intanto, lo  , in quanto in principio era la Parola, come Ebner rinviene dalla lettura del Prologo giovanneo. Che la Parola era in principio significa che l'essere   Parola, rivolgimento, appello. A partire da questo appello originario si d  una sorta di “partecipazione concreativa”⁸²⁹, un vincolo spirituale che mette l'uomo nella condizione di istituire mediante il linguaggio altri media, altre relazioni, di farsi cio , da *uditore, facitore della parola*⁸³⁰.

⁸²⁴ “Nella temporalit  del suo accadere, il linguaggio tra l'Altro e me   l'autentica esperienza primordiale, da cui Ebner prende le mosse” B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio etc.*, in Ferdinand Ebner, *Communio*, cit., pag. 34.

⁸²⁵ “...nella prospettiva di Ebner, tale spirito sia il «pneuma» santo che costituisce il legame tra le tre Persone divine e, nel contempo, il rapportarsi dell'uomo a Dio nella sua realt  spirituale”. P. Plieger, *Gadamer ed Ebner: uditori della parola*, in Ferdinand Ebner, *Communio*, cit., pag. 163. Nella parola Ebner ha colto, volendo usare un'espressione di M. Buber “la stretta solidariet  che lega la relazione a Dio con la relazione all'altro uomo” (M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico etc.*, cit., pag. 148). Anche in questo caso, per Buber, riscontriamo quella tendenza di fondo ebneriana per cui la relazione *interumana* si riconduce, quasi ad essere assorbita, nella relazione uomo-Dio.

⁸²⁶ F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 224-25. “Tutta la vita spirituale in noi   determinata dalla parola e per suo tramite nuovamente rimandata a un rapporto con lo spirituale al di fuori di noi” F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, Ivi., pag. 175. La parola ha, quindi, fundamentalmente un carattere pneumatologico. Vedi P. Plieger, *Gadamer ed Ebner: uditori della parola*, in Ferdinand Ebner, *Communio*, cit., pag. 160-61.

⁸²⁷ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. II, pag. 298-99. *Diversamente da Buber Ebner non ha sviluppato il tema relazionale in direzione del mondo, nella fattispecie del rapporto tra la Parola e il mondo, ma, in compenso, “ha sondato in tutte le sue valenze il rapporto che intercorre tra la Parola e l'uomo”* E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 133. Si tratta, quindi, di rimarcare la *datit * dell'uomo sotto il profilo linguistico. L'uomo   stato interpellato, prima ancora che potesse parlare, dire, rispondere, ma questa stessa *datit * dischiude all'uomo la possibilit  “di essere persona appellata, ovvero di essere il tu” Ivi, pag. 146.

⁸²⁸ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 34.

⁸²⁹ S. Zucal, *Ferdinand Ebner: La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pag. 223.

⁸³⁰ In un'annotazione del 1 settembre 1921 Ebner offre un tracciato della sua *pneumatologia* in cui l'aver la parola risulta fondamentale: “ammesso che sia possibile un orientamento di pensiero oggettivo sulle realt  della vita spirituale, tre risultano essere le realt  fondamentali da cui lo si pu  desumere. La prima   quella emersa ripetutamente come legata all'affacciarsi primo di una possibilit  di siffatto sapere: l'uomo natura parlante. Sarebbe compito della pneumatologia far rilevare il significato di «aver la parola» come espressione del rapporto dell'io nell'uomo al tu. La seconda   che nella coscienza dell'uomo il sapere riguardante Dio (*Wissen um Gott*)   un fattore costitutivo. La pneumatologia dovrebbe dimostrare che questa conoscenza di Dio si fonda su un particolare modo di essere che la coscienza umana rivela proprio in forza dell'essere l'uomo una natura parlante: la *Duhaftigkeit* della coscienza medesima. La terza   quella che consente di rintracciare l'influsso primario che il cristianesimo ha in questa umanissima ricerca” F. Ebner, *Schriften*, vol. II, pag. 284.

Pertanto, l'apertura dialogica ai tu particolari presuppone l'apertura dialogica originaria al Dio-Tu. Cosicché la relazionalità dell'uomo è, per Ebner, innanzitutto, *verticale*, trascendente, e, solo successivamente, *orizzontale*, umana, altruistica. La parola – precisa il Nostro - “*media spiritualmente tra uomo e uomo*”, ma prioritariamente, e più in profondità, media tra l'uomo e Dio “*tra lui e il fondamento spirituale della sua esistenza, fino al quale l'intelletto non riesce a discendere*”⁸³¹. La Tuità della coscienza, il suo orientamento spirituale, é, quindi, parte integrante “*della misteriosità della parola*”⁸³².

9.9 La parola concrezione oggettiva dello spirituale

La *rilevanza spirituale* dell'esistenza⁸³³, il fatto che essa non si esaurisca “*nel suo naturale affermarsi nel corso delle vicende del mondo*” e sia orientata “*ad un rapporto con qualcosa di spirituale al di fuori di sé*”, non sfuma, per Ebner, in un'inaccessibilità di tipo mistico⁸³⁴, ma trova un'espressione oggettiva nella parola. “*L'espressione «oggettivamente» percepibile e dunque accessibile ad una conoscenza oggettiva di tale essere orientato ad una simile relazione – scrive - si riscontra nel fatto che l'uomo é un essere parlante, che egli «ha la parola»*”⁸³⁵.

La parola si manifesta, quindi, come il luogo epifanico dello spirituale, “*la concrezione «oggettiva» della vita spirituale*”⁸³⁶, afferma Ebner. Essa porta ad espressione quella relazione intima dell'io con il Tu, che, altrimenti, resterebbe confinata in un'interiorità inaccessibile ed ineffabile. L'io e il Tu – scrive ancora Ebner - “*ci sono dati nella loro «interiorità» proprio mediante la parola e nella parola*”⁸³⁷. Nella parola “*la vita spirituale dell'uomo é divenuta oggettiva nella sua soggettività, é divenuta soggettività oggettiva, per così dire, senza però annullare se stessa, come nel pensiero matematico*”⁸³⁸.

Lo *spirituale* è intrinsecamente espressivo, relazionale, comunicativo. D'altra parte il linguaggio è intrinsecamente spirituale, e quella spiritualità porta alla luce, esprime in forma vivida. La spiritualità dell'uomo risulta, pertanto, “*intimamente e inscindibilmente legata al*

⁸³¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 187-88. “*E' la peculiarità della relazione pneumatologico-verbale che lega l'uomo a Dio a promuovere e fondare la comunicazione dialettica con l'alterità a livello interumano*”. A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 62. L'autrice rileva la differenza con Buber in cui la relazione uomo-dio sarebbe guadagnata, non a partire da quella uomo-Dio, ma da quella uomo-uomo. A supporto di questa tesi si possono riportare queste affermazioni di Ebner: “*Se nel chiarificarsi un pensiero una persona non può far altro che chiamare in aiuto la parola, allora si vede nuovamente come tutta la vita spirituale in noi é determinata dalla parola e per suo tramite nuovamente rimandata a un rapporto con lo spirituale al di fuori di noi*”. Pertanto – conclude Ebner: “*tutto ciò che di spirituale vi é in me, anche se io lo possedessi solo per me stesso - come é il caso di quando non ho altro da fare, se non chiarire a me stesso i miei pensieri con l'aiuto della parola - é solo un riflesso e un riflesso successivo di quel rapporto che vi é con lo spirituale al di fuori di me*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 175-76.

⁸³² E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 95. Più avanti la Ducci così precisa: “*Si può così avvicinare Duhaftigkeit della coscienza umana all'altro appellativo con cui Ebner si compiace di individuare l'uomo: uditore della parola Horer des Wortes*”. Ivi, pag. 97.

⁸³³ Vedi F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 137.

⁸³⁴ Anche Buber respinge ogni mistica dottrina dell'inabissarsi in sé: “*chi si limita solo a "vivere interiormente" il proprio atteggiamento, chi lo attua solo nell'anima, per quanto possa essere pieno di pensieri é senza mondo; e tutti i suoi giochi, i suoi artifici, tutte le sue ebbrezze, gli entusiasmi e i misteri che accadono in lui, non sfiorano neanche la superficie del mondo*”, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico*, cit., pag. 127.

⁸³⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 137-38.

⁸³⁶ Ivi, pag. 281-82

⁸³⁷ Ivi, pag. 137-38.

⁸³⁸ Ivi, pag. 254.

linguaggio". Citando Hamann, Ebner afferma: "l'essenza invisibile della nostra anima si manifesta mediante parole"⁸³⁹.

Che l'uomo sia un *essere parlante* è un fatto oggettivamente evidente. La parola, non quella asettica ed inespressiva, ma quella in situazione, espressiva, comunicante, viva, accade e accade *tra*. Perciò, essa interrompe l'identità chiusa dell'io e si propone come *novità*, irruzione di qualcosa che, nella sua stessa dinamicità, manifesta un'ulteriorità di senso. Lo manifesta proprio fenomenologicamente, perché si configura come gratuita. La parola non è mai qualcosa di scontato, di necessario e determinabile, ma qualcosa che porta in sé una differenza incatturabile, indeterminabile. "Il linguaggio – scrive il Nostro - non appartiene per sua essenza alla vita naturale e nemmeno a quella psichica ma invece a quella spirituale..."⁸⁴⁰.

A questo punto si precisano i contorni della *pneumatologia* di Ebner, il cui peso specifico, nella riflessione del '900, consiste proprio nell'essere una *pneumatologia* della parola, una spiritualità espressiva e comunicativa. Se, infatti, si considera lo scopo di tutta la sua riflessione, si scopre che esso è quello di *arrivare* "nella molteplice frantumazione della sua vita alla relazione giusta"⁸⁴¹. Ciò avviene nel solco della lezione di Kierkegaard, ma contrapponendosi ad ogni intimismo, individualismo e misticismo. Nell'intento di rifondare il rapporto dell'uomo all'uomo, quel rapporto di cui aveva misurato la crisi negli anni terribili della guerra, Ebner trova, in effetti, in Feuerbach, piuttosto che in Kierkegaard l'autore di riferimento. "Ci sono solo due realtà spirituali: Dio e l'io. – osserva Ebner - Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard. Ma per comprendere realmente la verità di questo non basta aver letto Kierkegaard"⁸⁴².

Ebner è convinto, quindi, che la *pneumatologia* non debba solo proporre una lettura dell'io reale e concreto, ma anche una riflessione sul senso ultimo del linguaggio. In questo, seguendo Hamann, si proietta verso quello che, a torto o a ragione, è stato definito *realismo dello spirito*⁸⁴³. Da Scheler apprende, poi, che l'uomo è tale perché *ha la parola*, pervenendo a formulare i tratti di una nuova antropologia e di una nuova etica. In Ebner, infatti, come ha scritto E. Ducci, quella intuizione "dilata il proprio contesto: la parola nella sua massima significanza offre la chiave interpretativa della natura dell'uomo e del dinamismo che lo specifica"⁸⁴⁴. "La focalizzazione della parola nell'uomo" è, quindi, operata da Ebner "in maniera che tutto da lei prenda senso, anche la valutazione di una guerra mondiale, di un'economia in sfacelo, di una problematica sessuale che si va snaturando"⁸⁴⁵.

Tutti questi riferimenti, tuttavia da soli non sono sufficienti a spiegare il perché la parola diventi in Ebner il luogo della mediazione. Questa mediazione è verticale, nella misura in cui la parola media tra l'uomo e Dio, ed è orizzontale, nella misura in cui media tra gli uomini. A tale assunto lo porta, infatti, esclusivamente la riflessione sul prologo giovanneo, perché la parola cui fa riferimento Ebner è, innanzitutto, la Parola che era "in principio ed era presso Dio, e Dio era la Parola" (Gv. 1,1). In sé tale Parola è *relazione*. La Parola (il Logos) è dal principio rivolta a Dio (*presso Dio*), intimamente relazionata e relazionantesi con Dio. Essa spiega come la *tuità*, nel suo fondamento ultimo, sia anamnesi di un'esperienza interiore di rapporto, di una comunionalità che è quella trinitaria. Ma la Parola è anche Colui che si fece

⁸³⁹ Ivi, pag. 146-47.

⁸⁴⁰ Ivi, pag. 234-35.

⁸⁴¹ F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 21.

⁸⁴² F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 32. Per Ducci, la pneumatologia della parola è "la faccia altra di Kierkegaard". Vedi *La parola nell'uomo*, cit., pag. 208.

⁸⁴³ "Ci sono solo due realtà spirituali: Dio e l'io. – osserva Ebner e la riflessione risale a quegli anni- Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard. Ma per comprendere realmente la verità di questo non basta aver letto Kierkegaard" F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 32.

⁸⁴⁴ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 73.

⁸⁴⁵ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 126.

carne e venne a mettere le tende tra di noi, il Cristo storico, e, solo in quanto fondata in Lui, diventa *concrezione dello spirituale*, tuità esperibile, mediazione efficace fra Dio e l'uomo e fra gli uomini fra di loro.

Sulla base della lezione giovannea, Ebner rinviene, quindi, nell'incarnazione il nodo cruciale. In tal caso, ci pare che quello che manca come esplicitamente teorizzato in Ebner sia, in realtà, contenuto, forse involupato, nel riferimento alla Parola del Prologo giovanneo. Ebner non sviluppa debitamente il nesso fra il tu umano e il Tu-Dio, ossia fra la relazionalità orizzontale e quella verticale, perché questo, per lui, è già implicito nella Parola che è, al tempo stesso, il Cristo della fede e il Gesù storico⁸⁴⁶.

9.10 Il risvolto ontologico: il *miracolo* della parola

A partire dalla parola e dall'evento del linguaggio i dialogici ripensano anche l'ontologia. La relazionalità che si manifesta nella parola è, infatti, rivelativa di un essere che non si può pensare nei termini dell'essenza statica. *“Parlare – scrive Rosenzweig in Il nuovo pensiero - è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli la battuta. Vive soprattutto della vita di altri...”*⁸⁴⁷.

La parola ha i caratteri dell'imprevedibilità e dell'inanticipabilità dell'evento. Mantiene, quindi, un legame diretto, non mediato, filtrato o adulterato con il tempo e manifesta un accadere risultante dalle molteplici intersezioni del parlare e del rispondere. *“Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio; io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò; potrebbe anche essere l'altro a cominciare e anzi nei colloqui autentici per lo più è così”*⁸⁴⁸.

⁸⁴⁶ Per S. Zucal, *“è indubbio che in Ebner la centralità della parola conduce a cogliere la dialogicità piena solo tra chi è dotato appunto della parola, cioè l'uomo e Dio; ma da qui ad accusarlo di acosmismo, come traspare in Buber stesso, e a marcare in tal modo la distanza da quest'ultimo il passo è perlomeno precipitoso e imprudente: proprio perché la «parola» ebneriana è il Cristo-Lógos, di cui anche la creazione reca le stimate, i «semi». (...) Se Buber incontra il Tu divino dal basso, a partire dall'io-Tu intraumano (...), Ebner percorre con decisione la strada inversa: tutto parte dall'alto, si radica nel rapporto con Dio e nella peculiarità di questo rapporto fondato su una fede nuda (...). Solo a partire da Dio e da Cristo si rende possibile la dialogicità umana, che si alimenta appunto di quella Parola incarnata: il Tu dell'altro uomo è un riverbero del Tu divino, essendosi il Tu divino ominizzato in Cristo e avendo in lui parlato all'uomo, rendendolo definitivamente suo Tu”*. S. Zucal, *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, cit., pag. 79-80. Un'interpretazione simile offre E. Ducci: *“La soluzione ebneriana si avvicina ma si distingue da quella di M. Buber, e una distinzione fondamentale si ha precisamente nella non universalizzazione del tu. Il tu è per Ebner lo spirituale fuori dell'io a cui lo spirituale che è nell'io tende; pertanto è identificabile solo con la soggettività”*. Tuttavia – avverte la Ducci: *“L'identificazione primaria del tu vero dell'io vero con Dio potrebbe far pensare ad una soluzione del problema uomo nel solo ambito religioso- fideistico. Ma il discorso va visto nelle movenze del neues Denken specificamente ebneriano. Il rimando a Dio e al Dio personale del Cristianesimo è indiscutibile. C'è, sulla scia di Kierkegaard, il far perno sull'evento storico-metastorico dell'incarnazione (...); ma c'è anche il nesso inscindibile tra il Tu-Dio e il tu-uomo. E questo dà alla posizione ebneriana connotazione e soluzione propria. Il valore dell'io è riconosciuto tale da non poter trovare interlocutori adeguati nella natura, nella cultura, nel progresso, nella storia ma in un tu-persona-assoluta (Dio non è altro che il tu vero dell'io nell'uomo); ma la conseguenza non è l'isolamento dell'io dagli altri uomini; e l'inserimento fra gli altri non è elemento marginale o strumentale per l'io vero. Il nesso tra i due rapporti è problematico. La preoccupazione massima di Ebner mi pare sia quella di legare il riscatto dall'astrazione dell'uno all'effettivo esserci dell'altro sì da evitare e il misticismo e la fuga nel sociale”*. *La parola nell'uomo*, cit., pag. 186-87; 188.

⁸⁴⁷ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 57.

⁸⁴⁸ Ivi, pag. 57-58.

Ora, questi caratteri propri del linguaggio sono, per i dialogici, i caratteri stessi dell'essere. Infatti, per loro anche l'essere è *linguaggio* che si svolge e si svolge *tra*. Pertanto, esso “*non può più essere concepito in senso atemporale e come semplice luce del soggetto trascendentale chiaro a se stesso. L'essere in quanto essere chiaro all'uomo è invece profondamente segnato dal fatto che esso si svolge, e che si svolge nel tra*”. L'essere non si colloca nell'orizzonte intemporale dell'essenza, ma in quello della temporalità. Né è pensabile nei termini dell'identità, perché è intrinsecamente relazionale.

Se sono questi i caratteri dell'essere, allora anche il pensiero “*non può più concepirsi come pensiero atemporale o come pensiero che non ha bisogno dell'Altro. Piuttosto, il pensiero sa di essere presso l'essere solo nel fatto che ha bisogno sia dell'Altro che del tempo*”⁸⁴⁹. Il pensatore “*conosce in precedenza i propri pensieri*”, li esprime, certo, ma lo fa solo per una sorta di concessione “*alle carenze dei nostri - così li chiama - mezzi di comunicazione interpersonale*”. Preferisce, quindi, porsi oltre il parlare comune, al di là del bisogno dell'altro e del bisogno del tempo, a livello dei sistemi intemporali e delle identità astratte. “*Avere bisogno di tempo*” significa invece “*non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per ciò che è proprio essere dipendenti dagli altri...*”.

Né questo configura una forma diversamente atteggiata di relativismo o, peggio ancora, di nichilismo. *Avere bisogno di tempo* non implica, infatti, per i dialogici, solo carenza, limite, fragilità. E' vero che, come dice Ebner, comprendere *l'indigenza* del proprio essere temporale significa acquistare *chiarezza* circa se stessi⁸⁵⁰, ma ciò significa specificamente riconoscere il “*proprio essere dipendenti dagli altri*”, il proprio essere costitutivamente relazionali. Pertanto, sottolinea Rosenzweig, “*la differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e pensiero grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a bassa voce, bensì nel bisogno dell'altro o, il che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo...*”⁸⁵¹.

La temporalità del parlare implica in positivo intervallo, ritmo, attesa. Il pensiero dialogico, che non preconfeziona concetti o essenze intemporali, si rivela, quindi, come *pensiero della frattura*, dell'umiltà e della *pazienza*. Esso parte dalla constatazione che siamo esseri parlanti, ma non presume che il linguaggio sia opera nostra. Noi, infatti, partecipiamo del linguaggio, ne usiamo, ma non lo creiamo. Il linguaggio ci proietta necessariamente oltre noi stessi e oltre le nostre chiusure, rendendoci edotti sul fatto che noi *dipendiamo* dall'altro e dal tempo. Ma, nel contempo, il linguaggio ci proietta oltre il nulla, oltre il non senso. La sua sonorità espressiva squarcia, infatti, il silenzio e il disorientamento, perché contiene dentro di sé una direzione⁸⁵².

La lingua, infatti, viene partecipata a ciascuno in modo da esaltarne l'individualità personale. Ma la lingua, nella sua ragione ultima, che coincide con la sua origine, appartiene ad una dimensione altra, *originaria*. Essa “*è completamente cosa dell'inizio (...) il dono mattutino*

⁸⁴⁹ B. Casper, *Il pensiero dialogico etc.*, cit., pag. 131.

⁸⁵⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 177.

⁸⁵¹ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 57-58.

⁸⁵² Si evidenzia qui la specificità dialogica anche rispetto ad Heidegger, con cui pure i dialogici condividono tematiche e rilievi critici. Heidegger resta impigliato in una determinazione dell'essere nei termini della solitarietà e dell'essenza, laddove i dialogici, richiamandosi all'orizzonte biblico, si proiettano decisamente in direzione della relazionalità come determinante l'essere. “*Anche Heidegger, come abbiamo visto, ha preso certamente sul serio il tempo, ma nel tempo dell'essere si è, per così dire, dileguato l'essente. Accettiamo la radicalità provocatoria della prospettiva heideggeriana della finitezza e relatività. L'uomo nel suo essere temporale non può che essere relativo; e tuttavia, in questa fatticità relativa permane come absolutus. La situazionalità non è soltanto limite, ma anche condizione di possibilità di percezione-autopercezione di sé come singolarità, una sorta peculiare di trascendenza rispetto alla stessa soggettività. La singolarità è l'assolutezza della soggettività. (...) La singolarità non rimanda ad altro che a se stessa, è essenza e centro a se stessa, è metaetica, per dirla con Rosenzweig. (...) Bisogna però compiere un ulteriore passo e comprendere la relatività come relazionalità. Nella sua assolutezza, ogni soggettività singolare manifesta i caratteri del limite e il bisogno ontologico che la costituiscono. È il bisogno dell'altro, di cui parlava Rosenzweig nel passo citato, anche per la propria determinazione*”. E Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., pag. 180.

del creatore all'umanità, e tuttavia, al tempo stesso, il bene comune dei figli d'uomo, di cui ciascuno partecipa nel proprio modo particolare, ed infine è il sigillo dell'umanità nell'uomo⁸⁵³. Questo sigillo è impresso dentro l'uomo e coincide con l'anima, perché questa si leva nel momento in cui si manifesta l'impulso all'espressione⁸⁵⁴.

Ebner, in modo simile, definisce la parola “il vero miracolo dello spirito umano” e, al tempo stesso, “fondamento oggettivo di ogni umanità”⁸⁵⁵. L'uomo è uomo per la parola, ma la parola non è dall'uomo. “La parola, compresa in ultima istanza nel suo esser-donata-all'uomo, viene da Dio. Così il linguaggio, ed è questa anche la convinzione di Hamann, (...) è di origine divina. [...] La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell'uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito”⁸⁵⁶. La parola respira e vive nella relazione fra persona parlante e persona appellata, ma tale relazione, scrive testualmente Ebner, da Dio viene e “trova il suo senso ultimo nell'uomo con il tornare a Dio”⁸⁵⁷.

Di fronte alla lingua i dialogici manifestano, quindi, insieme la meraviglia che si ha di fronte a qualcosa che conserva in sé una radicale differenza. La lingua rivela un altrove, spiana la strada verso un essere altrimenti, verso una dimensione ontologica distante da quella identica ed immobile dell'essenza. L'essenza è, infatti, catturabile dal concetto, l'essere altrimenti, che la lingua rivela, si pone prima ed oltre il concetto.

Il linguaggio ha una marcia in più: è creativo e rivelativo⁸⁵⁸. La lingua è – sostiene Rosenzweig - “mistero che si rivela come miracolo”⁸⁵⁹. Il mondo logico è un mondo senza miracolo⁸⁶⁰, senza novità, senza ulteriori possibilità. Il mondo grammaticale è invece un miracolo che si rinnova in ogni parola, giacché la lingua “viene creata nuova nella bocca di chi parla”⁸⁶¹. In essa il particolare (la parola o il singolo) non è assorbito in un Tutto senza volto, ma esaltato nella relazione personale che si stringe fra i parlanti. La lingua, è “comune a tutti” e “tuttavia particolare a ciascuno”, in quanto ciascuno ne partecipa “nel proprio modo particolare”⁸⁶². Ed è precisamente questo che ne fa qualcosa di sempre nuovo e di lontano dalle ripetizioni dell'identico, qualcosa in cui la comunanza mai si traduce in uniformità.

⁸⁵³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, pag. 112-113.

⁸⁵⁴ La lingua è “la luce che Dio ha voluto all'inizio della creazione, luce che non è tanto quella materiale, quanto quella spirituale, e cioè l'anima che è dentro l'uomo”. Ivi, pag. 113.

⁸⁵⁵ “Nella concretezza del loro venir espressi l'Io e il Tu sono le realtà spirituali della vita. Ciò che vale della «parola» soprattutto nella sua origine e vitalità spirituale, si manifesta nel modo più chiaro in riferimento all'Io e ugualmente al Tu: non perviene al contenuto affermato «dal di fuori» ma nasce piuttosto dal suo stesso intimo; così come a sua volta tale contenuto nasce dalla parola, dal dato di fatto che l'uomo «ha la parola». Ed è allora in questo senso estremamente vero quanto diceva Johann Georg Hamann: l'essenza invisibile della nostra anima si manifesta mediante parole”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 147. “La parola è l'Apokalypsis: manifestazione misteriosa, manifestazione del mistero” F. Ebner, *Schriften*, cit., vo. II, pag. 300.

⁸⁵⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 150. Hamann viene nominato nei *Frammenti* 5 svariate volte (e precisamente a pag. 143-144, 147, 150, 157-59, 161, 185-86, 189, 207, 212, 289). Da solo “l'uomo non sarebbe stato in grado di giungere alla parola” F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 241-42.

⁸⁵⁷ “Poiché però tale rapporto è a sua volta quello della persona «parlante» verso la persona «appellata», ovvero è l'atmosfera spirituale in cui la parola respira e vive, parola che viene però da Dio e che trova il suo senso ultimo nell'uomo con il tornare a Dio, così anche la situazione spirituale del linguaggio nell'attualità del suo venir detto non è altro in ultima analisi che il rapporto dell'uomo verso Dio”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 155.

⁸⁵⁸ Vedi B. Forte, *L'eternità nel tempo*, ed. paoline, Cinisello Balsamo [Mi], 1993, pag. 49.

⁸⁵⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 111.

⁸⁶⁰ Ivi, pag. 101.

⁸⁶¹ Ivi, pag. 113. “Ciò avviene soltanto – precisa Rosenzweig - perché essa è fin dall'inizio e porta già nel suo grembo ogni essere parlante che un giorno opererà su di essa il miracolo del rinnovamento” ibidem.

⁸⁶² Ivi, pag. 111-12.

Allo stesso modo, per Ebner, la parola è *miracolo*: “Creato mediante il miracolo della parola, afferrato dal miracolo della parola - così vive l'uomo”⁸⁶³. La parola infrange il muro della *solitarietà*⁸⁶⁴, perché il suo senso profondo sta nell'*apertura* che essa istituisce. La parola è, infatti, il *ponte* verso Dio, il medium che rende possibile il dialogo tra Dio e l'uomo, e degli uomini tra loro. Pertanto, la parola viene a costituire una sorta di *ombelico ontologico*, il luogo della tangenza fra l'uomo e Dio⁸⁶⁵.

La parola è *via*, via umana, ma, al tempo stesso, divina. Lungo questa via l'uomo si mette in cerca, ma Dio, come il padre della parabola del figliol prodigo, non se ne sta ad aspettare, ma lo previene e gli corre incontro. Alla fine, le due vie si incrociano. In un passo bellissimo, in cui è stupefacente la consonanza con Ebner, Rosenzweig scrive: “Le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa. Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio. La parola della creazione, che in noi riecheggia e parla dal nostro interno, a partire dalla parola-matrice che sale direttamente dal mutismo della parola originaria, fino alla forma narrativa perfettamente oggettivante tipica del passato, tutto questo è anche la parola che Dio ha pronunciato e che noi troviamo scritta nel libro dell'inizio”⁸⁶⁶.

E' questa la *Stella* di Rosenzweig, ossia quella verità capace di orientare e di offrire una via d'uscita alla crisi irreversibile della modernità⁸⁶⁷.

9.11 Il risvolto teologico: Rosenzweig, linguaggio e rivelazione

Abbiamo visto come nel secondo libro della *Stella* Rosenzweig rovesci la prospettiva del primo approdando ad un'analisi dei *ponti* relazionali che legano Dio al mondo e all'uomo. Tale rovesciamento viene guadagnato a partire dalla visione biblica. L'evento della creazione rende, infatti, comprensibili i rapporti tra Dio e mondo e prelude alla rivelazione in cui Dio direttamente interpella l'uomo.

Ma il *premondo*, ossia la sfera del logico, di cui sono figurazioni insuperate le immagini di Dio, dell'uomo e del mondo del paganesimo, non è solo senza svolgimento: è anche muto. Perché sia reso parlante, abbisogna, quindi, di un *prestito di linguaggio*. Ed è esattamente quanto Rosenzweig confessa di aver fatto nel delinearlo, descriverlo, teorizzarlo. “Quando noi guardavamo gli elementi del Tutto nel loro muto emergere dai segreti fondamenti del nulla – scrive –, avevamo reso parlante il loro mutismo prestando loro un linguaggio, un linguaggio che poteva essere il loro perché linguaggio non è”. Lo pseudolinguaggio del *premondo* non

⁸⁶³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 1000-01. Ebner così chiosa la precedente affermazione: “In questo pensiero io ho il mio pensare, in questo pensiero io ho la mia vita e il sostegno della mia vita”.

⁸⁶⁴ “Questa è la vita spirituale dell'uomo che la parola - scesa dal cielo per lui – gli giunse, e lui aprì la sua interiorità alla parola. Questa è la sua vita spirituale che egli accolse la parola nella sua vita interiore, la parola che di nuovo legò l'io nella sua solitarietà al tu”. F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 241-42.

⁸⁶⁵ “Segno di una reciprocità incancellabile, la parola marchia di sé l'uomo qualificandolo come Tu di Dio e ponendosi come una sorta di ombelico ontologico che si fa memoriale perpetuo di quella relazionalità costitutiva da cui egli deriva e nella quale risulta strutturalmente radicato” A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 32.

⁸⁶⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 155. La parola originaria chiama l'uomo, cosicché nel suo io si apra la voragine dell'interiorità e della coscienza. Vedi F. P. Ciglia, *Il grido del corpo e dell'anima. Una lettura del Gritlium di Franz Rosenzweig*, in *Incanations*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova 1999, pag. 715-16.

⁸⁶⁷ Ivi, pag. 105.

poteva, però, che affidarsi a *parole inudibili*, indicanti “*la possibilità puramente ideale di un intendere*”, a parole senza la forza del linguaggio reale⁸⁶⁸.

Ma nel momento in cui Dio pronuncia la sua parola creatrice “*ciò che era muto diviene sonoro, il mistero diviene palese, quanto era chiuso si apre, e ciò che come pensiero era concluso si commuta, come parola, di nuovo in un inizio...*”. Così sulla base della parola si compie il passaggio fondamentale dal puramente ideale al reale, dal “*linguaggio che precede il linguaggio*” alla *lingua reale*⁸⁶⁹. Esso coincide con il passaggio dall’orizzonte della filosofia a quello della teologia, dal logico al fattuale, dall’intemporale all’eventuale.

Innanzitutto, la creazione avviene nella *parola*: Dio dice e le cose sono⁸⁷⁰. Quella parola rompe il mutismo del *premondo*, smuovendo gli elementi originari dal loro immobilismo. Al silenzio del *kòsmos* mitico succede il vibrare della parola creatrice di Jhahvé, che dal nulla suscita l’essere. In secondo luogo, “*la figura di Dio, finora celata nel meta-fisico al di là del mito, fuoriesce nel visibile e inizia a splendere*”⁸⁷¹. Il Dio creatore non è più un *deus absconditus*. La sua caratteristica essenziale si dimostra essere l’esternarsi, il relazionarsi, il rivolgersi, tramite la parola: “*Un primo lucore della rivelazione si sprigiona fin dal primo istante della creazione. (...) nel secondo istante, dopo la parola creatrice dell’intera creazione, erompe, come prima parola-atto all’interno della creazione, il «Dio disse»*”⁸⁷².

C’è però da precisare che nella creazione il parlare di Dio non è ancora “*un parlare-in-prima-persona*”, perché Dio non ha ancora eletto un interlocutore. Il suo tu, il suo interlocutore privilegiato, l’uomo, non è stato ancora creato. Solo “*nell’ultimo atto creatore*” questo monologo diventa dialogo. Dio “*apre la bocca e dice: facciamo un uomo*”. Con questo *facciamo* “*per la prima volta è rotto l’incantesimo dell’obiettività, per la prima volta dall’unica bocca che finora ha parlato e parla nella creazione risuona, invece di un illud impersonale, un io, e... insieme all’io risuona contemporaneamente un tu, un tu che l’io rivolge a se stesso. Facciamo. Qualcosa di nuovo è comparso*”⁸⁷³. Ora, di fronte a Dio c’è un io personale cui può rivolgersi. Siamo passati dalla creazione alla *rivelazione*.

Della *rivelazione* il linguaggio è specificatamente *organon*. La parola è il *mezzo* con cui Dio cerca una relazione diretta con l’uomo, eleggendolo a suo interlocutore. “*La lingua – afferma*

⁸⁶⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 111.

⁸⁶⁹ Ivi, pag. 112.

⁸⁷⁰ In Rosenzweig, si avverte l’ispirazione dell’antica anima ebraica, che riconosce alla *parola (dabar)* una forza propriamente creativa. Analogamente Ebner riconosce alla parola la forza dello spirito: : “*Nella parola c’è la “forza” (Kraft) di Dio, non semplicemente Dio. La forza che ha creato e crea la vita spirituale nell’uomo, la forza dello spirito*”. F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 252.

⁸⁷¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 116. Per Rosenzweig l’atto creativo di Dio è il nuovo che “*spacca la dura scorza del mistero*” Ivi, pag. 115.

⁸⁷² “*La creazione stessa non avviene forse nella parola? Non «parlò» Dio forse? Non potevamo annoverare questo suo aver-parlato, come stavamo facendo, semplicemente anch’esso nella serie degli atti creatori? No, non ci era concesso. Certo la creazione, almeno all’inizio, è interiormente più ampia della rivelazione; in essa vi è molto che ancora per molto tempo non si è manifestato come profezia; nessuno sa quanto tempo dovrà ancora trascorrere fino a che, infine, tutto ciò che fu creato abbia aperto la bocca e divenga percepibile come predizione del miracolo. Solo un primo lucore della rivelazione si sprigiona fin dal primo istante della creazione, o, almeno, dal secondo; infatti il primo istante è certo quello dell’intransitivo «era», della oscura-e-muta qualitatività sia della cosa che dell’atto; ma nel secondo istante, dopo la parola creatrice dell’intera creazione, erompe, come prima parola-atto all’interno della creazione, il «Dio disse». E, come prima parola-esprimente-qualità, visibile anche se ancor muta all’interno della creazione, la «luce». E nella frase che Dio pronuncia, in mezzo a tutto il passato, appare per la prima volta il presente; in mezzo a tutti i quieti indicativi compare la subitanità dell’imperativo: «sia». E tuttavia questa attualità e questa subitanità sono ancora legate alla forma impersonale del puro accadere. Dio parla, ma la sua parola è ancora come se parlasse qualcosa in lui, non lui stesso. La sua parola è come una profezia del suo futuro parlare-in-prima-persona, ma non è ancora lui a parlare, non parla ancora come `sé’.* Ivi, pag. 158.

⁸⁷³ Ivi, pag. 158.

Rosenzweig - *é veramente il dono mattutino del creatore all'umanità*⁸⁷⁴, ciò che promuove l'umanità, elevandola ad una dignità che non ha pari nel mondo creato, ciò che fa dell'uomo una persona, ossia un *individuo non immerso nella specie*.

Due cose dobbiamo rilevare da questo passaggio.

Innanzitutto, un filo sottile unisce la creazione alla rivelazione. Dio, prima, *“dice creativamente il mondo”*, quindi, *“parla rivelativamente all'uomo. L'uomo, che, nella prospettiva della tragedia greca, risultava murato ermeticamente all'interno di un insuperabile orizzonte solipsistico, viene destato all'interlocuzione dialogica dall'iniziativa rivelativa di Dio, e, in una direzione differente, viene chiamato all'opera redentrice dell'umanizzazione del mondo. Ma anche il mondo é inserito all'interno del dinamismo pulsante di un'intensa corrente relazionale, con la sua risposta creaturale all'azione creativa di Dio e, dall'altro, nel suo partecipe coinvolgimento nel lavoro redentivo dell'uomo”*⁸⁷⁵. La creazione anticipa la rivelazione, la rivelazione getta a ritroso luce sulla creazione. *“Noi sviluppiamo l'idea di creazione alla luce della rivelazione – scrive Rosenzweig –; gli elementi del Tutto antecedentemente alla rivelazione non possono fare il loro comune ingresso nella creazione così come sono, bensì devono aprirsi, disfarsi della loro chiusura e rivolgersi l'uno all'altro...”*⁸⁷⁶. La rivelazione adempie la creazione. *“Dio parlò. Questo é il secondo momento. Non é l'inizio. É già l'adempimento, il compimento sonoro del silente inizio. É già il primo miracolo. L'inizio é: Dio creò”*⁸⁷⁷. La creazione è *“la profezia che viene confermata soltanto dal segno miracoloso della rivelazione”*. *“Il creatore é anche colui che si rivela”*⁸⁷⁸. La rivelazione *“rinнова la creazione primigenia nel presente che sempre viene nuovamente creato...”* esattamente come *“la parola che ogni istante viene creata nuova sulla bocca di chi parla”*⁸⁷⁹. Nella rivelazione ciò che era implicito si esplicita con la parola che dall'io di Dio fluisce al tu dell'uomo.

In secondo luogo, il Dio che si rivela nell'evento della *rivelazione* non è un *Egli*, ma un *Tu*. Questo *Tu* stabilisce con l'uomo un rapporto nominale, il cui fondamento è la rivelazione del suo *nome*, ossia la sua appellabilità⁸⁸⁰. Il nome divino non indica un'essenza, come potrebbe essere quella contenuta nella qualificazione di Dio come *l'Eterno*, ma un relazionarsi. La rivelazione non è trasmissione di verità né, tanto meno, legislazione. Nella *rivelazione* Dio è *“egli stesso” il contenuto*⁸⁸¹. L'*“Io sono colui che sono”* di Esodo 3,14 viene, a questo punto, reinterpretato nel senso di un *“io ci sono”*, *“io sono accanto a voi”*⁸⁸². Dio è attivamente presente nella storia del suo popolo. *“Il Dio d'Israele non é il Dio dell'esse per se ipsum pienamente*

⁸⁷⁴ Ivi, pag. 112.

⁸⁷⁵ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. Ciglia 72

⁸⁷⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 143.

⁸⁷⁷ Ivi, pag. 115.

⁸⁷⁸ Ivi, pag. 138. *“La creazione é la profezia che viene confermata soltanto dal segno miracoloso della rivelazione”*

⁸⁷⁹ Ivi, pag. 113.

⁸⁸⁰ Ivi, pag. 193.

⁸⁸¹ Lettera a M. Buber del 5,6 1925 in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk etc.*, Band. I *Briefe und Tagebücher*, cit., 2, pag. 1040.

⁸⁸² Vedi F. Rosenzweig, *La Scrittura etc.*, cit., pag. 99-101. Dello stesso avviso è M. Buber, con cui Rosenzweig ha condiviso lo sforzo interpretativo di questo passo. Vedi M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1972-75, 3 voll.; Rosenzweig, F., *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften (in seguito: G. S.)*, Bd. I -- *Briefe*, Martinus Nijhoff, den Haag 1979.

compiuto in se stesso, ma è il Dio della relazione, del dialogo, dell'exstasi"⁸⁸³. Si presenta come il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio di una storia di alleanza e, quindi, di relazione.

La rivelazione del nome divino mostra, in tal caso, di essere l'evento centrale nella relazione fra Dio e l'uomo⁸⁸⁴. Il rapporto che Dio stabilisce con l'uomo è personale: gli parla, gli si rivolge, intesse con lui un dialogo⁸⁸⁵. Filo conduttore di questo dialogo è la *parola*. Nella parola le diverse vie, dell'uomo e di Dio, s'incontrano: "Le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa"⁸⁸⁶.

9.12 Il risvolto teologico: Ebner e la Parola

Ciò che connota Ebner, rispetto a Rosenzweig e Buber, è il riferimento al Prologo del Vangelo di Giovanni, da cui ricava una significanza della parola tale da improntare tutto il suo pensiero⁸⁸⁷. Non tanto, quindi, "le pagine della Genesi quanto il Prologo del Vangelo di Giovanni offrono a Ebner lo spectrum della creazione" in cui "giganteggia il Lógos, la Parola che era in principio, in forza della quale tutto è stato fatto"⁸⁸⁸.

Sulla base di quel riferimento si possono, allora, isolare due istanze fondamentali: la parola-essere e la parola-mediazione, ossia la *Parola in principio* e la *Parola fatta carne*.

Affermare che la *Parola era in principio* significa affermare "che la parola è il presupposto di ogni essere - quella che è "premessa" da Dio a ogni essere e posta come fondamento"⁸⁸⁹. Conseguentemente, Ebner parla di *principalità* della parola: "Che all'inizio della sua vita spirituale sta la parola, la parola che era in principio, ciò l'uomo lo può capire in se stesso in una consapevolezza ultima che implica il proprio rapporto a Dio. E il primo che ha anche espresso questa visione è stato proprio l'evangelista Giovanni"⁸⁹⁰. "Dio, per così dire, - chiarifica in un passo - ha avuto da prima la parola, e ha fatto, per così dire, un uso attivo del suo avere la parola, e con ciò ha creato, come dice l'evangelista, tutto ciò che è"⁸⁹¹.

La *Parola-Logos* presuppone e produce *relazione*. Ora, se il Logos è all'origine di tutto ciò che è, allora tutto è espressione di relazione. La Parola che pone l'essere pone, infatti, un

⁸⁸³ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 100. Vedi l'esegesi rosenzweighiana di Esodo 3,14 contenuta in *Der Ewige. Mendelsohn und der Gottesname*, in *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. Von R. Mayer und A. Mayer, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster 1983, Band III, pagg. 801-15 (trad. it. In *La Scrittura etc.*, pagg. 98-114).

⁸⁸⁴ Vedi F. Rosenzweig, *Cellula originaria etc.*, cit., in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, cit., pag. 242.

⁸⁸⁵ Vedi A. Lippi, *Elezione e Passione. Saggio di teologia in ascolto dell'Ebraismo*, Elle Di Ci, Torino 1996.

⁸⁸⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 155. D'altra parte, il linguaggio si risveglia "ad una reale vitalità soltanto nella rivelazione", che rende visibile ed esplicita sonoramente la provvidenza "celata fin dall'origine nella muta notte della creazione" Ivi, pag. 113. Fra rivelazione e parola il nesso è strettissimo: la rivelazione è un evento di linguaggio Vedi Y. Kornberg-Greenberg, *Better than Wine. Love poetry and prayer in the thought of Franz Rosenzweig*, Scholar Press, Atlanta-Ge 1996, pag. 99.

⁸⁸⁷ "Diversamente dai suoi "colleghi dialogici" di provenienza ebraica, Ebner individua infatti nel Lógos incarnato la chiave di volta per una ricomprensione dell'umano e la possibilità di una saldatura tra ideale e reale, tra storico e metastorico. Nel Verbo fatto carne l'alterità di Dio, non più coglibile come mera idealità trascendente, si fa incontrabile, andando così a togliere la riflessione filosofica dal regno del concetto per restituirla a quello della vita" A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 12. Vedi pure S. Patriarca. Recensione a Ferdinand Ebner. *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit..

⁸⁸⁸ E. Ducci-P. Rossano, *Introduzione*, in F. Ebner, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931*, Rusconi, Milano 1983, pag. 28.

⁸⁸⁹ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. II, pag. 294.

⁸⁹⁰ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. II, pag. 249. Scriverà l'ebreo Buber "All'inizio è la relazione", traducendo il giovanneo "In principio è il Logos". Vedi *Io e Tu*, in *Il principio dialogico etc.*, cit., pag. 72.

⁸⁹¹ Ivi, pag. 298-99.

essere che ha anche il senso della Parola. “*In principio era il senso della vita, e questo senso era presso Dio e Dio era il senso della vita*” – scrive Ebner parafrasando il Prologo⁸⁹². Lo rivela lo spettacolo delle cose create che manifestano “*le proprietà invisibili di Dio*”⁸⁹³. Lo rileva l'intimo del cuore umano che inquietamente, senza sosta, è in cerca di Lui. Dio stesso, ed è questo che il Logos rivela ad un livello che la religiosità ebraica non poteva immaginare, è capacità relazionale. Un Dio unico, quindi, ma non un Dio solitario e solipsista⁸⁹⁴.

La parola acquista, quindi, una pregnanza di significato che va ben al di là dell'ambito logico o gnoseologico. La sua centralità significa, a livello ontologico, che l'essere è intrinsecamente relazione. “*In principio era la Parola compresa nella pienezza del suo senso, non è niente altro che la restituzione oggettiva dell'essere nella parola*” - scrive Ebner⁸⁹⁵. Ed E. Ducci commenta tale passo sottolineando che “*in principio era la parola ha il medesimo senso dell'affermazione in principio è l'essere*”⁸⁹⁶. A livello teologico, poi, il mistero della parola rinvia ad una relazione che è quella che unisce le tre persone della Trinità. La relazione è, quindi, in Dio ed è Dio.

Quanto alla parola umana, essa è partecipazione diretta della Parola creante, della Parola-Logos. L'uomo è *immagine* di Dio, perché ha la parola ed è capace di ascoltarla. L'ha ricevuta nel momento stesso in cui è stato creato: “*Dio però ha creato l'uomo con il fatto stesso di parlargli. Lo ha creato mediante la parola, nella quale era la vita, e la vita era la luce degli uomini, come si legge nel prologo del Vangelo di Giovanni. Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: Io sono e per mio tramite tu sei*”. La parola è ciò che *illumina* la coscienza, ciò che, pur nel costante rischio di adulterazione e mistificazione, resta *anamnesi* della Parola che era presso Dio. Il *sapere dalla parola* ebneriano indica, conseguentemente, la *consapevolezza* del proprio essere da Dio, del proprio costante tendere verso Dio⁸⁹⁷.

⁸⁹² F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. I, pag. 676.

⁸⁹³ Vedi Paolo, *Lettera ai Romani*, 1,20 in *Nuovo Testamento interlineare*, a cura di P. Beretta, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pag. 1269.

⁸⁹⁴ “*Come la parola sia il fondamento spirituale di ogni essere e vita - tutto è divenuto mediante essa e senza di essa niente è divenuto di ciò che è stato fatto, si dice nel Vangelo di Giovanni - questo un uomo non lo può mai comprendere pienamente. Ma che la parola sia il fondamento di ogni vita spirituale nell'uomo, questo può essere compreso. E deve essere compreso, anche se non nel senso di una "pneumatologia" oggettiva*”. F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. II, pag. 271. “*Ma qual è la natura, il senso della parola, non di questa o di quella parola, ma della " parola semplicemente? Questo: essa è data realmente e in maniera efficace solo in quanto uno parla a un altro. (...) Anche il Logos del Vangelo di Giovanni deve essere capito partendo dalla parola (verbum). Si deve prendere il Logos alla lettera, semplicemente nel senso di parola. In principio c'era il "rapporto dell'io al tu", e questo rapporto era presso Dio e Dio era il rapporto dell'io al tu*” F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. I, pag. 962-63.

⁸⁹⁵ “*In principio era la Parola compresa nella pienezza del suo senso, non è niente altro che la restituzione oggettiva dell'essere nella parola*”. F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 536. Così la Ducci: “*La riflessione ebneriana esorbita dall'ambito logico, dall'ambito gnoseologico ed entra nella sfera dell'essere: in principio era la parola ha il medesimo senso dell'affermazione in principio è l'essere*” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 67.

⁸⁹⁶ “*In principio era la Parola compresa nella pienezza del suo senso, non è niente altro che la restituzione oggettiva dell'essere nella parola*”. F. Ebner, *Schriften*, cit., vo. II, pag. 536. Così la Ducci: “*La riflessione ebneriana esorbita dall'ambito logico, dall'ambito gnoseologico ed entra nella sfera dell'essere: in principio era la parola ha il medesimo senso dell'affermazione in principio è l'essere*” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 67.

⁸⁹⁷ Quando Ebner parla di *spirito* allude alla parola. Ne è controprova il fatto che *pneuma* è in lui connesso alla parola, che, a sua volta, oggettiva la spiritualità dell'uomo. Intorno a tale nesso ruota la *pneumatologia* ebneriana: “*...la pneumatologia (...) è conoscenza della parola, sapere dalla parola e sulla parola e dunque un'interpretazione del Prologo del Vangelo di Giovanni...*” *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 185.

Tuttavia, nella riflessione ebneriana sulla parola è presente anche l'altra istanza più marcatamente cristologica: la Parola-mediazione, la *Parola fatta carne*.

In Cristo-Logos c'è una *novità* rispetto alla tradizione ebraica, in cui Dio è *l'inconoscibile*, il *Santo*, il *separato*, il totalmente altro. L'uomo può cercarlo, ma non trovarlo. Nel Logos, che *“ha messo le tende fra noi”*, il *kadosc* (il *separato*) diventa il Dio totalmente rivolto verso l'uomo. Ciò che era separato, ciò che era *altro*, si fa, quindi, prossimo. Siamo a quello che Giovanni chiama *incarnazione* e Paolo *kenosi*, ossia al farsi piccolo, all'abbassarsi di Dio fino a noi⁸⁹⁸.

La *Parola-Cristo* istituisce prossimità⁸⁹⁹. Dio non è uno spettatore distaccato e distante. E', semmai, l'uomo a renderlo tale nelle forme religiose ridotte a dottrina o a precettistica. *“Nel momento in cui la parola dell'uomo si rivolge seriamente a Dio, anche Dio parla all'uomo”*⁹⁰⁰. Dio è il *Tu* dell'uomo, il *Tu* della coscienza⁹⁰¹. Il significato stesso della fede si gioca intorno a questo fondamentale punto. *“Dio – afferma Ebner - ha un'esistenza personale oppure non esiste assolutamente”*. Perciò, *“credere nel nome di Dio significa credere a Dio come all'essere invocato, come alla «persona appellata», come appunto al Tu dell'io che è nell'uomo; in altri termini, credere alla sua esistenza personale”*⁹⁰². *“La vita dello spirito comprende in sé ed esige un rapporto personale con Dio ed è la possibilità stessa che Dio ha creato e voluto nell'uomo, di appellarlo direttamente, quando prega, come Padre”*⁹⁰³. Dio non se ne sta in un'aseità infinita, ma viene in mezzo a noi, si fa Parola e amore nel Cristo che viene.

La *religione* autentica e la parola devono, quindi, procedere assieme: *“...il fatto che l'uomo «ha la parola» e il fatto che l'uomo ha la religione, dal punto di vista spirituale è la stessa e medesima cosa. Come il linguaggio così anche la religione (...) è qualcosa che risulta*

⁸⁹⁸ *“In principio era il Verbo (o anche la Parola) e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”* - recita il primo versetto del Prologo. Ma questo stesso *Verbo*, che *era presso Dio ed era Dio*, *“divenne carne e mise le tende fra di noi”* - scrive Giovanni nel successivo versetto 14. Ora è proprio questo il cuore del Prologo, che, a sua volta, è il cuore di tutto il vangelo. Strutturato in tre stichi, come il primo, il versetto 14 si riferisce al *logos* appreso nella sua umanità, (laddove il versetto 1 indicava il *logos* nella sua divinità), al *logos* in quanto uomo, in quanto Gesù storico, che *“pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza col Padre, ma spogliò se stesso fino alla morte e alla morte in croce”*(Fil. 2). Ed è questo che fa del Logos il *Mediatore unico*. Scrive Ebner: *“La parola che esige la fede e comanda l'amore media tra l'uomo e Dio e non come il Lògos di Filone tra Dio e il mondo...”* (F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 292). Il *Logos* non è un concetto o una funzione impersonale, ma la Parola fatta carne nella persona di Gesù Cristo.

⁸⁹⁹ *“Dio nessuno lo ha mai visto; l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, ce lo ha rivelato”* Giovanni 1,18. *“Il Logos del Vangelo di Giovanni è in senso pneumatologico, l'unico che qui entra in causa, correttamente tradotto con parola, verbum. E questa «parola» non è affatto da intendersi solo come cifra e immagine per il Figlio unigenito di Dio, bensì può e deve essere intesa in senso letterale”*. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 213

⁹⁰⁰ Ivi, pag. 177.

⁹⁰¹ *“...tanto più chiaramente e nettamente comprenderà che Dio è il vero Tu del suo Io, che egli non potrebbe esistere altrimenti se non in rapporto con Dio (...). Tanto più chiaro gli diverrà però che esiste un solo Io e che l'io è l'«unico» di fronte a Dio”*. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 154. *“Poiché nel mistero della «parola» si cela e si rivela il mistero della vita spirituale, la pneumatologia, almeno fin dove è davvero possibile, è conoscenza della parola, sapere dalla parola e sulla parola e dunque un'interpretazione del Prologo del Vangelo di Giovanni, seppur non come speculazione metafisica con il lògos. L'evangelista Giovanni è stato il primo - e Hamann forse il secondo - a cogliere l'intima connessione della vita spirituale nell'uomo con la parola (di cui riconobbe l'origine divina) e con la vita di Gesù. Come potrebbe l'uomo conoscere la vita dello spirito, se questa non gli si fosse rivelata nella «parola di Dio», nella parola del Vangelo? Certamente dal punto di vista sensibile la parola di Gesù era anche parola «umana», pronunciata nella lingua di una data nazione, ma pur sempre parola alla quale, per testimonianza di Gesù stesso, dobbiamo credere se vogliamo vivere nello spirito, la parola di Dio, la «parola» stessa nella divinità della sua origine, che è entrata nella lingua umana e «vi ha abitato», così come Dio stesso è divenuto uomo nella vita umana di Gesù e ha abitato in mezzo a noi”*. Ivi, pag. 185-86.

⁹⁰² Ivi, pag. 159.

⁹⁰³ Ivi, pag. 168.

posto in maniera immediata nell'uomo⁹⁰⁴”. “Ogni forma di fede è nel suo ultimo e definitivo fondamento una fede nella «parola»⁹⁰⁵. Ora, la fede in Cristo si iscrive nella parola, perché Cristo è la Parola stessa che si dona, che si *china* fino a noi nella storia. Cristo, la Parola incarnata, è capacità essenziale di dire Tu a Dio, di ristabilire cioè il senso del mondo a partire dalla relazione primordiale, quella che è anche la ragione ultima di ogni rapporto umano. “La “parola” è il mediatore tra l'io e il tu. La realtà piena e totale dell'io - è l'uomo”. Ma il vero tu - è Dio -. Questo si trova nel Prologo del Vangelo di Giovanni⁹⁰⁶.”

Allo stadio in cui è giunta, l'umanità deve comprendere che “Dio non è, ma Tu sei”, deve cioè recuperare un rapporto personale con il Tu divino. Ora, per Ebner, tale rapporto non può essere pensato con la filosofia né con la scienza e nemmeno con la religione, “ma piuttosto (...) stando in ascolto di quella “Persona che parla”⁹⁰⁷. La filosofia pensa “alla terza persona” e sostanzializza, la scienza procede in “terza persona” e oggettivizza, la religione tende ad istituzionalizzarsi in terza persona. Solo la fede in Gesù Cristo esprime “la fiducia nel «venirci incontro del Tu»⁹⁰⁸. Solo il Cristianesimo istituisce il rapporto reale con Dio, in quanto Tu dell'uomo. “Senza lo spirito del cristianesimo, ossia senza la vita e la parola di Gesù in cui la realtà dello spirito e della parola erano assolutamente uno, ... nessuno avrebbe saputo qualcosa di se stesso... del proprio io”⁹⁰⁹. Perciò, “non esiste – scrive nelle pagine conclusive dei suoi Frammenti - modo più tragico di equivocare le parole di Cristo, che quello di prenderle come in qualche modo poetiche o filosofiche. Esse rappresentano la parola più personale che sia mai stata pronunciata sulla terra - e già per tale motivo del tutto non poetica e non filosofica - la «parola» nella sua stessa dimensione personale. Esse si rivolgono direttamente alla concreta personalità nell'uomo e sapersi da queste interpellati significa letteralmente arrivare in tal modo alla «concrezione» della propria personalità”⁹¹⁰.

10 Logica e grammatica dell'amore

La parola rompe il silenzio del mondo cosale e porta ad espressione concreta lo spirituale. Fa uscire, quindi, l'uomo da se stesso e dalla propria solitudine, rivelando la tensione esternante, che non è solo interna all'io, ma all'essere tutto. Ma la spinta verso l'altro, nella forma più pura ed autentica, si esprime solo nel linguaggio dell'amore. La parola e

⁹⁰⁴ Ivi, pag. 189.

⁹⁰⁵ Ivi, pag. 159. La fede in Cristo è fede nella Parola. Cristo è la Parola, ossia l'unica parola che salva, l'unica parola che conta, l'unica parola efficace: “La fede in Cristo, nella quale noi abbiamo la nostra vita spirituale nella sua realtà e verità, è e non può essere altrimenti che la fede nella parola, che qui dobbiamo intendere in maniera diretta e letterale” (F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 351). A livello spirituale tutto, di conseguenza, si gioca intorno alla parola: “Comunque noi cogliamo la nostra vita spirituale, notiamo che non vi è in essa un solo istante che non sia già o non esiga un rapporto immediato ed essenziale con la parola. E così è, perché essa è stata creata dalla Parola”. La verità dell'essere, il senso, “si manifesta grazie alla verità della Parola”, dove ancora una volta si passa dalla parola con valore di sostantivo, alla parola con la P maiuscola, e cioè alla persona del Verbo, “sorgente di tutta la verità e di tutto l'essere...” (Ivi, pag. 367).

⁹⁰⁶ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. I, pag. 35.

⁹⁰⁷ A. Fiamma. “Recensione a Ferdinand Ebner, *Proviamo a guardare al futuro*”, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 12 (2010) [inserito il 12 agosto 2010], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.

⁹⁰⁸ Ivi, pag. 362.

⁹⁰⁹ F. Ebner, *Schriften etc.*, cit. vol. I, pag. 107-08.

⁹¹⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 385.

l'amore, quindi, *concretano ed esternano* ciò che in si svolgeva Kierkegaard nel silenzio della coscienza⁹¹¹.

In particolare, l'amore è il riflesso *interiore* dello spirituale, la sua manifestazione soggettiva. Ciò non vuol dire però che abbia l'inconsistenza di un moto momentaneo o di un sentimento quasi ineffabile. Al contrario esso è, per Ebner, *realtà* spirituale, qualcosa, quindi, di *esperibile* nella vita. Si dà, infatti, una trascendenza dell'amore rispetto alle costruzioni del soggetto, ai suoi concetti e preconetti. L'esperienza dell'amore interpella, infatti, la persona, in cui si ritrova un bisogno di complementarietà che non può essere soddisfatto da se stessi, ma che richiede la reale incidenza dell'altro. Ed è precisamente questo che permette al soggetto di trascendere la propria solitudine.

Di fronte all'amore egli prova, quindi, uno *stupore* pari a quello che prova di fronte alla parola. Pertanto, se per quest'ultima abbiamo usato l'espressione *stupor verbi*, per quello usiamo l'espressione *stupor amoris*. L'amore ha uno statuto che lo eleva al di là dell'essenza, proiettandolo oltre ogni immanenza.

Quanto a Rosenzweig, egli afferma, citando il *Cantico dei cantici*, che, se una possibilità c'è di tenere testa alla morte, questa la si deve ricercare nell'amore, perché alla morte "*l'amore dichiara battaglia*". Se la morte è "*chiave di volta dell'oscura voluta della creazione*", l'amore è "*la pietra di fondamento della luminosa dimora della rivelazione*". "*La creazione, che la morte corona e conclude, non può tener testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità*"⁹¹². In tal modo, nella *Stella della redenzione*, il quadro, che si era aperto con la constatazione che la filosofia nasce dalla paura della morte, si chiude con l'amore che quella paura combatte, che quel vuoto riempie.

Ora, per il cristiano, Ebner tutto questo si è realizzato sulla *croce*, che non solo manifesta un amore talmente grande da spingersi al sacrificio di sé, ma che significa anche la definitiva vittoria dell'amore sulla morte.

10.1 Le perversioni dell'amore estetico e la serietà del dialogo

Anche in tema di amore *idealismo* e *oggettivismo* costituiscono, per i dialogici, riferimenti negativi. In particolare, la disattenzione dell'idealismo verso il linguaggio corrisponde qui allo snaturamento dell'amore, che, da espressione del muoversi dell'io in direzione del tu, diventa cifra di egoismo.

L'idealismo, infatti, ponendo l'io "*quale principio della vita spirituale in sé*", quale "*persona assoluta*", finisce per ridurre l'amore a "*illusione erotica dell'uomo*". Tale *illusorietà*, per Ebner, non individua solo la sua tipica tendenza ad *assoggettare* il reale (in questo caso il carnale) al pensato, all'immaginato, ma anche qualcosa di *eticamente riprovevole*⁹¹³.

L'amore *erotico-romantico* va, infatti, a situarsi nel circuito chiuso delle sensazioni e delle emozioni del soggetto, anziché nella relazione che spinge il soggetto ad uscire da sé⁹¹⁴.

⁹¹¹ "*La linea kierkegaardiana quanto a contrapposizione di pensare ed esistere è insuperata e forse insuperabile, ma Ebner, nel suo ambito dimensionato, dà una sfaccettatura essenziale e prima non emersa di questo vivere, attraverso la parola e la lingua*". E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 126.

⁹¹² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 112

⁹¹³ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 290. Ebner si riferisce qui a Otto Weininger, autore di *Sesso e carattere*. Per un approfondimento, vedi S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 18-24.

⁹¹⁴ Pertanto, in Hegel non c'è spazio per l'amore, perché "*il transito all'altro viene sempre inteso come alienazione e non come amore (o svuotamento di sé per amore) [e se] l'amore come tale viene logicizzato e alla fine scompare completamente nel sapere assoluto, essendo per lo più raffigurato da Hegel solo come "sensazione"*". H. U. von Balthasar, *Teologica*, cit., vol II, pag. 37.

L'idealismo finisce, in sostanza, per fare dell'amore nient'altro che un'ebbrezza solitaria. Ora, per Ebner, coloro che amano in tal modo si dimostrano incapaci di liberarsi dall'incantesimo del proprio egoismo e restano vittime di “*un fraintendimento, da una parte nei confronti della donna, dall'altra nei confronti dello spirito*”⁹¹⁵.

M. Buber, in un saggio di alcuni anni successivo ai *Frammenti ebneriani*, sviluppa questa tematica. Egli scrive, in particolare, che chi *vive monologicamente* manca della condizione necessaria all'amore, in quanto “*non custodisce l'altro come qualcosa che non è semplicemente lui e con cui tuttavia può comunicare*”⁹¹⁶. Conseguentemente, non è capace di “*un reale andare-verso-l'altro, giungere-all'altro, presso-l'altro-rimanere*”⁹¹⁷. Egli, “*nella dimora del dialogo più intimo*” non sa che recitare “*un monologo allo specchio*”⁹¹⁸, non sa che rispecchiarsi in se stesso. Per *incontrare* l'amore vero, occorre porsi invece *oltre* la solitudine dell'io. L'amore presuppone, infatti, il *dia-logo*, che, prima ancora di essere un modo di rapportarsi, è – sottolinea Buber - “*un atteggiamento degli uomini gli uni verso gli altri*”⁹¹⁹. Si tratta, quindi, di guadagnare un'autenticità che permetta di avere davvero “*a che fare con gli uomini con cui si ha a che fare*”⁹²⁰, di aprirsi autenticamente cioè al dia-logo.

Da parte sua, Ebner rimarca che l'amore si pone anche *oltre* la presunzione di comprendere. Ebner, come rifiuta la riduzione dell'amore a sensazione soggettiva, così ne rifiuta l'oggettivazione. Il pensiero di ridurlo a *formula matematica* è – dice Ebner - semplicemente folle. Circa l'amore “*non è possibile addurre alcuna prova matematica*”. L'amore è *inoggettivabile* ed *indeterminabile* e non c'è negazione più esplicita di esso che la conoscenza matematica⁹²¹.

Semmai, l'amore, come la fede, richiede di essere *creduto*, più che *saputo*, vissuto, più che teorizzato. Laddove, infatti, lo si distanzi dalla responsabilità *personale* del soggetto non può che risultare adulterato, offeso, vilipeso.

⁹¹⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 338.

⁹¹⁶ Ivi, pag. 206.

⁹¹⁷ Ivi, pag. 207. “*l'amor di sé vuole avere l'altro per sé come oggetto d'uso, come oggetto di piacere per colmare i propri bisogni. Non vuole niente senza intenzione bensì lo possiede per qualcosa, ciò significa che si esplica attraverso i propri egoistici fini. L'altro viene sì amato, ma in esso si ama sempre e solamente se stessi*” A.K.Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners (Essere personale e parola. Introduzione ai temi fondamentali del pensiero di Ferdinand Ebner)*, Böhlau, Wien 1985, pp. 96-97.

⁹¹⁸ Secondo Buber, l'eros monologico ha molte varietà: ora “*è un innamorato solo della propria passione*”, ora “*porta i suoi differenti sentimenti come decorazioni*”, ora “*gode l'avventura del suo fascino*”, ora “*osserva rapito lo spettacolo della sua presunta dedizione*”, ora “*fa collezione di eccitazioni*”, ora “*mette in gioco la potenza*”, ora “*si fa grande di una vitalità estranea*”, ora “*si diverte a essere contemporaneamente se stesso e un idolo che non gli assomiglia per nulla*”, ora “*si scalda all'incendio del suo successo*”, ora “*fa esperimenti*”. M. Buber, *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 216.

⁹¹⁹ M. Buber, *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pag. 192.

⁹²⁰ Ivi, pag. 206.

⁹²¹ “*Nessun uomo cadrà vittima del folle pensiero di ridurre l'amore a una formula matematica. Del tutto diversamente stanno le cose per quanto riguarda la «legge dell'attrazione sessuale», sebbene anche qui resti dubbio se tale legge possa effettivamente venir formulata in termini matematici. Il tentativo lo ha fatto Otto Weininger. Per l'amore e la parola non è possibile addurre alcuna «prova» matematica. E nemmeno una prova d'altro genere. La conoscenza matematica è nella sua conseguenza ultima annullamento della parola e morte dell'amore. La vediamo dunque esaurirsi in uno stato dello spirito umano, che di fatto non è altro se non follia: il «solipsismo dell'io» e la chiusura al Tu dell'io, condotta alle estreme conseguenze*”. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 280.

L'amore è inassoggettabile ad un progetto o ad un calcolo. La sua radice è soggettiva⁹²², ma non in senso soggettivistico o individualistico, ma in senso relazionale e *spirituale*, risiedendo in quella tensione intima a trascendere e trascendersi. L'amore è agostinianamente, per Ebner, il baricentro dell'anima, la direzione del suo tendere e cercare. Esso impegna, pertanto, la persona in una dimensione diversa dall'essere come stabilmente "accessibile al soggetto nell'oggettività"⁹²³. Lo proietta oltre l'acquisito e il posseduto, al di là del chiuso circolo delle eccitazioni, come al di là di ogni teoria o idraulica dell'amore⁹²⁴. Lo indirizza ad una ricerca che giorno per giorno si rinnova, sprigionando una freschezza che sfida il tempo e la morte.

10.2 Ebner: l'amore come veicolo soggettivo del movimento verso il Tu

Il nucleo del discorso ebneriano, lo abbiamo ampiamente visto, è racchiudibile nell'affermazione che l'io esiste solo "in un rapporto con il Tu, (...) laddove e quando si muove verso il Tu". Ora, i veicoli autentici di tale rapporto e di tale movimento sono la parola e l'amore⁹²⁵. Tramite essi lo *spirituale* si esterna, si dà fenomenologicamente.

Parola e amore sono complementari e devono *appartenersi* reciprocamente "come veicoli rispettivamente «oggettivo» e «soggettivo» del rapporto tra l'io e il Tu"⁹²⁶. Quanto, infatti, è "oggettivamente-dato-nella-parola" riceve "la sua sussistenza «soggettiva» nell'amore"⁹²⁷. "Non vi sarebbe alcuna conoscenza della vita spirituale se questa consistesse solo nell'amore e non anche nella parola", ma "se l'uomo facesse consistere la propria vita spirituale solo nella parola e non anche nell'amore, allora egli sarebbe senza garanzia e intima certezza della propria realtà" - sottolinea Ebner⁹²⁸. La parola "non «riempita» dall'amore non può che restare un povero segno del tutto privo di vita"⁹²⁹. "Detta senza amore" si rivela "un abuso umano del dono divino della parola", perché "contraddice il

⁹²² "L'amore richiede una soluzione dal soggetto e per il soggetto". Ivi, pag. 381. Ebner, opponendosi alle spiegazioni su base funzionale quali si venivano profilando negli sviluppi della psicoanalisi, riconduce l'amore a cause spirituali. Secondo lui, nelle *patologie* si verificherebbe un'inversione della pulsione originaria del soggetto verso il Tu. L'io narcisisticamente si compiacerebbe di se stesso e del proprio piacere. Così facendo, scrive, "lo spirituale priva il sessuale della sua connotazione naturale, se stesso però di quella spirituale". La vita sessuale viene, quindi, perversita da finalità opposte a quelle naturali. Perciò, "le perversioni sono un tentativo fallito da parte dell'esistenza individuale di sradicarsi dalla vita della generazione, ovvero dalla vita naturale" ivi, pag. 338-39.

⁹²³ E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, pag. 5. "La prossimità d'Altri, la prossimità del prossimo, è nell'essere un momento ineluttabile della rivelazione, di una presenza assoluta (cioè libera da qualsiasi relazione) che si esprime. La sua epifania stessa consiste nel sollecitarci attraverso la sua miseria nel volto dello Straniero, della vedova e dell'orfano". E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pag. 76.

⁹²⁴ Se ne ha, per Ebner, un riscontro anche nella vita sessuale, nella misura in cui "ogni uomo nel suo rapporto con la donna cerca di realizzare il rapporto del proprio Io con il Tu. (...) La radice delle diverse perversioni sessuali non va cercata nella vita naturale ma in quella spirituale...". F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 338. Le perversioni altro non sarebbero, quindi, che "un tentativo fallito di sradicarsi dalla vita della generazione, ovvero dalla vita naturale" Ivi, pag. 339.

⁹²⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 253-254.

⁹²⁶ Ivi, pag. 183.

⁹²⁷ "L'io non ha alcuna esistenza «assoluta», in quanto esiste solo nel rapporto verso il Tu. Al suo esser-oggettivamente-dato-nella-parola corrisponde la sua sussistenza «soggettiva» nell'amore; in maniera tale che la parola e l'amore stanno assieme per quanto riguarda il comune fondamento spirituale". F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 156. Vedi pure ivi pag. 308-09.

⁹²⁸ Ivi, pag. 183.

⁹²⁹ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 784-85. Solo all'amore è dato di forgiare la relazione "dell'io dell'uomo al tu concreto nell'altro uomo" "e ogni parola dello spirito può e dev'essere pronunciata nell'uomo dall'amore".

proprio senso autentico e si estingue spiritualmente". Solo l'amore inverte la parola e le dà spessore, evitando che si volatilizzi nel tempo⁹³⁰.

"L'intero destino di salvezza dell'uomo", ossia "la sua effettiva «redenzione»"⁹³¹ è, comunque, racchiuso nella parola e nell'amore. Scrive Ebner: "Dal «solipsismo dell'io» della sua esistenza (...) l'uomo viene redento mediante la parola e l'amore"⁹³². La parola ha bisogno dell'amore, per acquistare valore di testimonianza. "La parola giusta – scrive – è sempre quella che dice amore", quella che "accende nell'uomo l'amore"⁹³³. Tuttavia, anche l'amore "per essere deve parlare, deve diventare linguaggio, nel senso ampio di gesto e parola"⁹³⁴. L'amore ha bisogno della parola, per essere redento dalle spinte egoistiche e narcisistiche, per non restare "avvolto nella cupidigia e nel desiderio di possesso"⁹³⁵.

Nel suo significato autentico, privo di ogni residua retoricità, la parola è un atto d'amore. L'amore, da parte sua, è correlativo della parola, perché anch'esso è linguaggio, ma un linguaggio "completamente attivo, completamente personale, totalmente vivo, totalmente parlante"⁹³⁶. Non si potrebbe, infatti, separarlo in alcun modo dall'atto che lo adempie, farne un concetto o una parola vuota. L'amore deve essere riempito da tutto ciò che il soggetto ha di suo, nel senso profondo del termine. Quando questo avviene, allora esso si rivela il mezzo più efficace "per esternare se stessi"⁹³⁷, il "luogo privilegiato dove si manifesta e diventa evidente il volto metaforico e dialogico della parola"⁹³⁸. Solo l'amore, quindi, *frantuma la muraglia cinese*⁹³⁹ del solipsismo, abbattendo i muri divisorii fra gli uomini.

Si scopre allora che, pur nella complementarietà, sussiste una differenza. Essa consiste nella modalità secondo cui il rapporto io-tu si istituisce e viene esperito. La parola lo esprime oggettivamente, l'amore soggettivamente⁹⁴⁰. La parola rivela la vocazione profonda dell'io, che è per esternarsi, esprimersi, ma il suo senso ultimo consiste nell'accogliere in sé il precetto d'amore, perché l'amore investe la sfera più intima della dimensione tuale della coscienza. La parola, infatti, può anche fermarsi a mezza strada, al livello del dire, l'amore, invece, sa spingersi oltre il limite del detto e del dicibile fino a raggiungere quel nucleo segreto dove dimora il *mistero abissale* dell'uomo⁹⁴¹. Esso è *soggettivo* nel senso più proprio, nel senso cioè che rimanda a quella dimensione precedente anche la parola, laddove "riceve senso e direzione la sua intima realtà" volitiva, il desiderio inespresso di quello che Pascal suoleva chiamare *cuore*.

⁹³⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 254. "Va perduta nella temporalità. La parola invece che dice l'amore è eterna". Ibidem. "La chiave che apre la profondità nella parola, anche la profondità della "significanza" nella parola, è l'amore". E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 154. "La parola dell'uomo proceda dal suo silenzio davanti a Dio e dalla pienezza della sua vita in Dio. Questa pienezza della vita è l'amore. Si deve capire la parola partendo dall'amore, altrimenti non la si capisce nella sua natura profonda". F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. I, pag. 952.

⁹³¹ S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 98.

⁹³² F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 255. Vedi pure ivi, pag. 365.

⁹³³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 170.

⁹³⁴ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 352.

⁹³⁵ S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 98-99.

⁹³⁶ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 208. Pertanto, conclude, "tutte le proposizioni vere su di lui devono essere parole che provengono dalla sua stessa bocca, rette dall'io".

⁹³⁷ Ivi, pag. 207.

⁹³⁸ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 297.

⁹³⁹ "La parola ci ha liberati dalla prigione del nostro «solipsismo dell'io» e ci ha risuscitati dalla morte alla vita e l'amore frantuma la «muraglia cinese»". Ivi, pag. 292.

⁹⁴⁰ "...bensì soggettivamente nell'amore (...) oggettivamente però non altrove se non nella parola, non per il fatto che si pensa ma invece che si esprime" Ivi, pag. 253.

⁹⁴¹ "Grande profundum est homo" Agostino, *Confessiones*, 4, 12, 24.

Per intenderlo fino in fondo, bisogna pensare alla dimensione che addita il Vangelo, quando, nella parabola del *figliol prodigo*, dice che ad un certo punto “egli rientrò in se stesso”⁹⁴². Questo *se stesso* da cui il *figliol prodigo* si era allontanato è quella sfera intima (la *casa del padre* nella parabola) in cui nessuno, all'infuori di Dio, può entrare. E' la dimensione *spirituale* nel suo significato più essenziale, quello giovanneo per intenderci, in cui anche il Dio inaccessibile, l'*Io sono* della tradizione mosaica, diviene il *Tu sei*, il Dio con noi, l'*Emanuele*. E' ancora il *baricentro* dell'animo, come si apprende dalle Confessioni di Agostino che scriveva: “*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*”. (Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto)⁹⁴³.

Questo significa che la realtà più vera, più completa, dell'io la si può rintracciare solo nell'amore *decentrante*, nell'amore per cui si è disposti a rinnegare se stessi per cercarsi nel Tu⁹⁴⁴.

10.3 L'uomo *facitore* della parola

Tutto questo spinge verso un'ulteriore definizione dell'uomo.

Abbiamo visto come Ebner, invertendo una tradizione consolidata secondo cui l'uomo è un pensante, lo ha inteso essenzialmente come un parlante, dotato e capace di parola. Ha, poi, fatto dipendere dall'avere la parola la stessa determinazione coscienziale. Più in profondità, Ebner ha sottolineato che l'uomo è un *uditore*, che presta e deve prestare ascolto alla parola nel suo essere concretamente e sonoramente luogo dello spirituale. Ora, Ebner ci dice che l'uomo è, e deve essere, un *facitore* della parola. “L'uomo – scrive - *non deve essere solo «uditore», bensì anche «facitore» della parola, della parola dell'amore divino*”⁹⁴⁵.

Dalla parola, dunque, l'uomo “*attinge ogni forza di conoscenza*”. La sua stessa ragione è strutturata nella parola, “*ma – rimarca Ebner - nel fondamento ultimo del suo esser-data all'uomo la parola è a servizio dell'amore*”. E' l'amore, quindi, la destinazione ultima della parola, il suo senso, la sua meta.

Ora, se la parola è ciò che determina la coscienza, allora quest'ultima sussiste nell'amore e si regge sull'amore. Nell'amore – scrive Ebner - “*dobbiamo adempiere nella vita l'imperativo che dalla parola ci è giunto*”⁹⁴⁶. A questo punto Ebner percorre fino in fondo la riconversione del cogito cartesiano. Infatti, “*il cogito ergo sum cartesiano si trasforma con Ebner in amo, ergo sum e in loquor, ergo sum*”⁹⁴⁷. All'*io sono* cartesiano subentra l'*io amo*⁹⁴⁸. E' l'amore il nucleo profondo della persona, il suo baricentro, ciò che dà peso all'animo.

⁹⁴² Vedi *Vangelo* di Luca 15,11,32.

⁹⁴³ E Lévinas sottolinea che “*il desiderio metafisico tende verso una cosa totalmente altra, verso l'assolutamente altro*”. Tale desiderio “*non è la possibilità di anticipare il desiderabile*”, di pensarlo preliminarmente. Si “*va verso di lui alla ventura, cioè come verso un'alterità assoluta, inanticipabile, come si va alla morte*”. “*Questa esteriorità assoluta del termine metafisica, l'irriducibilità del movimento ad un gioco interiore, ad una semplice presenza di sé a sé, è pretesa, se non dimostrata, dalla parola trascendente*”. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pagg. 31-33.

⁹⁴⁴ Sant'Agostino, *Le Confessioni*, trad e note di C. Carena, Città Nuova editrice, Roma 1965, pag 458-59 (XIII,9,10)

⁹⁴⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 219.

⁹⁴⁶ Ivi, pag. 159. Si veda pure pag. 321. La parola d'amore non è informativa, ma *performativa*. Vedi A. Fabris, *L'esperienza del Nuovo pensiero*, in *Teoria 1* (2008), pag. 149-58.

⁹⁴⁷ M.M. Villa, *Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal – A. Bertoldi, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 192. Y. Kornberg-Greenberg ha attribuito, parafrasando la sentenza cartesiana “*cogito ergo sum*”, a F. Rosenzweig le affermazioni “*vocari ergo sum*” e “*amari ergo sum*”, nel senso che l'io dell'uomo è sostanziato all'interno di una relazione d'amore che lo precede. Vedi: Y. Kornberg-Greenberg, *Better than Wine. Love poetry and prayer in the thought of Franz Rosenzweig*, Scholar Press, Atlanta-Ge 1996, pag. 26.

Da ciò consegue che la verità non deve essere professata solo a parole, ma testimoniata, vissuta, incarnata. L'amore, infatti, non si conosce, ma si sperimenta. *“La verità divina – scrive in un passo particolarmente pregnante – 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 mani”*⁹⁴⁹. Una conoscenza che non fosse al servizio dell'amore resterebbe sterile ai fini di quell'orientamento per l'esistenza che per Ebner, come del resto per Rosenzweig, solo conta.

Tutte le possibilità gnoseologiche devono convergere, perciò, verso il servizio dell'amore⁹⁵⁰. La verità non può restringersi al soggetto isolato, ma deve essere ricompresa come *“evento dialogico”* svolgentesi tra un io ed un tu. *“L'esperienza dell'amore si erge contro gli esiti monistici e panteistici dell'idealismo”*⁹⁵¹, in quanto *“testimonia che nel mondo non regna la logica dell'Uno, ma quella della differenza e dell'alterità, dove c'è un Tu che non è mai a totale disposizione del soggetto e che non è assimilabile all'Io”*⁹⁵².

Il Tu relativizza ogni pretesa di autosufficienza dell'Io, dimostrando che l'uomo può ritrovarsi solo perdendosi in quell'esperienza infinitizzante che è l'amore. L'amore non conosce l'universale astratto, ma solo il Tu ha di fronte e che sa riconoscere nella sua inerme singolarità⁹⁵³. Infatti, non la bellezza, non l'idea né la verità o il bene, non la natura e l'arte, non la sapienza e nemmeno la scienza, possono essere l'oggetto dell'amore, bensì solo ed esclusivamente il Tu⁹⁵⁴. E se qualcosa da questa vita si porta nell'eternità, questo è solo ciò che si realizza nell'amore, in cui la relazione Io-Tu attinge la sua forma più radicale.

10.4 Rosenzweig: il *Cantico dei cantici* e la rivelazione dell'amore di Dio

Se il libro della Genesi ispira il primo capitolo della seconda parte delle *Stella*, in cui Rosenzweig tratta della creazione, il *Cantico dei cantici* ispira il secondo, in cui tratta della rivelazione. Esso è – scrive testualmente l'autore – *“il libro che abbiamo riconosciuto come nucleo e centro della rivelazione”*⁹⁵⁵.

Creazione e rivelazione si pongono, per Rosenzweig, in rapporto di successione e complementarità. La creazione è già rivelazione, ma la rivelazione completa la creazione. Tuttavia è la nozione di rivelazione a costituire il punto nodale di tutta la sua riflessione, a porsi *“quasi come chiave di lettura di tutto il libro”*⁹⁵⁶. A partire da questa esperienza il *nuovo pensiero*

⁹⁴⁸ M. Garcia-Barò, *Das 'neue Denken' und das Böse: eine Grenzfrage*, in W. Schmied Kowarzik, *Franz Rosenzweig «neues Denken»*, cit., Band II, pag. 776-92.

⁹⁴⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 305.

⁹⁵⁰ S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero»*. *Hans Urs von Balthasar interpreta Ebner*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio etc.*, cit., pag. 104.

⁹⁵¹ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 80.

⁹⁵² N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 85.

⁹⁵³ Vedi S. Mosés, *Rosenzweig et Lévinas. Au-delà de la guerre*, in N. Frogneux – F. Mies, *Emmanuel Lévinas et l'Histoire*, Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, Les Editions du Cerf Presses universitaires de Namur, Paris 1998, pag. 149.

⁹⁵⁴ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 324.

⁹⁵⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 208.

⁹⁵⁶ N. Petrovich, *La voce dell'amore etc.*, cit., pag. 52.

di Rosenzweig sviluppa una pretesa di sistematicità⁹⁵⁷, per cui il fatto che il secondo libro della seconda delle tre parti della *Stella* si trovi al centro dell'opera non è casuale.

L'enigma del mondo, lo abbiamo visto, si scioglie quando esso si rivela creatura, trovando spiegazione alla luce del racconto della creazione. Dio parla e il mondo è. Il mondo, a sua volta, non è creatura solo all'atto di essere creato, ma sempre. Il che vuol dire che continua a relazionarsi a Dio, a rivolgergli, a tendere verso di Lui. Ma la rivelazione permette un passo ulteriore: ci svela il *Nascosto*, ci introduce nel Santuario di Dio, ci rivela qualcosa del Creatore, non per via delle creature, ma in se stesso.

Per questo il *Cantico dei cantici*, che è il libro della rivelazione, ispira non solo il secondo capitolo della seconda parte della *Stella*, ma l'intera opera. Scrive Rosenzweig: "*Uno sguardo alla creatura creata ad immagine e somiglianza di Dio ci insegna l'unico modo*" per conoscere la sua essenza interna. Questa, infatti, si mostra come "*amore ridestato nuovamente ad ogni istante, sempre giovane, sempre primo*", che "*dalla notte del Dio nascosto irrompe come un no, come un'autonegazione sempre nuova, indifferente a tutto ciò che viene prima o che può venire in seguito, esclusivamente nascita dell'istante/colpo d'occhio della vita, immediatamente esperito e vissuto*"⁹⁵⁸.

E' da ribadire che, per Rosenzweig, la rivelazione non è solo un evento biblico, ma coincide assolutamente e senza residui "*con l'universo della più comune e quotidiana esperienza dell'uomo all'interno del mondo*"⁹⁵⁹. Ora, tramite il riferimento al *Cantico*, scopriamo che questa esperienza comune e quotidiana è quella dell'amore. L'amore è l'esperienza in cui la rivelazione si rende quotidianamente e comunemente presente.

Il *Cantico dei cantici* è un libro singolare. Il suo senso diretto è amoroso (molto probabilmente in origine era il canto di un amore profano). Il senso recondito è teologico. Protagonisti sono il pastore e la Sulamita, ma fra i due sembra insinuarsene un terzo, un re, anzi Salomone in persona. Questo ne ha reso ardua l'interpretazione, fino a quando non si è compreso che il re era, in realtà, il pastore stesso, l'innamorato, trasfigurato in figura regale come avveniva usualmente nelle cerimonie del tempo, quando lo sposo era celebrato "*come il re e la sposa come la sposa che il re si è scelta*". Così, "*sotto il velo metaforico di un matrimonio regale*" – scrive Rosenzweig – "*il pastore che è lo sposo è soppiantato dal re che egli sente di essere*"⁹⁶⁰.

Sotto un profilo esegetico, il punto sostanziale è che nel *Cantico* l'amore umano, nella sua carica erotica e sensuale, si apre ad una dimensione misteriosa e teologica. Si celebra, infatti, l'amore nuziale "*nel suo valore di pienezza umana*", ma contemporaneamente si intuisce in esso un segno, una sacralità⁹⁶¹. La realtà umana dell'amore, quindi, si trasfigura e viene assunta come metafora della relazione Dio/uomo, ossia della rivelazione. Riprendendo, infatti, la simbologia sponsale, che esiste ampiamente nel profetismo⁹⁶², il pastore-re si rivela simbolo di Dio che,

⁹⁵⁷ Rosenzweig è paradossalmente un pensatore asistemico ed antihegeliano che dà vita ad un *sistema*. Della *Stella* Rosenzweig scriverà che "*è semplicemente un sistema di filosofia*" *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 258.

⁹⁵⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 164-165.

⁹⁵⁹ F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme etc.*, cit., pag. 177.

⁹⁶⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 207. Il modello regale, di cui al versetto 1,4, prevedeva che lo sposo fosse il re della festa di nozze e la sposa la regina introdotta a palazzo, fuor di metafora, nella stanza nuziale. Le cerimonie nuziali prevedevano l'incoronazione dello sposo e della sposa, il tavolo nuziale, detto "trono", e inni descrittivi della bellezza fisica della sposa e della potenza dello sposo. Nel *Cantico* lo sposo-re si trasforma simbolicamente in Salomone. Nella rilettura teologica si trasforma poi nel Signore, unico re di Israele, o anche nel Messia-re davidico.

⁹⁶¹ "*La lettura in chiave erotica del Cantico è la più sicura ma non ha senso se il letto degli amori non è rischiarato da una piccola lampada che rischiari, attraverso quei trasparenti amori, il Nascosto*". G. Ceronetti, *Cantico dei Cantici*, Adelphi, Milano 1975, pag. 107.

⁹⁶² Nella Bibbia la simbologia nuziale serve a definire la relazione che intercorre tra Dio e l'uomo. Lo stesso verbo ebraico usato in Gn 2,24 per indicare l'unirsi, l'*aderire* fisico e spirituale dell'uomo a sua moglie (*dbq*) è quello che descrive l'adesione dell'Israele fedele a Dio attraverso l'alleanza (Gn 13,11). Il vocabolo "*alcova*", il cui senso

“mosso dal suo amore, è alla continua ricerca del fedele, che è la sua amata per instaurare con lei una comunione eterna”⁹⁶³. A sua volta, l'amata si rivela simbolo di Israele o, più estesamente, dell'umanità.

Sotto un profilo teologico apprezza che l'eccezionalità dell'amore, per cui esso è ben più di una metafora, sta nel fatto che esso "non può affatto essere puramente umano". Come la parola, l'amore addita qualcosa che è oltre la coscienza irretita nella sua presunta autosufficienza, qualcosa di "sensibile e sovrasensibile insieme", "in apparenza transitorio, ma in realtà eterno". L'amore umano in sé, così com'è, rivela Dio. Scrive Rosenzweig che esso è a metafora⁹⁶⁴ che "attraversa, come metafora, l'intera rivelazione"⁹⁶⁵, metafora viva e vivente, perché nell'esperienza d'amore l'anima si sente effettivamente toccare da Dio.

L'amore manifesta, in sostanza, una presenza che trascende l'immanente. Anzi, nell'amore la separazione fra immanenza e trascendenza non si dà più, perché l'amore la colma. L'uomo fa direttamente ed immediatamente conoscenza di Dio. "Qui – scrive Rosenzweig riferendosi al *Cantico* e all'amore in esso cantato – il lettore è posto (...) di fronte all'alternativa tra l'accogliere il senso puramente umano, puramente sensuale (...) ed il riconoscere che qui, proprio qui, proprio in questo senso puramente sensibile, direttamente e non solo metaforicamente si cela il significato più profondo"⁹⁶⁶. In estrema sintesi, se esiste l'amore, allora esiste Dio.

Pertanto, "la relazione che intercorre tra maschile e femminile diventa il prototipo di una dimensione dialogica della realtà, di una verità che si coglie solo nella relazione reciproca e che vive dal confronto delle differenze tra i due"⁹⁶⁷.

10.5 La novità dell'amore

La novità che si può apprezzare nel *Cantico*, rispetto al movimento della creazione e alla Genesi, è che il Dio nascosto ed inaccessibile, vi figura come l'amante, l'innamorato, alla ricerca della sua sposa.

Si coglie qui un'inversione radicale. Ed è la stessa che si coglie nell'amore. Anche questo, infatti, è *inversione*, in particolare, *inversione* di quel *sostare* presso di sé, che è, in fondo, il marchio dell'effimero. Il peccato non sta, infatti, tanto o soltanto nell'amare se stessi più di Dio, quanto soprattutto nell'aggrapparsi ad un passato che corre il rischio sempre di ridursi a "essenza muta" a "silenziosità perennemente immota"⁹⁶⁸. Ci si attacca all'attimo cercando di trattenerlo fra le mani, ma esso sfugge. Ci si attacca al passato, ma esso si trasforma in un feticcio. L'amore invece proietta verso il futuro, che trascende le nostre pigrizie e avidità.

primario è tipicamente nuziale, nella Bibbia è usato anche in senso tecnico per indicare il "Santissimo" del tempio, cioè la cella interna ove aveva sede l'arca, il luogo dell'incontro tra Dio e, il suo popolo (vedi *Cantico* 1, 4).

⁹⁶³ N. Petrovich, *Il rapporto tra amore verso Dio e amore verso il prossimo: una interpretazione nuziale. Riflessioni in dialogo con Franz Rosenzweig*, in *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 11 (2009) [inserito il 5 luglio 2009], disponibile su World Wide Web: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>. Sull'argomento si confrontino anche G. Barbiero, *Il Cantico dei cantici*, Edizioni Paoline, Milano 2004 e G. Ravasi, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1992.

⁹⁶⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 207.

⁹⁶⁵ Ivi, pag. 204.

⁹⁶⁶ Ivi, pag. 205.

⁹⁶⁷ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 196.

⁹⁶⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 166.

L'amante – scrive Rosenzweig - “*strappa il suo amore dal tronco del suo sé*”, simile ad albero che “*si libera dai suoi rami e ogni ramo si distacca dal tronco e non ne sa più nulla*”⁹⁶⁹. “*Nell'amante l'uomo muore*”⁹⁷⁰, perché deve abbandonare le proprie sicurezze e le proprie ritrosie, offrendosi all'altro nella propria vulnerabilità (da qui il pudore, che caratterizza l'amata del *Cantico*). L'amore è, quindi, qualcosa di infinitamente esposto e di strutturalmente inerme. Ma, del pari, nell'amore l'amante *risorge* perché si stabilisce in una nuova dimensione, più elevata, in quanto agostinianamente *dilata* l'animo, lo fa più grande.

Da un punto di vista temporale, “*l'amore conosce unicamente il presente, vive del presente e ardentemente desidera il presente*”⁹⁷¹, ma dal presente aspira all'eternità. L'amore è “*piantato nell'attimo della sua origine*” come qualcosa di assolutamente nuovo che “*deve negare tutti gli altri attimi*” e “*la totalità della vita*”, che “*deve rinnovarsi ad ogni istante*” per essere fedele a se stesso. “*Solo mediante questa sua compiuta totalità in ogni istante l'amore può cogliere un tutto di vita creata*”. Ma questa totalità non lo *definisce*, come il tutto logico della filosofia, non lo *determina*, non lo chiude nelle maglie del già stato. Esso apprende (ma sarebbe anche giusto dire *rivela*) il suo significato ultimo “*con un senso sempre nuovo*”, “*in un processo che, cominciando nuovamente ogni giorno, non ha mai la necessità di giungere alla fine*”. Infatti, “*ogni giorno l'amore ama ancor di più ciò ch'è oggetto d'amore*” e “*questo continuo incremento è la forma*” della sua *stabilità*. Se, infatti, può mantenere una sua stabilità e fedeltà, questa è nell'instabilità e nell'infedeltà a se stesso e ad ogni tentativo di stabilizzarsi, di sostare. Per essere stabile, deve essere sempre nuovo, vivendo nell'instabilità. Né l'amore è un'essenza o un attributo. L'amante “*non è un uomo che ama*”, quasi che il fatto che egli ami sia “*una più precisa determinazione del soggetto uomo*”. “*L'amore è invece una momentanea autotrasmutazione, un'autonegazione dell'uomo; ogni volta che ama, infatti, egli non è più altro se non un amante: l'io, che in ogni altro caso sarebbe supporto agli attributi, nell'amore, nell'attimo dell'amore, è scomparso senza residui: nell'amante l'uomo muore e nell'amante nuovamente risorge*”⁹⁷².

L'amore vive, quindi, in un *oggi vittorioso*, non nell'ieri e dell'ieri e neanche del domani. Perciò, “*ricusa di farsi un'effigie dell'amante, l'effigie farebbe sì che il volto vivo si irrigidisse in un viso morto. (...) l'amore stesso non sa se mai amerà, anzi neppure sa se ha mai amato. Gli è sufficiente sapere una cosa sola: che ama*”⁹⁷³. Esso “*è un cominciare-sempre-daccapo*”, che “*ritorna incessantemente ad erompere*”⁹⁷⁴, traboccando oltre ogni schema e presupposizione⁹⁷⁵. Pertanto, per sua stessa natura, l'amore deve essere sorprendente (“*se fosse possibile indicarlo prima non sarebbe più atto d'amore*”...⁹⁷⁶), libero ed imprevedibile⁹⁷⁷.

Nell'amore si va a situare, quindi, la libertà autentica dell'uomo, dal momento che questi non si costituisce nell'isolamento e nell'autonomia, ma nella relazione. Di fronte all'amante l'amata si trova nella coscienza di una “*riverenza umile-orgogliosa, al tempo stesso*

⁹⁶⁹ Ivi, pag. 167.

⁹⁷⁰ Ivi, pag. 168.

⁹⁷¹ Ivi, pag. 161.

⁹⁷² Ivi, pag. 167-68. “*L'amore si accresce perché vuole essere sempre nuovo, e vuole essere sempre nuovo per poter essere stabile; ma può essere stabile soltanto vivendo totalmente entro l'instabilità, nell'istante*”.

⁹⁷³ Ivi, pag. 169.

⁹⁷⁴ Ivi, pag. 223.

⁹⁷⁵ “*...egli propriamente sente soltanto, dentro di sé, la spinta traboccante dell'atto d'amore*”. Ivi, pag. 244. L'immagine del *traboccamento* rimanda ad una realtà di pienezza e non di privazione, nel senso dell'amore platonico.

⁹⁷⁶ Ivi, pag. 224.

⁹⁷⁷ Ivi, pag. 225.

sentimento di dipendenza e certezza di essere al sicuro, di trovar rifugio nelle eterne braccia”⁹⁷⁸. Quanto all’amato, egli “*si sa sorretto dall'amore dell'amante e si sa al sicuro*”. “*Il suo esser-amato è l'aria in cui vive*”⁹⁷⁹. Accoglie, quindi, il dono d’amore, corrispondendogli con la sua fedeltà.

Al fondo, l’amore è un miracolo che affonda le sue radici nella libertà. Si dà, infatti, “*un primo atto, un’iniziativa non necessitata che affonda le radici nella libertà e che muove verso un dono connotato dall’assoluta gratuità*”⁹⁸⁰. Pertanto, orienta le scelte, ma non le determina. La sua assoluta novità si oppone, infatti, ad ogni forma di ripetitività, di immobile identità. Lo conferma anche il titolo del secondo libro della seconda parte della Stella: *La rivelazione o la nascita incessantemente rinnovata dell’anima*.

10.6 Il singolare assoluto

Il segreto dell’amore, che lo distingue da ogni possibile prescrizione, è che esso preserva la *singularità*, amandola in quanto tale, intenerendosi per la sua strutturale debolezza. La Sulamita del *Cantico dei Cantici* “*ha scordato ogni vergogna*”, ogni ritrosia che origini da una soggettività esclusiva, e “*ha trovato pace negli occhi di lui*”. Al punto in cui è arrivata ella sente che “*è sua e lo stesso sa di lui*”. “*Egli è mio*” - dice in cuor suo. “*In questo felice ‘mio’, in questo singolare assoluto, si adempie per lei ciò che, così impaurita, insisteva ad implorare dalle compagne di giochi: di non destare il suo amore prima che fosse desta lei stessa; il suo amore non dev’essere un caso di amore, un caso nella pluralità dei casi d’amore, che altri quindi potrebbero conoscere e determinare. Dev’essere il suo amore, l’amore esclusivamente suo, non risvegliato dall’esterno, ma destatosi esclusivamente nel suo intimo. E così è avvenuto. Ora ella è sua*”⁹⁸¹.

L’amore eleva, quindi, il singolare, anzi il *singolare assoluto*, a fronte di ogni generalità, di ogni totalità, cogliendo l’altro nella sua intrascendibile particolarità. “*Nel legame amoroso, in modo del tutto speciale, l’amante non sopporta che il suo amore sia considerato uno tra gli innumerevoli casi di amore, ma deve essere il suo amore, l’unico caso irripetibile di tutto l’universo: “Tu e nessun altra”*”⁹⁸². Perciò, le identità non “*affogano in un’unità indistinta*”⁹⁸³, ma conservano la loro unicità irripetibile. Scrive Rosenzweig: “*Soltanto un io, e nessun ille, può pronunciare l’imperativo dell’amore, il quale deve sempre suonare: amami*”⁹⁸⁴. Il comandamento dell’amore va sempre da un io concreto ad un

⁹⁷⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 173.

⁹⁷⁹ Ivi, pag. 174. Per Rosenzweig “*il corrispondere dell’amore all’amore è questo: la fede dell’amata nell’amante. La fede dell’anima attesta, nella sua fedeltà, l’amore di Dio e gli conferisce un durevole essere. «Se voi mi date testimonianza, allora io sono Dio, e altrimenti no», così il maestro della cabbala fa dire al Dio dell’amore. L’amante che nell’amore si abbandona all’altro viene nuovamente creato nella fedeltà dell’amata, e questa volta per sempre. Questo «per l’eternità» che l’anima avverte dentro di sé, nel suo primo essere investita dell’amore dell’amante, non è illusione, non rimane confinato al suo intimo, si dimostra invece una forza viva, creatrice, poiché è lui a strappare all’attimo l’amore dell’amante e, una volta per tutte, a renderlo eterno. Nell’amore di Dio l’anima è tranquilla come un bimbo tra le braccia della madre e, così, che essa si trovi sul più lontano mare o alle soglie della tomba, è sempre con Lui*”. Ivi, pag. 175-76.

⁹⁸⁰ N. Petrovich., *La voce dell’amore*, cit., pag. 178.

⁹⁸¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 209-10.

⁹⁸² N. Petrovich, *La voce dell’amore*, cit., pag. 119.

⁹⁸³ S. Zucal, *Lineamenti del pensiero dialogico*, cit., pag. 32.

⁹⁸⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 183. Il modo imperativo indica che “*la modalità propria con cui l’amore si esprime non è quella della dichiarazione, della spiegazione o della domanda, ma è quella dell’imperativo, dell’ingiunzione perentoria, dell’appello categorico*” N. Petrovich, *La voce dell’amore etc.*, cit., pag. 130. Tutto il Cantico è attraversato da “*uno scroscio di imperativi s’abbatte vivificante su questo prato sempreverde*

tu concreto. Questi trascende le determinazioni del soggetto, ciò che posso pensare o immaginare, ciò che posso volere o credere e “*non è mai a completa disposizione del soggetto*”⁹⁸⁵. Il *Tu* dell'amore è soggettività libera e richiede di essere rispettato nella sua libertà.

L'amore è, pertanto, “*un'unità che non è una sintesi*”⁹⁸⁶. Per Hegel l'unità è sintesi in cui i distinti confluiscono smarrendo la loro particolarità. Per Rosenzweig, l'amore dimostra che può esserci unità che conserva proprio le particolarità, che le custodisce come ciò che più di tutto conta. Nell'essere amata, quindi, per se stessa la persona si esalta, dimostrandosi nella sua concretezza qualcosa di infinitamente superiore rispetto al pensato e all'immaginabile.

Alla luce della relazione d'amore Rosenzweig, quindi, anche la verità⁹⁸⁷. All'inizio della conoscenza non c'è una domanda circa l'essenza o, detto in altri termini, circa il che cosa, ma “*una domanda che cerca una relazione d'amore personale con l'altro*”⁹⁸⁸. Ciò che da ultimo dà senso non è, quindi, il sapere *per che cosa* si vive, quanto il *per chi* si vive. “*L'innamorato che corteggia la sua amata non ragiona in termini di essenza, non va in cerca di una determinazione razionale del suo amore, ma vive, corteggia, ama*”⁹⁸⁹. L'amore non presume di sapere, non si pone in terza persona, ma “*crede eo ipso*”, si pone nella confidenza personale, potremmo dire in termini ebneriani tra io e tu⁹⁹⁰.

Il problema della verità si pone, quindi, non sul piano dell'universale, ma del *singolare*, non sul piano del concettuale, ma del fattuale, non sul piano dell'atemporale, ma dell'eventuale ed attuale⁹⁹¹. La verità è esodo dalle proprie certezze e sicurezze, incamminamento verso un Altro che ha il volto di un chi. “*Ordine più elevato del conoscere. Ordine che, nel risuonare d'una vocazione, tocca l'umano nella sua individualità ancora stereotipata nella generalità del genere, ma già risvegliata all'unicità dell'io, all'unicità logicamente indiscernibile, nella responsabilità per l'altro uomo, irrecusabile come un'elezione e portatrice d'amore, dove l'altro, dove l'amato, è per l'io unico al mondo. Da unicità a unicità, dall'uno all'altro, fuori da ogni parentela, l'una più estranea all'altra di ogni esteriorità, che già, nell'oggettività, si rifiuta di riconoscersi immanente, ma donde scaturisce tutto il legame «logicamente» nuovo, inaudito, della prossimità sociale, meraviglia di un pensiero migliore del sapere*”⁹⁹². L'amore nella sua fattualità evidenzia l'insufficienza della pretesa di comprensione razionalistica della realtà. “*Proprio per questo non si può dire in anticipo in che consista questo atto in ogni singolo caso; deve essere sorprendente, se fosse possibile indicarlo prima non sarebbe più atto d'amore*”⁹⁹³. Si può imparare il valore dell'amore solo dentro l'esperienza vissuta dell'essere amati e dell'amare. E come è dell'amore, così è della verità.

che è il presente”: “*attirami!*”, “*aprimi!*”, “*vieni!*”, “*levati!*”, “*affrettati!*”. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 209.

⁹⁸⁵ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 81. Sull'argomento vedi anche: F. Camera, *L'ermeneutica tra Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia 2001, pag. 176-77.

⁹⁸⁶ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 83.

⁹⁸⁷ B. Casper, *Ereignis. Bemerkung zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in J. Mattern – G. Motzkin – S. Sandbank, *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*, Verlag Vorwerk 8, Berlin 2000, pag. 70.

⁹⁸⁸ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 188-89.

⁹⁸⁹ Vedi F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer Verlag, Athenäum 1964, tad. It. A cura di G. Botola, *Dell'intelletto sano e malato*, Rovereto editore, Trento 1987, pag. 39.

⁹⁹⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 364.

⁹⁹¹ Vedi D. Toti, *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia della storia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

⁹⁹² E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., pag. 6-7.

⁹⁹³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 224. Per N. Petrovich, siamo ad una “*riformulazione della nozione di verità alla luce della dimensione agapica*”, che coincide con la presa di distanza dalla filosofia classica. Vedi *La voce dell'amore*, cit., pag. 355.

10.7 Rosenzweig e la rivelazione dell'amore di Dio

Lo slancio d'amore ripropone su nuove basi lo slancio creatore, *rivelando* Dio da un'altra prospettiva. "Qui inizia – scrive Rosenzweig – *quel completamente dell'autorivelarsi divino, appena avviato negli atti della creazione...*". Dio, che "minacciava di perdersi (...) dietro l'infinità della creazione", che "sembrava divenire la semplice origine della creazione"⁹⁹⁴, esce dal suo nascondimento. Non si limita a dare origine al mondo, ritraendosi "alle spalle della creazione", ma si *rivela* nel mistero abissale del suo infinito amore: "La prima rivelazione entro la creazione, proprio per il suo carattere di rivelazione, esige l'irruzione di una seconda rivelazione, di una rivelazione che non sia altro che rivelazione in un senso più stretto, anzi nel senso più pieno del termine" – sottolinea Rosenzweig. La rivelazione è, quindi, simile a "l'aprirsi di qualcosa di chiuso", a "l'autonegazione di una semplice essenza muta mediante una sonora parola", a "l'autonegazione di una prenità silenziosamente immota mediante un attimo mosso"⁹⁹⁵. Dio non si cela più "discreto dietro leggi eterne", ma si rende presente e *fattuale* in una relazione speciale con l'uomo. In essa egli è l'amante, di cui è figura *lo sposo* del *Cantico dei Cantici*, e l'umanità è l'amata, la *sposa*.

E' chiaro a questo punto che la *rivelazione* non è intesa da Rosenzweig solo come evento biblico, confinato nel passato o nel teologico, ma è eventualità che si ripete qui e oggi in quella rivelazione quotidiana che è l'amore. L'amore è, infatti, *rivelazione* e la *rivelazione* è amore. Nell'esperienza dell'essere da Lui amati non ritroviamo, quindi, un concetto o un'essenza, foss'anche che Dio è amore, perché "noi sperimentiamo che Dio ama, non che è l'amore". Abbiamo con Lui una relazione personale, non una conoscenza asettica e distaccata. "Egli – precisa Rosenzweig - *ci viene troppo vicino perché noi possiamo ancora dire: questo o questa cosa è Lui. Nel suo amore noi sperimentiamo soltanto che Egli è Dio, ma non che cosa Egli sia. Il che cosa, l'essenza rimane celata*". Percepriamo un Dio persona che ci ama, non un qualcosa e lo sperimentiamo in modo diretto ed immediato: "Colui che ama è l'unico che noi percepiamo direttamente. Solo come amante Dio non è il Signore. Qui egli è in azione. Non è al di sopra della sua azione. È in essa. È una cosa sola con essa. Egli ama"⁹⁹⁶.

La verità di Dio non è una dottrina, ma coincide con il suo amore in atto: "Dio è la verità: questa proposizione con la quale noi pensavamo di giungere all'estremo limite del sapere, se esaminiamo più da vicino che cos'è in definitiva la verità, vediamo che ci ridice con altre parole soltanto il dato più intimamente familiare e noto della nostra esperienza; da un apparente sapere circa l'essenza sorge invece la vicina, immediata esperienza del suo agire; Egli è verità non ci dice in definitiva nulla di diverso da questo: che Egli ama"⁹⁹⁷. Dio "non è oltre il suo amore"⁹⁹⁸, quasi che esistesse una verità su Lui separata dall'esperienza che noi possiamo avere del suo agire, del suo rivelarsi, del suo amare. "La verità di Dio non è altro che l'amore con cui Egli ci ama"⁹⁹⁹. Non c'è altro che possiamo sapere di Dio, se non ciò che sperimentiamo nell'amore¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 165.

⁹⁹⁵ Ivi, pag. 166.

⁹⁹⁶ Ivi, pag. 392.

⁹⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 399.

⁹⁹⁸ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 306.

⁹⁹⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 403.

¹⁰⁰⁰ "Se il nucleo essenziale e intimo di Dio è il suo rivelarsi, il suo amore, non si darà mai un apparente sapere circa l'essenza divina, quanto piuttosto una concreta esperienza del suo agire". L. Bertolino, *Il nulla e la filosofia*, cit., pag. 255.

Centrale viene ad essere la relazione di Dio con l'uomo. Essa si configura come continua e rinnovantesi. *“Dio non cessa mai di amare, l'anima non cessa di essere amata”*¹⁰⁰¹ - scrive il Nostro. Il suo amore è *“dedizione di sé, rinnovata ogni istante”*: *“egli solo si dona”, “l'amata accoglie il dono”*¹⁰⁰². Ma questo coinvolgimento di Dio nell'amore non significa *indigenza*. L'amore non contraddice l'infinità di Dio, non implica limitazione. Esso, infatti, non è configurabile come un attributo, ma è piuttosto una *momentanea autotrasmutazione*, che vive nello spazio dell'istante¹⁰⁰³ e *“sulla stretta tavola della sua istantaneità, non c'è spazio per alcun bisogno”*, perché *“nel momento in cui è, è totalmente ricolmo e compiuto...”*. Sarebbe *indigenza*, se fosse qualcosa di *essenziale*, ma l'amore è evento, non essenza statica ed astratta. *“«Dio ama» - sottolinea Rosenzweig - non vuol dire che l'amore inerisce a lui come un attributo, ad esempio come la potenza creatrice; amare non è la forma fondamentale, stabile, immutabile del suo volto, non è la maschera rigida che il modellatore ricava con il gesso dal volto del morto, bensì il gioco fuggevole, inesauribile dell'espressione del volto, il guizzo luminoso, sempre giovane, che percorre i lineamenti eterni (...). «Dio ama» è il più puro presente”*¹⁰⁰⁴. L'amore di Dio si muove, quindi, *“attraverso il mondo con un impulso sempre fresco. Esso è sempre nell'oggi e tutto nell'oggi”*, in un oggi vittorioso che ingoia *“ogni morto ieri”* e *“ogni morto domani”*. Ed è proprio quanto può apparire *“come limitatezza (...) e cioè il fatto che questo amore non irradia, al pari di un attributo pertinente all'essenza, come la luce, in tutte le direzioni, bensì con un gesto enigmatico afferra singole realtà: uomini, popoli, tempi, cose”*, che *“fa sì che l'amore sia veramente l'amore”*. L'amore è *“tutto in ogni istante, anche al punto da dimenticare, nel far questo, tutto il resto”*, ma è esattamente questo che gli permette di fare quello che è negato al concetto, e cioè di *“cogliere alla fine tutto realmente”*¹⁰⁰⁵.

Pertanto, in senso ancora più forte, *“la rivelazione dell'amore divino è il cuore del Tutto”*. Infatti, *“noi sperimentiamo immediatamente il suo esserci soltanto in questo: nel fatto che Egli ci ama e risveglia il nostro morto sé per farne l'anima amata che ricambia l'amore”*¹⁰⁰⁶. Solo come amante Dio non è il *kadosc*, ossia il Nascosto, l'inaccessibile¹⁰⁰⁷. *“L'essenza di Dio, fosse verità oppure nulla, s'è dileguata nel suo agire completamente privo di essenza, totalmente reale, vicinissimo, nel suo amore. E questo suo amare, completamente manifesto, spira ora negli spazi redenti dalla rigidità dell'essenza e colma ogni distanza”*¹⁰⁰⁸.

10.8 Ebner: l'amore *singolare* di Cristo

Come per Rosenzweig, così per Ebner è *“l'amore la cartina di tornasole della fede”*¹⁰⁰⁹. *“Solo l'amore rende la fede efficace. La fede (...) spiana nell'uomo la via verso la realtà*

¹⁰⁰¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 174.

¹⁰⁰² Ivi, pag. 167. L'amata contraccambia, quando ama a sua volta, ma nel ricevere l'amore *“rimane presso di sé e diviene quiete totale, e anima in se stessa beata”*. Ibidem

¹⁰⁰³ Ivi, pag. 168. *“Ma allora Egli ama? Possiamo attribuire a Lui l'amore? Il concetto di amore non implica forse quello di indigenza? E Dio potrebbe mancare di alcunché? Non abbiamo noi forse negato che il creatore creasse per amore, così da non esser costretti ad ascrivergli alcuna forma di indigenza? Ed ora il rivelatore dovrebbe invece rivelarsi per amore?”* 168-69.

¹⁰⁰⁴ Ivi, pag. 169.

¹⁰⁰⁵ Ivi, pag. 170.

¹⁰⁰⁶ Ivi, pag. 391.

¹⁰⁰⁷ *“Nell'amore ciò che era nascosto era divenuto manifesto”*. Ivi, pag. 428.

¹⁰⁰⁸ Ivi, pag. 401. *“Dio è raggiungibile solo perché si manifesta in una relazione di amore e solo dentro questa relazione si dà a conoscere”* N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 187.

¹⁰⁰⁹ S. Zucal, *Il miracolo della parola*, cit., pag. 57.

della vita spirituale, l'amore tuttavia è questa realtà stessa. La fede non è nulla senza l'amore"¹⁰¹⁰.

Si dà nell'uomo un inquieto cercare. Esso si manifesta nelle filosofie, nelle etiche, nelle religioni stesse. L'etica, in particolare, rappresenta lo sforzo di trovare "la parola di Dio che porta a espressione il comando dell'amore". Il punto è che "non sempre però la trova", perché "da sola non riesce" a portarla alla luce¹⁰¹¹. La risposta al desiderio che il cuore dell'uomo proclama è, scrive Ebner, solo nella Parola che "si è fatta carne e ha abitato in mezzo a noi nella sua gloria piena di grazia e verità", come da Giovanni 1,14. Cristo è "la mèta finale della «legge» (Romani 10,4): tutta la legge vuole Cristo"¹⁰¹².

La Legge, che incarna gli sforzi umani di raggiungere Dio, non lenisce la solitudine dell'uomo. Nessuno sforzo umano può portare la coscienza oltre la propria solitudine. Solo "Gesù ha redento l'Io dal suo «Io-solipsismo», dalla maledizione del peccato e della «legge», sotto il cui giogo l'uomo si trova nel suo «solipsismo dell'Io»". Solo Gesù, "che è la via, la verità e la vita, ha condotto mediante la parola l'Io verso il Tu, ci ha destati dalla morte spirituale alla vita e ci ha indicato la via a Dio". Dio "non troneggia in una distanza metafisica impervia agli uomini. Egli, che è il Dio dei viventi e non dei morti, ci è vicino nella vita. (...) non ci è vicino solo spiritualmente ma anche fisicamente: vicino in ciascuno e soprattutto nell'uomo più vicino, nel prossimo, in chiunque abbia da portare una sofferenza (...) nell'affamato, nell'infermo; in chiunque abbia bisogno di un gesto o di una parola di amore (...); Dio ci è vicino nell'uomo che, uscendo dal nostro «solipsismo dell'Io», rendiamo vero Tu del nostro Io (...) Ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me, leggiamo nel Vangelo"¹⁰¹³.

In Cristo, nel "suo farsi uomo", nella "compromissione della sua personalità nella vita di questo mondo", si esperisce la Tuità di Dio, la sua prossimità e appellabilità. "Il farsi uomo di Dio, che era divenuto assoluto nel grido di Gesù sulla croce *Eli Eli lama sabachtani* (...) è il più grande mistero nella vicenda del mondo, che non può essere compreso altrimenti che nella fede". L'uomo "raggiunge un rapporto reale con Dio" solo passando "attraverso tutta l'umanità di Gesù, rendendosela presente in ogni momento della propria vita"¹⁰¹⁴. Perciò, "tra la fede in Dio e quella nella sua incarnazione non può e non deve essere fatta una pausa interiore (...) Entrambe vanno necessariamente e inscindibilmente assieme"¹⁰¹⁵. La rivelazione dell'amore divino è nel suo farsi uomo¹⁰¹⁶. E non c'è ragione che spieghi questo se non il suo amore totalmente gratuito. "Il motivo di Dio è l'amore"¹⁰¹⁷, un amore che si caratterizza per il precedere ogni iniziativa umana (Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito... Gv. 3,16).

Qui sta, per Ebner, l'unicità del Cristianesimo, in quanto religione. "Solo in essa – scrive - l'uomo può acquisire un rapporto reale con Dio". Le altre religioni sono "semplici tentativi

¹⁰¹⁰ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 290-91.

¹⁰¹¹ Ivi, pag. 285-86. Altrove porta a espressione è detto con "proclama il comandamento dell'amore". Vedi Ivi, pag. 217.

¹⁰¹² Ivi, pag. 286. "L'Io astratto dei filosofi, che già da tempo era sospettato di essere solo una parola vuota e una finzione linguistica, non era veramente salvabile. L'io concreto dell'uomo, però – l'esistenza umana nella sua personalità – è Dio stesso che vuole vederlo salvato; perché proprio perciò si è fatto uomo in Gesù...(Gv. 1,14)" Ivi, pag. 255.

¹⁰¹³ Ivi, pag. 321. "L'amore di Dio che ha creato l'uomo mediante la parola, nella quale era la vita, per redimerlo si fece oggettivo nella «parola», ovvero esperibile ai sensi, storico, nell'incarnazione di Gesù e nella parola del Vangelo". Ivi, pag. 255.

¹⁰¹⁴ Ivi, pag. 348-49.

¹⁰¹⁵ Ivi, pag. 351-52.

¹⁰¹⁶ "Il fatto che nel suo farsi uomo Dio ci abbia dato il vero oggetto della fede che redime e desta alla vita spirituale, era ed è la rivelazione del suo amore divino". Ivi, pag. 353.

¹⁰¹⁷ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 154.

umani in direzione della religione”, “sforzi falliti di elevazione dello spirito a Dio”, perché nessuno sforzo umano potrebbe riuscire, “se non fosse Dio stesso a venirci in aiuto”¹⁰¹⁸. Esse contraggono l'uomo nel solipsismo dell'io dove non c'è nessun tu reale. La fede in Gesù-Cristo è invece “fiducia nel «venirci incontro del Tu»...”¹⁰¹⁹. Il Cristianesimo pone l'uomo non di fronte ad un Dio in terza persona, ma di fronte al Dio-Tu¹⁰²⁰. Va, quindi, a ritrovare il baricentro dello spirituale non in un'idea e nemmeno in un culto religioso, ma “in un rapporto personale con qualcosa di personale (...), sostanzialmente con la personalità della vita e della parola di Gesù”¹⁰²¹.

Cristo, che è la Parola fatta carne, “non è un puro tipo, ma l'assoluto caso unico”¹⁰²². “Egli è assoluto caso unico nella personale attualità della Parola che era in principio, e davanti ad essa. Cristo è non soltanto caso unico assoluto come è l'uomo davanti a Dio: egli pretende, domandando la fede, di esserlo anche davanti agli uomini”¹⁰²³. La sua assolutezza coincide con la sua unicità e la sua unicità è assoluta sia in relazione a Dio, sia in relazione agli uomini.

Il nodo centrale è, quindi decidersi pro o contro Cristo. Scrive Ebner: “Da duemila anni c'è un unico problema della vita spirituale: il confronto con la vita e con l'insegnamento di Gesù. Qui sta la decisione”¹⁰²⁴. Ciò che conta è, quindi, “la presa di posizione personale” circa il fatto intrascendibilmente unico “della vita e della parola di Gesù”. Il singolare assoluto di Rosenzweig qui non è più nemmeno una categoria non categorica, e cioè non universale, ma una persona. Il *fattuale*, a sua volta, coincide qui con un'esistenza reale. Perciò, “tutto il peso insiste su questo momento della personalità. Esso non può mai venir in alcun modo tralasciato o aggirato nel Cristianesimo. Perché se lo si tralascia, ponendo cioè il baricentro nella vita generale, non si ha più a che fare con il Cristianesimo”¹⁰²⁵.

10.9 L'amore che redime: redenzione e amore del prossimo

Il libro della rivelazione, secondo della seconda parte della *Stella della redenzione*, dopo aver descritto l'intimità dell'incontro tra Dio e l'uomo, termina con il comandamento dell'amore del prossimo.

All'amore di Dio, che si rivela nella parola (*rivelazione*), deve corrispondere l'amore dell'uomo che si irradia nella creazione (*redenzione*). “L'anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell'amore divino ed esce a percorrere il mondo”¹⁰²⁶. Essa, di cui nel Cantico è figura l'amata, “singhiozza verso un aldilà dell'amore (...) desidera con ansia un

¹⁰¹⁸ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 354.

¹⁰¹⁹ Ivi, pag. 362.

¹⁰²⁰ “...lo spirito del Cristianesimo esige e può realizzare, ovvero condurre l'io nell'uomo alla sua vera vita nello spirito, porlo in un rapporto con il Tu”. Ivi, pag. 363 Vedi pure ivi, pag. 167-68.

¹⁰²¹ Ivi, pag. 383.

¹⁰²² F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»*, in *Schriften I: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, a cura di Franz Eeyr, Kösel, München 1963, pag. 625.

¹⁰²³ F. Ebner, *Die Christusfrage*, in *Schriften I etc.*, pag. 482.

¹⁰²⁴ F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 66. Sull'argomento vedi pure H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1990, vol. 1, pag. 618. In questo Ebner “prosegue e completa la lezione di Kierkegaard” S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero»*. Hans Urs von Balthasar interpreta Ebner, in *Ferdinand Ebner, Communio etc.*, cit., pag. 91.

¹⁰²⁵ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 383. L'incarnazione è, per Ebner, realtà storica che “riguarda ogni singolo, perché rende possibile all'uomo assumere la Parola e la Vita di Gesù quale misura assoluta della propria esistenza e della propria vita, sì che in lui avvenga un vero salto qualitativo nel pieno dispiegamento del suo essere e nella piena vittoria sulla morte” E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 248.

¹⁰²⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 213.

eternarsi dell'amore (...), e cioè un perpetuarsi che non cresce più dentro all'io ed al tu ma esige di essere fondato al cospetto del mondo intero ¹⁰²⁷. A fronte del rischio che l'amore si circoscriva o si confonda con l'emozione del momento, essa non deve ritrarsi nel rassicurante calore del suo sentirsi protetta, ma risvegliata dall'amore, deve "addentrarsi nel mondo". Come, infatti, scrive Rosenzweig, "il mero Dio creatore si trova sempre esposto al pericolo di inabissarsi nuovamente nel nascondimento, così la mera beatitudine dell'anima immersa nello sguardo d'amore di Dio può sempre risprofondare nella chiusura escludente verso l'esterno" ¹⁰²⁸.

Due figure servono all'autore a chiarire questo dovere dell'anima. Esse sono il mistico e il santo.

Il mistico è colui che crede di vivere "soltanto con il «suo» Dio" e si chiude a tutto il resto. Ma, così facendo, "chiude se stesso" e non è "più disponibile per il mondo" ¹⁰²⁹. Egli, che pretende di rinchiudere l'amore in una nicchia, in un rapporto esclusivo ed escludente, si rivela, quindi, "un uomo a metà" ¹⁰³⁰, un uomo che vive una dimensione sola del suo essere uomo. "Egli parla, certo, ma ciò che dice è solo risposta, non parola". "La sua vita è soltanto un attendere, non un andare", perché egli rifiuta "di passare dalla passività dell'amore ricevuto all'attività dell'amore donato al prossimo", preferendo rimanere "chiuso nei propri rassicuranti e protetti confini". Gli manca, infatti, la parte attiva dell'amore, la capacità di "prendere il largo inoltrandosi nel mondo", per infondervi "quella forza che è capace di attuare la redenzione" ¹⁰³¹.

A fronte di quello si pone il santo, che sa "crescere dalla risposta alla parola, dall'attesa di Dio al camminare al cospetto di Dio" ed è "un uomo reale, un uomo completo" ¹⁰³². La sua anima "da semplice recipiente dell'amore di Dio, diviene l'attore stesso dell'amore", in quanto il santo, pieno dell'amore di Dio, è, a differenza del mistico, totalmente dischiuso e pronto ad uscire da sé, per portare nel mondo l'esperienza di quell'amore e farne un "mondo rinnovato e incessantemente rinnovantesi" ¹⁰³³. Egli è un uomo vero, "vivente assolutamente

¹⁰²⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 211.

¹⁰²⁸ "L'anima si era dispiegata davanti a Dio in un sì infinito, pronunciato una volta per tutte. Così essa era uscita dalla propria gelosa chiusura nel sé. Non che avesse negato il sé, no, essa in realtà era soltanto uscita da esso, dalla sua gelosa chiusura, all'aria aperta; ora essa si trovava dispiegata ed aperta. Aperta, dedita, fiduciosa, ma aperta in una direzione soltanto, dedita soltanto ad un Unico, fiduciosa in Lui solo. L'anima ha aperto occhi ed orecchi, ma davanti ai suoi occhi sta una figura sola, una sola voce colpisce le sue orecchie. Ha aperto la sua bocca, ma le sue parole sono pronunciate per Uno solo. Essa non dorme più il sonno rigido del `sé', ma è risvegliata da Uno soltanto e per Uno soltanto. E così anche ora essa rimane in effetti sorda e cieca come il `sé', cioè sorda e cieca per tutto ciò che non è l'Uno. (...) L'anima, è vero, è ora aperta allo sguardo ed alla parola, ma solo in direzione di Dio; da tutte le altre parti invece è ancora chiusa come prima lo era il `sé', ed inoltre essa ora ha perduto anche quella visibilità e quella udibilità, quella vitalità dotata di figure benché tragicamente rigida, che il sé pos-sedeva. Nella beatitudine del suo esser-amato da Dio il `sé' meramente pieno di dedizione è morto al mondo, anzi è morto in generale a tutto ciò che è all'infuori di Dio". Ivi, pag. 213-214.

¹⁰²⁹ Ivi, pag. 215.

¹⁰³⁰ "Questa è la grave colpa del mistico: egli trattiene il `sé' sul suo cammino verso la figura. L'eroe era un uomo, seppure soltanto nel pre-mondo. Il mistico invece non è un uomo, è a malapena un uomo a metà, è solo il recipiente delle estasi da lui esperite. Egli parla, certo, ma ciò che dice è solo risposta, non parola; la sua vita è soltanto un attendere, non un andare. Eppure soltanto un uomo che sapesse crescere dalla risposta alla parola, dall'attesa di Dio al camminare al cospetto di Dio, sarebbe un uomo reale, un uomo completo". Ivi, pag. 216.

¹⁰³¹ N. Petrovich, *Il rapporto fra l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo etc.*, cit.

¹⁰³² F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., pag. 216

¹⁰³³ Ivi, pag. 219. Il santo non risplende di sé, bensì dell'amore che lo lega a Dio, al di là delle chiusure e degli egoismi di ogni tipo Ivi, pag. 216.

*nell'assoluto, e quindi aperto a ciò che è più alto, e deciso per ciò che è più alto, al contrario dell'eroe, irrimediabilmente chiuso nell'unica e sempre identica tenebra del sé*¹⁰³⁴.

L'amore del prossimo, che il santo coltiva, nasce allora come risposta all'amore di Dio. *"L'uomo ama poiché Dio ama e così come ama Dio"*¹⁰³⁵, in ragione dell'esperienza dell'essere da Lui amato. L'amore di Dio feconda, quindi, l'amore del prossimo, per cui *"l'altro viene amato sempre all'ombra dell'Altissimo"*, *"in Dio"*¹⁰³⁶. D'altra parte l'amore del prossimo rende visibile l'amore di Dio, lo attualizza, per certi versi, lo completa. L'amata vuole che la sua fede fedele rinsaldi l'amore dell'amante *"facendone un amore durevole"*, un amore per sempre¹⁰³⁷. Rosenzweig, riprendendo una sentenza di un maestro della cabbala, si spinge ad attribuire a Dio quest'affermazione: *"Se voi non mi rendete testimonianza Io non sono!"*¹⁰³⁸.

Si prospetta, quindi, *"un'intima connessione tra amore di Dio ed amore verso il prossimo"*¹⁰³⁹. Entro questa connessione, il comandamento: *Ama il tuo prossimo*, viene a rappresentare *"la sintesi di tutti i comandamenti"*, il *"comandamento di tutti i comandamenti"*, *"non il più alto, ma l'unico"*, *"senso ed essenza"* di tutti gli altri¹⁰⁴⁰, perché *"riecheggia nel dettato di tutti i singoli comandamenti..."*¹⁰⁴¹. E', infatti, esso che rende tutti gli altri, *"invece che rigide leggi, comandamenti vivi"*¹⁰⁴².

¹⁰³⁴ Ivi, pag. 219. L'eroe appartiene al pre-mondo immobile, al mondo da cui non c'è uscita, al mondo ripetitivo e disperato, il santo al Scrive il Nostro: *"Il santo è tanto al di qua della chiusura umana quanto l'eroe ne è al di là. È lo stesso rapporto che ritroviamo tra il Dio manifesto dell'amore e quello, vivente in sé soltanto, del mito, in mezzo ai quali sta a discriminare la notte del nascondimento di Dio"* Ivi pag. 216.

¹⁰³⁵ Ivi, pag. 205. *"E l'anima, in questo suo uscire dal miracolo dell'amore divino per addentrarsi nel mondo terreno, soltanto nel più profondo del cuore può conservare la parola degli antichi: "Come Egli ama, così ama anche tu"* F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 211.

¹⁰³⁶ Ivi, pag. 213. Vedi anche pag. 183.

¹⁰³⁷ *"Questo per l'eternità che l'anima avverte dentro di sé, nel suo primo essere investita dell'amore dell'amante, non è illusione, non rimane confinato al suo intimo, si dimostra invece una forza viva, creatrice..."* Ivi, pag. 175-76.

¹⁰³⁸ L'affermazione si trova per la prima volta in E Rosenzweig, *Atheistische Theologie*, in *La Scrittura etc.*, cit., pag. 239 e poi in *La Stella della redenzione*, cit., pag. 176. La frase è attribuita a Rabbi Simeon BarYochai che la tradizione ebraica ritiene l'autore dello *Sefer ha-Zohar (il Libro dello Splendore)*, il libro più importante della corrente cabbalistica. Rosenzweig propone qui la relazione o persino la dipendenza del divino dall'umano.

¹⁰³⁹ Nel Cantico *"l'amante divino non permette che l'amata si richiuda come il mistico nel calore di un abbraccio soffocante, ma con il comandamento dell'amore la sospinge verso il prossimo, verso ogni prossimo che in ciascun momento della vita si presenta come il più vicino: viene, quindi, incamminata verso il mondo intero. L'amata è chiamata a percorrere orizzonti sempre più vasti in un'apertura che possiede una portata cosmica: viene abbracciato il mondo intero"* N. Petrovich, *Il rapporto tra amore verso Dio e amore verso il prossimo etc.*, cit..

¹⁰⁴⁰ Ivi, pag. 181.

¹⁰⁴¹ Ivi, pag. 213. *"Ama il tuo prossimo. Questa, ci assicurano ebrei e cristiani, è la sintesi di tutti i comandamenti. Con questo comandamento l'anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell'amore divino ed esce a percorrere il mondo. Un comandamento d'amore quindi, come quel comandamento originario della rivelazione che riecheggia nel dettato di tutti i singoli comandamenti e che, solo, li rende, invece che rigide leggi, comandamenti vivi"*

¹⁰⁴² Ivi, pag. 213.

“Chiaro ed univoco quanto al contenuto”¹⁰⁴³, il comandamento dell'amore si contrappone alla legge morale, inevitabilmente ambigua e illimitatamente equivoca nel suo formalismo.

Il suo contenuto è chiaro, reale, consistente: il prossimo, che “non è un'essenza universale e anonima, ma possiede un sempre un nome e cognome, ha il volto della singolarità unica che interpellala libertà ad amare...”¹⁰⁴⁴. Il prossimo è esterno ad ogni legislazione universale, per forza di cose disattenta nei confronti del particolare, e chiede di essere amato per se stesso, in modo personale. Amare non significa, quindi, avere una conoscenza anonima, ma semmai apprendere “apprende a dire Tu al lui”¹⁰⁴⁵.

La sua direzione è univoca, perché si indirizza a chi “é di volta in volta prossimo, (...) all'insieme di tutti coloro (uomini e cose) che potrebbero una volta o l'altra occupare questo posto, é indirizzato, cioè, in definitiva a tutto, al mondo”¹⁰⁴⁶, a chi nell'istante presente si trova ad essere il più vicino da amare¹⁰⁴⁷, il vicario¹⁰⁴⁸, di tutti gli altri possibili prossimi.

Il suo adempimento non si restringe ad un atto singolo, ma impegna un'intera serie di atti, perché l'amore “ritorna incessantemente ad erompere” e mai si irrigidisce “in atto schematico, organizzato”¹⁰⁴⁹. L'amore deve sgorgare “sempre improvviso e sempre sorprendente”¹⁰⁵⁰, per spezzare “nella relazione reciproca, quella inerzia in cui versa il mondo nel suo isolamento”¹⁰⁵¹. Pertanto, il per-l'altro della prossimità ridefinisce anche la temporalità dell'uomo che in ogni istante attende ed è attento a colui che è di volta in volta

¹⁰⁴³ Esso, “che scaturisce dalla libertà indirizzata del carattere, ha bisogno di un presupposto al di là della libertà”. “Il fatto che Dio «comanda ciò che vuole» dev'essere preceduto – spiega Rosenzweig -, giacché qui il contenuto del comandamento é di amare, dal divino «esser già fatto» ciò che egli comanda. Solo l'anima amata da Dio può accogliere il comandamento dell'amore del prossimo fino a dargli adempimento. Dio deve essersi rivolto all'uomo prima che l'uomo possa convertirsi alla volontà di Dio”. Ibidem, pag. 222-23. L'autore richiama qui Agostino “*fac quod jubes et jube quod vis*”. Il testo è, in realtà, “*da quod jubes et jube quod vis*”; Vedi, A. Agostino, *Le Confessioni*, Città nuova editrice, Roma 1965, pag. 334. L'amore del prossimo è, infatti, “*ciò che ad ogni istante supera la semplice dedizione e tuttavia sempre la presuppone*” Ivi, pag. 221-22.

¹⁰⁴⁴ “Il prossimo non è mai un'essenza universale, ma possiede sempre un nome e cognome, ha il volto della singolarità unica che interpellala libertà ad amare...” N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 339.

¹⁰⁴⁵ “Infatti, che altro sarebbe la redenzione se non questo: che l'io apprende a dire Tu al lui” Ivi, pag. 282.

¹⁰⁴⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 225-26

¹⁰⁴⁷ “...colui che di volta in volta è, nell'istante stesso dell'amare, il più vicino, colui che, comunque, qualunque cosa sia stato prima di questo istante d'amore o sarà in seguito, é per me in questo istante soltanto il prossimo”. Ivi, pag. 175

¹⁰⁴⁸ Il prossimo si identifica con “tutti coloro che potrebbero una volta o l'altra occupare questo posto”: “...il termine, sia nella lingua sacra che in greco, significa sicuramente colui che di volta in volta é, nell'istante stesso dell'amare, il più vicino, colui che, comunque, qualunque cosa sia stato prima di questo istante d'amore o sarà in seguito, é per me in questo istante soltanto il prossimo. Il prossimo quindi é solo il rappresentante, egli non viene amato per se stesso, per i suoi begli occhi, bensì soltanto perché si trova proprio qui, perché é proprio il mio prossimo. Al suo posto (...) potrebbe stare chiunque altro; il prossimo é l'altro, il plesios dei Settanta, il ple-sios allos di Omero. Come si é dunque detto il prossimo é solo un vicario; l'amore, in quanto é indirizzato a titolo di rappresentanza va verso colui che, nel fuggevole istante della sua effettiva presenza, gli é di volta in volta prossimo, é in verità indirizzato all'insieme di tutti coloro (uomini e cose) che potrebbero una volta o l'altra occupare questo posto, é indirizzato, cioè, in definitiva a tutto, al mondo”. Ivi, pag. 225-26. Vedi N. M. Samuelson, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Curzon Press, Richmond 1999, pag. 180-81. “Ogni mio singolo prossimo rappresenta legittimamente ai miei occhi il mondo intero” F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 245.

¹⁰⁴⁹ Ivi, pag. 223.

¹⁰⁵⁰ Ivi, pag. 225.

¹⁰⁵¹ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 133-34. Con riferimento a E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni: letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, pag. 177.

prossimo, “*il più vicino, colui che, comunque, qualunque cosa sia stato prima di questo istante d'amore o sarà in seguito, è per me in questo istante soltanto il prossimo*”¹⁰⁵²

Il percorso rosenzweighiano può essere, quindi, sintetizzato con un'espressione di forte contrapposizione hegeliana *dal per sé al per-l'altro*, dove l'elemento di mediazione è appunto l'evento dell'amore di Dio. L'amore è il vincolo della perfezione. La dialogicità si trasforma qui in prospettiva etica di apertura ai tu nel mondo. L'uomo che si apre al prossimo si pone al di là “*della chiusura umana*”¹⁰⁵³, oltre il sé immobile e sterile, oltre il mutismo e l'inanimazione che caratterizzavano il premondo.

10.10 Ebner e la carità cristiana

Per Ebner, il cristiano non deve limitarsi ad *ascoltare la parola*, ma deve attualizzarla e diffonderla, divenendone *facitore*.

Ma cosa significa essere *facitore della parola*?

Essere *facitore della parola* significa avere in sé l'amore di Dio, perché solo se l'uomo “*ha trovato Dio in sé e se stesso in Dio, allora lo trova anche nell'altro uomo*”¹⁰⁵⁴.

La comunione che lega l'uomo a Dio riceve, quindi, “*la sua concretezza, la sua realtà, nel vincolo uomo-uomo*”¹⁰⁵⁵. Il prossimo viene amato a motivo dell'amore che si nutre verso Dio e “*soltanto per questo motivo*”, sottolinea Ebner. Perciò, “*un amore per l'uomo che fosse senza Dio si spaccia soltanto per amore ma è in realtà un recondito odio per l'uomo*”¹⁰⁵⁶.

L'amore umano senza l'amore divino non si sostiene: amare è trovare Dio nell'altro uomo. Il cristiano deve e può amare, in quanto prima è stato amato, deve e può perdonare, in quanto prima è stato perdonato (Mt 5, 38ss; 18, 21ss). D'altra parte, perché il rapporto dell'uomo con Dio “*non si perda nello spazio vacuo di un'astrazione fantastica perdendo ogni rilevanza nei confronti della realtà, deve trovare la propria espressione concreta e vitale nel rapporto dell'uomo verso l'altro uomo*”¹⁰⁵⁷. L'amore del prossimo rivela la consistenza e la veridicità dell'amore per Dio. “*Nell'amore del prossimo ne va del vero Tu di questo prossimo, dunque di Dio in lui*”¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 234.

¹⁰⁵³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 216.

¹⁰⁵⁴ “*Come il senso ultimo «oggettivo» della parola umana consiste nell'accogliere in sé il precetto divino dell'amore, così il senso ultimo dell'esistenza umana è di accogliere Dio e la parola di Dio. E l'uomo non ha Dio in sé se non è «facitore della parola», se non ha in sé l'amore. Chi dice di essere nella luce e odia il proprio fratello, è ancora nelle tenebre, dice Giovanni nella sua prima lettera; egli non ha in sé Dio, che è la luce, né la parola, mediante la quale risplende nell'intimo dell'uomo la luce di Dio e della nostra vita, ed è dunque ancora nelle tenebre. Se però, quale «facitore della parola», ha trovato Dio in sé e se stesso in Dio, allora lo trova anche nell'altro uomo*”. F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, cit., pag. 323.

¹⁰⁵⁵ Vedi E. Baccarini, *Dire «Tu» a Dio. Approccio dialogico alla trascendenza*, in M. Martini (a cura di), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*, Cittadella editrice, Assisi 1995, pp. 127-167.

¹⁰⁵⁶ F. Ebner, *Schriften*, vol I, pagg. 269 e seguenti.

¹⁰⁵⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 334.

¹⁰⁵⁸ A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, cit., pag. 25-26. Il rapporto dell'uomo con Dio non consiste per Ebner, come hanno ritenuto alcuni interpreti, tra cui Buber che lo ha accusato di anantropismo, in un isolamento mistico, perché l'amore di Dio serve a motivare l'amore del prossimo. “*Il rapporto dell'uomo con Dio nella parola generata dallo Spirito, nel Logos, non consiste per Ebner -come si è ritenuto- in un isolamento dello spirito o dell'Io di fronte a Dio che passa accanto al Tu del prossimo*” Ivi, pag. 25. Ebner rifiuta “*con la stessa radicalità di Buber*” il “*ripiegamento mistico che volge le spalle al mondo illudendosi in tal modo di trovare Dio: un deleterio spostamento del centro di gravità nella vita spirituale dal regno di Dio che è sempre in mezzo a noi nell'Io-Tu degli uomini «alla propria anima», vale a dire in ultima analisi all'autosolipsismo dell'Io*” (S. Zucal, *Quel «sottile e ripido pensiero» etc.*, in *Ferdinand Ebner*, *Communio*, cit., pag. 93). In effetti Ebner ha sempre denunciato ecclesiasticità e misticismo come derive del

Si dà, in definitiva, un'intima connessione tra le due dimensioni dell'amore. *“L'uomo deve esprimere nella relazione all'uomo la sua relazione a Dio; e la relazione all'uomo deve avere la sua base nella relazione a Dio”* - ha scritto E. Ducci¹⁰⁵⁹. Senza l'una si ridurrebbe l'amore verso Dio ad un misticismo disincarnato. Senza l'altra l'amore verso il prossimo si ridurrebbe a filantropia *a-tea*¹⁰⁶⁰. Pertanto, seppure il pensiero di Ebner mostri i tratti di una filosofia *esperienziale*, intendendo per *esperienza* il vissuto, l'intimo, esso non può essere tacciato di disimpegno o di evasione mistica.

Ma per capire fino in fondo Ebner, nella sua specificità cristiana, occorre precisare che per lui l'amore non è un concetto o un'idea o una prescrizione, ma piuttosto un *evento*, che coincide a sua volta con una persona. L'*evento* è, innanzitutto, l'*incarnazione*, il momento in cui il Logos si è fatto carne o, detto intermini paolini, la *kenosi* divina. *“L'evento dell'amore non è l'evento di un amore qualsiasi. È piuttosto, sebbene in modo del tutto storico, l'evento dell'amore assoluto”*¹⁰⁶¹. L'amore assoluto ha il volto del Cristo crocifisso. Per Ebner, il motivo dell'amore non è, quindi, la *Legge* né qualsiasi altra motivazione umana, ma esclusivamente l'amore di Dio espresso in Gesù Cristo¹⁰⁶². Solo questo amore costituisce la condizione di possibilità dell'amore verso il prossimo. E' Cristo che *“ci ha insegnato a vedere Dio nell'uomo”*¹⁰⁶³.

Ed è esattamente qui che sta la quintessenza dell'Evangelo. Scrive Ebner: *“Ed è questo l'imperativo del Cristianesimo: che l'uomo fondi il proprio rapporto con l'altro uomo sul suo rapporto con Dio e che esprima questo in quello. Solo nell'adempimento del precetto divino dell'amore trova il vero Tu del suo vero Io. Lo trova in Dio e nell'altro uomo e trova Dio nell'altro uomo. Egli ama l'uomo perché ama Dio. Solo per questo motivo. Non esiste però amore più grande con cui l'uomo potrebbe venir amato”*¹⁰⁶⁴. E nell'adempiere l'amore l'uomo *“non ha più bisogno della «legge», dell'«idea» e vive della grazia. Chi ama il prossimo, ha adempiuto la legge, si trova nella lettera ai Romani. Chi però ama il prossimo, non è solo «uditore» della parola in cui troviamo la grazia e la verità della nostra vita, bensì è anche suo «facitore»*¹⁰⁶⁵.

La carità *“è il vero amore e l'unico che non rappresenti un autoinganno dell'io prigioniero nella propria solitudine”*. Essa si distingue dagli estetismi dei poeti, dagli amori romantici, in quanto intrascendibilmente personale, anzi *tuale*. *“Non la bellezza e l'idea e nemmeno la verità (che dobbiamo conoscere) e il bene (che dobbiamo fare); non la natura e l'arte, non la sapienza e nemmeno la scienza, ma esclusivamente il Tu”*¹⁰⁶⁶ – afferma Ebner. La Legge è espressione della solitudine dell'io ed è incapace di creare comunione: *“È l'amore, e non la*

cristianesimo. *“Se l'uomo «esperisce» Dio, allora ne fa esperienza nell'uomo; non però in se stesso, come ritengono i mistici, bensì nell'altro, nel quale esperisce il vero Tu del proprio Io”* F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 330. *“Tutti i mistici vogliono aggirare questa realtà (del regno di Dio in mezzo a voi) oppure non riescono ad attingerla”* F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»*, in *Schriften*, vol. I, cit., pag. 626.

¹⁰⁵⁹ E. Ducci, *La parola nell'uomo*, cit., pag. 34.

¹⁰⁶⁰ N. Petrovich, *Il rapporto tra amore verso Dio e amore verso il prossimo etc.*, cit..

¹⁰⁶¹ B. Casper, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio etc.*, in *Ferdinand Ebner, Communio*, cit., pag. 42-43. *“Il cristiano pensa così dell'amore, perché pensa così di Dio. E pensa così di Dio perché lo ha essenzialmente visto all'opera nella storia di Gesù di Nazaret. (...) non è pertanto l'amore praticato dagli uomini a stare all'origine della concezione di Dio, ma, al contrario, è la dimostrazione di un inedito amore divino che semmai diventa archetipo e norma di un nuovo comportamento umano”*. R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pag. 175.

¹⁰⁶² *“L'amore era prima della «legge» e sta al di sopra di essa. Quando esso si smarrì e morì nell'uomo, quando l'io si chiuse di fronte al Tu, venne la legge”* F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 325.

¹⁰⁶³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 197.

¹⁰⁶⁴ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 322-23.

¹⁰⁶⁵ *Ivi*, pag. 286.

legge, a creare la vera comunione tra gli uomini, la comunione della vita spirituale, che non può avere altra base che il rapporto con Dio". La carità è un'esclusività di amore per il Tu: "Il nostro amore non dev'essere predilezione per qualcosa o qualcuno e nemmeno uno stato d'animo che viene prima dell'amore, bensì proprio l'amore stesso, realizzato per nostro tramite. Questo amore non ha nulla a che vedere con il desiderio, poiché il suo senso risiede unicamente nel fatto che in esso l'Io si dischiude al Tu"¹⁰⁶⁷.

Ciò esclude che l'amore possa essere confinato nelle illusioni del puro sentimento o pensato nei termini dell'astratto. Nel comandamento dell'amore vi è sia il rifiuto del soggettivismo *egoista*, sia il rifiuto di ogni concezione nichilista dell'essere umano. "Lo spirito dell'insegnamento di Gesù – annota nei suoi scritti Ebner - non esige affatto dall'uomo un amore astratto verso gli uomini, ma l'amore per il "prossimo" concretissimo. L'umanità è qualcosa di pensato. Mentre il "prossimo" diventa sempre per noi, in qualche modo, un *esperire*"¹⁰⁶⁸. Ciò proietta una nuova luce sul regno di Dio pensato non come fruizione solitaria dell'io, ma come apertura al Tu, come comunione che si realizza nella parola e nell'amore: "il regno di Dio non è nell'uomo nell'intima solitudine della sua esistenza, nella solitudine del suo Io, bensì nel fatto che l'Io si sia aperto al Tu nella parola e nell'amore e nella parola e nella prassi dell'amore..."¹⁰⁶⁹.

L'amore realizza la forma di comunicazione più profonda, che supera la distanza che ci divide dall'altro e, nello stesso tempo, dilata il nostro io al di là del proprio mondo chiuso. Nell'amore l'altro diventa *il prossimo*, che ci chiama a fare esodo dal nostro *egoismo*, a superare le barriere dell'incomunicabilità e della diffidenza. E, dal momento che noi siamo il *prossimo* di altri, occorre *farsi prossimo*, avendo la capacità di infrangere la prigionia della propria individualità. Come per il buon samaritano si *fa prossimo* "chi usa misericordia" (Luca 10, 25-37), chi cioè ha nel proprio cuore quella straordinaria *debolezza* e *delicatezza* per la sofferenza e il bisogno dell'altro.

Questa dimensione dell'essere dell'uomo, che lo porta alla comunicazione e alla relazione fino al prendersi cura degli altri è quella che il Vangelo designa come *il cuore* della Legge: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti"¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁶ "Essi amano sempre e soltanto in maniera «platonica» - anche se poi di fatto non amano poi in maniera tanto «platonica». Essi amano sempre un «ideale» e mai una realtà spirituale e in tal modo oltrepassano con lo sguardo, «come in sogno», la realtà di una vita umana". F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 323-24.

¹⁰⁶⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 325. "Vicini (*Nebenmenschen*) e "co-uomini" (*Mitmenschen*) - noi tutti cerchiamo colui con il quale possiamo essere uomini. Non dobbiamo vivere accanto, vicino all'uomo, ma con l'uomo [...], vivere reciprocamente (*einander leben*)" F. Ebner, *Schriften*, vol. I, cit., pag. 920.

¹⁰⁶⁸ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 467.

¹⁰⁶⁹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 325.

¹⁰⁷⁰ Il principio ispiratore dell'etica cristiana è il *comandamento dell'amore*. Nei Vangeli sinottici troviamo la citazione di Gesù di due testi dell'Antico Testamento con cui egli sintetizza l'intera legge: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza" (Deuteronomio 6,4) e "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (Levitico 19,18). Tuttavia, in Giovanni, Gesù non deduce il comandamento dell'amore dall'Antico Testamento, ma lo proclama come se fosse nuovo, conferendogli un'esplicita motivazione cristologica: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate vicendevolmente, come io ho amato voi anche voi amatevi vicendevolmente. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avrete amore gli uni per gli altri". (Giovanni 13,34-35). La sua prima Lettera offre poi una chiave interpretativa di questo passo: "Noi amiamo, perché egli per primo ha amato noi" (1 Giovanni 4,19). Sull'argomento vedi R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pag. 101-02.

CONCLUSIONI

L'amore che vince la morte

11. La creazione continua

Si può qualificare la filosofia di Rosenzweig come *narrante*, in quanto egli “cerca di descrivere non che cosa un elemento sia propriamente, ma l'accadimento delle relazioni tra i tre elementi, che avvengono nel linguaggio”¹⁰⁷¹. All'interno di questo percorso, che non manca di sistematicità¹⁰⁷², creazione e rivelazione sono indissolubilmente in relazione. Esattamente come Dio, il mondo e l'uomo, si intersecano e si sovrappongono e, insieme alla redenzione, formano una *Stella*, che è quella *Stella della redenzione* che dà il titolo al libro.

La creazione non è una categoria o un concetto, ma un evento, l'atto *iniziale* che pone l'essere. D'altra parte, non è un'opera compiuta. “Il mondo non è creato già compiuto fin dall'origine, ma con la determinazione di dover divenire compiuto”¹⁰⁷³. Dio non solo crea, quasi che una volta creato il mondo lo lasciasse a se stesso, ma “giorno dopo giorno rinnova l'opera dell'inizio”¹⁰⁷⁴.

Il mondo “*incessantemente rinnovato*”¹⁰⁷⁵ – come recita il sottotitolo della seconda parte della *Stella* - è “*spumeggiante novità*”, “*rinnovarsi continuo del suo esserci*”¹⁰⁷⁶, un *non ancora* compiuto che si muove verso il proprio completamento¹⁰⁷⁷. L'essere *creatura* non è tanto, quindi, in riferimento ad un atto avvenuto nel passato, quanto in riferimento al fatto che il mondo “*si rivela a se stesso in continuazione come creatura*” e ha coscienza di “*venir-creato*,

¹⁰⁷¹ N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 351.

¹⁰⁷² Rosenzweig è paradossalmente un pensatore asistemico ed antihegeliano che dà vita ad un *sistema*. Della *Stella* l'autore scriverà che “è semplicemente un sistema di filosofia” Vedi *Il nuovo pensiero*, cit., pag. 258.

¹⁰⁷³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 232.

¹⁰⁷⁴ Ivi, pag. 113.

¹⁰⁷⁵ Ivi, pag. 93. Precisa Rosenzweig: “*La prensione divina sull'esserci non avviene nella creazione che ha avuto luogo in un lontano passato, bensì momento per momento, come una provvidenza che è certamente universale, ma in ogni minimo istante particolare si rinnova per l'intero esserci, cosicché Dio «giorno dopo giorno rinnova l'opera dell'inizio»*” Ivi, pag. 125. Sull'argomento vedi: M. Mottolese, *Inizio come renovatio (chiddush)*. Note sulla concezione ebraica della creazione e del tempo, in *Dialefe sthai*. Rivista telematica di filosofia, anno 5 (2003). Ex parte Dei la creazione è puntuale e definitiva, ex parte mundi il mondo costantemente nel tempo si percepisce come creato.

¹⁰⁷⁶ “*In modo del tutto originario il mondo è l'abbondanza del questo la quale, nella sua continua spumeggiante novità è espressa soltanto mediante il puro, informe aggettivo, come «blu» o «freddo». Quest'abbondanza, questo caos è il primogenito della creazione, il rinnovarsi continuo del suo esserci, una volta che, chiamato ad esistenza questo esserci stesso, il mondo è creato. L'esserci nella sua universalità e nella sua onnivolgente tensione verso la forma rimane il fondamento creato direttamente, l'«inizio» dal quale scaturiscono le nascite sempre nuove di quell'abbondanza. Il mondo può essere abbondanza perché c'è; l'esserci è il mondo stesso, l'abbondanza è il suo fenomeno, la prima di tutte le asserzioni circa l'esserci*”. Ivi, pag. 137-38.

¹⁰⁷⁷ “*Noi cerchiamo una vita infinita, e ne troviamo una finita. Quella finita che noi troviamo è quindi semplicemente la vita non-ancora-infinita. Il mondo deve diventare tutto quanto vivo. Invece di contenere soltanto singoli focolai di vita, come le uvette di una torta, il mondo deve diventare vivo tutto quanto. L'esserci dev'essere vivo in ogni suo punto. Il fatto che non lo sia ancora, di nuovo, non significa altro se non che il mondo non è ancora compiuto. Vita ed esserci non coincidono ancora*”. Ivi, pag. 231.

non di essere-stato-creato". Questo rinnovamento continuo lo si sperimenta come *provvidenza*¹⁰⁷⁸. La creazione, conseguentemente, indica una relazione continuativa fra creatore e creatura, per cui Dio non abbandona a se stesso il mondo, ma rinnova ogni mattina l'*opera dell'inizio*¹⁰⁷⁹, intervenendo in ogni istante, in forme diverse e sempre nuove.

La creazione si completa, quindi, nella rivelazione, in cui Dio *parla* all'uomo, interpellandolo, nominandolo. Non vi è "*nulla di nuovo nel miracolo della rivelazione, non vi è un intervento magico sulla creazione già creata*". Tuttavia, il miracolo della rivelazione *rende visibile, esplicito e sonoro* quella "*provvidenza celata fin dall'origine nella muta notte della creazione*"¹⁰⁸⁰. Il bisogno di Dio che è nell'uomo, in quanto creatura, viene saziato. Scrive Rosenzweig: "*Come l'arbitrio di Dio, nato nell'attimo, si era convertito in potenza durevole, così la sua essenza eterna si è tramutata in amore ridestato nuovamente ad ogni istante, sempre giovane, sempre primo*". La rivelazione è parola, ma questa parola proclama innanzitutto l'amore di Dio che scioglie il mistero dell'universo afflitto dalla precarietà. L'amore completa la creazione, ricrea e porta a perfezione. "*Qui inizia* – commenta Rosenzweig – *quel completamento dell'autorivelarsi divino, appena avviato negli atti della creazione...*"¹⁰⁸¹.

L'amore *rivela* altresì un *nuovo* volto dell'essere. L'essere non è staticità, ma dinamicità¹⁰⁸². L'essere non è identità, ma differenza. L'identità è propria del pensato. Il reale invece è dominato da una "*differenza radicale*"¹⁰⁸³, da una sorta di anarchia. "*L'amore come il reale, sfugge alla pretesa definitoria della sola ragione*"¹⁰⁸⁴. Esso documenta che "*il reale è dominato sempre dalla categoria della pluralità irriducibile*"¹⁰⁸⁵. La sua realtà invalida ogni tentativo di riduzione all'identico, facendo emergere un'ontologia pluralistica, *eventuale ed inessenziale*, di cui sono caratteri strutturali la *dialogicità* e la *relazionalità*¹⁰⁸⁶.

Infine, l'amore redime. L'amore si dilata attraverso l'umanità rinnovata ad amore cosmico. Travolge schemi, rovescia i potentati, innalza gli out-sider della storia, gli umili, i reietti, gli

¹⁰⁷⁸ "La coscienza creaturale del mondo, ossia la coscienza di venir-creato, non di essere-stato-creato, si oggettiva nell'idea della provvidenza divina. Il percorso è questo: il rapporto, da noi cercato, del mondo con il creatore, per il mondo non era, come abbiamo visto, il suo esser-creato una volta per tutte, ma piuttosto il suo rivelarsi a se stesso in continuazione come creatura. Per il mondo quindi tale rapporto non è un (suo) comparire che crea, ma un (suo) comparire che si rivela". Ivi, pag. 123.

¹⁰⁷⁹ Ivi, pag. 125. "La creatura infatti è soltanto un polo nell'idea di creazione. Il mondo deve avere creaturalità, come Dio deve avere potenza creativa, così che possa darsi creazione come processo reale fra i due. Nel nuovo concetto di esser-ci così concepito confluiscono tanto l'esserci del mondo che la potenza di Dio: entrambi sono «già-qui»; il mondo, sulla base della sua creaturalità, sulla base del suo sempre-nuovo poter-esser-creato è già fatto; Dio, sulla base della sua eterna potenza creatrice, lo ha già creato e solo per questo esso è «qui» e si rinnova ogni mattina". Ivi, pag. 135.

¹⁰⁸⁰ Ivi, pag. 113.

¹⁰⁸¹ Ivi, pag. 165-66. Creazione e rivelazione sono, quindi, indissolubilmente in relazione: "La rivelazione, proprio perché nel sapere è fondata sulla creazione e nel volere è diretta alla redenzione, è al tempo stesso rivelazione della creazione e della redenzione" Ivi, pag. 113.

¹⁰⁸² "Chi dice essere dice inclinazione o tendenza; e qui ci troviamo di fronte a una specie di comunicabilità o di sovrabbondanza caratteristica dell'essere stesso; e ciò proprio per il fatto che l'idea di essere trascende se stessa (...) in quella di bontà o di bene" J. Maritain, *Sette Lezioni sull'essere*, Editrice Massimo, Milano 1981, pag. 97.

¹⁰⁸³ F. P. Ciglia, *Il grido del corpo e dell'anima. Una lettura di Gritlium di Franz Rosenzweig*, in *Incarnations*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova 1999, pag. 152.

¹⁰⁸⁴ N. Petrovich, *La voce dell'amore etc.*, cit., pag. 88.

¹⁰⁸⁵ N. Petrovich, *La voce dell'amore etc.*, cit., pag. 83.

¹⁰⁸⁶ Vale quanto Mancinelli ha scritto della fede, che sarebbe "in grado di gettare le basi per una comprensione dell'essere come evento" (Paola Mancinelli, *Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra*, cit.).

emarginati¹⁰⁸⁷, riscattando il mondo della chiusura egoistica e solitaria, il mondo delle relazioni incrinata e dell'incomunicabilità. E' forza che irrompe *all'esterno* dalle profondità dell'anima "non già come un destino, ma sorretta dalla volontà", completando "quella dedizione che il comandamento dell'amore verso Dio esigeva"¹⁰⁸⁸. L'uomo deve agire per "restaurare" il destino del mondo "con il regno di Dio", facendo sì che "ogni qualcosa, con la qualità e la peculiarità che lo caratterizzano" divenga "per lui qualcosa di unico nel suo genere, di soggettivo, di sostantivale"¹⁰⁸⁹.

Il passaggio dalla creazione alla rivelazione era stato segnato dal rivelarsi dell'amore di Dio come rivolto ad un tu singolare, unico. Ora il passaggio dalla rivelazione alla redenzione appare segnato da una seconda svolta e vede nascere il noi¹⁰⁹⁰. Il Noi che si costituisce non supera l'io e il tu sintetizzandoli in un'unità superiore, non ingenera un collettivo alla maniera delle ideologie. Nel noi la molteplicità delle coscienze e dei volti convivono, infatti, nel rispetto delle singolarità. Il noi è un *singolare collettivo*¹⁰⁹¹, che non scade in un "confuso coacervo" di persone¹⁰⁹².

La forza dell'amore ha, quindi, il potere di ricondurre il tutto all'Uno, ma non già come a un Tutt'Uno immobile in sé congelante le differenze, ma come all'Uno Tutto in cui le relazioni dinamiche esaltano l'assoluta singolarità di ogni tu¹⁰⁹³.

11.1 L'amore che vince la morte

Nel citare il versetto "Forte come la morte è amore"¹⁰⁹⁴, Rosenzweig osserva che "in tali parole la creazione si protende visibilmente verso la rivelazione e visibilmente viene da questa portata ancor più in alto. La morte è il momento estremo, conclusivo e perfettivo della creazione, e l'amore è altrettanto forte"¹⁰⁹⁵.

Il contrassegno della creaturalità è la morte. La morte è la "chiave di volta della creazione", perché "imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della

¹⁰⁸⁷ Vedi Ivi, pag. 221-22

¹⁰⁸⁸ Ivi, pag. 221-22.

¹⁰⁸⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 244.

¹⁰⁹⁰ Il Salmo 115 è considerato rappresentativo dell'evento della redenzione, così come il Cantico dei Cantici lo era per la rivelazione, per il suo ricorrere alle categorie grammaticali del noi e dell'esortativo. Ivi, pag. 260.

¹⁰⁹¹ Vedi G. Bensussan, *Franz Rosenzweig existence et philosophie*, Press Universitaire de France, Paris 2000, pag. 93.

¹⁰⁹² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 248.

¹⁰⁹³ Scrive Rosenzweig terminando la sua fatica: "Noi negammo la filosofia che si basava su questa fede nell'immediatezza della conoscenza rispetto al Tutto e nell'immediatezza del Tutto rispetto alla conoscenza. Dopo che noi per il nostro cammino siamo pervenuti, da un immediato all'altro, fino alla visione immediata della figura, troviamo ora, alla meta, come ultima quella verità che aveva voluto imporci con la forza come la prima. Nella visione noi cogliamo la verità eterna. Ma noi non la contempliamo, come pensa la filosofia, come fondamento, che tale è e rimane per noi il nulla, bensì come meta ultima". (...) "Noi ci ritroviamo di nuovo, ritroviamo noi stessi in mezzo all'ardente fulgore della lontanissima stella della verità eterna; noi non ritroviamo la verità in noi (sia respinta qui per l'ultima volta la bestemmia filosofica) no, bensì noi stessi nella verità" Ivi, pag. 402-03. Quindi, Rosenzweig descrive la verità come il Tutto, ma questo non allude ad una nuova sistemazione inglobante, ma ad un movimento di relazione. Ciò che Dio, il vero Dio, sia stato prima della creazione si sottrae quindi ad ogni pensiero. Non così ciò che Egli sarà dopo la redenzione. Certo anche il nostro vivo sapere non ci rivela dell'essenza di Dio null'altro che il redentore. Che Egli sia il redentore è l'ultimo sapere che noi apprendiamo nel nostro stesso corpo; noi sappiamo che Egli vive e che i nostri occhi lo vedranno. "Egli sarà Uno ed il suo nome sarà: Uno" Ivi, pag. 394.

¹⁰⁹⁴ Cantico dei Cantici 8, 6.

¹⁰⁹⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 208

*creaturalità*¹⁰⁹⁶. Tutto quanto è creato è mortale e vive nella paura della morte. Il morire si insinua nel vivere stesso, cosicché ogni nuova nascita, ogni nuovo inizio avviene sotto il suo marchio e “*accresce il numero di ciò che deve morire*”¹⁰⁹⁷. E “*non c’è solitudine maggiore che negli occhi di un morente e non c’è singolarizzazione più caparbia, più superba di quella si dipinge sul volto irrigidito di un morto*” - scrive il Nostro. Il volto *irrigidito del morto* porta impressa la singolarità esclusiva dell'uomo, ma anche la sua estrema solitariet . L'uomo muore prima alla specie, quando si afferma come singolo, e poi muore realmente. Nell'intervallo fra queste due morti “*si trova tutto quanto si rende a noi visibile del s  dell'uomo*”. Resta una domanda radicale: “*che ne era prima? Che ne sar  dopo?*”. Di fronte a tutto questo, la vita del s  pare somigliare, pi  che ad un ciclo, ad “*una retta che partendo dall'ignoto conduce all'ignoto: il s  non sa n  da dove viene n  dove va*”¹⁰⁹⁸.

Per tutte queste ragioni, l'uomo ritiene inaccettabile la morte e ne rifiuta il pensiero. “*L'io – scrive Rosenzweig - non pu  pensarsi morto; la sua paura di fronte alla morte   la paura di divenire ci  che egli soltanto con gli occhi pu  vedere degli altri morti: un ille morto, un morto illud*”. Pensare che la morte possa annullare il miracolo del s  vivente, spegnerne la voce, cancellarne il nome,   intollerabile. Si pu  tollerare, infatti, la previsione della propria morte, ma non quella del proprio stato cadaverico: “*L'uomo teme solo il proprio cadavere. Il brivido da cui egli, vivente, era pervaso ogni volta che vedeva un morto, l'assale non appena egli si rappresenta se stesso, il vivente, come un morto...*”¹⁰⁹⁹. Sta qui il problema del nulla, che devasta ogni punto di riferimento, che disorienta ed annulla ogni senso. Sta qui l'orrore del vuoto, dell'*ipseit  cieca e sorda* che condannerebbe l'uomo alla rigidit  immota.

La morte si nasconde dietro ogni riflessione e dietro ogni pensiero. Ne rappresenta l'inconfessato ed incoffessabile presupposto. La filosofia, che dal “*timore della morte*” prende avvio, si pone, quindi, come pretesa di “*rigettare*” quella paura. Ma   appunto una pretesa, perch  finch  l'uomo vive sulla terra   destinato a “*rimanere in questa paura*”¹¹⁰⁰. La morte   l’*“oscuro presupposto di ogni vita”* e a nulla vale la sua negazione. “*Il nulla della morte   un qualcosa*”, di consistente “*e ogni nuovo nulla della morte   un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si pu  esorcizzare n  con le parole n  con il silenzio*”¹¹⁰¹. Il grido del morente, refrattario ad ogni spiegazione e conforto, “*frantuma l'unitotalit  atemporale del filosofare*”¹¹⁰². N  l'immortalit , prospettata dal paganesimo con le figure degli eroi e degli ideai atemporali n  la storicit , spacciata hegelianamente come eternit , bastano a placare il *desiderio metafisico*, che incoercibilmente ed irriducibilmente vuole “*una cosa totalmente altra*”¹¹⁰³.

Ora, alla luce della fede, si delinea una diversa prospettiva: mentre per ogni altra creatura la morte   “*una giusta adempitrice della sua cosalit *”, per l'uomo   “*il presagio della rivelazione della vita trans-creaturale*”¹¹⁰⁴. Ci  vuol dire che la morte non ha l'ultima parola

¹⁰⁹⁶ Ivi, pag. 161.

¹⁰⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 3. Anche in questo caso propongo a confronto un verso ungarettiano: “*la morte si sconta vivendo*” G. Ungaretti, *Il porto sepolto*, cit., pag. 144.

¹⁰⁹⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 72-73.

¹⁰⁹⁹ Ivi, pag. 281.

¹¹⁰⁰ Ivi, pag. 3-4.

¹¹⁰¹ Ivi, pag. 5.

¹¹⁰² E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, cit., pag. 144.

¹¹⁰³ E. Lévinas, *Totalit  e infinito*, Jaca Book, Milano 1994, pag. 31.

¹¹⁰⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 160.

né è l'ultima realtà¹¹⁰⁵. L'uomo – afferma Rosenzweig – “*vuole rimanere, vuole vivere*”¹¹⁰⁶. La vita *resiste* alla morte¹¹⁰⁷, manifestando in sé una volontà di perdurare, “*ma combatte una battaglia dall'esito incerto*”¹¹⁰⁸.

Il mondo, che vive nel perenne travaglio della caducità “*esige che alla sua propria crescita interna, alla crescita della vita, precaria perché mai certa della propria durata, si aggiunga un intervento dall'esterno*”. Questo intervento, che “*attraversa e pervade tutta la sua vitalità nell'atto della redenzione*”¹¹⁰⁹, è l'amore, che viene sempre da un altrove, al di là di ogni solitudine, oltrepassando il grigio presente.

La morte e l'amore sono pari. La morte è “*chiave di volta dell'oscura voluta della creazione*”, l'amore è “*la pietra di fondamento della luminosa dimora della rivelazione*”¹¹¹⁰. “*La vita e la morte sono unite dallo stesso soffio, portate dallo stesso ardore. La morte è uno scandalo. Ma lo è anche l'amore. E' il momento in cui la totalità si spezza e in cui ciascuno è rinviato a se stesso. Io sono solo a morire. E sono solo ad amare. Come la morte alla quale non si può sfuggire, alla quale occorre cedere, così è l'amore. Come la morte è unica, racchiudendo tuttavia in sé tutte le morti passate e future, così è l'amore*”¹¹¹¹. Ma l'amore, che irrompe con una forza tale da sconvolgere ogni ordine intracosmico, alla morte “*dichiara battaglia*”¹¹¹² e, alla fine, vince. “*La morte, la vincitrice di ogni cosa, e l'Orco, che gelosamente trattiene tra le mani quanto è trapassato, sprofondano davanti alla sua forza e all'intensità del suo ardore. Il gelo di morte del passato, rigido come un oggetto, viene riscaldato dal suo fuoco, dalle sue fiamme divine*”¹¹¹³.

Nella vivezza della sua forza suscitatrice l'amore si rivela più forte della morte, perché questa deve arrendersi. L'amore “*è l'eterna vittoria sulla morte*” e “*la creazione, che la morte corona e conclude*”, non può tenergli testa e “*deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità*”¹¹¹⁴. Nell'amore è anticipato, quindi, il compimento. Sono forzati i confini dell'al di là nell'aldiqua¹¹¹⁵. L'eterno entra nel tempo e penetra nel mondo¹¹¹⁶. “*Così l'amore fa sì che il mondo venga riempito d'anima...*”¹¹¹⁷, venga ricreato, destato ad una vita nuova, vivificato¹¹¹⁸: “*Nell'eterno si celebra il trionfo sulla morte, che in esso è inghiottita. Nel corteo trionfale vengono portate e mostrate le armi infrante della morte. La morte aveva voluto falciare ogni vita affinché la vita non vivesse fino all'eterna fine. (...) Qui al falciatore si spezza la falce. La morte era venuta cavalcando per tutte le strade e si era gloriata che ogni percorrere strade era soltanto un perire. Ma la via eterna viene percorsa senza perire, poiché ogni passo avviene*

¹¹⁰⁵ Ivi, pag. 435.

¹¹⁰⁶ Ivi, pag. 4.

¹¹⁰⁷ Ivi, pag. 230.

¹¹⁰⁸ Ivi, pag. 233.

¹¹⁰⁹ Ivi, pag. 233

¹¹¹⁰ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pag. 161.

¹¹¹¹ Ivi, pag. 117.

¹¹¹² Vedi M. Hamburger, *Der Tod hat nicht das lette Wort*, in Aa. Vv., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., pagg. 509-11. “*Il combattere contro la morte*” da parte dell'amore “*corrisponde ultimamente al combattere contro l'insuperabile transitorietà della condizione umana*” N. Petrovich, *La voce dell'amore*, cit., pag. 235.

¹¹¹³ Ivi, pag. 209.

¹¹¹⁴ Ivi, pag. 169.

¹¹¹⁵ F. Rosenzweig, *Einleitung zum jüdischen Denken*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Band. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit., pag. 617.

¹¹¹⁶ Il regno, che è la vivificazione dell'esserci “*viene fin dall'inizio, è sempre nell'atto di venire*” ed “*eternamente viene*”. “*Eternità è un futuro che, senza cessare di essere futuro, è tuttavia presente. Eternità è un oggi che è però consapevole di essere più che un oggi*” Ivi, pag. 232-33.

¹¹¹⁷ Ivi, pag. 248.

¹¹¹⁸ Vedi E. Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweig etc.*, cit., pag. 2.

sempre di nuovo muovendo dall'inizio. Qui al cavaliere si spezzano i garretti del ronzino. La morte aveva rinfacciato a ogni verità che essa era comunque legata ad un misero frammento di realtà e che già con questo negava la verità; e che quindi tutto doveva cadere davanti a lei. E ora qui di fronte a lei sventola il vessillo di una verità che viene conosciuta come eterna e confessata per l'eternità, mentre viene inverata come propria, recepita, assegnata; (...). Qui sul volto dello scheletro si raggela il ghigno certo della vittoria ed esso si inchina al decreto eterno"¹¹¹⁹.

*La Stella della redenzione che si era aperta con le parole: "dalla morte" e "dal timore della morte"*¹¹²⁰ si chiude significativamente con le parole: "*Verso la vita*"¹¹²¹.

11.2 L'amore di Cristo che ha vinto la morte

Anche per Ebner l'amore ha in sé qualcosa di eterno che vince la morte: "*Ogni relazione tra due uomini, ciò significa un rapporto dell'io al tu, ha in sé qualcosa di eterno. Non può cessare di esistere, qualunque sia la cosa che possa separare i due uomini nel corso della vita, fosse anche la morte*"¹¹²². Ma lo ha, dobbiamo specificare, se innestato sull'amore di Dio. "*Quando amiamo veramente una persona – scrive -, quando amiamo il prossimo come il vangelo esige da noi, allora amiamo Dio in lui. E quando amiamo veramente Dio, e affermiamo la sua realtà spirituale nel nostro amore per lui, allora lo amiamo nell'uomo, in ogni più prossimo, e non abbiamo bisogno di cercarlo a lungo come i poeti il loro «ideale», e esprimiamo il nostro amore di Dio nell'amore dell'uomo*"¹¹²³.

L'amore umano presuppone l'amore di Dio, in quanto questo rende fecondo quello. Ma Ebner si sforza, a modo suo, di evitare che l'uno assorba l'altro conducendo ad un misticismo statico ed inattivo. "*Non si tratta – precisa - di far scomparire l'io nella sua solitudine in maniera mistica, ma piuttosto di tirarlo fuori da questa solitudine e porlo in un rapporto con il tu. Questo tu è Dio, questo tu però è anche nell'uomo. La strada dell'uomo a Dio passa attraverso l'uomo. L'uomo deve cercare Dio non soltanto in se stesso, ma anche nell'altro uomo*"¹¹²⁴. L'altro uomo, il prossimo, non è mai riducibile ad un tema o ad un'idea, ma è concreto, reale, e ci richiama alla nostra personale responsabilità¹¹²⁵.

Dicevamo *si sforza*, perché Ebner non approfondisce teoricamente le differenze e le specificità dei due amori, incorrendo nella difficoltà di sceverare ciò che spetta all'amore umano e ciò che spetta all'amore di Dio. Il suo riferimento immediato e costante è piuttosto

¹¹¹⁹ Ivi, pag. 404-05.

¹¹²⁰ Ivi, pag. 3.

¹¹²¹ Ivi, pag. 435.

¹¹²² F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 154.

¹¹²³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 40. Similmente in *Schriften*, cit., vol. I, pag. 272 troviamo scritto: "*Se amiamo veramente un uomo non solo l'amico in lui, nel quale in fondo amiamo sempre e solo noi stessi, con un amore cioè con cui usciamo solo in maniera relativa dal «solipsismo dell'io» del nostro spirito, e anzi in senso stretto non ne usciamo affatto - se amiamo il «prossimo», come ce lo chiede il Vangelo, allora amiamo Dio in lui. E se amiamo Dio veramente e cogliamo la sua realtà spirituale nel nostro amore per lui, allora lo amiamo nell'uomo, in quel prossimo che non abbiamo bisogno di cercare a lungo...*".

¹¹²⁴ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 48. Passi simili sono ampiamente rinvenibili nei *Frammenti*: "*Lo spirituale nell'uomo quando sprofonda in se stesso non ha più alcun oggetto da amare e si annulla nella intima assenza di parola dell'estasi*" (F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 329); "*Il rapporto dell'uomo con Dio - come avviene nell'amore - deve trovare la propria espressione nel rapporto con l'uomo (...). Dio si fa rappresentare da chiunque l'uomo ami di amore autentico, ovvero che ami perché ama Dio - e non se stesso in lui - e perché in lui ama Dio*" (Ivi, pag. 365-66).

¹¹²⁵ "*Col «prossimo» come nei vangeli è chiamato l'uomo concreto; lì ogni uomo ha il suo «compito», il cui assolvimento è affare suo, e tutto il resto può essere lasciato a Dio*". F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 40.

verso un amore che non ha eguale, un amore concretissimo, incarnato e non teorico. Esso, ed è qui la sua specificità nei confronti di Rosenzweig, "non è più l'amore manifestato da Dio con la liberazione di Israele dalla schiavitù dell'Egitto e con il dono della Toràh sul Sinai, entrambi destinati al solo popolo eletto, ma è un amore manifestato nell'esistenza terrena di una persona singola, Gesù, e soprattutto nella sua morte in croce (per non dire della sua risurrezione) a destinazione universale"¹¹²⁶.

Il senso di quell'amore sta nel farsi uomo di Dio. "Il farsi uomo di Dio è «la compromissione» della sua personalità nella vita di questo mondo e nella parola"¹¹²⁷. Questo vuol dire che il volto di Dio è, per Ebner, come per ogni cristiano, il volto di Gesù¹¹²⁸, del Verbo fatto carne, secondo Giovanni 1,1¹¹²⁹, in cui "l'alterità di Dio si fa riscontrabile"¹¹³⁰.

Il volto di Dio è ancora, in senso se possibile più forte, il volto del Crocifisso. Sulla croce la Kenosi di Dio, la sua compromissione col mondo, raggiunge, infatti, il suo punto culminante. "Il farsi uomo di Dio, che era divenuto assoluto nel grido di Gesù sulla croce Eli Eli lama sabachtani (...) è il più grande mistero nella vicenda del mondo, che non può essere compreso altrimenti che nella fede". La compromissione diventa senza residui nel momento della morte in croce, momento in cui il mistero del mondo, il mistero dell'uomo, della sofferenza e della morte convergono. Attraversare le tenebre di questo mistero, per Ebner, è possibile solo passando "attraverso tutta l'umanità di Gesù, rendendosela presente in ogni momento della propria vita"¹¹³¹. Ebner, quindi, "diversamente dai suoi "colleghi dialogici" di provenienza ebraica, individua nel Lógos incarnato la chiave di volta per una ricomprensione dell'umano"¹¹³². "Nella vita e morte di Gesù si fonda il grande mistero dell'umanità - ma anche la rivelazione di ciò che significa essere uomo" – annota il primo febbraio del 1917¹¹³³.

Ma la croce non indica solo l'assunzione della sofferenza e della morte da parte di Dio nella persona del Figlio, fino all'annichilimento totale di sé. Essa indica in un senso più profondo la vittoria dell'amore sulla morte, l'intronizzazione di un amore tale da superare la morte: "L'amore di Dio che ha creato l'uomo mediante la parola, nella quale era la vita, per redimerlo si fece oggettivo nella «parola», ovvero esperibile ai sensi, storico, nell'incarnazione di Gesù e nella parola del Vangelo"¹¹³⁴. La specificità ebneriana si evidenzia nel fatto che il Verbo rivela che l'origine ed il senso di tutto è l'amore, perché Dio è amore.

Il Logos è relazione e, quindi, è parola, ma in un senso ancora più radicale il Logos è Amore, perché l'amore racchiude in sé il significato estremo della parola stessa: "Chi ama il prossimo, ha adempiuto la legge, si trova nella lettera ai Romani. Chi però ama il prossimo, non è solo «uditore» della parola in cui troviamo la grazia e la verità della nostra vita, bensì è anche suo «facitore». Ed è questo il senso ultimo della parola nell'umanità della sua origine: che in essa è stato espresso da Gesù il precetto dell'amore, che essa accolse nuovamente in sé la parola nella divinità della sua origine, che diviene parola di amore"¹¹³⁵. Il Logos incarnato

¹¹²⁶ R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pag. 172-73.

¹¹²⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 348-49.

¹¹²⁸ Vedi R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pag. 168.

¹¹²⁹ "La Parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi": è "l'annuncio centrale che Ebner recupera dal Prologo del Vangelo di Giovanni e pone al centro della sua proposta filosofica, rinvenendo in esso l'unica possibilità di salvezza per l'uomo...". A. Bertoldi, *Il pensatore della parola*, cit., pag. 147.

¹¹³⁰ A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 12.

¹¹³¹ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 348-49.

¹¹³² A. Bertoldi, *Il pensatore della parola etc.*, cit., pag. 12.

¹¹³³ F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 468.

¹¹³⁴ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 255.

¹¹³⁵ Ivi, pag. 286.

rivela un amore che si spinge fino al sacrificio della croce, un amore del tutto gratuito, che si rivolge ai tu bisognosi della storia, dispersi per le vie del mondo¹¹³⁶, un amore che si espone in modo assoluto.

Ora, tale amore non ha altra spiegazione e direzione se non quella che da Dio, in Gesù Cristo, arriva a noi: *“Amare la persona che ci ama, significa amare in maniera umana e amare l'uomo nell'uomo. Amare invece chi non solo non corrisponde il nostro amore ma magari vi reagisce con disprezzo e odio, ciò veramente significa amare Dio nell'uomo. E questo amore trova anche secondo le parole del Vangelo la sua ricompensa in Dio. Dio interviene, per così dire, in luogo dell'altro che non corrisponde l'amore”*¹¹³⁷. Solo l'intervenire di Dio spiega questo amore e rende possibile la salvezza: *“come Gesù muore continuamente nell'uomo la propria morte sul Golgota, così nel vero "cristiano" segue continuamente anche la risurrezione di lui. Questa parola bella e gioiosa dell'inno pasquale cattolico: Ora l'uomo è salvato, la comprende mai un uomo in tutta la sua profondità e significatività, finché per lui - e in lui - Gesù non è risorto, risorto dalla morte alla vita? La risurrezione di Gesù non è soltanto un evento storico, è anche, nell'uomo, l'eterno imperativo della sua vita spirituale - ed è anche la sua salvezza interiore»*¹¹³⁸.

A questo punto colui che, a ragione, è stato definito *“il pensatore della parola”* si rivela essere, ad un livello più profondo, il mistico dell'amore di Dio.

Nel naufragare delle costruzioni filosofiche, dei sogni e delle illusioni di una stagione culturale plurisecolare, Ebner ha trovato una luce: l'uomo porta da questa vita nell'eternità solo ciò che realizza nel rapporto Io-Tu. Ed è quanto si rileva dall'iscrizione impressa sulla sua tomba:

*“Ferdinand Ebner / Il pensatore della parola / Qui riposano / i resti mortali / di un'esistenza umana/ nella cui fitta oscurità / è rifulsa / la luce della vita / e che questa luce / ha compreso / che Dio è amore”*¹¹³⁹.

¹¹³⁶ *“L'amore, in quanto proiezione estroversa nel rapporto con gli «altri», richiede un esercizio costante di uscita da se stessi e di attenzione e dedizione indifferenziata a chiunque si trovi nel bisogno, materiale o spirituale. Sia la fede sia l'amore, dunque, pur sotto aspetti diversi, reclamano una vera e propria rinuncia a se stessi”*. F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 294-95. *“E per questo l'amore è la vera vita spirituale nell'uomo, l'amore a Dio e l'amore al prossimo, secondo il precetto del Vangelo. Ma cosa ha aperto Dio nell'uomo al suo tu, cosa ha aperto Dio all'amore? La parola di Dio - la parola che in Gesù è diventata carne (uomo) come si dice nel Vangelo di Giovanni”*. F. Ebner, *Schriften*, cit., vol. II, pag. 489.

¹¹³⁷ F. Ebner, *Frammenti Pneumatologici*, cit., pag. 322.

¹¹³⁸ F. Ebner, *Schriften*, I, cit., pag. 71.

¹¹³⁹ Ivi, pag. 1034.

Bibliografia

Bibliografie dettagliate delle opere di Ferdinand Ebner si trovano in:

- A. Bertoldi, *Nota bibliografica*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 517-533.
- Evers G.D., *Sittlichkeit im Wort. Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheitsereignis, dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners*, Pustet-Verlag, Regensburg 1979, pp. 11-22.
- Hohmann W.L., *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der "geistigen Wende"*, Die Blaue Eule, Essen 1995, pp. 277-299.
- Scharl F., *Weg (-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Ein Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken...*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M. 1997, pp. 591-625.
- Schmidt H., *Quellenlexikon. Zur deutschen Literaturgeschichte*, vol. V, Verlag für Pädagogische Dokumentation, Duisburg 1995, pp. 454-459.
- Seyr F., *Bibliographie*, in F. Ebner, *Schriften*, vol. II, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pp. 1176-1191 e vol. III, *Briefe*, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1965, pp. 791-796.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Böhlau, Wien -- Köln -- Graz 1985, pp. 13-19.
- Zucal S., *Nota bibliografica*, in F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 113-127.
- Zucal S., *Ferdinand Ebner e la "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 311-347.

Opere di Ferdinand Ebner

Edizioni di riferimento

Franz Seyr ha raccolto un'ampia selezione delle opere e dei saggi più importanti di Ebner.

- *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1963.
- *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol. II, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1963.
- *Briefe*, in *Schriften*, vol. III, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1965.

Edizioni dei Frammenti pneumatologici

Altre edizioni dei *Frammenti*, oltre a quella contenuta nel primo volume delle *Schriften*, curata da Franz Seyr, sono:

- *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verlag, Innsbruck 1921.
- *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Pustet-Verlag, Regensburg 1935.

- *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (Gesammelte Werke, vol. I)*, a cura di L. Hänsel e M. Pfliegler, Herder-Verlag, Wien 1952, pp. 11-313. In tale primo volume dei *Gesammelte Werke* è compresa anche un'appendice: *Zur Entstehung der Pneumatologischen Fragmente. Aus Ferdinand Ebners Tagebüchern (1918-1922)*, pp. 315-346. Il progetto dell'*Opera omnia* si fermò con l'edizione di quest'unico volume.
- *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, a cura di M. Theunissen, Suhrkamp, Baden-Baden 1980.

Traduzioni in lingua italiana:

- *Parola e Amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Rusconi, Milano 1983 (19982). Raccolta di brani tratti da *Schriften*, vol. I, pp. 19-73 e pp. 909-1013 e da *Wort und Liebe*, a cura di H. Jone, Pustet-Verlag, Regensburg 1935.
- *La parola è la via. Dal Diario*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Anicia, Roma 1991. Raccolta di brani tratti da *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, a cura di H. Jone, Herder-Verlag, Wien 1949.
- *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, tr. it. di P. Renner, ed. it. a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998. Tr. da *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner, Innsbruck 1921.
- *Frammenti sulla fede*, in D. Antiseri -- M. Baldini (a cura di), *La rosa è senza perché. Pensieri sulla fede*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 93-101. Tutte le citazioni ivi riportate sono riprese da *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner, Innsbruck 1921.

Saggi e studi critici

Articoli apparsi firmati

- Aguti A., *Ferdinand Ebner e la teologia evangelica*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 139-155;
- Alt W., *Er schuf in heiliger Liebe. Ferdinand Ebner zum 75. Geburtstag*, in "Wiener Zeitung" (Wien), 3 febbraio 1950.
- Angerer E., *Das Problem der Wirklichkeit des Geistes bei Ferdinand Ebner*, Wien 1960 (dissertazione in filosofia).
- Angerer E., *Der Weise von Gablitz*, in "Neue Österreich", 20 gennaio 1982, p. 17.
- Auer A., *Das Menschenbild der Gegenwart*, in "Theologie der Zeit" (Wien), 2 (1937), pp. 37-47.
- Baccarini E., *Dialogisches Denken. Un capitolo della filosofia tedesca del Novecento*, in A. Rigobello (a cura di), *Soggetto e Persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, Anicia, Roma 1988, pp. 69-96.
- Baccarini E., *Dire "Tu" a Dio. Approccio dialogico alla trascendenza*, in M. Martini (a cura di), *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Cittadella, Assisi 1995, pp. 127-167. Su Ebner cfr. in particolare pp. 139-147.
- Baccarini E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998)* [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 51-67.

- Baccarini E., *La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 108-114;
- Baldini M., *Ebner tra «svolta linguistica» e «svolta dialogica» nella filosofia del Novecento*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 45-48;
- Beil B., *Briefe*, in "Morgen" (Wien), V, (1981), pp. 329-331.
- Benedikt M., *Das Ende der idealistischen Philosophie und der Übergang von der Dialogphilosophie zur Gesellschaftsethik. Dargestellt an Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig und Franz Fischer*, in Schmied-Kowarzik W., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Freiburg 1986, pp. 697-712.
- Berbuir E., *Begegnung von Gott und Mensch im Wort der Liebe*, in "Kirche und Kanzel" (Paderborn), 20 (1937), pp. 211-219.
- Bernhard Th., *Gehen*, Tb. 5, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a.M. 1971. In questo racconto troviamo riferimenti a Ebner alle pp. 83 e 100.
- Bertoldi A., *Breve nota bibliografica*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 175-179;
- Bertoldi A., *Cristo, la Parola che risana la parola*, in S. Zucal (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*. Vol. II: *Il Novecento*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, pp. 383-413.
- Bertoldi A., *Diritto di parola, ma quale parola? La "rivoluzione copernicana" di Ferdinand Ebner*, in C. Tugnoli (a cura di), *Tra il dire e il fare. L'educazione alla prassi dei diritti umani*, Angeli, Milano 2000, pp. 58-72.
- Bertoldi A., *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Città Nuova, Roma 2003;
- Bertoldi A., *La cristologia giovannea in Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 69-77.
- Bertoldi A., *Ferdinand Ebner e il «fuoco» del «Brenner»*, in «Humanitas»: *Brenner-Kreis. L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 993-1002;
- Bertoldi A., *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro. Il corpo 'verbale' come apertura dialogica* Ebner, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp.49-56.
- Bertoldi A., *Ferdinand Ebner. Autobiografia e critica dell'io*, in N. Pirillo (a cura di), *Giordano Bruno. Il tema dell'autobiografia in filosofia* (in corso di pubblicazione);
- Bertoldi A., *Le provocazioni teologiche di un 'pensatore della parola'. L'eredità di Ferdinand Ebner*, in «Annali di Studi religiosi» del Centro per le Scienze Religiose in Trento, 4/2003, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2003, pp. 175-211;
- Bertoldi A., *Der große Konflikt: Carl Dallago und Ferdinand Ebner*, in Karin Dalla Torre, Johann Holzner, Paul Renner, Anton Unterkircher, Silvano Zucal (a cura di), *Carl Dallago: der große Unwissende*, Innsbruck, Studien Verlag, Innsbruck 2007. pp. 235-245 (cfr. anche Silvano Zucal, »Christus, der reine Mensch«. *Zu Carl Dallagos philosophischer Christologie*, ivi, pp. 299-323).
- Bertoldi A., *Carl Dallago e Ferdinand Ebner. Il grande conflitto*, in *Carl Dallago: il grande inconsciente*. Atti del Convegno internazionale, svoltosi a Bolzano dall'8 al 10 ottobre 2003, a cura di Silvano Zucal e Luisa Bertolini, Brescia, Morcelliana 2006, pp. 307-320. Ampi riferimenti ad Ebner anche nei saggi di Richard Hörmann, *Dallago nel «Brenner». Tentativo di una riabilitazione*, ivi, pp.63-77 e di Silvano Zucal, «Cristo, uomo puro»: *la cristologia filosofica di Dallago*, ivi, pp. 393-422.

- Bertoletti I., *Nota a F. Ebner, La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, in "Humanitas" 4 (1999), pp. 795-797.
- Beschin G., *L'amore in Gabriel Marcel e Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 393-405.
- Böckenhoff J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte -- Ihre Aspekte*, Alber-Verlag, Freiburg i.Br. 1970. Su Ebner cfr. in particolare le pp. 53, 59, 89, 117, 123-130, 147, 161, 217, 274, 300, 320, 397 ss. e 417.
- Bormann P., *Das Wort und die geistigen Realitäten. Zur Phänomenologie der Sprache und des Gesprächs*, in "Theologie und Glaube" (Paderborn), 49 (1959), n. 6, pp. 401-422.
- Brandfellner F.J., *Dialogische Kommunikation. Philosophische und psychologische Aspekte im Werk Ferdinand Ebners und deren pädagogische Relevanz*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. Methlagl W. et al. (a cura di)], pp. 203-209.
- Braun H., *Ferdinand Ebners Ort in der Moderne*, Die Blaue Eule, Essen 2000.
- Braun R., *Der verlorene Sohn Ferdinand Ebner*, in "Der christliche Sonntag" (Freiburg i. Br.), 24 novembre 1963.
- Braun R., *En österriksk Kierkegaard*, in "Svenska Dagbladet" (Stockholm), 25 marzo 1965.
- Braun R., *Ferdinand Ebner und sein Vater*, in "Hochland" (München-Kempten), 44 (1952), n. 6, pp. 525-533.
- Braun R., *Ferdinand Ebners geistiger Lebensweg*, in "Credo" (Stockholm), 33 (1952), pp. 264-273.
- Brüske G., *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 1998.
- Casanova G., *Ferdinand Ebner theologischer Aufstieg in die Sprache als dialogische Problematik*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. Methlagl W. et al. (a cura di)], pp. 154-161.
- Casper B., *Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand Ebners*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981, [cfr. s.v. Methlagl W. et al. (a cura di)], pp. 128-139.
- Casper B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder-Verlag, Freiburg i.Br.-Wien-Basel 1967.
- Casper B., *"Che tutto l'essere è grazia...". Riflessioni sulla concezione dell'essere nel pensiero di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 41-50.
- Casper B., *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 32-44;
- Casper B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Alber, München 2002.
- Casper B., voce *Liebe*, in H. Krings -- H.M. Baumgartner -- C. Wild (a cura di), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel Verlag, München 1973-1974; ed. it. a

- cura di G. Penzo, *Concetti fondamentali di filosofia*, vol. I, Queriniana, Brescia 1982, voce *amore*, pp. 34-43. Riferimenti a Ebner a p. 39.
- Cazzato S., *Nota a F. Ebner, La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, in "Rocca" (Assisi) 21 (1999), p. 62.
 - Chapel J., *Philosophy in the ongoing renewal of moral theology: dialogical personalism revisited*, in «Studia Moralia» 40 (2002), pp. 205-236;
 - Chapel J., *Why Confess Our Sins Out Loud?: Some Possibilities Based on the Thought of Ferdinand Ebner and Louis-Marie Chauvet*, in "Irish Theological Quarterly". Published at the Pontifical University, Maynooth, 66 (2001), pp. 141-156.
 - Chastaing M., *Une existentialisme mystique*, in "La Vie Intellectuelle" (Paris), gennaio 1950, pp. 28-33.
 - Chiasera M.G., *La dialettica silenzio-parola in Ferdinand Ebner e Max Picard*, Università di Trento 2006 (tesi di laurea specialistica)
 - Chiasera M.G., *La follia nella filosofia di Ferdinand Ebner*, Università di Trento 2003 (tesi di laurea triennale)
 - Clauser M., *La filosofia della natura in Ferdinand Ebner*, Trento 1999 (tesi di laurea in lettere, relatore S. Zucal).
 - Clauser M., *La natura come "avvento" verbale. Ebner filosofo della natura*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 93-95.
 - Conci A., *L'infinita importanza dell'altro. Tracce del pensiero ebneriano in Dietrich Bonhoeffer*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 425-437.
 - Cristellon L., *la filosofia della comunicazione in Ebner e nel «maestro» Kierkegaard*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 115-120;
 - Cristellon L., *Tra paradosso e analogia. L'itinerario di pensiero di Theodor Haecker*, Verona 1998 (tesi di dottorato in filosofia).
 - Cristellon L., *Uno spirito divenuto parola. L'importanza di Theodor Haecker per il pensiero di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 225-241.
 - Cullberg J., *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, in "Uppsala Universitets Arsskrift 1933", vol. I, *Teologie*, Lundesquistka Bokhandeln, Uppsala 1933.
 - Cumer C., *Appunti intorno al concetto di "ragione" in Ferdinand Ebner e Miguel de Unamuno*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 497-510.
 - Dabaj M., *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum 1968 (dissertazione). Riferimenti a Ebner a pp. 107 ss.
 - Dallago C., *Der Große Unwissende*, Innsbruck 1924. A Ebner si riferisce il capitolo "Augustinus, Pascal und Kierkegaard", pp. 424-552.
 - Dallago C., *Die Menschwerdung des Menschen*, in "Der Brenner" (Innsbruck), 8 (1923), pp. 110-238.
 - Dallago C., *Eine Auseinandersetzung*, in "Der Brenner" (Innsbruck), 7 (1922), pp. 176-217.

- De Carolis F., *Dalla filosofia romantica a quella dialogica nella prospettiva della ricerca di Dio*, in "Miscellanea Francescana" (Pontificia Facoltà Teologica "S. Bonaventura" - Roma), tomo 99, luglio-dic. 1999, III-IV, pp. 591-601
- Dell'Eva C., *La mistica e la parola. Ferdinand ebner ed Emil Brunner a confronto*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 409-416.
- Delp A., *Ferdinand Ebner ein Denker des christlichen Lebens?*, in "Stimmen der Zeit" (Freiburg i.Br.), 132 (1937), pp. 205-220. Lo stesso articolo fu ripubblicato nel 1949, in "Christ und Gegenwart" (Frankfurt a.M.), vol. I, *Zur Erde entschlossen. Vorträge und Aufsätze*, pp. 132-154.
- Den Ottolander P., *Ferdinand Ebner. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in "Streven" (Amsterdam), marzo 1964.
- Den Ottolander P., *Ferdinand Ebner. Schriften I*, in "Streven" (Amsterdam), febbraio 1964.
- Derbolav J., *Die Sprachphilosophie Ferdinand Ebners. Der Philosoph Ferdinand Ebner 1882-1931*, in "Festschrift des Niederösterreichischen Kulturforums", (Schwechat o.J.) 1982, parte prima, pp. 17-24.
- Derbolav J., *Ferdinand Ebners Sprachphilosophie. Eine Würdigung anlässlich seines hundertsten Geburtstages und fünfzigsten Todestages*, in "Sprachwissenschaft" (Heidelberg), 7 (1982), pp. 101-119.
- Dethloff K., *Ferdinand Ebner und die Psychoanalyse oder Traüme vor und nach dem Einschlafen*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 162-173.
- Dethloff K., *Gablitzer Ebner-Symposion*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv" (Innsbruck), 1 (1982), pp. 59-70.
- Dethloff K., *I sogni nella filosofia dialogica in Ferdinand Ebner e altri*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 139-151.
- Ducci E. -- P. Rossano, *Introduzione*, in F. Ebner, *Parola e Amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, Rusconi, Milano 1983, pp. 7-39 (19982, pp. 3-40).
- Ducci E. -- Rossano P., *Introduzione*, in F. Ebner, *La parola è la via. Dal Diario*, Anicia, Roma 1991, pp. 7-11.
- Ducci E., *Mensch-Mitmensch-Nächster bei Ebner*, in *Kultur und Tradition*, a cura di M. Karel, Minerva-Verlag, München 1983, pp. 107-130.
- Ducci E., *Dal "Cor inquietum" all'Io nostalgico*, in "Pedagogia e Vita" (1984-1985), n. 5, pp. 453-462.
- Ducci E., *Dualità e nostalgia. Struttura dialogica e desiderio di Dio in Ferdinand Ebner*, in Aa. Vv., *Segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*. Atti del terzo convegno teologico, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 55-59.
- Ducci E., *Ferdinand Ebner. Una proposta di controcoltura*, in "Studium" 74 (1978), pp. 189-205.
- Ducci E., *Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner*, in "Annuario dell'Istituto Pareggiato di Magistero 'Maria SS. Assunta'" (Roma) 1983, anno acc. 1982-1983.
- Ducci E., *Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner*, in "Pedagogia e Vita" (1982-83), n. 4, pp. 375-383.
- Ducci E., *Il Wort haben ebneriano. L'altra faccia della proposta di Kierkegaard*, in Aa. Vv., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1984, pp. 495-506.

- Ducci E., *In margine a un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Duhaftigkeit des Bewußtseins*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 115-125.
- Ducci E., *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, La Scuola, Brescia 1983.
- Ducci E., *Per una lettura utile della logoterapia ebneriana*, in "Esperienze Sociali" (1993), n. 1, pp. 51-63.
- Dunin-Borkowski S. von, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in "Stimmen der Zeit" (Freiburg i.Br.), 106 (1923), p. 71.
- Eckert D., *Der gespiegelte Spiegel. Sexualphilosophie und Subjekttheorie bei Otto Weininger und Ferdinand Ebner*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 182-191.
- Eder A., *Das pädagogische Vermächtnis Ferdinand Ebners an unsere Zeit*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 192-198.
- Edmaier A., *Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien*, Butzon und Bercker, Kvelaer 1969.
- Eichinger G., *Ferdinand Ebner. Ein Mahner unserer Zeit*, in "Österreichische Pädagogische Warte" (Wien), 15 giugno 1950.
- Endres J., *Personalismo-Esistenzialismo-Dialogismo*, Edizioni Paoline, Roma 1972.
- Evers G.D., *Sittlichkeit im Wort. Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheitsereignis, dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners*, Pustet-Verlag, Regensburg 1979.
- Fabris A., *Ferdinand Ebner*, in Id., *Introduzione al pensiero dialogico*, in "Quaderni Stenoniani dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose 'Niccolò Stenone' di Pisa", n. 4, Pisa 1995, pp. 45-48.
- Fabris A., *Il problema del linguaggio in Ferdinand Ebner e Franz Rosenzweig. alcuni motivi di un dialogo a distanza*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 369-378.
- Farina M., *L'Ärgernis der Repräsentation (Lo scandalo della rappresentazione). L'ecclesiologia di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 299-306.
- Feinig W., *Aus dem Vorwort zu einem unveröffentlichten philosophischen Früwerk Ebners*, in *Untersuchungen zum "Brenner". Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag*, a cura di W. Methlagl, E. Sauer et. al., Otto Müller-Verlag, Salzburg 1981, pp. 243-282.
- Feinig W., *Einführung in das Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in "Neue Deutsche Hefte" (Berlin), 32 (1985), pp. 487-503.
- Feinig W., *Kultur als Selbstbetrug und legitime Erleichterung. Ebners Ästhetik*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 224-236.
- Fels H., *Ferdinand Ebner spricht in unserer Zeit*, in "Sanctificatio nostra" (Münster i.W.), febbraio 1937, pp. 61-68.
- Fels H., *Ferdinand Ebner spricht zu unserer Zeit*, in "Der Gral" (München), 31 (1936), n. 7, pp. 285-289.

- Feuling D., *Die Philosophie Ferdinand Ebners*, in "Theologische Revue" (Münster i.W.), 36 (1937), n. 6, pp. 217-220.
- Fheodoroff N., *Wort und Geisteswirklichkeit. Zur Problematik des Denkens Ferdinand Ebners*, Wien 1962 (dissertazione in filosofia).
- Ficker L. von, *Beiläufiges zu Ebners Briefen*, in "Literatur und Kritik" (Salzburg), 1 (1966-1967), n. 1, pp. 5-6.
- Ficker L. von, *Briefwechsel L. von Ficker-Ferdinand Ebner 1922-1931*, con una prefazione di F. Seyr, in "Hochland" (München-Kempten), 54 (1962), pp. 257-270.
- Ficker L. von, *Briefwechsel (1909-1914)*, vol. 1, a cura di I. Zangerle -- W. Methlagl -- F. Seyr -- A. Unterkircher, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1986.
- Ficker L. von, *Briefwechsel (1914-1935)*, vol. 2, a cura di I. Zangerle -- W. Methlagl -- F. Seyr -- A. Unterkircher, Haymon-Verlag, Innsbruck 1988.
- Ficker L. von, *Briefwechsel (1926-1939)*, vol. 3, a cura di I. Zangerle -- W. Methlagl -- F. Seyr -- A. Unterkircher, Haymon-Verlag, Innsbruck 1991.
- Ficker L. von, *Erinnerungen an Ferdinand Ebner*, in "Der Brenner" (Innsbruck), 18 (1954), pp. 217-224.
- Fossati L., *La verità della parola. La critica di Ebner all'idealismo e alla filosofia in generale*, in www.filosofionline.com, settembre 2010.
- Franzen F., *Ferdinand Ebners Philosophie der Sprache in ihrer theologischen Bedeutung für die Anthropologie*, Münster 1965 (dissertazione in teologia).
- Gabriel L., *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*, Wien 1951.
- Gaburro S., *La parola come dialogo nel pensiero di Ferdinand Ebner*, Pontificium Atheneum Antonianum, Facoltà teologica di Studi Ecumenici di Venezia (tesi di licenza discussa nel 2001)
- Gaburro S., *La parola come dialogo. Fenomenologia della Voce per una Teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005.
- Gaburro S., *La parola come dialogo/dia-logos nel pensiero di Ferdinand Ebner. Una rilettura della dialettica Io-Tu in chiave ecclesiologico-ecumenica*, in "Lateranum" 1 (2004), pp. 53-98
- Gaburro S., *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009.
- Garda M., *Musica e sinestesia nel primo Novecento. L'analisi di Ebner dell'Apokalyptische Phantasie op. 5 per orchestra da camera di Joseph Matthias Hauer*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 333-350.
- Garrido Luceño J.M., *Introduzione*, in id. *La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, Caparros, Madrid 1995, pp. 7-14.
- Goldschmidt H.L., *Philosophie als Dialogik. Frühe Schriften*, in W. Goetschel (a cura di), *Werkausgabe in neun Bände. Hermann Levin Goldschmidt*, vol. I, Passagen-Verlag, Wien 1993, pp. 189-208. In particolare p. 203.
- Guerriero E., *Editoriale*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 5-8;
- Günther J., *Ferdinand Ebner. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, in "Neue Deutsche Hefte" (Berlin), nov.-dic. 1963, n. 96, pp. 159-161.
- Hänsel L., *Ferdinand Ebner. Zum Erscheinen seines Werks*, in "Wissenschaft und Weltbild" (Wien), 4 (1951), pp. 342-343.
- Hänsel L., *Ferdinand Ebner*, in "In heiliger Sendung" (Wien-Innsbruck), 2 (1937), n. 9, pp. 225-231.

- Hänsel L., *Ferdinand Ebner*, in L. Hänsel, *Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Denkern und Dichtern der Neuzeit*, Österreichische Bundesverlag, Wien 1957, pp. 325-349. Il capitolo su Ferdinand Ebner è diviso in tre parti: 1. *Der Denker erster Eindruck*; 2. *Das Wort ist der Weg*; 3. *F. Ebners religiöser Entwicklungsgang*.
- Hänsel L., *Katholischer Indifferentismus*, in "Hochland" (München), 20 (1923), 2. Bd., pp. 268-282.
- Hänsel L., *Nachwort*, in F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, a cura di L. Hänsel e M. Pliegler, Herder-Verlag, Wien 1952, pp. 347-351.
- Hartl E., *Das Wort ist der Weg*, in "Wiener Literarisches Echo" (Wien), 2 (1949), pp. 13-14.
- Hartmann W., *Im Wort ist die Wahrheit. Ferdinand Ebner ein Vater der modernen Theologie*, in "Sonntagblatt", 6 agosto 1967, n. 32, p. 12.
- Haslinger A., *Aphorismus und Fragment*, in "Salzburger Nachrichten" (Salzburg), 6 luglio 1963.
- Haslinger A., *Subjektive und objektive "Dialoge mit Gott"*, in "Salzburger Nachrichten" (Salzburg), 5 luglio 1964.
- Häring B., *Free & Faithful in Christ: My Life in the Catholic Church*, St Paul Publications, Slough 1978 (cfr. Introduzione e vol. 1, pp. 64, 82, 85; vol. 2, pp. 201-202, 428).
- Häring B., *The Law of Christ, vol. 2: Special Moral Theology for Priests and Laity*, The Newman Press, Westminster MD, 1963 (riferimenti a Ebner a p. 352).
- Häring B., *Sin in the Secular Age*, St. Paul Publications, Slough 1974 (riferimenti a Ebner alle pp. 72-73).
- Häring B., *The Christian Existentialist*, University Press, New York 1968 (riferimenti a Ebner a pp. 11-12).
- Hättich E., *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, Innsbruck 1961 (dissertazione in filosofia).
- Heinemann F., *Wie kann man Gott finden in einer lieblosen Welt?*, in F. Heinemann, *Jenseits des Existenzialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie*, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1957, pp. 146 ss.
- Heinrichs J., *Dialogik I*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. VIII, n. 4-5, Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 697-703.
- Heintel E., *Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie. Der Philosoph Ferdinand Ebner 1882-1931*, in "Festschrift des Niederösterreichischen Kulturforums" (Schwechat o.J.), 1982, 2. parte, pp. 1-40.
- Heinz E., *Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel. Die Frage nach der Wirklichkeit*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 106-115.
- Heitger M., *Das Dialogische bei Ferdinand Ebner in seiner Bedeutung für die Pädagogik*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 199-202.
- Heller E., *Aus Ferdinand Ebners unveröffentlichten Briefen*, in "Die Furche" (Wien), 19 (1963), n. 51-52, pp. 14-15.
- Heller E., *Denken als existentielles Schicksal. Der niederösterreichische Philosoph Ferdinand Ebner*, in "Kulturberichte aus Niederösterreich", inserto di "Amtlichen Nachrichten der Niederösterreichischen Landesregierung" (1962), n. 5, pp. 42-44. Lo stesso articolo comparirà poi, con il titolo *Österreichs letzter großer Philosoph*, in "Tiroler Tageszeitung" (Innsbruck), il 19 gennaio 1963.

- Heller E., *Durch das Medium der Sprache*, in "Die Furche" (Wien), 19 (1963), n. 26, p. 22.
- Heller E., *Ferdinand Ebner und die Kunst*, in "Die Furche" (Wien), 18 (1962), n. 39, pp. 11-12.
- Heller E., *Ferdinand Ebner und Josef Matthias Hauer. Eine Auseinandersetzung über das Problem des künstlerischen Schaffens*, in "Wissenschaft und Weltbild" (Wien), 16 (1963), pp. 283-298.
- Heller E., *Ferdinand Ebner. Gedanken zum Werk*, in "Wissenschaft und Weltbild" (Wien), 21 (1968), pp. 157-170.
- Heller E., *Sprache eines wahrhaft Wissenden*, in "Die Furche" (Wien), 20 (1964), n. 31, p. 11.
- Hemel W., *Der Revolutionär Ferdinand Ebner*, in *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 70-77.
- Hemel W., *Wort und Wirklichkeit im Sprachdenken Ferdinand Ebners*, Wien 1978 (dissertazione in filosofia).
- Henz R., *Ferdinand Ebner; "Das Wort ist der Weg"*, in "Zeit im Buch" (Wien), 4 (1950), n. 1, p. 19.
- Hindel R., *Ein österreichisches Schicksal. Das Werk Ferdinand Ebners*, in "Die österreichische Furche. Freie kulturpolitische Wochenschrift (Beilage 'Die Warte')" (Wien), 6 (1950), n. 14, p. 2.
- Hödl H. G., *Un fallimento necessario. La critica di Ferdinand Ebner all'idealismo come resoconto di un naufrago*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998)* [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 257-269.
- Hödl H.G., *Decodierungen der Metaphysik. Eine religionsphilosophische Interpretation von Ferdinand Ebners Denkweg auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M.-Berlin-New York-Paris-Wien 1998.
- Hödl H.G., *Ebners Lektüre als Hilfe bei der Ebnerlektüre*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv" (Innsbruck), 1994, n. 13.
- Hödl H.G., *Ferdinand Ebner Kulturkritik im Kontext zeitgenössischer Kulturtheorien*, in "Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog" (Wien), 2 (1992), pp. 282-294.
- Hödl H.G., *Ferdinand Ebner. Aphorismen 1915. Das NH 5 als Quelle der Idealismuskritik F. Ebners. Text und Kommentar*, Wien 1987 ("Diplomarbeit" in teologia).
- Hödl H.G., *Mit Ebner lesen. Ein Versuch zur Geschichte des Denkens Ferdinand Ebners anhand seiner Auseinandersetzung mit Melchior Palagyis Naturphilosophischen Vorlesungen*, Wien 1990, (dissertazione in filosofia).
- Hödl H.G., *Unveröffentlichtes aus Ferdinand Ebners Notizheften*, Jahrgabe für die Mitglieder der Internationalen Ferdinand-Ebner-Gesellschaft, Eigenverlag der FEG, Wien 1996.
- Hofmann W., *Ferdinand Ebner. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in "Pastoraltheologie", 53 (1964), n. 1, pp. 57-58.
- Hohmann W. L., *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der "geistigen Wende"*, Die Blaue Eule, Essen 1995.
- Hohoff C., *Denkstücke über Gott und Mensch*, in "Christ und Welt" (Stuttgart), 20 settembre 1963, ripreso in "Rheinische Post" (Düsseldorf), 12 ottobre 1963.
- Holder C. ten, *Die Philosophie des gläubigen Menschen. Hinweis auf Ferdinand Ebner*, in "Das Wort in der Zeit" (München), 3 (1935-1936), pp. 1021-1031.

- Holder C. ten, *Um eine christliche Existenzphilosophie zu Ferdinand Ebner*, in "Magazin für Pädagogik. Monatsschrift für christliche Erziehung und Bildung" (Spaichingen), 100 (1937), n. 3, pp. 114-119.
- Höllhuber I., *Sprache-Gesellschaft-Mystik. Prolegomena zu einer pneumatischen Anthropologie*, Reinhardt, München-Basel 1963. Su Ebner cfr. in particolare pp. 97-104.
- Hommes U., *Ferdinand Ebner. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in "Philosophisches Jahrbuch" (München-Freiburg i.Br.), 64 (1963-1964), vol. 71, pp. 394-396.
- Hörmann R., *Ferdinand Ebner nelle sue lettere*, in «Humanitas»: Brenner-Kreis. *L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 1003-1015;
- Horwitz R., *Ebner und Buber, Rosenzweig und Ehrenberg*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 97-105.
- Horwitz R., *Ferdinand Ebner als Quelle von Martin Bubers "Ich und Du"*, in *Untersuchungen zum "Brenner". Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag*, a cura di W. Methlagl, E. Sauer et al., Otto Müller-Verlag, Salzburg 1981, pp. 283-293.
- Horwitz R., *Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in I and Thou*, in *Martin Buber: A centenary Volume*, eds. Haim Gordon and Jochanan Bloch, New York: KTAV 1984
- Hotter E., *Personalität und zwischenmenschliches Sein*, Wien 1994 (dissertazione in filosofia).
- Hunold G.W., *Dialog, Dialogik*, in W. Kasper -- K. Baumgartner u. a. (a cura di), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. III: *Dämon bis Fragmentenstreit*, Herder Verlag, Freiburg i.B., Basel-Roma-Wien 19953, sez. 194, col. 191-196.
- Hunold G.W., voce *Dialog, Dialogik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, a cura di W. Kasper -- K. Baumgartner u.a., vol. 3, *Dämon bis Fragmentenstreit*, Herder Verlag, Freiburg i.Br.-Basel-Roma-Wien 19953, sez. 194, col. 191-196.
- Huntemann G. H., *Denker in zerbrochener Welt*, in "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte" (Hamburg-Köln-Marburg), 6 (1954), pp. 79-82.
- Jagiello J., *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken. Ferdinand Ebners Erneuerung des Seinverständnisses*, Don Bosco, München 1997.
- Janik A.S., *Popper und Ebner. Symptome verworrener Zeiten*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 25-32.
- Janik A.S., *Wittgenstein, Ficker and Der Brenner*, in C.G. Luckhardt (a cura di), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Hassocks (Sussex) 1979, pp. 161-189.
- Jenner C.J., *Die Nähe des Du. Eine existentielle Betrachtung der Dialog- Philosophie Ferdinand Ebners*, Friedens-Verlag, Salzburg 1974.
- Jensen J.I., *Ebner und seine Zeit*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 33-46.
- Jensen J.I., *Ferdinand Ebner und Josef Matthias Hauer*, in *Untersuchungen zum "Brenner". Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag*, a cura di W. Methlagl, E. Sauer et al., Otto Müller-Verlag, Salzburg 1981, pp. 242-272.
- Jone H. (a cura di), *Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde*, Pustet-Verlag, Regensburg 1935. Contributi di H. Jone, J. Bernhard, E. Brunner, L. von Ficker, H. Getzeny, W. Hammelrath, K. Heim, C. ten Holder, G.S. Huber, O. Karrer, M. Laros, M. Pflieger, J. Räuscher, E. Steinacker, K. Thieme, A. Weyringer, I. Zangerle.

- Jone H., *Ferdinand Ebners Worthaben*, in "Die Schildgenossen" (Rothenfels), 17 (1939), pp. 433-436.
- Jone H., *Requiem für Ferdinand Ebner. Gedichte*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 2 (1947), n. 1, pp. 78-79.
- Jone H., *Viae Inviae. Im Gedenken an Ferdinand Ebner*, in "Der Brenner" (Innsbruck), 13 (1932), p. 60.
- Jone H., *Vorwort. Zu Ferdinand Ebners Tagebüchern*, in "Schildgenossen" (Rothenfels), 13 (1934), n. 3, pp. 209-211.
- Jone H., *Vorwort*, in F. Ebner, *Wort und Liebe*, Pustet-Verlag, Regensburg 1935, pp. 7-26.
- Jooß E., *Die chinesische Mauer des Ichs, Vergleich mit Ferdinand Ebners Dialogphilosophie (I) e Der vorgetäuschte Schöpfer. Abschließender Vergleich mit Ferdinand Ebners Dialogphilosophie (II)*, in *Aspekte der Beziehungslosigkeit. Zum Werke von Thomas Bernhard*, (dissertazione), München 1975. Poi pubblicata dalla Notos-Verlag, München 1976.
- Kampits P., *Das Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in W. Strolz -- O. Schatz (a cura di), *Dauer im Wandel. Aspekte österreichischer Kulturentwicklung*, Herder-Verlag, Wien-Freiburg i.Br.-Basel 1975, pp. 163-180.
- Kampits P., *Der Sprachdenker Ferdinand Ebner*, in *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 88-96.
- Kampits P., *Ferdinand Ebner (1882-1931)*, in E. Coreth -- W.M. Neidl et al. (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. III, *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Styria, Graz-Wien-Köln 1990, pp. 129-146; tr. it. di G. Penzo, *Ferdinand Ebner (1882-1931)*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. III, *Correnti moderne del XX secolo*, ed. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1995, pp. 165-184.
- Kampits P., *Nachwort. Ferdinand Ebner. Ein vergessener Prophet?*, in F. Ebner, *Das Wort ist der Weg*, a cura di P. Kampits, Herder-Verlag, Wien-Basel-Freiburg i.Br. 1983, pp. 129-143.
- Kampits P., *Sprachspiel und Dialog. Zur Sprachdeutung Ludwig Wittgensteins und Ferdinand Ebners*, in R. Haller -- W. Grasse (a cura di), *Sprache, Logik und Philosophie. Akten des IV Internationalen Wittgenstein-Symposiums. Kirchberg am Wechsel, 28 August bis 2 September 1979*, Holder-Pichler-Temsky, Wien 1980, pp. 205-207.
- Kampits P., *Sprachspiel und Dialog. Zur Sprachdeutung Ludwig Wittgensteins und Ferdinand Ebners*, in R. Haller (a cura di), *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache. Beiträge des Wittgenstein-Symposium vom Rom 1979*, Herder-Verlag, Wien 1981, pp. 131-140.
- Kampits P., *Zwischen Schein und Wirklichkeit. Eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie*, Österreichische Bundesverlag, Wien 1984.
- Kampits P., *Gioco linguistico e dialogo. Sull'interpretazione del linguaggio in Ludwig Wittgenstein e Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998)* [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 467-479.
- Kampmann T., *F. Ebner, Wort und Liebe; H. Jone, Für Ferdinand Ebner; Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens*, in "Theologie und Glaube" (Paderborn), 28 (1936), pp. 393-394.
- Kapfhammer F.M., *Ferdinand Ebner. Schriften*, in "Werkblätter der Gemeinschaft katholischer Erzieher in Steiermark" (Graz), 16 (1963), n. 8-10, pp. 52-55.
- Kasan H., *Das Wort vom Geist. Ein Versuch des Verstehens der Pneumatologie F. Ebners*, Wien 1971 (dissertazione in filosofia).

- Keckeis J., *Das Wort ist der Weg*, in "Neue Zürcher Zeitung" (Zürich), 14 luglio 1950.
- Keckeis J., *Erst wenn das Ich sein Du gefunden hat...*, in "Basler Volksblatt" (Basel), 23 agosto 1963.
- König A., *Ferdinand Ebner als Mensch*, in "Seckauer", (Seckau), 1936-1937, n. 5, pp. 29-32.
- Kraft W., *Ferdinand Ebner und Karl Kraus*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv" (Innsbruck), 1 (1982), pp. 8-41.
- Kranz H., *Seinsdemut als dauernd unerläßliche Bedingung wahren Philosophierens. Ihre Verwurzelung im Willen zur Wahrheit*, Mainz 1950 (dissertazione in filosofia).
- Kraus K., *Brief. Brief an August Zechmeister über Ferdinand Ebner*, in "Nachrichten aus dem Kösel-Verlag" (München), 18 (1963), pp. 10-11.
- Kremshuber M., *Die Selbstverwirklichung des Menschen in der Hingabe an ein Du. Eine anthropologische Fragestellung unter Berücksichtigung der Schriften Ferdinand Ebners*, Salzburg 1993 (dissertazione in teologia).
- Kunszt G., *The Word as Ultimate Reality: The Christian Dialogical Personalism of Ferdinand Ebner*, in "Ultimate Reality and Meaning" 20 (1997), pp. 93-98.
- Laganà D., *Parola e dialogo. Saggio su Ferdinand Ebner*, Università di Napoli Federico II, 2003 (tesi di laurea quadriennale)
- Langemeyer B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, vol. VIII, Johann-Adam Möhler-Institut, Paderborn 1963.
- Langemeyer B., *Ebners Theologiekritik als Anfrage an die gegenwärtige Theologie*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 140-146.
- Lauer H. E., *Ein interessanter Versuch, an die "geistigen Realitäten" heranzukommen*, in "Österreichische Blätter für freies Geistesleben" (Wien), 3 (ottobre 1926), pp. 25-28.
- Lehmann K. -- Kasper W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991. Riferimenti a Ebner a p. 345.
- Leser N., *Der zeit- und geistesgeschichtliche Hintergrund des Werkes von Ferdinand Ebner*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 12-24.
- Leuenberger R., *Ferdinand Ebner und das religiöse Problem der Sprache*, in "Reformatio. Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik" (Schaffhausen-Bern), 1 (1952), n. 9, pp. 498-508.
- Liegler L., *Ferdinand Ebner*, in "Wiener Zeitung" (Wien), 16 marzo 1936, p. 6.
- Loidl F., *Anmerkungen über den Philosophen Ferdinand Ebner*, Wiener Katholische Akademie, Wien 1987.
- López Quintás A., *Pensadores cristianos contemporáneos*, vol. I, La Editorial Católica, Madrid 1968, pp. 115-280.
- López Quintás A., *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997.
- López Quintás A., *La antropología dialógica de F. Ebner*, in J. De Sahagún Lucas, "Antropología del siglo XX", Sígueme, Salamanca 1970, pp. 149-179.
- Lüthi K., *Das Werk Ferdinand Ebners*, in "Kirchenblatt für die reformierte Schweiz" (Basel), 121 (18 marzo 1965), n. 6, pp. 85-87.
- Marsch W. D., *Schleiermacher Theodor. Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner, ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, in "Monatsschrift für Pastoraltheologie" (Göttingen), 53 (1964), n. 1, pp. 58-59.

- Melzer F., *Ferdinand Ebner, der erste existentielle Sprachdenker des 20. Jahrhunderts (Würdigung)*, in "Müttersprache" (Wiesbaden), 73 (1963), pp. 242-244.
- Messner J., *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien -München 1966. In particolare p. 150.
- Methlagl W. -- Janik A., *Il «Brenner»*, in «Humanitas»: *Brenner-Kreis. L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 871-884;
- Methlagl W. -- Kampits P. -- König C. -- Brandfellner F.J. (a cura di), *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981, edito in collaborazione con il "Forschungsinstitut 'Brenner-Archiv'", Otto Müller-Verlag, Salzburg 1985.
- Methlagl W., *"Der Brenner". Weltanschauliche Wandlungen vor dem Ersten Weltkrieg*, Innsbruck 1966 (dissertazione in filosofia).
- Methlagl W., *Ästhetische Alternative. Ferdinand Ebners Kulturpessimismus und seine Überwindung im "Brenner"*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 210-223.
- Methlagl W., *Ein Vergessener Österreicher*, in "Academia" (Wien), 15 (1964), n. 9-10, pp. 14-17.
- Methlagl W., *Erleuchtung im Bekenntnis*, in "Tiroler Nachrichten" (Innsbruck), 22 novembre 1963.
- Methlagl W., *Zur philosophischen Leistung des "Brenner-Kreises". Versuch einer Darstellung der geistigen Entwicklung des "Brenner"*, Innsbruck 1965 ("Diplomarbeit").
- Methlagl W., *«Alternativa stetica». Il pessimismo culturale di Ferdinand Ebner e il suo superamento nel «Brenner»*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 57-73;
- Methlagl W., *Estetica contro voglia. Ferdinand Ebner a Mühlau*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 307-331.
- Miccoli P., *Ferdinand Ebner e la parola interiore*, in «L'Osservatore Romano», 10 ottobre 2003, p. 3;
- Miccoli P., *Il pensiero filosofico e religioso di Ferdinand Ebner*, in «L'Osservatore Romano», 17 febbraio 1999;
- Miccoli P., *La parola umana è trasparenza di vita spirituale*, in «L'Osservatore Romano», 30 giugno -- 1 luglio 1992;
- Miccoli P., *La trascendenza della parola*, in «L'Osservatore Romano», 18 marzo 2000;
- Miccoli P., *Nota a F. Ebner, La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, in "Studium" 4 (1999), pp. 625-626).
- Michels T., *Theologie des Wortes*, in "Österreichische Akademische Blätter" (Wien), 2 (1937), pp. 117-118.
- Moreno Villa M., *Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 181-197.
- Müller G., *Die Lehre vom "Du". Zum Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in "Zeitwende" (Hamburg-Karlsruhe-München), 35 (1964), pp. 259-263.
- Müller G., *Sprachdenken und Theologie*, in "Evangelische Theologie" (München), 25 (1965), pp. 615-621.
- Müller O., *Der Mensch und das Wort in der Philosophie Ferdinand Ebners*, Münster-Bottrop i.W. 1938 (dissertazione).

- Nakajima M.D., *Sein-Wort-Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 147-153.
- Nawratil K., *Von Ich und Du*, in "Wiener Jahrbuch für Philosophie" (Wien), 6 (1973), pp. 111-121.
- Neri A., *Ferdinand Ebner e il "miracolo della parola"* in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal-A. Bertoldi (a cura di)], pp. 89-92.
- Neri A., *Il miracolo della Parola*, Trento 1993 (tesi di laurea in lettere, relatore S. Zucal).
- Neuenstein H. von, *Idealismus. Betrachtung an der Hand von Ferdinand Ebners Fragmenten*, in "Der christliche Sonntag" (Freiburg i.Br.), 23 febbraio 1964.
- Neunheuser H., *Das Wesen der Sprache im Lichte des Glaubens*, in "Magazin für Pädagogik" (Spaichingen), 99 (1936), pp. 49-57.
- Neunheuser H., *Ferdinand Ebner. Ein Denker unserer Zeit*, in "Kölnische Volkszeitung" (Köln), 31 maggio 1936.
- Nicholl D., *Das Wort ist der Weg. Ferdinand Ebner*, in "The Downside Review" (Londra), 1950-1951, p. 105.
- Nicoletti M., *Ferdinand Ebner e Søren Kierkegaard. Dipendenze, consonanze e distanze*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal-A. Bertoldi (a cura di)], pp. 243-256.
- Nigg W., *Ferdinand Ebner. Ein Denker unserer Zeit*, in "Kölnische Volkszeitung" (Zürich), 10 agosto 1963.
- Nigg W., *Ferdinand Ebner. Ein Hinweis auf seine Schriften*, in "Neue Zürcher Zeitung" (Zürich), 10 agosto 1963.
- Nigg W., *Ferdinand Ebner*, in "Neue Zürcher Zeitung" (Zürich), 14 settembre 1964.
- Noack P., *Ludwig Ficker und "Der Brenner"*, in "Der Monat" (Berlin), 17 (1964), n. 194, pp. 38-48.
- O'Donnell J.J., *The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, *Gregorianum* 69, no. 1 (1988), pp. 5-34
- Odorizzi F., *"Mühlauer Tagebuch 23.7-28.8.1920". Ferdinand Ebner e il "Brenner-Keis"*, Università di Trento 2003
- Osterreicher J., *The Unfinished Dialogue: Martin Buber and the Christian Way*, Citadel Press, Secaucus, NJ 1987
- Oyen H. van, *Mitmenschliche Modi in der neueren Philosophie*, in "Das jüdische Echo" (Wien), 2 (1953), n. 4-5.
- Panikkar R., *Lo spirito della parola*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2007. (Riferimenti diretti a Ebner alle pp.33-34 e 96-97, ma tutto il capitolo "Parole e termini", pp. 96-125 si ispira alla proposta ebneriana).
- Penzo G., *Gogarten interprete di Ebner. Persiero dialogico e secolarizzazione*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal-A. Bertoldi (a cura di)], pp. 417-423.
- Penzo, G., *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981, in part. pp. 102-110.
- Perissinotto L., *Linguaggio e filosofia in Ferdinand Ebner e Ludwig Wittgenstein*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 481-496.
- Petta E., *Parola e spirito. Le provocazioni di Ferdinand Ebner*, in "Rivista di Ascetica e Mistica" (in corso di pubblicazione).

- Pfliegler M., *Ferdinand Ebners Glaubensposition*, in "Der Seelsorger" (Wien), 27 (1956-1957), pp. 215-222. Rielaborato poi con il titolo di *Glaubensposition Ferdinand Ebners*, in "Theologie auf Anruf" (Salzburg), 1963.
- Pfliegler M., *Vorbemerkung*, in F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, Herder-Verlag, Wien 1952, pp. 5-10.
- Pinczohts F., *Der Philosoph aus dem Café Lehn zum hundertsten Geburtstag F. Ebners*, in "Festschrift des Niederösterreichischen Kulturforums", prima parte, Schwechat o.J. 1982, pp. 5-11.
- Pirillo N., *La "realtà" dello spirito: religione e critica. Osservazioni intorno alla filosofia dialogica, l'idealismo e la nascita della psicoanalisi*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 207-224.
- Plieger P., *Gadamer ed Ebner: uditori della parola*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 156-163;
- Prohaska L. (a cura di), *Pädagogik der Begegnung*, in *Die personalen Grundlagen der Erziehung*, Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1959, pp. 133-150.
- Prohaska L., *Existentialismus und Pädagogik. Eine kritische Studie zum Aufbau einer christlicher Pädagogik auf existentieller Grundlage*, Herder-Verlag, Freiburg i.Br.-Wien 1955; tr. it. di G. Bosca, *Esistenzialismo e pedagogia. Contributo ad una pedagogia cristiano-esistenzialista*, in V. Gambi e L. Galati (a cura di), *Enciclopedia di psicologia*, Ed. Paoline, Milano 1959. Su Ebner si rimanda in particolare alle pp. 84-105.
- Prohaska L., *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Herder-Verlag, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1961.
- Puente J., *Comprensión práctica del problema de la existencia*, in "Estudios" (Madrid), 34 (1978), n. 120, pp. 7-20
- Puente J., *Ética personalista. Entorno a la obra de F. Ebner*, in "Estudios" (Madrid), 38 (1982), n. 139, pp. 463-501
- Puente J., *Ética personalista. Una interpretación de la obra de F. Ebner*, Madrid 1982
- Puente J., *Ferdinand Ebner: testigo de la luz y profeta*, Revista "Estudios", Madrid 2006
- Puente J., *La antropología dialógica de Ferdinand Ebner*, in "Estudios" (Madrid), 38 (1982), n. 137, pp. 199-221
- Puente J., *La existencia humana como existencia dialógica. Aspectos del personalismo de F. Ebner (1882-1931)*, in *Phrónesis. Publicación del Instituto de antropología filosófica "Leopoldo Lugones"* (Universidad Nacional de Cordoba-Argentina), 1 (1984), n. 1-2, , 1984, pp. 135-161
- Puente López J., *Etica personalista. Una interpretación de la obra de F. Ebner*, Roma 1975 (dissertazione in teologia).
- Puente López J., *Ferdinand Ebner en la ética actual*, in "Estudios" (Madrid), 38 (1982), n. 137, pp. 199-221.
- Puente López J., *L'etica comunitaria in Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal-A. Bertoldi (a cura di)], pp. 163-179.
- Raimund L., *Die Bedeutung der Sprache bei Ferdinand Ebner aus Fundamentaltheologischer Sicht*, Salzburg 1993 (dissertazione in teologia).
- Randak E., *Existenz im Wort und in der Liebe. Zum ersten Band der Schriften von Ferdinand Ebner*, in "Wort in der Zeit" (Graz), 9 (1963), n. 8-9, pp. 47-51.
- Rang B., *Vom Ursprung der Sprache*, in "Der Kunstwart" (München), 41 (1927-1928), pp. 118-121.

- Räuscher J., *Ferdinand Ebner*, in "Hochland" (München), 30 (1933), pp. 86-94.
- Räuscher J., *Von Mauthner zu Ebner, Sprachkritik und Sprachwirklichkeit*, in "Hochland" (München-Kempton), 22 (1925), n. 7, pp. 86-94.
- Reichenpfader S., *Die personale Begegnung als Problem der wissenschaftlichen Pädagogik unter besonderer Bezugnahme auf Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Wien 1970 (dissertazione in filosofia).
- Reiss W., *Ferdinand Ebner. Der Philosoph Ferdinand Ebner 1882-1931*, in "Festschrift des Niederösterreichischen Kulturforums", prima parte, Schwechat o.J. 1982, pp. 13-16.
- Renner P., *Ferdinand Ebner e Karl Rahner: Uditori della parola*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 439-464.
- Ricci Sindoni P., «*Le stagioni della vita e il dolore del tempo*». *Ferdinand Ebner e Simone Weil*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 164-174;
- Ricci Sindoni P., *Dalla parola alla vita. Dalla vita alla parola*, in G. Penzo e R. Gibellini (a cura di), *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 175-185.
- Ricci Sindoni P., *L'antropologia tuale tra maschile e femminile a partire da Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 127-138.
- Rochelt H., *Sprache und Verstörung. Zur Prosa von Thomas Bernhard*, in *Literatur und Kritik*, Salzburg 1968. Rochelt pone qui a confronto Thomas Bernhard e Ferdinand Ebner ed individua dei parallelismi tra la prosa di Thomas Bernhard e la filosofia del dialogo di Ferdinand Ebner.
- Rochelt H., *Erinnerung an den künftigen Christen: zur Pneumatologie Ferdinands Ebners*, Walter Methlagl (hrsg.), Lang, Frankfurt am Main, Wien [u.a.] 2007.
- Rofner M., *Der Mensch und seine Beziehung zum Du in der Philosophie Ferdinands Ebners*, Innsbruck 1967 (dissertazione in filosofia).
- Rohrbach W., *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation*, Stuttgart-Berlin-Köln 1973 (dissertazione 1970).
- Romagna M., *"E-vocare" la parola per "far crescere" l'uomo. Ferdinand Ebner un "maestro" dialogico*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 199-203.
- Romagna M., *Ferdinand Ebner: "E-vocare" la parola per "far crescere" l'uomo*, Brescia 1999 (tesi di laurea in scienze della formazione, relatore L. Pati).
- Rombold G., *Ferdinand Ebner. Denker christlicher Existenz*, in "Theologisch-praktische Quartalschrift" (Linz), 115 (1967), pp. 263-268.
- Rosmann R., *Ferdinand Ebner und die Heimkehr einer "verlorenen Philosophie"*, in "Seckauer Hefte" (Seckau), 1935-1936, n. 4, pp. 162-163.
- Rossi C., *L'amore nella filosofia di Ferdinand Ebner*, Trento 1995 (tesi di laurea in lettere, relatore S. Zucal).
- Rossi C., *La filosofia dell'amicizia in Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 153-161.
- Roth G., *Die Bedeutung Ferdinands Ebners für die Psychopathologie*, in *Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 174-181.
- Rückriem G., *Personale Begegnung als pädagogisches Phänomen*, München 1958 (dissertazione in filosofia).

- Ruis G., *Umwege eines Philosophen zur Kirche. Zum 100. Geburtstag von F. Ebner am 31. Januar 1982*, in "Christ und Welt, Rheinischer Merkur", 29 gennaio 1982.
- Sandmann P., *Das Weltproblem bei Ferdinand Ebner*, Kyrios, München 1962.
- Sandmann P., *Erinnerung an das Du. Ferdinand Ebners Botschaft heute*, in "Hochland" (München-Kempten), 57 (1964), pp. 105-119.
- Sansonetti G., *L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 379-391.
- Sansonetti G., *Spirito come parola incarnata. La pneumatologia di Ferdinand Ebner*, in "Religione & Scuola" 3 (1998), pp. 75-93.
- Scharl F., *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Ein Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken...*, Wien 1995 (dissertazione in filosofia, pubblicata poi da Peter Lang-Verlag, Frankfurt a.M. 1997).
- Scharl F., *Dialogo e pensiero itinerante. Dal viandante di itinerari lontani al viandante di un itinerario prossimo al Tu*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 271-295.
- Schelkshorn H., *L'autodistruzione della cultura europea. Ferdinand Ebner e la politica*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento* (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 351-363.
- Schelkshorn J., *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogisches Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*, Wien 1898 (dissertazione in teologia). In particolare pp. 14-44.
- Schelkshorn J., *Ferdinand Ebners Weg von der Idee zum Wort. Zur Überwindung des ethischen Idealismus durch die Pneumatologie des Wortes*, Wien 1983 ("Diplomarbeit" in teologia).
- Schleiermacher T., *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner, ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Topelmann, Berlin 1962.
- Schleiermacher T., *Ferdinand Ebner*, in "Kerygma und Dogma" (Göttingen), 8 (1962), n. 3, pp. 217-219.
- Schleiermacher T., *Ich und Du. Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners*, in "Kerygma und Dogma" (Göttingen), 3 (1957), n. 3, pp. 208-229.
- Schmidthüs K., *Ferdinand Ebners Tagebücher*, in "Die Schildgenossen" (Rothenfels), 15 (1935-1936), pp. 177-178.
- Schrey H.H., *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970.
- Schückler G., *Ferdinand Ebner und das Wort*, in "Begegnung" (Koblenz), 6 (1951), n. 4, pp. 111-115.
- Schulze W., *Josef Mattias Hauer in der Sicht Ferdinand Ebners*, in *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 47-69.
- Schütz C., *Einführung in die Pneumatologie*, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
- Schwartländer J., *Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung" (Meisenheim), 19 (1965), pp. 53-86.
- Seeger K. von, *Der unbekannte Revolutionär*, in "Stuttgarter Nachrichten" (Stuttgart), 1 febbraio 1964.
- Seekircher M., *Die Problematik des Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner*, Innsbruck 1990 ("Diplomarbeit" in germanistica).

- Seekircher M., *Ferdinand Ebner und die Oralität-Literalität-Forschung*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv", Nr. 17, 1998, pp. 73-83.
- Seekircher M., *Filosofia del linguaggio nel «Brenner» e attorno a esso. Ebner, Wittgenstein, Bachtin*, in «Humanitas»: Brenner-Kreis. *L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 925-941;
- Seekircher M., *Icheinsamkeit in der Wissenschaft? Ferdinand Ebners Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Sprache*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv", Nr. 12, 1993, pp. 71-78.
- Seekircher M., *Kunst und Christentum: Der Kulturpessimist Ferdinand Ebner vor den Bildern Erich Lechleitners*, in "Das Fenster", 27 Jg., Heft 55, Herbst 1993.
- Seekircher M., *Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner: Die Suche nach dem erlösenden Wort*, in "Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv", Nr. 13, 1994, pp. 17-47.
- Semplici S., *«È così facile, qui, essere uomo». Il Mühlauer Tagebuch di Ferdinand Ebner*, in «Humanitas»: Brenner-Kreis. *L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 980-992;
- Semplici S., *La logica e il tempo. Il 'nuovo' pensiero e Hegel*, Marietti, Genova 1992.
- Seyr F., *Anmerkungen zu Ferdinand Ebners Pneumatologie*, in "Jahresbericht des Bundesrealgymnasiums in Tulln über das Schuljahr 1951-1952", (Tulln), 1952, pp. 3-7.
- Seyr F., *Aus der Gedankenwelt Ferdinand Ebners*, in "Werkblätter der Gemeinschaft katholischer Erzieher in Steiermark" (Graz), 16 (1963), pp.18-19.
- Seyr F., *Biographisches Nachwort*, in F. Ebner, *Schriften*, vol. II, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pp. 1109-1154.
- Seyr F., *Briefwechsel Ludwig Ficker-Ferdinand Ebner*, in "Hochland" (München), 54 (1962), n. 3, pp. 257-270.
- Seyr F., *Das schriftstellerische Werk Ferdinand Ebners*, in "Jahresbericht des Bundesrealgymnasium in Tulln Schuljahr 1960-1961" (Tulln), 1961, pp. 1- 7.
- Seyr F., *Der Bedenker des Wortes*, in "Münchener Theologische Zeitschrift" (München), 14 (1963), pp. 197-199.
- Seyr F., *Der Bedenker seiner Zeit. Zum 30. Todestag Ferdinand Ebners*, in "Die Furche" (Wien), 1961, n. 49, p. 9.
- Seyr F., *Der gemeinsame Weg. Ferdinand Ebner und Josef Matthias Hauer*, in "Das Josefstädter Heimatmuseum" (Wien), 1964, n. 37, pp. 307-317.
- Seyr F., *Einleitung zu das Galiläische Paradox. Aus Ferdinand Ebners Briefwechsel mit Ludwig von Ficker*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 19 (1964), n. 11, pp. 698-711.
- Seyr F., *Einleitung*, in F. Ebner, *Das Wunder des Wortes*, fasc. 162, Graz-Wien-Köln 1965, pp. 5-12.
- Seyr F., *Einleitung*, in F. Ebner, *Um das Wort zu haben. Aus den pneumatologischen Tagebüchern*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 18 (1962), n. 11, pp. 684-695.
- Seyr F., *Ferdinand Ebner 1882-1931*, in *Neue österreichische Biographie ab 1815*, vol. XVII, *Heimat bist du großer Söhne. 19 Beiträge mit Portraits*, Amalthea-Verlag, Wien-München 1972, pp. 106-114.
- Seyr F., *Ferdinand Ebner als Lehrer*, in "Werkblätter der Gemeinschaft Katholischer Erzieher in der Steiermark" (Graz), 21 (1968), n. 5, pp. 28-34.
- Seyr F., *Ferdinand Ebner und die Anfänge der dialogischen Philosophie*, in "Österreich in Geschichte und Literatur", 12 (1968), pp. 277-288.
- Seyr F., *Ferdinand Ebner und wir*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 8 (1953), n. 3, pp. 235-237.
- Seyr F., *Herostratos oder Teiresias? Zum 30. Todestag Ferdinand Ebners*, in "Wort in der Zeit" (Graz), 7 (1961), n. 10, pp. 8-12.

- Seyr F., *In memoriam Ferdinand Ebner. Sein Leben, sein Denken, seine geistige Bedeutung*, in "Erziehung und Unterricht" (Wien), 103 (1953), n. 6, pp. 350-358.
- Seyr F., *Mensch und Sprache*, in "Werkblätter der Gemeinschaft katholischer Erzieher in Steiermark" (Graz), 14 (1961), n. 7-8, pp.45-50.
- Seyr F., *Nachwort des Herausgebers*, in F. Ebner, *Schriften*, vol. I, Kösel, München 1963, pp. 1055-1059.
- Seyr F., *Nachwort des Herausgebers*, in F. Ebner, *Schriften*, vol. III, Kösel, München 1965, pp. 747-773.
- Seyr F., *Pneumatologie des Wortes. Ferdinand Ebners Schriften erscheinen in einer neuen Ausgabe*, in "Reinischer Merkur. Wochenzeitung für Politik, Kultur, Wissenschaft" (Köln), 10 maggio 1963, n. 19, pp. 13-14.
- Seyr F., *Wort und Liebe. Zu Ferdinand Ebners 30. Todestag am 17 Oktober 1961*, in "Forum" (Wien), 8 (1961), n. 94, pp. 375-377.
- Simon M., *Das Bild vom Menschen bei Ferdinand Ebner*, Würzburg 1964 (dissertazione in filosofia).
- Slawik F., *Renaissance eines Denkens?*, in "Festschrift des Niederösterreichischen Kulturforums", prima parte, Schwechat o.J. 1982, p. 3.
- Sofer J., *Ein heimischer Denker*, in "Volksblatt" (Wien), 6 ottobre 1963.
- Sofer J., *Ein niederösterreichischer Denker*, in "Volksblatt" (Wien), 15 febbraio 1964.
- Sofer J., *Ein österreichischer Lehrer und Philosoph. zum 80. Geburtstag von Ferdinand Ebner am 31. Jänner*, in "Wiener Zeitung" (Wien), 28 gennaio 1962, n. 22.
- Soo-Hwan Han, *Die Wirklichkeit des Menschen im Personalismus Martin Bubers, Ferdinand Ebners, Emil Brunners und Friedrich Gogartens*, Kovac, Hamburg 2001.
- Spießberger-Eichhorn T., *Icheinsamkeit. Ferdinand Ebner und die Deutung des Nihilismus bei Heidegger*, Wien 1986 (dissertazione in filosofia).
- Spólnik M., *L'incontro è la relazione giusta. L'inquietudine e la forza iniziatica del rapporto interpersonale nella pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2004;
- Stahmer H., *"Speak that I may see thee!". The Religious Significance of Language*, The Macmillan Company, New York 1968. In particolare pp. 216-246.
- Stahmer H., *Speak That I May See Thee! The Religious Significance of Language*, The Macmillan Co., New York 1984
- Steinacker E., *Das Eine bedacht*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 19 (1964), n. 6-7, pp. 470-471.
- Steinacker E., *Ein Denker gibt Rechenschaft*, in "Die Presse" (Wien), 19-20 settembre 1964.
- Steinacker E., *Ferdinand Ebner. Der Bedenker des Wortes*, in "Die Presse" (Wien), 14-15 settembre 1963.
- Steinacker E., *Ferdinand Ebner. Fragments de Journal*, in "Dieu vivant" (Paris), 23 (1953), pp. 97-108.
- Steinacker E., *Zur Gabe des Wortes*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 18 (1963), n. 11, pp. 721-723.
- Steinbüchel T., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Pustet-Verlag, Regensburg 1936 (Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 19662).
- Stieg G., *Ferdinand Ebners Kulturkritik. Am Beispiel der Salzburger Festspiele, in Gegen den Traum vom Geist*. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981 [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 237-246.

- Stieg G., *Karl Kraus und Ferdinand Ebner, Der Brenner und die Fackel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus*, in "Brenner-Studien", vol. III, a cura di E. Thurner e I. Zangerle, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1976. Si rimanda in particolare alle pp. 203-233, riguardanti *Karl Kraus und Ferdinand Ebner*.
- Strobel A., *Auferstehung der Philosophie Ferdinand Ebners*, in "Tiroler Tageszeitung" (Innsbruck), 22 luglio 1963.
- Szmolyan W., *Musik als Traum vom Geiste. Ferdinand Ebner. Zum 80. Geburtstag*, in "Österreichische Musikzeitschrift" (Wien), 17 (1962), n. 1, pp. 27-31.
- Thurnher E., *Das Sprachdenken Ferdinand Ebners*, in "Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft" (Innsbruck), seconda parte, 1954, pp. 20-33.
- Thurnher E., *Ferdinand Ebner*, in *Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur*, München 1965, pp. 169-170.
- Thurnher E., *Sprache-Denken-Sein. Zu Ferdinand Ebners Philosophie des Wortes*, in "Literaturwissenschaftliches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft" (Berlin), 1 (1960), pp. 227-236.
- Thust M., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, in "Zwischen den Zeiten" (München), 1 (1924), n. 8, pp. 65-68.
- Tichy H., *Das dialogische Sprach- und Seinsverständnis bei Ferdinand Ebner*, Salzburg 1969 (dissertazione in filosofia).
- Tillmann J., *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Berna 1972 (dissertazione in filosofia).
- Timotheus B., *F. Ebner und G. Marcel. Sprache-Mensch-Gott*, in "Wissenschaft und Weisheit" (Werl), 28 (1965), pp. 221- 223.
- Tomasi P., *Ferdinand Ebner: un ritorno alla filosofia romantica della parola?*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 121-138;
- Travaglia P., *Pensiero dialogico e medicina in Viktor von Weizsäcker*, Università di Trento 2003 (tesi di laurea quadriennale; analizza la dipendenza e la consonanza tra von Weizsäcker e Ebner)
- Uhlig H., *Die Tagebücher Ferdinand Ebners*, in "Hochland" (München), 42 (1950), n. 6, pp. 621-623.
- Vetter H., *Ferdinand Ebner und Søren Kierkegaard*, in *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 116-125.
- Wachtler M., *Ferdinand Ebner und seine Bedeutung für die Pädagogik*, Wien 1982 ("Diplomarbeit").
- Warnach V., *Personales Denken bei Ferdinand Ebner*, in "Salzburger Jahrbuch für Philosophie" (Salzburg), 12-13 (1968-1969), pp. 357-376.
- Weiss M., *Ferdinand Ebner*, in Friedrich Wilhelm Bautz (begr. und hrsg.) -- Traugott Bautz (fortgef.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Herzberg 1999, Bd. 15. -- Ergänzungen II, pp. 496-507;
- Weyringer A., *Am Grabe Ferdinand Ebners*, in "In heiliger Sendung" (Wien-Innsbruck), 2 (1937), pp. 120-122.
- Wiesmann S., *Weltanschauungsmusik? Anton Webern und Ferdinand Ebner*, "Österreichische Musikzeitschrift" (Wien), 38 (1983), pp. 630-634.
- Wilhelm A., *Ferdinand Ebner. Der tiefe christliche Denker-Wort und Realität. Das Wunder der Liebe*, in "Wiener Zeitung" (Wien), 245 (1952), n. 128, p. 2.
- Windischer H., *Die philosophische Aussage des Brenner-Kreises*, in "Wissenschaft und Weltbild" (Wien), 21 (1968), pp. 139-156.

- Wiplinger F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, in "Philosophisches Jahrbuch" (München), 70 (1962-1963), pp. 169-190.
- Wisser R., *Ein Täter, nicht nur Prediger des Worts*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung" (Frankfurt a.M.), 8 agosto 1964.
- Wisser R., *Ferdinand Ebner und die geistigen Realitäten. Mit Gott und den Menschen auf Du stehen*, in "Wissenschaft und Weltbild" (Wien), 18 (1965), pp. 51-61.
- Wisser R., *Ferdinand Ebner. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, in "Die Welt der Bücher" (Freiburg i.Br.), 2 (1963), n. 10, pp. 517-518.
- Wisser R., *Ferdinand Ebner. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in "Die Welt der Bücher" (Freiburg i.Br.), 3 (1964), n. 2, pp. 75-77.
- Wotke F., *Im Geiste Ferdinand Ebners*, in "In heiliger Sendung" (Wien-Innsbruck), 2 (1937), n. 4-5, pp. 120-122.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Das personal-dialogische Denken Ferdinand Ebners*, Wien 1982 (lezioni tenute all'università di Vienna nel corso del semestre invernale 1981-1982).
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Der Grundgedanke Ferdinand Ebners*, in *Beiträge zur philosophischen Anthropologie*, in "Monatschr. des Instituts für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fakultät, Wien" (Wien), 1982, pp. 117-130.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Der Grundgedanke Ferdinand Ebners*, in *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* [cfr. s.v. W. Methlagl et al. (a cura di)], pp. 78-87.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Der Grundgedanke Ferdinand Ebners*, in *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, vol. 1, *Anthropologie-Freud-Religionskritik*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 1994, pp. 81-91.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1985.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 17-31;
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998)* [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 27-40.
- Zangerle I., *Die Bestimmung des Dichters*, in "Der Brenner" (Innsbruck), 16 (1946), pp. 112-119.
- Zangerle I., *Die Wahrheit des Herzens*, in "Neuland" (Innsbruck), 10 (1933), n. 6, pp. 129-136.
- Zanini M., *Tra parola fondativa e parola ermeneutica. La dialettica di Ebner nel Diario 1916/17*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998)* [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 79-87.
- Zechmeister A., *Das Wort ist der Weg*, in "Blätter der katholischen Hochschuljugend Österreichs" (Wien), 3 (1948-1949), n. 7-8, pp. 14-16.
- Zechmeister A., *Das Wort und das Antlitz der Frau. Vom Geheimnis der ehelichen Liebe*, in "Wort und Wahrheit" (Wien), 2 (1947), pp. 342-349.
- Zechmeister A., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, in "Der Seelsorger" (Innsbruck), 11 (1934-1935), pp. 1-7.
- Zechmeister A., *Ferdinand Ebner und die Theologie*, in "Die Schildgenossen" (Rothenfels), 16 (1937), n. 4, pp. 256-261.
- Zechmeister A., *Ferdinand Ebner*, in "Volk und Glaube" (Praga), 1 (1936), pp. 195-198.

- Ziegler W.U., *Anerkennung und Nicht-Anerkennung. Studien zur Struktur zwischenmenschlicher Beziehung aus symbolisch-interaktionistischer, existenzphilosophischer Psychologie und Pädagogik*, Bouvier-Verlag, Bonn 1992.
- Zucal S. -- Bertoldi A. (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998), Morcelliana, Brescia 1999.
- Zucal S. -- Bertoldi A., *Introduzione*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 9-21.
- Zucal S. -- Bertoldi A., *Vita e opere di Ferdinand Ebner*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 9-16;
- Zucal S., *Ferdinand Ebner e l'"apocalisse verbale" dello spirito*, in F. Camera e A. Pirni (a cura di), *Interpretazioni filosofiche della Bibbia*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme (AI) 2006, pp. 179-193
- Zucal S., *Ferdinand Ebner e la "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999.
- Zucal S., *Il «Brenner» (1910-1954). Una rivista nella bufera teologica*, in «Humanitas»: *Brenner-Kreis. L'altra Austria*, Morcelliana 2002, n. 6, pp. 885-907;
- Zucal S., *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*. Saggio introduttivo a F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 7-105.
- Zucal S., *Karl Rahner e il pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in Ignazio Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 311-328
- Zucal S., *L'esodo dall'"Icheinsamkeit" e la "patria" ritrovata*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998) [cfr. s.v. S. Zucal -- A. Bertoldi (a cura di)], pp. 99-114.
- Zucal S., *La filosofia della parola in F. Ebner e in R. Guardini*, in "Annali di Scienze Religiose", 3 (1998), pp. 75-93.
- Zucal S., *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004;
- Zucal S., *Nichilismo e parola: parola che annichilisce, parola che redime, redentore della parola*, in Raffaele Bruno (ed.), *Nichilismo e redenzione*, ed. Franco Angeli, Milano 2003, pp. 233-249
- Zucal S., *Quel «sottile e ripido pensiero». Hans Urs von Balthasar interpreta Ebner*, in «Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 74-107;
- Zucal S., *Tornino i nomi*, in R. Mordaci, M.D. Semeraro, S. Zucal, *Il respiro della comunità*, Città Aperta, Troina (En) 2006, pp. 47-97
- Zucal S., voce *Ferdinand Ebner*, per l'*Enciclopedia della filosofia della persona (e dei filosofi personalisti)*, promossa da P. Pavan (Univ. Di Padova).
- Zucal S., voce *Ferdinand Ebner*, per l'*Enciclopedia filosofica di Gallarate*, Bompiani 2006.
- Zucal S., *La filosofia della parola in Max Picard e Ferdinand Ebner*, in *L'uomo e la parola* a cura di M. Spano e D. Vinci, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 19-39.
- Zunzer H., *Das Ich*, in "Österreichische Lehrerzeitung", (St. Pölten-Wien), 18 (1964), n. 6-7, pp. 117-120.
- Zunzer H., *Das Leben Ferdinand Ebners. Eine Würdigung des Lehrerphilosophen*, in "Österreichische Lehrerzeitung" (St. Pölten -- Wien), 18 (1964), n. 2, pp. 29-31.
- Zunzer H., *Das Wort. Eine Würdigung Ferdinand Ebners*, in "Österreichische Lehrerzeitung" (St. Pölten -- Wien), 18 (1964), n. 4, pp. 71-74.

- Zunzer H., *Ferdinand Ebner, Lehrer und Philosoph*, in "Österreichische Lehrerzeitung" (St. Pölten -- Wien), prima parte, 5 (1951), n. 11, pp. 162-165; seconda parte, 5 (1951), n. 12, pp. 182-186.
- Zunzer H., *Nachträge zu Ferdinand Ebner, Lehrer und Philosoph*, in "Österreichische Lehrerzeitung" (St. Pölten -- Wien), terza parte, 6 (1952), n. 3, pp. 44-45.
- Zunzer H., *Philosophisches Allerlei*, in "Österreichische Lehrerzeitung" (St. Pölten -- Wien), 18 (1964), n. 10, pp. 181-184.

Articoli apparsi solo con le iniziali degli autori

- O.B. (Otto Basil), *Der Bedenker des Wortes*, in "Neues Österreich" (Wien), 25 maggio 1963.
- R.Sch., *Ferdinand Ebner Fragmente-Aufsätze-Aphorismen*, in "Deutsches Pfarrerblatt" (Essen), 15 settembre 1963.
- h.h h. (Hans Heinz Hahnl), *Liebhaber und Bedenker des Wortes*, in "Arbeiterzeitung" (Wien), 22 settembre 1963.
- E.T., *Anzeige einer Wiedergeburt*, in "Nürnberger Zeitung" (Norimberga), 29 febbraio 1964.
- H. (Hans Heinz Hahnl), *Ferdinand Ebners Tagebücher*, in "Die Zukunft" (Wien), aprile 1964.
- J.Ks. (Johann Keckeis), *Ferdinand Ebner Ausgabe*, in "Neue Zürcher Zeitung" (Zürich), 2 maggio 1964.
- H. (Hans Heinz Hahnl), *Ferdinand Ebner. Ein Einsamer*, in "Arbeiterzeitung" (Wien), 7 giugno 1964.
- R.Sch., *Ferdinand Ebner. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in "Deutsches Pfarrerblatt" (Essen), 1 agosto 1964.

Articoli apparsi senza la firma dell'autore

- *Onderwijzer en filosoof. Ferdinand Ebner*, in "De Tjid" (Amsterdam), 16 marzo 1937, ed. serale.
- *Ferdinand Ebner*, in "Der Gral" (München), 30 (1936), n. 7, pp. 312-314.
- *Das Religiöse als Lebensform*, in "Der katholische Gedanke" (Köln), 1 (1937), pp. 61-62.
- *Der Brenner. Leben und Fortleben einer Zeitschrift*, in "Nachrichten aus dem Kösel-Verlag" 18 (1963). Su Ferdinand Ebner cfr. pp. 20 ss.; riferimento all'edizione in tre volumi dell'opera di F. Ebner, curata da F. Seyr e pubblicata a München dalla Kösel-Verlag negli anni 1963- 1965.
- *Das Wort bedacht*, in "Die Zukunft" (Wien), agosto 1963.
- *Ferdinand Ebner, Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in "Nachrichten aus dem Kösel-Verlag" 18 (1963). Riferimento al secondo volume dell'edizione in tre volumi dell'opera di F. Ebner, curata da F. Seyr e pubblicata a München dalla Kösel-Verlag negli anni 1963-1965.
- *Ferdinand Ebner. Ein großer existentialistischer Denker*, in "Donau Zeitung" (Ulm), 28 novembre 1963.
- *Ferdinand Ebner. Schriften*, in "Bücherschiff" (Limburg), 1964, n. 2.
- *Information Philosophie*, 1982, n. 2. Riferimento al simposio e alla mostra svoltisi a Gablitz in occasione del centesimo anniversario della nascita di Ferdinand Ebner, Reinach 1982.

Studi vari

Indichiamo alcune opere fondamentali in cui significativi esponenti del pensiero filosofico e teologico fanno esplicito riferimento a Ferdinand Ebner:

- Aa. Vv., *Genesi della parola*, Armando Editore, Roma 1977.
- Azzolini O., *La parola e l'ascolto*, Il Segnalibro, Torino 1998.
- Babolin A., *Essere e alterità in Martin Buber*, Gregoriana, Padova 1965.
- Baccarini E., *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002.
- Balthasar H.U. von, *Homo creatus est. Saggi teologici*, Vol. V, Morcelliana, Brescia 1991.
- Balthasar H.U. von, *il tutto nel Frammento*, Jaca Book, Milano 1979, pagg. 179-256.
- Balthasar H.U. von, *Luce della Parola. Commento alle letture festive*, Piemme, Casale Monferrato 1990.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. I, *Prolegomena*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1973 (in particolare pp. 587-603); tr. it. *Teodrammatica*, vol. I, *Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1990. In particolare pp. 604-620.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. II, *Prolegomena*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1973 (in particolare pp. 587-603); tr. it. *Teodrammatica*, vol. II, *Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1990. In particolare pp. 604-605.
- Balthasar H.U. von, *Theologik*, vol. II, *Wahrheit Gottes*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1985 (in particolare pp. 45-53); tr. it. *Teologica*, vol. II, *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990. In particolare pp. 37-44.
- Balthasar H.U. von, *Fede e pensiero. Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2006. (Il riferimento a Ebner si trova a p. 18).
- Barth K., *Nachwort a Schleiermacher-Auswahl*, Siebenstern-TB 113/114, 1968, pp. 296-297.
- Barth K., *Die theologische Lehre von der Menschlichkeit. Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1959, vol. III/2, pp. 299 ss.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, III/2 Theologischer Verlag, Zürich 1938, p. 180.
- Bethge E., *Dietrich Bohnoeffler*, Queriniana, Brescia 1975, p. 87
- Biser E., voce *Wort*, in H. Krings-H.M. Baumgartner-C. Wild (a cura di), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel Verlag, München 1973-1974; ed. it. a cura di G. Penzo, *Concetti fondamentali di filosofia*, vol. II, Queriniana, Brescia 1982, voce *parola*, pp. 1461-1473. Riferimenti a Ebner alle pp. 1465, 1467, 1472.
- Bonhoeffer D., *Gesammelte Schriften*, vol. V, Chr. Kaiser Verlag, München 1972, p. 300; tr. it. di M.C. Laurenzi, *La teologia più recente. Recensione di recenti pubblicazioni di teologia sistematica*, in Id., *Gli Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 257-294. Il riferimento specifico a Ebner si trova a p. 278.
- Bonhoeffer D., *Creazione e caduta (insieme a L'ultima tentazione)*, Queriniana, Brescia 1992.
- Bonhoeffer D., *Gli scritti*, Queriniana, Brescia 1979, p. 387.
- Bonhoeffer D., *Sanctorum Communio*, Queriniana, Brescia 1994.
- Bonhoeffer D., *Sequela*, Queriniana, Brescia 2004.
- Brunner E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Mohr, Tübingen 1928, p. 39.

- Brunner E., *Dogmatik*, 3 voll., Zwingli-Verlag, Zürich -- Stuttgart 1950-1960 (vol II, 19723; vol. III 19642). Su Ebner cfr. vol. II, "Vorwort"; vol. III, pp. 187 e 252.
- Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch -- Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen* (19371), Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 19654. Su Ebner cfr. pp. 18, 28, 128, 176, 183, 287, 498 e 524.
- Brunner E., *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Furche Verlag, Berlin 1938 (Zwingli-Verlag, Zürich 19412).
- Brunner E., *La mistica e la parola*, in Moltmann J., *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 326-37.
- Brunner E., *Judentum und Christentum dei Martin Buber*, in P.A. Schlipp -- M.S. Friedman (a cura di), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, pp. 303-311.
- Brüske G., *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 1998.
- Buber M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975. Vol. II (epistolario 1918-1938), p. 145 (lettera a Friedrich Gogarten); p. 455 (lettera a Hermann Gerson); p. 628 (lettera a Ronald Gregor Smith). Vol. III (epistolario 1938-1965), p. 366 (lettera a Karl Thieme).
- Buber M., *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (19541), *Nachwort*, in *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979, pp. 299-319; tr. it. *Postfazione: Per la storia del principio dialogico*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 317-332. In particolare pp. 322-326.
- Buber M., *Incontro – Frammenti autobiografici*, a cura di D. Bidussa, Città Nuova, Roma 1994.
- Buber M., *Il problema dell'uomo*, Leumann, Torino 1983.
- Buber M., *La modernità della parola. Lettere scelte 1918-1938*, La Giuntina, Firenze 2000.
- Casper B., *Concetti fondamentali di filosofia*, vol. I, Queriniana, Brescia 1982, voce *Amore*, pp. 34-43.
- Ehrenberg H., *Disputation II. Schelling*, Drei Masken Verlag, München 1924, p. 6.
- Ehrenberg H., *Das tragische Deutschland*, in "Frankfurter Zeitung" (Frankfurt a.M.), 7 settembre 1922.
- Ehrenberg H., *Über Sprachtheorie und Sprachpraxis. Eine christliche Zeitbetrachtung*, in "Neuwerk" (Schluchtern), 5 (1923), pp. 168-180.
- Fabris A., *La scela del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, editore EMP, Padova 2011.
- Gaburro S., *Il tesoro nella fragilità della creatura. Il campo complesso, potenzialmente conflittuale e spesso fecondo dell'ermeneutica ecumenica*, «Esperienza e Teologia» 23 (2007) pp. 55-75.
- Gaburro S., *La voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una teologia della Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005.
- Gevaert J., *il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Torino 1992.
- Gogarten F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926. Riferimenti a Ferdinand Ebner alle pp. 57 e 151.
- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.Br. 19972.

- Guardini R., *Welt und Person. Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen* (1939), Grünewald-Schöningh, Mainz-Padeborn 1988, p. 145; tr. it. di G. Sommovilla. *Mondo e persona*, in *Scritti filosofici*, vol. II, Fabbri, Milano 1964, pp. 1-133. Il riferimento specifico a Ebner si trova a p. 96.
- Guardini R., *Persona e libertà*, a cura di Fedeli C., La Scuola, Brescia 1990, pp. 27-47.
- Küng H., *Esistiert Gott?*, Piper Verlag, München 1978; tr. it. di G. Moretto, *Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1979. Riferimenti a Ebner alle pp. 513 e 865n.
- Lorizio G., *Il trascendente nella teologia del dopo Concilio*, il *L'eredità teologica di Karl Rahner*, a cura di I. Sanna, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 103-20.
- Lorizio G., *La teologia fondamentale in «Uditori della parola» di Karl Rahner*, «Lateranum» (48/1982) p. 394.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928; ora in *Sämtliche Schriften*, vol. I, *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh e J.B. Metzlersche, Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981, p. 147.
- Löwith K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung" (1958), 12, pp. 161-188; poi ripreso in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, pp. 68-92 e nelle *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 72-101; tr. it. di E. Greblo e M. Pelloni, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e Tempo"*, in "Aut aut" (1987), n. 222, pp. 76-102 (Il saggio era apparso originariamente in versione americana, *M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity*, in "Philosophy and Phenomenological Research" (1942), 3, pp. 53-77. Rispetto alla versione tedesca presenta alcune varianti non sostanziali).
- Marcel G., *Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners*, in *Dialog und Erfahrung*, Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1969, pp. 92-112 (conferenza tenuta a Vienna il 3 dicembre 1965, il cui manoscritto è conservato presso il "Brenner-Archiv" di Innsbruck).
- Mehl R., *Persona e comunicazione. Osservazioni sul problema della comunicazione*, Centro Dehoniano, Bologna 1971.
- Moltmann J., *Anfänge der dialektische Theologie*, parte prima: *Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Chr. Kaiser Verlag, München 1962 (19743); parte seconda: *Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, Chr. Kaiser Verlag, München 1963 (19672); tr. it. di C. Laurenzi, *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 19-20, 327-328, 500 e 578.
- Moltmann J., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Chr. Kaiser Verlag, München 1968; tr. it. di B. Baroffio, *Prospettive della teologia. Saggi*, Queriniana, Brescia 1973, p. 69.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1964; tr. it. di A. Comba, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, p. 23.
- Moltmann J., *Vorwort*, in *Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert Systematische Theologie*, vol. XVII, *Anfänge der dialektischen Theologie*, prima parte, *Karl Bahrt, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Kaiser-Verlag, München 1966, pp. 9-18. In particolare pp. 17-18.
- Moltmann J., *La mistica con gli occhi aperti*, intervistata J. Moltmann, a cura di Comina F. – Dell'Eva C., «Mosaico di pace» 9 (7/1998), p. 21.
- Mühlen H., *Der heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Münster 19672.

- Nehher A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova 1997.
- Nicoletti M., *La dialettica dell'incarnazione: soggettività e storia in S. Kierkegaard*, Edizioni Devoniare, Bologna 1983.
- Pannenberg W., *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; tr. it. di G. Sansonetti, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 249, 296, 301, 302.
- Picard M., *Der Mensch und das Wort*, Eugen Rentsch Verlag, Erlebenbach-Zürich und Stuttgart 1955. (Il riferimento a Ebner si trova a p. 88).
- Picard M., *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlebenbach-Zürich und Stuttgart, 1946. (Il riferimento a Ebner si trova a p. 42).
- Picard M., *Il mondo del silenzio*, Servitium Editrice, Bergamo 1996.
- Piva P. – Sgroi P., *L'etica teologica nei documenti del dialogo ecumenico. Un bilancio*, «Studi ecumenici» 18 (2000), pp. 179-211.
- Piva P., *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Edizioni Messaggero, Padova 1997.
- Poma A., *la filosofia dialogica di M. Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974.
- Przywara E., *Religiöser Personalismus oder religiöse Sachlichkeit?*, in "Stimmen der Zeit" 131 (1936), pp. 195-201.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, a cura di A. Raffelt, Solothurn, Düsseldorf-Freiburg 1996, vol. II, p. 367; vol. IV, pp. 522 e 543-544.
- Rahner K., *Zur Theologie des Symbols*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. IV, *Neuere Schriften*, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich-Köln 1960 (19675), pp. 275-311 (il riferimento specifico a Ebner è a p. 277); tr. it. di L. Marinconz, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107 (il riferimento specifico a Ebner è a p. 54).
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Roma 1990, p. 295.
- Rahner K., *Dizionario di teologia*, voci «Parola» e «parola di Dio», a cura di Rahner K. – Vorgrimler H., Herder- Morcelliana, Brescia 1968, pp. 465-66.
- Rahner K., *Sulla teologia del simbolo*, in *saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107.
- Rahner K., *Uditori della parola*, Borla, Torino 1988.
- Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München-Freiburg i. Br. 1973; tr. it. di G. Poletti, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974 (il riferimento specifico a Ebner è a p. 188).
- Ratzinger J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (tit. or: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*), Taurus Ediciones, Madrid 1962. (Il riferimento ad Ebner si trova a p. 25)
- Ratzinger J. *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena 20052. (Il riferimento ad Ebner si trova a p. 203)
- Rosenstock-Huessy E., *Der Atem des Geistes* (19511), Brendow Verlag, Mars 1992.
- Rosenstock-Huessy E., *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Gramatik in vier Teilen*, 2 voll., Heidelberg 1963-1964.
- Rosenzweig F., *Briefe*, Berlin 1935.
- Rosenzweig F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Köln 1964.

- Rosenzweig F., *Lettera a Martin Buber*, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975, vol. II (epistolario 1918-1938), p. 126.
- Rosenzweig F., *Das neue Denken*, in *Zweistrandland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin 1926; tr. it. *Il nuovo pensiero*, Arsénale editrice, Venezia 1983, pp. 58-59.
- Sattler D., *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*, Freiburg i.Br. 1997.
- Schmidt H., *Quellenlexicon. Zur deutschen Literaturgeschichte*, vol. V, Verlag für Pädagogische Dokumentation, Duisburg 1995, pp. 454-59.
- Scognamiglio E., *Dia-logos. I Prospettive Verso una pedagogia del dialogo*, Edizioni San Paolo 2009.
- Scognamiglio E., *Dia-logos. II Orientamenti Per una teologia del dialogo*, Edizioni San Paolo 2012.
- Spano M e Vinci D (a cura di), *L'uomo e la parola, Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2007.
- Sparaco C., *La relazionalità come struttura fondante della persona*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 8 (2006) [inserito il 15 dicembre 2006], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.
- Taubes J., *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink-Verlag, München 1993; tr. it. *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997 (riferimenti a Ebner alle pp. 120-121 e 126).
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter De Gruyter, Berlin 1965 (19772).
- Theunissen M., *Lettera a Martin Buber*, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975, vol. III (epistolario 1938-1965), p. 568.
- Theunissen M., voce *Du*, in *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Basel-Darmstadt 1972, colonne 296-297.
- Theunissen M., *Nachwort. Über Ferdinand Ebner*, in F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Suhrkamp, Baden-Baden 1980, pp. 273-294.
- Vinci D. – Zucal S., (acura di), *La parola giusta. Linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, Il pozzo di Giacobbe, trapani 2008.
- Zucal S., *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004
-

Bibliografia primaria di Franz Rosenzweig

- *Das neue denken*, in *Die Schrift, Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hrsg K. Thieme, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, pp. 186-211; tr. it. di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale Editrice, 1983.
- *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988; tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Genova, Marietti, 1998.
- «*Urzelle*» des «*Stern der Erlösung*», in *Kleinere Schriften*, Berlin, Schocken Verlag, Jüdischer Buchverlag, 1937; trad. it. G. Bonola,
- «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*» in *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale Editrice, 1983.
- *Hegel und der Staat*, München und Berlin, Oldenbourg, 1920, trad. it. di A. L. K. Giavotto e R. C. Cerrato, *Hegel e lo stato*, a cura di Remo Bodei, Bologna, Il Mulino, 1976.
- Franz Rosenzweig - Eugen Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. di G. Bonola, Genova, Marietti, 1992.
- *Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. di G. Bonola, Trento, Reverdito, 1987.
- *Teologia ateistica*, a cura di L. Farulli, in «*La Politica*», Firenze, n. 3-4, 1985, pp. 87-98.
- *Ebraismo, bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sola, Firenze, Giuntina, 2000.
- *La scrittura: saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città Nuova, 1991.

Bibliografia critica su Franz Rosenzweig

- Askani H. Ch., *Das Problem der Übersetzung-dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Mohr, Tubinga 1997
- Assel H., *Geheimnis und Sakrament: die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 2001
- Baccarini E., «*Vita – Via – Verità. La riflessione ebraico-cristiana di F.Rosenzweig*», in *Studium* 6, Roma 1987
- Baccarini E., «*Hermann Cohen – Franz Rosenzweig. L'Heimkehr del giudaismo contemporaneo*», in *Idee* III-IV, Lecce 1988-89
- Baccarini E., «*Pensare ebraicamente: "F.Rosenzweig e A.J. Heschel"* in Kajon, Irene – “*La storia della filosofia ebraica*”, CEDAM, Padova 1993
- Baccarini E., *Il tempo come evento della redenzione in Franz Rosenzweig*, in *Tempo evento Escaton*, in «*Filosofia e teologia*», 1, 2000, pp. 65-76.
- Batnitzky L., *Idolatry and representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton 2000
- Bauer A. E., *Rosenzweigs Sprachdenken in Der Stern der Erlösung und in seiner Korrespondenz mit M. Buber zur Verdeutschung der Schrift*
- Belloni C., «*Triadi e contraddizioni. Un confronto tra Rosenzweig e Hegel*», in *Filosofia Oggi* 26-1, Arcipelago, Genova 2003
- Belloni C., *Filosofia e rivelazione: Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia 2002
- Belloni C., *Studi rosenzweighiani* in «*Filosofia e teologia*», n. 2, 2000, pp. 324-351.

- Bensussan G., *Franz Rosenzweig: existence et philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 2000
- Bertolino L., *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico ed esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Trauben, Torino 2005
- Bonola G., *Pietre di confine. Al limitare della "Stella della Redenzione"*, in *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale Editrice, 1983.
- Bonola G., *La fine della filosofia nell'opera di F. Rosenzweig*, in *L'assoluto e il relativo, interrogativi filosofici all'arte: itinerari del pensiero ebraico*, Pordenone, Atti del Convegno e corso di filosofia 1987-1988, 1989, pp. 63-95.
- Bonola G., *Il disagio della filosofia*, in *Dell'intelletto comune sano e malato*, Trento, Reverdito editore, 1987.
- Bonola G., *La vera struttura del futuro. Lo Heute di Rosenzweig un antecedente per W. Benjamin*, in «Filosofia e teologia», n. 2, 2000, pp. 268-288.
- Cacciari M., «*Franz Rosenzweig*» in *Novecento Filosofico e Scientifico* vol.V, Milano 1991
- Cacciari M., «*Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*» in *Aut Aut* 211-212, Milano 1986
- Cacciari M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990
- Cacciari M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985
- Cacciari M., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986
- Casper B., «*Temporalità ed escatologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*» in *Temporalità ed escatologia : atti del I colloquio su filosofia e religione, Macerata 10-12 maggio 1984*, Marietti, Torino 1986
- Casper B., *Das Dialogische Denken : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Alber, Monaco 2002
- Casper B., *Temporalità ed escatologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, trad. di G. Ferretti, Macerata, 10-12 maggio, Atti del Primo Convegno su Filosofia e religione, Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia, 1984.
- Casper B., *La sfida di Franz Rosenzweig al pensiero cristiano* in «Teologia e filosofia», n. 2, 2000, pp. 245-255,
- Chalier C., *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig*, Le Cerf, Paris 1993
- Ciglia F. P., «*Franz Rosenzweig. Fra profezia filosofica e compimento biblico*», in *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento/4*, Città Nuova Editrice, Roma, 2004
- Ciglia F. P., *Scrutando la Stella : cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999
- Ciglia F. P., *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova-Milano 2009
- Ciglia F. P., *Il grido del corpo e dell'anima. Una lettura del Gritlinianum di Franz Rosenzweig*, in «Archivio di filosofia», n. 1-3, 1999, pp. 705-723.
- Crepon M., *Les promesses du langage : Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Librairie Philosophique, Paris 2001
- D'Antuono E., *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig*, Guida, Napoli 1999
- D'Antuono E., «*Filosofia e rivelazione nei primi scritti di Franz Rosenzweig*» in *Rassegna di teologia* 28, San Paolo, Torino 1987
- Desideri F., *Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig*, in «Belloi e Lotti», 1983, pp. 193-207.

- Di Marco Ch., «*Tempo ed eternità. La filosofia narrante di Franz Rosenzweig*» in *Aquinas* 33, Pontificia Università Lateranense, Roma 1990
- Fabris A., *Linguaggio della rivelazione : filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990
- Fabris A., «*Ebraismo e filosofia nel “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig*» in Kajon, Irene - «*La storia della filosofia ebraica*», CEDAM, Padova 1993
- Festa F. S., *Dalla ‘stella dell’assimilazione’ alla “Stella della Redenzione”* in «*Filosofia e teologia*», n. 2, 2000, pp. 309-323.
- Freund E.-R., *Franz Rosenzweig's philosophy of existence : an analysis of the star of redemption* – The Hague, 1979
- Fusilli F., «*Rosenzweig di fronte a Hegel. Appunti sull’idea di uomo*», in *Hermeneutica* n. 4, Urbino 1984
- Fusilli F., «*Luoghi del tempo. Tracce della vita di Franz Rosenzweig*», in *Hermeneutica* 7, Urbino 1987
- Garcia Duttmann A., *The gift of language : memory and promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, The Athlone Press, London 2000
- Giuliani M., *Il coltello smussato e altre ricerche su André Neher , Simone Weil , Franz Rosenzweig , Vladimir Jankélévitch*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1993
- Glatzer N. N., *Franz Rosenzweig: His life and his thought*, Schocken Books, New York 1961
- Gordon P. E., *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Los Angeles 2003
- Greblo E., «*Ontologia dell’esilio. Rosenzweig, l’ebraismo e la storia*» in *Aut-Aut* 211-212, Milano 1986
- Guttmann J., *Histoires des philosophies juives : de l’époque biblique a Franz Rosenzweig*, Gallimard, Paris 1994
- Habib S., *Levinas et Rosenzweig : Philosophies de la Révélation*, Presses Universitaires de France, Paris 2005
- Heinemann I., *La loi dans la pensée juive : de la Bible a Rosenzweig*, A.Michel, Paris 1962
- Kajon I., «*Storia della filosofia e filosofia ebraica. L’interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*», in «*La storia della filosofia ebraica*», CEDAM, Padova 1993
- Kajon I., «*La critica della tirannia in Franz Rosenzweig*» in *Archivio di Filosofia* LIX, Pisa – Roma 1991
- Kajon I., *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione : l’influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1996
- Lefevere A., *Translating literature : the german tradition from Luther to Rosenzweig*, Van Gorcum, Assen 1977
- Lévinas E., «*Tra due mondi (La via di Franz Rosenzweig)*», in *Aut Aut* n. 211/212, Aut Aut 1986
- Lévinas E., *Fuori dal soggetto. Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl*, a cura di Francesco Paolo Ciglia, Genova, Marietti, Marietti, Genova 1992
- Levinas E., *L’io e la totalità*, in *Il pensiero dell’altro. Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur*, a cura di Franco Riva, Cerveteri (Roma), Edizioni Lavoro, 1999.

- Liebeschütz H., *Von George Simmel zu Franz Rosenzweig :studien zum judischen Denken im deutschen Kulturbereich / von Hans Liebeschütz ; mit einem Nachwort von Robert Weltsch*, Mohr, Tubinga 1970
- K. Lowith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, 1958, in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik des geschichtlichen Existenz*, Struttgart 1960, pp. 68-92; ora anche nella traduzione italiana curata da E. Greblo, *Heidegger e Rosenzweig. Poscritto a Essere e tempo*, in «Aut Aut», n. 222, nov.-dic. 1987, pp. 76-102.
- Macko E., *Dialogiko de la fino de dialektiko : liberigo la pensadon de la hegela dialektiko per la dialogiko de Rosenzweig kaj la nedialektika ontologio de Heidegger*, Munchen 2001
- Mancinelli P., *Pensare altrove : rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, Quattro venti, Urbino 2006
- Mayer R., *Franz Rosenzweig : eine Philosophie d. dialog. Erfahrung*, Kaiser, Monaco 1973
- Meir E., «*La presenza biblica nella cultura ebraica contemporanea: M.Buber, F.Rosenzweig, E.Lévinas*» in *La lettura ebraica delle scritture*, S.J. Sierra, Bologna 1995
- Miccoli P., «*La conversione al regno di Dio. Riflessioni sulla mistica ebraica di Franz Rosenzweig e su quella cristiana di Agostino*» in *Rivista di filosofia neoscolastica* 78, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1986
- Mosès S., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Sholem*, Editions de Seuil, Paris 1992, trad. it. di Michele Bertaglia, Milano, Anabasi, 1993.
- Mosès S., *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Editions de Seuil, Paris 1982
- Munster A., *La pensée de Franz Rosenzweig : actes du colloque parisien organise a l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Presses universitaires de France, Paris 1994
- Munster A., *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la pro-réflexion intersubjective : essais sur M.Buber, E.Lévinas, F.Rosenzweig, G.Scholem et E.Bloch*, Kime, Paris 1997
- Petrovich N., *La voce dell'amore. Verità e agape nel Nuovo Pensiero di Franz Rosenzweig*, Cantagalli, Siena 2009,
- Ragazzi C., *La genesi storico-filosofica del "Nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig*, Università degli Studi, Milano 1993
- Ricci Sindoni P., «*Franz Rosenzweig: dal mito del Tutto al mito dell'Eterno*», in *La filosofia tra tecnica e mito*, Porziuncola, Assisi 1987
- Ricci Sindoni P., *Prigioniero di Dio : Franz Rosenzweig*, Studium, Roma 1989
- Ripanti G., *Franz Rosenzweig: Rivelazione e linguaggio*, in «Hermeneutica», n. 7 , 1987, pp. 127-139.
- Rosenstock-Huessy E., *Judaism despite Christianity : the letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, University of Alabama Press, 1971
- Rotenstreich N., *Jewish philosophy in modern times: from Mendelssohn to Rosenzweig*, Rinehart and Winston, New York – Chicago – San Francisco 1968
- Rubinstein E., *An episode of Jewish romanticism: Franz Rosenzweig's the star of redemption*, State University of New York, New York 1999

- Samuelson N. M., *A user's guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Richmond, Curzon 1999
- Schmied-Kowarzik W., *Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewahrung*, Monaco 1991
- Scholem G., *Franz Rosenzweig e il suo libro "La Stella della Redenzione"*, in *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale Editrice, 1983.
- Semplici S., *Il nuovo pensiero e Hegel*, Marietti, Genova 1992
- Semplici S., *Rosenzweig, Ehrenberg e la «Redenzione» del tempo*, in *La logica e il tempo: il nuovo pensiero ed Hegel*, Genova, Marietti, 1992.
- Timillero M., «*Linee di un'ontologia religiosa in Franz Rosenzweig*» in *Religioni e società*, IANUA, Roma 1986
- Toti D., *Franz Rosenzweig: possibilità di una fondazione della nuova filosofia della storia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000
- *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, in «Internationaler Kongress», Bd. I, Kassel, 1986.
- Shalom Bern-Chorin, *Franz Rosenzweig und das des deutschen Judentums*, in *Franz Rosenzweig*, Kassel, Kasseler Universitätsreden, Heft 2, 1987.