

# UN INQUIETANTE PARADOSSO DEL MODERNO: LA PRESENZA DELL'EBRAISMO E L'«INTROVABILITÀ»<sup>1</sup> DEGLI EBREI

*Emilia D'Antuono*

Appartiene all'ordine dell'inamovibile fattualità storica l'intersecarsi del destino intratemporale dell'Ebraismo europeo con alcuni degli eventi fondatori che delincono l'identità della modernità, quella *nova aetas*, per evocare la riflessione di Koselleck<sup>2</sup>, che separa i suoi percorsi da un tempo, il Medio Evo, infine consegnato alla dimensione di passato.

Non intendo con questo intervento tornare sul tema, ampiamente esplorato, "ebraismo e modernità". Intendo piuttosto accennare alla presenza del tema e del problema Ebraismo, anche nella forma di «interpretazione», di idea di esso, negli snodi della modernità. Mi sembra che l'intreccio enigmatico tra interpretazione dell'Ebraismo e «realtà» ebraica, che ripetutamente ricorre nel tempo storico, costituisca una sorta di filo rosso che ci consente di seguire alcuni dei percorsi più scoscesi della modernità.

Si delinea, e si impone, nel corso del tempo, un «**eidos**» chiamato ad interpretare il «negativo», un *eidos* che è categoria produttiva di una rappresentazione spettrale: «Ebraismo». Un'idea platonica, si potrebbe dire, sfidando il paradosso prodotto dall'inequivocabile assenza dell'idea del «negativo»<sup>3</sup> in Platone.



Con tutta evidenza a questa «forma» non corrisponde la vita dagli ebrei viventi nel tempo, con la loro cultura e la loro storia, che, pur raccontata in proprio, è destinata a restare in gran parte ignota.

La rilevanza del tema non si esaurisce nell'occasione mancata per la modernità di una conoscenza della vita ebraica che, in quanto mondo a sé, con una sua identità e una sua storia, un suo universo di verità e senso, avrebbe forse contribuito all'apertura di altre vie del moderno. Nella sua radicale contingenza la storia è intessuta di possibilità rimaste tali.

Piuttosto va tenuto nel debito conto un dato di fatto incontrovertibile nella sua drammaticità: la produzione di «categorie» sedicenti interpretative è attivazione di potenze intrastoriche perché l'*eidos* non abita l'ipe-

urano, agisce nel tempo degli uomini e nelle loro vicende. Coloro che lo «spettro» dovrebbe «rappresentare» sono passibili di dolore e di morte, in quanto viventi tra i viventi, popolo storico.

L'elaborazione di uno schema astratto, la spettralizzazione – se posso dire così per evocare una realtà non-vivente ma attiva quanto ai suoi effetti sui viventi nel tempo – è anche facilitazione del crimine, come la storia ha tante volte mostrato. In fondo, evocare un'astrazione è una delle condizioni fondamentali per non riconoscere nel volto delle vittime, oscurato dalla cupa ombra dello spettro, il volto della comune umanità. L'animalizzazione, così ossessivamente presente come inseparabile compagna dell'*eidōs* del negativo, è efficace strumento della strategia assassina latente nella spettralizzazione.

Quale che sia l'interpretazione dell'«identità» del moderno – inizio, eventuale fine o anche suoi tratti caratterizzanti –, tra gli snodi, che fungono da tasselli ineludibili per la sua configurazione come «epoca a sé», sono unanimemente considerati la scoperta dell'America, la Riforma, l'Illuminismo nel suo nesso con la Rivoluzione francese, eventi che, per ragioni diverse, comportano un rimando all'Ebraismo. Prescindendo da prossimità e distanze che si possono argomentare rispetto alla filosofia hegeliana, è Hegel che eleva la modernità a tema filosofico, è Hegel che conduce la modernità a coscienza di sé in quanto «epoca», come ha evidenziato Koselleck e problematizzato Habermas<sup>4</sup>, ed è Hegel, infine, a fare dell'Ebraismo la cifra enigmatica del moderno, il luogo di visibilità dei problemi della modernità a cui filosofia e politica sono chiamate a trovare soluzione.

A partire da questi grandi punti nodali vorrei proporre qualche riflessione.

### *Esordio della modernità: 1492*

La pura ricostruzione storiografica ci mette di fronte alla compresenza della scoperta dell'America e dell'espulsione degli Ebrei dalla Spagna<sup>5</sup> nel fatidico 1492, convenzionalmente anno simbolo di una cesura significativa nel divenire della storia. L'esordio della modernità è contrassegnato dall'impatto con l'altro, messo a fuoco<sup>6</sup> come altro irriducibile a sé e pertanto nemico, tanto nello scenario esotico di terre lontane quanto nei

domestici luoghi della vecchia Europa che, nella Spagna dei Re Cattolici, azzera la memoria di Cordoba, città della convivenza tra religioni, e ripropone i più cupi fantasmi anti giudaici che avevano abitato il Medio Evo.

Dal Nuovo e dal Vecchio Mondo comincia a rendersi visibile la scia di sangue che caratterizzerà i rapporti del moderno con l'altro, l'altro lontano ma anche l'altro dentro i confini dell'Europa. L'alternativa tra conversione e sterminio diviene modello di confronto-affrontamento con gli indigeni del Nuovo Mondo e con gli antichi abitanti del Vecchio, gli ebrei, per i quali si rimodula l'identità di nemici.

La «corrente sotterranea»<sup>7</sup> di un male peculiarmente moderno, fiume infernale, si scava via via il suo letto. La civiltà cristiana sperimenta nell'«opera» dei *conquistadores* la pratica del «tutto è permesso», come scrive Todorov in una pagina memorabile:

È come se i *conquistadores* obbedissero alla regola (se così si può chiamarla) di Ivan Karamazov: «tutto è permesso». Lontani dal potere centrale, lontani dalla legislazione regia, tutti i divieti cadono, il legame sociale, già indebolito, si sfalda e rivela non una natura primitiva (la belva assopita in ognuno di noi), ma un essere moderno a cui appartiene l'avvenire, che non ha alcuna morale e che uccide perché e quando gli piace. La «barbarie» degli spagnoli non ha niente di atavico o di animale e preannuncia l'avvento dei tempi moderni<sup>8</sup>.

Dunque la modernità si apre con la trasgressione totale di diritto e morale, vettore nel tempo, ed in uno spazio appena apertosi, di violenza inaudita e di sciagure immani, di cui una testimonianza che ha attraversato i secoli rende il senso con un'espressione che gela il lettore: «come se morta fosse la terra»<sup>9</sup>.

Eppure, nell'orrendo massacro di un popolo, gli assassini non praticano il capovolgimento della normatività, la nullificazione delle leggi, che sono consapevolmente trasgredite ed indirettamente riconosciute nel loro essere violate. Infrangono nella maniera più feroce ogni diritto ed ogni morale senza per questo destituire né l'uno né l'altra di normatività. Nell'infrangere ogni legge non ne disconoscono legittimità e senso. In quanto criminali la feriscono, non la uccidono. Il rimando todoroviano al principio del «tutto è permesso» illumina questo aspetto del male nel suo

«esordio moderno»: il crimine rimanda all'allentamento e all'elusione dei vincoli, non alla distruzione del principio della legge.

Ma il male moderno si annuncia oltre l'esperienza agita del tutto è permesso.



Tra XV e XVI secolo la civiltà cristiana mette a punto giuridicamente, nella rinnovata ossessione persecutoria verso gli ebrei, il criterio, foriero di sciagure, della purezza di sangue<sup>10</sup>, premessa tutt'altro che peregrina dei criteri di identificazione dell'ebreo costruiti dalle leggi di Norimberga del 1935 e dalle leggi razziali del fascismo. Premessa tutt'altro che peregrina del razzismo e della distruzione, così pienamente visibile nell'antisemitismo nazista, dello spirito di ogni diritto e di ogni morale.

Distruzione del principio stesso di diritto e morale è infatti l'attribuzione di colpa inemendabile non per ciò che si fa ma per ciò che si è venendo al mondo, da un grembo materno che nessuno sceglie e che è, in questo senso, l'unico luogo ontologicamente innocente.

Viene annientato dunque lo spirito stesso della normatività giuridica ed etica, nutrito dal principio, condiviso almeno fin dall'istituzione greca dell'Areopago, che l'uomo è imputabile per l'azione di cui è il soggetto «agente». Principio che dice inequivocabilmente che la libertà, «conditio sine qua non» dell'umanità nella sua separazione dalla pura animalità, non può che estinguersi se l'uomo è inchiodato ad un essere che è immutabilmente tale «per natura».

A proposito di quest'ultimo punto, vorrei – nel contesto della riflessione su *Radici ebraiche dell'Europa* tema del Convegno – rapidamente ricordare che tra i contributi offerti dal pensiero ebraico all'Europa post-Shoah, fondamentale è la decostruzione delle implicazioni del razzismo e dell'antisemitismo in quanto potenze capaci di uccidere l'*Humanitas* così come si è autocostruita nel tempo.



Penso innanzitutto a Lévinas, a quelle poche stupefacenti pagine, tra le più importanti del Novecento filosofico, che, significativamente intitolate *Alcune considerazioni sulla filosofia dell'hitlerismo*<sup>11</sup>, sono davvero una straordinaria traccia per capire lo specifico dell'ideologia hitleriana, il minaccioso *novum* che con essa è entrato nella storia. Di più: sono una straordinaria traccia per la rifondazione dell'idea stessa di uomo, prima oscurata e poi annichilita dalla cancellazione della libertà operata dal razzismo e dalla sua potente variante antisemita. Non a caso Arendt, nella seconda metà del Novecento, a tragedia irreversibilmente consumata,

tornerà ripetutamente sul tema: il dispositivo di fondo del razzismo, che è costituito dalla sua identificazione dell'uomo con un «essere» preteso naturale e non con l'«agire», segna l'inizio della fine dell'idea di umanità<sup>12</sup>.

Ebbene, il criterio della purezza del sangue accreditato giuridicamente agli inizi della modernità, da cui ha preso le mosse questa mia riflessione, è l'omologo più prossimo del razzismo. Certo ci vorranno secoli, ci vorranno un intreccio di dottrine di varia matrice e consistenza, circostanze storiche epocali – imprevedute ed imprevedibili quanto meno nel loro combinarsi – perché giunga a tragico compimento e pieno disvelamento la potenzialità barbara che si cela nell'identificazione dell'uomo con il «sangue», o il «**bios**» come diciamo a partire dall'Ottocento. Tuttavia un tassello del mosaico del male che si connota come moderno è ormai scolpito e troverà come collocarsi nella configurazione della modernità.

Sullo sfondo dell'antropologia razzista, che sarebbe giusto chiamare un'antropo-zoologia<sup>13</sup>, così radicalmente svelata nella sua struttura profonda e nelle sue implicazioni da Lévinas nel 1934, il principio del «tutto è permesso», che Todorov considera ispiratore del massacro consumatosi nel Nuovo Mondo – e che di fatto è stato anche all'origine dei genocidi perpetrati dalle nazioni nell'età dell'imperialismo e della conquista dell'Africa – si trasforma nel «tutto è possibile», principio ispiratore della prassi dei lager. Il filo del tempo si spezza: nella sfera dell'essere entra la realtà di Auschwitz, con tutto il devastante peso della sua irriducibilità a esperienze già depositate nel «cuore di tenebre»<sup>14</sup> della storia. La pratica di quel «tutto è possibile», che a giudizio di David Rousset, è ignoto «agli uomini normali»<sup>15</sup>, realizza il disconoscimento totale e non la pura violazione della legge, l'affermazione del suo non-essere-più; è, dunque, perseguito annichimento di ogni diritto e di ogni morale<sup>16</sup>.

Evocando questi temi non intendo, seguendo il filo di «una storia del male», istituire un nesso di continuità nel tempo della modernità, né collocare nell'inizio simbolico dell'età moderna, il 1492, la premessa di un «compimento» rappresentato dalla Shoah, che invece è fine che eccede inizio e percorso. Non sto operando una sorta di ingenuo srotolamento di una presunta catena di eventi per leggere in un'unica trama il divenire del male e della comprensione del male. Al contrario, evocando la messa in campo del criterio del sangue ed il passaggio dal «tutto è permesso», esperienza dei conquistatori europei e cristiani, al «tutto è possibile»,

praticato dai nazisti, tento di illustrare tratti del polimorfico male moderno ed i suoi diversi volti, fino alla luttuosa *facies* totalitaria.

Ma torniamo agli eventi simbolicamente fondatori della modernità.

### *La Riforma*

Evento fondatore del Moderno è la Riforma.

Sicuramente il rimando all'Ebraismo nel contesto della svolta rappresentata dalla Riforma merita una considerazione a sé. Non che il tema generale del rapporto tra Cristianesimo (e poi Cattolicesimo) e anti-giudaismo sia meno centrale. Del rapporto Cattolicesimo-Ebraismo, studiatissimo e oggetto di un dibattito destinato forse a mai esaurirsi – magari rinnovandosi in funzione di ragioni che amplifichino la possibilità di riconoscimento e dialogo, di cui ormai ci sono tanti e significativi segni –, si può dire che produce per secoli una sorta di tradizione ininterrotta. Nella prospettiva cristiana e cattolica relativa all'anti-giudaismo si può individuare una continuità che lega Medio Evo e modernità, che si inoltra fin nel Novecento, per spezzarsi infine nella grande svolta rappresentata dal Concilio Vaticano II e dal definirsi via via del dialogo.

Dunque mi limito ad accennare a Lutero per il ruolo centrale di artefice di una rottura tra i tempi della cristianità e per il suo essere tra gli iniziatori della modernità. Lutero, con le pagine del 1543 *Degli ebrei e delle loro menzogne*, nel ridare forza al conflitto, non solo propone un Ebraismo come modello negativo, come «speculum» in cui riflettere quanto va strenuamente combattuto del Cristianesimo romano – Ebraismo come «specchio della Chiesa carnale» è sua espressione – ma dà anche organicità rinnovata all'armamentario linguistico e concettuale dell'anti-giudaismo tradizionale, che così diventa retaggio della modernità.

Merita considerazione un tratto peculiare del rimando Lutero-Ebraismo, un tratto che ha un passato e soprattutto un avvenire: se la frequentazione teologica dell'Ebraismo – certo con le categorie costruite dalla tradizione cristiana – è per Lutero intensa, la sua conoscenza di ebrei in carne e ossa è, a giudizio degli storici<sup>17</sup>, ben scarsa e «la sua esperienza in materia è fondamentalmente libresca»<sup>18</sup>. Si rende visibile il paradossoso prodotto dal rimando all'Ebraismo, presente negli snodi fondamentali

della modernità, e dall'«introvabilità» degli ebrei nei testi che di Ebraismo discutono, proponendo «interpretazioni».

Non mi soffermo sulla riscrittura in chiave di «germanità» del luteranesimo operata dal nazismo per l'evidente carattere di truffa di quel tipo di revisionismo *ante litteram*. Non mi soffermo nemmeno sull'evocazione di Lutero fatta da imputati nazisti al processo di Norimberga, non solo per motivato disgusto verso la rozza protervia della volontà di autoassolversi imputando ad una tradizione ciò che invece andava ricondotto a ben altre responsabilità – prima fra tutte la responsabilità personale dell'adesione ad un regime manifestamente criminale, un assenso che avrebbe conferito per sempre agli «esecutori» di ordini l'inequivocabile identità di assassini – ma anche per la fallacia dell'ideologizzazione a ritroso del passato, anch'essa criminale, in quanto assassinio della «fattualità» storica e sostituzione ad essa della menzogna.

Non entro dunque nel merito delle responsabilità, presunte o reali, della tradizione europea moderna presa nel suo insieme in maniera indifferenziata. Piuttosto, muovendo dalla constatazione dell'uso dell'Ebraismo come «specchio» della «chiesa carnale», e dalla trasmissione del vecchio armamentario antiebraico nel tempo storico aperto dalla Riforma, destinato a diventare retaggio anche della grande cultura tedesca (basti pensare all'Idealismo), voglio evocare una questione ancora oggi irrisolta, malgrado sia tema di un ampio dibattito. Nel nostro presente, resta non adeguatamente illuminato il nesso – qualunque esso sia – tra la facilità con cui sono stati possibili i tragici eventi prodotti dall'antisemitismo razziale e l'odio antiebraico di ascendenza religiosa, diffuso capillarmente ed assorbito dalle società<sup>19</sup>. Vorrei solo osservare che in fondo il carattere paradigmatico del rapporto tra Europa ed Ebraismo per la comprensione della modernità sta anche nell'esemplarità dei percorsi – magari fatti di linee spezzate, di incroci sghembi ma non per questo da ignorare – scavati dalla conflittualità religiosa anche nella sua colta forma teologica, dalla discriminazione ed esclusione sociale, con la portata che queste ultime hanno nella società moderna. Né, ai fini della comprensione del moderno, va omessa l'esemplarità della stretta relazione tra persecuzione dei diritti, praticata nell'indifferenza cieca di troppi, e persecuzione delle vite, per dirla con Michele Sarfatti<sup>20</sup>, davvero carica di sensi e di ammonimenti per il nostro presente e per le sue incertezze giuridiche (per usare un eufemismo) verso gli «altri».



### *Illuminismo, Rivoluzione francese, Hegel*

L'Illuminismo e la Rivoluzione francese sono la porta carraia attraverso cui la modernità si fa contemporaneità<sup>21</sup>.

La «questione ebraica» assume il valore di un paradigma, di un banco di prova, con cui si misurano, e sono misurabili, i secoli di storia approdati nel nostro presente. Illuminismo e Rivoluzione francese, infatti, ci consegnano un retaggio complesso eppure tanto imprescindibile che nessuna definizione del presente come «post-modernità» può facilmente fare di essi davvero «un passato».

Interrogando i sensi espliciti e nascosti della «questione ebraica» nella forma che assume con l'Illuminismo e la Rivoluzione, riflettendo sulla portata dei tentativi di soluzione maturati in un tornante tanto fondamentale per la storia europea e per quella degli ebrei, vediamo delinearci la fonte di tratti fondamentali del moderno, filosofici e storico-politici, non meno che etici e giuridici. Basti qui ricordare almeno l'apertura del cammino della cittadinanza, pensata come rinnovata identità dell'uomo, con i limiti e le possibilità che il divenire temporale renderà evidenti proprio in relazione alla soluzione della «questione ebraica», tenendo nel debito conto la rilevanza del paradigma dell'assimilazione, delle fallaci soluzioni che essa veicola, tema urgentissimo ancora nel nostro presente.

In verità dall'ultimo quindicennio del Settecento e dagli inizi dell'Ottocento scaturiscono quasi tutti gli accidentati percorsi che costituiscono il reticolo di strade del tempo che portano ai nostri giorni, strade su cui, tra viandanti ed ombre, si incontrano accanto agli ebrei reali le «interpretazioni» dell'Ebraismo.

Per illuminare la complessità con cui l'epoca affronta il tema Ebraismo, il presente ed il futuro delle soluzioni da essa proposte, per decifrare polisemie ed ambivalenze di ognuna delle «soluzioni» tentate, è necessario ripercorrere il cammino di pensiero hegeliano sull'Ebraismo dagli esordi al compimento berlinese.

In realtà il confronto di Hegel con l'Ebraismo descrive «a chiaroscuro», se posso ricorrere alla celebre espressione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>22</sup>, un'epoca storica ma anche riassume, sistematizza e trasla nella lingua della filosofia una tradizione secolare.

Nella sua biografia hegeliana Karl Rosenkranz evoca il travagliato confronto di Hegel con l'Ebraismo in questi termini: «Le opinioni di Hegel



sulla storia ebraica sono state in tempi diversi molto differenti. Essa lo ha altrettanto violentemente respinto ed avvinto e per tutta la vita lo ha tormentato come un oscuro enigma»<sup>23</sup>.

Se rileggiamo alla luce delle parole di Rosenkranz le pagine che Hegel riserva all'interpretazione dell'Ebraismo, cogliamo in esse il profilo di un'epoca, l'epoca dell'emancipazione e dell'apertura del processo di assimilazione, un'epoca di prossimità e lontananze, simpatie e idiosincrasie, conviventi spesso in una stessa persona, sicuramente l'epoca che vive come indifferibile la «questione ebraica».

Infine l'Occidente cristiano tenta di regolare il drammatico rapporto oppositivo con i «suoi» ebrei, ricorrendo all'uguaglianza di fronte alla legge, avvertita come garanzia sufficiente ad arginare eventuali sussulti di oscure forze.

Ma la via dell'assimilazione, aperta dall'estensione dei diritti, cammino di speranza, si rivelerà nel corso del tempo scoscesa ed irta di pericoli, primo fra tutti il *vulnus* inferto all'identità del «popolo unico», con la sua storia e la sua cultura, ripensato «illuministicamente» come uno dei tanti popoli della terra. Esigente, fino all'insostenibilità, è la richiesta di abbandono dell'identità collettiva nell'abbraccio della ragione universale, che ha assunto il volto del diritto. La trasposizione del Sé ebraico nell'universalità proposta – che è poi l'idea di universalità elaborata da un'epoca – corrisponde ad una richiesta di «conversione», formulata all'altezza del tempo dei Lumi ma non per questo diversa, almeno in relazione ai suoi previsti e voluti effetti, del battesimo tradizionalmente preteso ed imposto per l'accettazione degli ebrei, e cioè rinuncia alla propria identità in una resa incondizionata.

Hegel, collocandosi sul fronte più avanzato del suo tempo, sostiene la causa dell'eguaglianza giuridica degli ebrei<sup>24</sup>. Testimonia la sua distanza da idiosincrasie e discriminazioni con i suoi legami di amicizia con ebrei, da Eduard Gans a Rahel Varnhagen, per ricordare solo qualcuna delle figure significative della scuola che intorno a lui si costituisce e della società in cui egli si muove.

E tuttavia nel giovanile *Spirito del Cristianesimo e il suo destino*, e negli abbozzi che disegnano lo «Spirito dell'Ebraismo»<sup>25</sup>, Hegel dipinge a tinte cupe il *daimon* che per lui è all'origine del destino del popolo ebraico.

Il «genio» dell'ebraismo incarna il pervertirsi dello spirito umano tanto attraverso l'alienazione al divino di ogni proprio potere e agire, quanto



per la conseguente servitù al Dio-Signore. Lo *spirito* ebraico non è uno spirito primitivo e solo per questo informe. Al contrario è mal-formato, irriscattabilmente al di qua di ogni forma di *humanitas*. È figura demonico-animalesca, che dalla soggezione passiva trae alimento per un'universale inimicizia. *L'odium generis humani* torna nello scritto francofortese per accompagnarci ad un'altra accusa destinata a diventare altrettanto ricorrente: l'odio dell'ebreo contro se stesso. Non meno caratterizzanti dell'ostilità identitaria sono l'ateismo, la perenne incapacità di verità che nell'Ebraismo è, a giudizio di Hegel (polemico verso Mendelssohn), mero comando.

La mente di Hegel, all'epoca dell'«infelice» periodo francofortese, è forse interamente assorbita dallo sforzo di penetrare nelle profondità del negativo assoluto, *absolutus* da qualunque possibilità di redenzione. Forse il giovane Hegel innanzitutto tenta la concettualizzazione del negativo ipertrofico cresciuto all'ombra di quella coscienza occidentale che ha destituito di consistenza il male, non pensandolo fino in fondo.

È noto il dissolversi della abissalità del tema del male nella successiva teodicea ed in specifico nella storia pensata come «teodicea» nei testi della maturità.

Ma, per tornare al testo giovanile, a nessun lettore, anche il più interessato all'approfondimento del «negativo» e magari indifferente al problema Ebraismo, sfugge la portata della scelta hegeliana di conferire forma sensibile all'*eidōs* del negativo prestandogli il corpo storico dell'Ebraismo, trasformato così in spettro.

Il teleologismo consente via via al filosofo, sia pure in maniera non univoca, di recuperare, collocandolo all'interno del divenire dello spirito, l'Ebraismo interpretato in gioventù come residuale e irriscattabile. Il popolo ebraico diviene così portatore del sublime nella storia<sup>26</sup>, figura di quella nostalgia che è capace di trattenere nelle dolenti anime dei fedeli il «*Dieu perdu*»<sup>27</sup>, che Hegel considera inquietante segno del moderno. Infine nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*<sup>28</sup>, l'evocazione hegeliana del dolore ebraico sembra restituire al giudaismo l'identità che il popolo in esilio aveva cantato con la voce sublime ed accorata di Jehuda Halevi: «Cuore dolente delle nazioni».

E tuttavia il teleologismo della filosofia della storia, il cui svolgimento è retto da necessità trasparente alla ragione, è esso stesso fattore di disconoscimento degli «ebrei reali», della storia del popolo ebraico.

Che la filosofia della storia hegeliana non renda giustizia alla storia vissuta dei «popoli della terra» è per noi oggi un'ovvietà: un'immensa produzione critica ha seppellito ogni schema storico-teleologico. Il «mattatoio» della storia<sup>29</sup> «post Hegel mortuum»<sup>30</sup>, per ricorrere ad un'espressione rosenzweighiana, si è a sua volta incaricato di smentire, nella maniera più terribile, la convergenza di reale e razionale, dunque la piena e sensata intelligibilità delle vicende umane.



Tuttavia, la natura del disconoscimento che investe la storia del popolo ebraico è peculiare: rimanda alla «temporalizzazione» cristiana prima ed hegeliana poi del tempo, dunque ad una teologia e ad una filosofia cristiana della storia. L'ordine del tempo storico è reso possibile da un'esperienza di rivelazione, dall'avvento di Cristo, dalla religione cristiana «fattore decisivo della storia del mondo», e dal «nuovo principio» trinitario, «cardine su cui gira la storia»<sup>31</sup>, come scrive Hegel in pagine fondamentali delle lezioni berlinesi. Prende forma il divenire temporale nella sua scansione *ante e post Christum natum*. Questa «temporalizzazione» che fa da trama ad una specifica concezione della storia e della sua direzione, del suo senso, è inevitabilmente dissolutiva dell'autonoma costituzione identitaria dell'Ebraismo, così intessuta di una diversa esperienza di rivelazione, a sua volta origine di tutt'altra temporalizzazione del tempo, di tutt'altra storia.

La storia «cristiana» ed «hegeliana» del mondo può inglobare l'Ebraismo come «tappa» nel percorso del tempo che volge verso l'eterno ma non può assumerne e conservarne l'identità. Ma allora l'«enigmaticità» dell'Ebraismo è connessa all'impossibilità di sciogliere questo nodo senza abbandonare l'orizzonte disegnato dalla teologia della storia, che la filosofia hegeliana della storia, incentrata sull'Incarnazione di Dio, infine eredita, pur realizzandone, per altri aspetti, la trasmutazione di senso.

Infine c'è un ulteriore passaggio che va illustrato.

Hegel delinea un *eidōs* per incarnarlo in una figura, realizzando una sorta di corto circuito tra il procedere «essenzializzante» o se si vuole «spetttralizzante» e la costruzione della filosofia della storia orientata da un *telos*, strutturata dalla necessità, sia pure da una necessità che scandisce le tappe della libertà, meta del percorso.

Ebbene, il primo configurarsi di questo dispositivo filosofico si realizza negli abbozzi giovanili sullo spirito dell'Ebraismo ed il suo destino.

È una osservazione preziosa, per la comprensione della portata storica e concettuale della interpretazione hegeliana dell'Ebraismo in relazione al

moderno, ciò che Rosenzweig scrive in *Hegel e lo Stato*: egli nota che la riflessione giovanile di Hegel sullo spirito dell'Ebraismo ed il suo destino è anche l'inizio della sua costruzione di una «filosofia della storia», è la prima prova della sua arte di «montare una collana d'oro»<sup>32</sup> con «frammenti» del passato. Elaborazione di un'«essenza» e «primo abbozzo di filosofia della storia» maturano dunque nel confronto con l'Ebraismo.

Che cosa resta della realtà dei «frammenti», della loro vivente vita, della consapevolezza di sé che hanno espresso nel loro pensare ed agire, una volta che la collana è realizzata, è domanda retorica.

Dissolvendo il procedere essenzializzante del filosofare e destrutturando la filosofia della storia hegeliana<sup>33</sup>, Rosenzweig mette fine, almeno nella sfera del pensiero, al dispositivo hegeliano, offrendo un contributo determinante alla cultura europea.

Tuttavia è una fine che investe solo la sfera del pensiero e si manifesta dopo che molte cose sono accadute nella storia e nella cultura europea tra Ottocento e inizio Novecento.

In realtà la delineazione di un *eidōs* ed il tentativo di inserire l'incarnazione di quell'*eidōs* nel divenire della storia, di una storia di cui sono afferrabili leggi di svolgimento, apprestano un dispositivo interpretativo dell'Ebraismo che dura ben oltre il compimento del pensiero hegeliano, ben oltre quella fine di una forma del filosofare che, a giudizio di Rosenzweig prima e di Löwith<sup>34</sup> dopo, si consumano con la morte di Hegel.

Senza Hegel, resta operante, con tutte le aberrazioni esibite dal divenire del tempo, il dispositivo costituito dalla definizione di un'essenza e dall'interpretazione della storia come insieme di eventi forniti di comprensibilità e senso in forza di una dinamica dominata dalla necessità e orientata da uno scopo. Certo, la filosofia della storia hegeliana, con la sua meta di realizzazione di libertà, è altro dalle ideologie della storia, che domineranno la scena dopo il «compimento» del «1800»<sup>35</sup> e la fine del suo universalismo e che giungeranno con il loro carico di sventure nel XX secolo.

Senza Hegel e, aggiungerei, per tanti aspetti malgrado Hegel.

E tuttavia, la connessione tra la costruzione di un paradigma e la delineazione di un'interpretazione unitaria della storia resta di importanza somma per la comprensione di certi sentieri tragicamente interrotti del moderno, su cui ritroviamo innanzitutto gli ebrei catalogati come «eliminabili».




Quali che saranno, infatti, le variazioni sul tema «interpretazione dell'Ebraismo» nel corso di circa un secolo e mezzo, resta prevalente la costellazione concettuale delineata dalla definizione di un'«essenza» sullo sfondo di un'interpretazione unitaria della storia e di un suo orientamento evidente e necessario, rivelandosi operante anche in autori<sup>36</sup> lontani da Hegel. Si tratta di autori che, privilegiando ben altri riferimenti culturali, aprono le vie del razzialismo e del razzismo, sempre più inclinate verso la criminale deriva novecentesca. Vie che, va sottolineato, sono estranee a Hegel e che sarebbero probabilmente state oggetto della sua sferzante ironia, se ricordiamo quanto scrive nella *Fenomenologia* sull'assurdità di identificare lo spirito con l'«osso»<sup>37</sup>, sbeffeggiando le false scienze della fisiognomica e della frenologia.

Infine un'ultima osservazione.

Il fatto che al perdurare di quello che ho chiamato il «dispositivo interpretativo hegeliano» si contrapponga nella realtà in maniera stridente la diversità di condizioni storiche, la specificità sociale e soprattutto la polisemia culturale dell'Ebraismo, dall'età dell'emancipazione e dell'assimilazione fino al XX secolo, è prova, per così dire storicamente provata, dell'estraneità degli ebrei reali al funzionamento del costruito ideologico.

Ma è anche la più terribile testimonianza che la «colpa dell'innocenza», straordinario ossimoro hegeliano, nel XX secolo portata sulla scena insanguinata della storia dagli ebrei «in carne e ossa» condannati a diventare fumo, può evocare il più atroce destino.

## Note


- 1 Per richiamare il titolo di M. B. de Launay, *Le Juif introuvable*, in D. Bourrel, J. Le Rider (a cura di), *De Sils-Maria à Jérusalem. Les intellectuels et le judaïsme*, Les Editions du Cerf, Paris 1991, pp. 81 sgg.
- 2 Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato*, tr. it. A. Marietti Solmi, Marietti, Genova 1986.
- 3 Che il negativo, ciò che è «vile e spregevole in massimo grado», non abbia *eidos* è tema platonico che ha una straordinaria incidenza sulla tradizione filosofica: Platone, *Parmenide*, 130 C, in *Opere complete*, 8 voll, tr. it. A. Zadro, Laterza, Bari 1971, vol. III, p. 20.
- 4 Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di Emilio e Elena Gazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.
- 5 Il 31 marzo 1492, i Re Cattolici Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona impongono a circa 200.000 ebrei l'esodo dal regno. Tempi ridottissimi per l'espatrio: entro il primo di luglio l'ebreo che non ha abbandonato il regno sarà condannato alla pena di morte.
- 6 In senso proprio e traslato: visualizzato e quindi costituito in «altro» per poi essere messo «a ferro e fuoco».
- 7 Per usare un'espressione di H. Arendt, **Le origini del totalitarismo**, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. LIV. 
- 8 Cfr. Tz. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it. di P. L. Crovetto, Einaudi, Torino 1992, p. 176.
- 9 Così la *Historia universal de las cosas de Nueva España* di Bernardino de Sahagún evoca lo sgomento degli Aztechi: cfr., *Codice Fiorentino*, cap. XVIII, in Tz. Todorov, *Racconti aztechi della Conquista*, tr. it. P. L. Crovetto e D. Carpani, Einaudi, Torino 1988, p. 32.
- 10 Cfr. A. A. Sicroff, *Los Estatutos de Limpieza de Sangre*, Taurus Ediciones S. A., Madrid 1985. 
- 11 E. Lévinas, *Alcune considerazioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.
- 12 “In verità il razzismo può segnare il tramonto del mondo occidentale e dell'intera civiltà umana.[...] La razza è da un punto di vista politico, non l'inizio dell'umanità ma la sua fine, non l'origine dei popoli ma la loro decadenza, non la naturale nascita dell'uomo ma la sua morte innaturale”: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 220. 
- 13 Uso il termine «antropozoologia» pensando alla «teozoologia» evocata

- da J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. di E. Stimilli e G. Scotto, Quodlibet, Macerata 1996.
- 14 Per ricordare il titolo di J. Conrad, *Cuore di tenebre*, trad. it. di A. Rossi e G. Sertoli, Einaudi, Torino 2005.
- 15 “Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible”: D. Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Les Editions de Minuit, Paris 1993, p. 181.
- 16 Il regime, come già accennato, «punisce» gli ebrei non per un reato «agito», ma per il loro «essere» ebrei. La distruzione del principio della legge è da ricondurre al *Führerprinzip*, con tutte le sue implicazioni. Abiurando ad ogni nozione di individualità contrassegnata da pratica del giudizio, gli artefici dello sterminio riconoscono carattere normativo vincolante solo alla volontà del capo a cui obbediscono, trasformandosi da agenti in passivi esecutori di comandi, che sono creatori di un ordine pervertito di valori e di vincoli giuridici, sullo sfondo di un «ethos» (se così lo si può chiamare) che ha reso equiparabile bene e male, vita e morte. Sul tema restano insuperate le pagine arendtiane del cit. *Le origini del totalitarismo*.
- 17 Come ha ricostruito tra altri Oberman, nei luoghi di Lutero gli ebrei erano pressoché assenti, cfr. H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Severin und Siedler, Berlin 1981, pp. 125 sgg.
- 18 Lo ha ricordato A. Proserpi nel'illuminante saggio introduttivo al volume M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, trad. it. A. Malena, Einaudi, Torino 2008, p. XVI.
- 19 Nodo non sciolto malgrado la mole di studi, non sciolto e magari anche irrisolvibile, forse perché la storia esibisce profondità abissali di cui non è detto si possa venire a capo, realizzando una trasparenza senza residui.
- 20 Cfr. M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2000.
- 21 La tesi di Troeltsch sull'inizio reale del moderno con l'Illuminismo ha grandi ed attendibili argomentazioni: cfr. E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977; riferimento imprescindibile è: H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
- 22 G.W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1965, p. 17.
- 23 K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p. 69. Evidenzierei che enigma è cosa diversa dal «mistero» di Israele, su cui ha discusso la teologia e la filosofia cristiana. E tuttavia a quel mistero



- rinvia:** il modo in cui il Cristianesimo ha impostato la sua connessione con Israele, ha pensato i temi della rivelazione, la sua articolazione del primo e del secondo testamento in Vecchio e Nuovo, il significato del «vecchio» per il «nuovo», la costituzione in «vecchio» del primo, **creano** la precomprensione che resterà per secoli dominante. Mistero implica anche la remissione del pensiero all'abissalità delle due rivelazioni, enigma al contrario è il «problema» di cui venire a capo, rispetto a cui trovare soluzioni «razionali» Il mistero preserva, non necessariamente fa altrettanto l'enigma in quanto problema da risolvere.
- 24 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., nota al § 270, pp. 228-229.
- 25 G. W. F. Hegel, **Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino** in Id., **Scritti teologici giovanili**, tr. it. di N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli 1973, pp. 353 e sgg. Per gli abbozzi cfr. *ibid.*, pp. 517-524.
- 26 Per la «religione del sublime» cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr. it. di E. Oberti, G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, 2 voll., vol. II. pp. 50 sgg. Per la poesia ebraica come espressione della «sublimità vera e propria» cfr. Id., *Estetica*, tr. it. di N. Merker, N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1967, pp. 411 sgg.
- 27 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, tr.it. R. Bo-dei, Mursia, Milano 1971, p. 252; il rimando è a B. Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris, 1954, fr. 264, tr. it. di A. Bausola, R. Tapella, in *Pensieri Opuscoli Lettere*, Milano 1990, p. 559.
- 28 Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr it. di G. Calogero, C. Fatta, la Nuova Italia, Firenze 1973, 4 voll., vol. III, pp. 243 sgg.
- 29 *Ibid.*, vol. I, p. 68.
- 30 Lettera a Rosenstock del 5-9-1916 in F. Rosenzweig, *La radice che porta*, trad. it. G. Bonola, Marietti, Genova 1992, p. 67.
- 31 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. III, pp. 231- 234 sgg. Per le implicazioni del tema cristologico nella filosofia della storia cfr. X. Tilliette, *La cristologia idealista*, trad. it. di F. Cappellotti, Queriniana, Brescia 1993, pp. 122 sgg.; per la centralità del nesso tema trinitario-pensiero speculativo cfr. J. Splett, *La dottrina della Trinità in Hegel*, trad. it. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1993.
- 32 «Ci troviamo di fronte al primo esempio di interpretazione storica prettamente hegeliana, il primo saggio della sua arte di montare una collana d'oro, incastonandola con le pietre preziose di un passato storico»: F. Ro-



- senzweig, **Hegel e lo Stato**, trad. it. di A. L. Küngler Giavotto, R. Currino Cerrato, Il Mulino, Bologna 1976, p. 96.
- 33 Per una più ampia trattazione di questo tema mi sia consentito rinviare a E. D'Antuono, *Ebraismo e Filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig*, Guida, Napoli 1999, pp. 121 sgg.
- 34 Per «la rivoluzione post hegeliana della filosofia» cfr. F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 17 sgg; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1971.
- 35 «1800» è il termine con cui F. Rosenzweig indica l'età di Goethe e di Hegel: cfr. F. Rosenzweig, «*Cellula originaria*» della *Stella della redenzione*, in **Id.**, *Il nuovo pensiero*, tr. it. di G. Bonola, Arsenale, Venezia 1983, p. 20. 
- 36 Il «dispositivo» elaborazione di un'idea, narrazione della storia svolgentesi secondo «necessità» in conformità all'«idea» è operante in autori lontani da Hegel ma anche lontani tra loro: da Joseph Arthur de Gobineau a Oswald Spengler, da Houston Stewart Chamberlain a Alfred Rosenberg, da Karl Eugen Dühring a Georges Vacher de Lapouge, per ricordarne solo alcuni.
- 37 Cfr. G. W. F. Hegel, **Fenomenologia dello Spirito**, trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, 2 voll., vol. I, p. 287.

