

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XXXVIII/2018/1 (Terza serie XIII/1)

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

Edizioni ETS



# Indice / Contents

## **Adriano Fabris**

Premise / Premessa, p. 5

## **Kenneth Seeskin**

Socrates and the *Ti Esti* Question, p. 9

## **Francesco Ademollo**

L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno, p. 23

## **Robert W. Wallace**

Socrate interrotto? *L'Eutifrone* di Platone, p. 37

## **Bruno Centrone**

Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi, p. 49

## **Stefano Perfetti**

Covenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3, p. 61

## **Flavia Monceri**

“Seeing for oneself”: The significance of Herodotus’ *Histories* for intercultural research, p. 75

## **Veronica Neri**

Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazioni dall’antico, p. 91

## **Andrina Tonkli-Komel**

The Dynasty of Logos. Gorgias’ Fight for Helen, p. 107

## **Alessandro Prato**

La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo, p. 121

**Giuliana Di Biase**

Mysticism and morality.

Iris Murdoch's Platonic mysticism, p. 133

**Maria Benedetta Saponaro**

An Antidote to Banal Society, p. 145

**Orietta Ombrosi**

«Se i profeti irrompessero per le porte della notte».

Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo, p. 159

# T

## «Se i profeti irrompessero per le porte della notte». Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo

Orietta Ombrosi

*«Se i profeti irrompessero / per le porte della notte / e cercassero un orecchio  
come patria – orecchio degli uomini / ostruito d’ortica / sapresti ascoltare?»<sup>1</sup>.*

Questi versi della poetessa Nelly Sachs, non tanto un *esergo*, ma un *incipit* che dà il tono e il senso, ovvero la direzione, alla riflessione sul profetismo che qui si propone, guidano chi scrive, aldilà delle distinzioni tra poesia e filosofia, e anzi proprio a partire dal loro sottile intreccio, attraverso la notte. La guidano – mi guidano – attraverso la notte, attraverso una notte di senso per cercare, forse, un nuovo senso relativo all’umano, a partire precisamente da quell’antichissimo senso pensato, vissuto e persino annunciato dai profeti biblici e al di là di loro.

*«Se i profeti irrompessero / per le porte della notte / incidendo ferite di  
parole / nei campi della consuetudine / riportando qualche cosa di remoto»,* scrive ancora Sachs, *«orecchio degli uomini / ostruito d’ortica, sapresti ascoltare»?*

Sapremo ascoltare dunque? Saremo – ma forse è meglio utilizzare il presente – capaci di estirpare dal nostro orecchio le ortiche e tenderlo verso quell’insegnamento senza insegnamento dei profeti? Saremo – siamo – capaci di cogliere le loro *«ferite di parole»*, quasi delle incisioni, per tracciarle nei *«campi della consuetudine»* dei nostri giorni? Saremo – siamo – capaci di intendere quel *«qualche cosa di remoto»* che essi hanno portato e forse riportano ancora, sia al *«bracciante»* che *«da tempo, a sera, ha smesso di aspettare»*, ma anche al filosofo, che da tempo, forse, ha smesso di cercare?

<sup>1</sup> N. Sachs, *Sternverdunkelung*, Bermann-Fischer (Querido), Amsterdam 1949, ripreso in *Das Leiden Israels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, p. 124; tr. it. di I. Porena, *Poesie*, Einaudi, Torino 1971, p. 29.

Ma soprattutto, perché ritornare ai profeti? Perché far uscire dalle rovine, come dalla polvere, questi personaggi biblici circolanti a Gerusalemme e a Babilonia, o provenienti dai dintorni dei loro deserti? Perché prenderli come punti di riferimento, fragili fari per questa riflessione filosofica? Perché attingere alle loro domande, alle loro inquietudini o alla loro “folle” saggezza?

Senza volere rispondere immediatamente a tali interrogativi, è bene precisare inizialmente che i profeti non sono qui studiati o trattati secondo una lettura biblica ed esegetica di stampo filologico-critico o storico-storicistico<sup>2</sup>, ma secondo un prisma prettamente filosofico volto a cogliere, con e aldilà dei profeti biblici, il profetismo e ciò a partire dall’approccio a tratti molto vicino, a tratti radicalmente diverso, di due figure di spicco dell’*École juive de Paris*<sup>3</sup>: André Neher ed Emmanuel Levinas. Entrambi questi autori hanno infatti saputo intendere, già all’indomani del dopoguerra, l’originalità del profetismo ebraico e hanno mostrato, sebbene differentemente, la necessità di ripensarlo: inteso dall’uno, da Neher, come un connubio singolare instaurantesi nella relazione tra uomo/profeta, Dio e popolo di Israele all’interno di una rivelazione che necessita di una trasmissione oppure, all’altro, da Levinas, come “modello” per una soggettività ispirata e obbediente in tensione massima nella curvatura dell’etica, il profetismo è per entrambi gli autori un’idea, forse una prospettiva o una modalità, forse anche una visione o un’ottica da recuperare e rielaborare nella contemporaneità. Nella loro contemporaneità, certo, che è quella della seconda metà del secolo scorso, ma si può pensare di estenderla fino al nostro presente, poiché in qualche modo ancora valida e anche *oggi* filosoficamente stimolante. Così il *profetismo biblico* è riletto in chiave contemporanea, a un tempo metafisica ed esistenziale da Neher nel libro *L’essenza del profetismo*<sup>4</sup> del 1955 (ripreso nel 1983), ma anche nelle due sue

<sup>2</sup> Per questo tipo di lettura e relativa bibliografia si rimanda alla voce curata da Robert Wilson, *Profezia biblica*, nella *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade (versione italiana a cura di D. Cosi, L. Saibene e R. Scagno), *Ebraismo*, vol. 6, Jaca Book, Milano e Città nuova, Roma 2003, pp. 567-576.

<sup>3</sup> In merito all’*École juive de Paris*, si veda J. Friedlander, *Vilna on the Seine. Jewish Intellectuals in France since 1968*, Yale University Press, New Haven 1990; J. Eladan, *Penseurs juifs de langue française*, L’Harmattan, Paris 1995; *Qu’est-ce que l’École juive de Paris?*, a cura di S. Trigano, *Pardes*, 23 (1997). Si veda anche il più recente volume di S. Szwarc, *Les intellectuels juifs de 1945 à nos jours*, Le bord de l’eau, Caen 2013.

<sup>4</sup> A. Neher, *L’essence du prophétisme*, PUF, Paris 1955, ripreso in *Prophètes et prophéties. L’essence du prophétisme*, Payot & Rivages, Paris 1995; tr. it. di E. Piattelli, *Prefazione* di R. Fabris, *L’essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

monografie dedicate ai grandi profeti biblici, ad Amos<sup>5</sup> e a Geremia<sup>6</sup> che, figure statuarie in un panorama di desolazione religiosa, rimandano in modo non troppo allusivo al paesaggio di smarrimento teologico e morale dell'immediato dopoguerra; parimenti, ma in modo molto diverso, l'idea levinasiana di un *profetismo etico* come *psichismo*, qual è forse anticipata in *Totalità e Infinito* (1961)<sup>7</sup> e di un *profetismo* come *testimonianza*, così come è esplicitamente enunciata nelle parti finali di *Altrimenti che essere*<sup>8</sup> (1974) e in alcune pagine di *Di Dio che viene all'idea*<sup>9</sup> (1982), rimanda alla contemporaneità poiché dall'autore è trattata fenomenologicamente ed è pensata come *psichismo* di una soggettività la cui centralità è stata deposta, destituita e scossa fin nelle sua "fondamenta", anche in relazione agli eventi storici del XX secolo. Per entrambi gli autori, in ogni caso, non si tratta solo del recupero di un antico modello umano ed esistenziale, sostenuto da un preciso contenuto metafisico, quanto anche di far irrompere, proprio dalla e nella notte, la scossa di quella parola o di quel *dire* profetici che nella quotidianità potrebbero mettere alla prova, allora come *oggi*, la vita di ogni uomo/donna.

## 1. Nella notte

Singolare è il paesaggio in cui si muovono i profeti biblici secondo la lettura di Neher, lo stesso da cui irrompe la loro voce secondo i versi di Nelly Sachs. I profeti camminano nella notte e le loro parole emergono proprio dall'oscurità. Restano avvinghiati a Dio, loro malgrado, malgrado tutti gli sforzi per sottrarsi alla missione che Egli affida loro e la loro *difficile obbedienza*<sup>10</sup> si dà, appunto, nella e attraverso la notte: «a quanto pare

<sup>5</sup> A. Neher, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme* (1950), Vrin, Paris 1981.

<sup>6</sup> A. Neher, *Jérémie*, Stock, Paris 1960 (Seuil 1998<sup>2</sup>); tr. it. e a cura di O. Ombrosi, *Geremia*, Giuntina, Firenze 2005.

<sup>7</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

<sup>9</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983. Si veda in particolare il testo *Dio e la filosofia* (1975), *ivi*, pp. 77-101.

<sup>10</sup> Questa mia espressione è in relazione, per somiglianza e contrapposizione, al titolo del libro di E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, tr. it. e a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

– scrive Neher – il profeta è l'organo non di Dio che si rivela, ma del Dio che si sta nascondendo. Il movimento di Dio verso il mondo [...] non è un approccio, ma una ritirata. Dio prende il profeta e lo conduce su questa strada segreta che allontana. La profezia emana dall'assoluto, ma di un assoluto che si fa sempre più opaco mano a mano che si manifesta. È un cammino con Dio, ma verso la notte dell'inesplicabile»<sup>11</sup>.

Qui non solo il biblista<sup>12</sup> ribadisce l'idea, più volte espressa nel libro sul profetismo, secondo cui c'è una continuità<sup>13</sup> profonda tra i profeti che va da Mosè, anzi perfino da Abramo, «fino a Malachia»<sup>14</sup>, che è quella dell'imbarazzo e perfino del rifiuto dell'obbedienza cui essi sono chiamati, ma si può rintracciare anche un altro tema caro all'autore, come pure alla sua interprete, che vale la pena di essere ripensato, non necessariamente rivisto *oggi* e che tocca appena, quasi solo sfiorandolo, il silenzio di Dio<sup>15</sup>. Qui, dunque, nella notte dei profeti, da quella notte da cui essi irrompono ma nella quale pure si trovano avvolti, si incontra il silenzio di Dio: non tanto come tentazione del vuoto o come tentazione in negativo di una teologia negativa, quanto come tensione verso una teologia senza teologia, implicante forse anche una certa forma di ateismo. Per Levinas, d'altro canto, l'ateismo rappresenta proprio una tappa essenziale del monoteismo (ebraico in particolare): «la fede epurata dai miti – scrive –, la fede monoteistica presuppone a sua volta l'ateismo metafisico»<sup>16</sup>, laddove per ateismo metafisico si intende «una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino»<sup>17</sup>, una posizione che presuppone la separazione, ma anche il godimento dell'io, una posizione insomma che è la condizione

<sup>11</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 265.

<sup>12</sup> Il metodo di lettura del testo biblico utilizzato da Neher muove da una precisa posizione: riprende in considerazione la tradizionale lettura ebraica del *Tenakh* (corrispondente all'*Antico Testamento* della Bibbia cristiana), una lettura «canonica» quindi (perché secondo il canone ebraico), che si contrappone esplicitamente al «metodo critico», emblematicamente rappresentato da Julius Wellhausen (1844-1918) e dalla sua scuola, spesso citato e criticato dall'autore in *L'essenza del profetismo*.

<sup>13</sup> Neher insiste molto sulla continuità tra i profeti, mentre per la lettura «critica» il profetismo avrebbe origine solo con i grandi profeti dell'VIII sec., ovvero con i Profeti classici o posteriori. Per Neher questi ultimi appartengono a una tradizione, sono i figli dei loro padri e, sia nel loro comportamento sia nella loro ispirazione, rimandano a una certa continuità, foss'anche nella contrapposizione e nella differenziazione da chi li ha preceduti. Cfr. *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 13 sgg.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>15</sup> A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970; tr. it. di G. Cestari, *Introduzione di S. Quinzio, L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 134

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 116.



stessa di possibilità dello *psichismo* in quanto «principio di individuazione»<sup>18</sup>. Insistendo proprio sulla necessità dell'ateismo e della separazione, il filosofo francese ribadisce che «per accogliere la rivelazione occorre un essere che sia capace di svolgere da interlocutore, un essere separato»<sup>19</sup>. Il silenzio di Dio dunque, inteso in senso stretto, come silenzio di una trascendenza che si dà nascondendosi e ritraendosi, secondo la prospettiva di Neher, oppure, paradossalmente inteso nel suo rovescio, come «gloria»<sup>20</sup> di un creatore che «ha messo al mondo un essere capace di ateismo»<sup>21</sup>, secondo il Levinas di *Totalità e Infinito* o, ancora, come «gloria» che «si glorifica nel mio dire»<sup>22</sup>, secondo le pagine sul profetismo di *Altrimenti che essere*, che è anche «gloria» di una «trascendenza fino all'assenza»<sup>23</sup> in *Di Dio che viene all'idea*, questo silenzio dunque non è mai quello che si potrebbe udire nella *notte oscura* che si proietta nelle pagine di alcuni mistici cristiani<sup>24</sup>, ma è il silenzio da cui emergono solamente le voci e le parole dei profeti: la parola di Geremia, travolto dall'uragano di Dio, che irrompe con il suo «*Lakhèn*», «eppure», che è «l'eppure della speranza» (*Ger* 32, 28 e 36), secondo la bellissima analisi di Neher<sup>25</sup>, che muta la normale traduzione della parola («pertanto») in «eppure», in una «parola che manda in frantumi l'impossibile»<sup>26</sup>, e quella molto più nota, ma non meno incisiva

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>20</sup> Nel libro *Altrimenti che essere* la tematica della «gloria» è trattata esplicitamente e in modo diverso rispetto a *Totalità e Infinito*, ma la direzione speculativa sembra la stessa, anche se nel testo posteriore è approfondita. Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 176, 181, 183, 184, 186, 187.

<sup>21</sup> E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 116.

<sup>22</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 184.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93.

<sup>24</sup> Si rimanda, in modo certo troppo superficiale, alla *notte oscura* di San Giovanni della Croce (cfr. G. della Croce, *Notte oscura*, Morcelliana, Brescia 2006), che è diventato un *topos* letterario, ma soprattutto un modello di esercizio spirituale, indicante il percorso, come salita, che l'anima deve compiere per il ricongiungimento con Dio, dopo l'attraversamento del Suo silenzio. La differenza sostanziale che mi pare di cogliere, anche se ciò meriterebbe un approfondimento, è quella che nel caso dei due profeti biblici, e in Geremia in particolare, non c'è nessun ricongiungimento né unione mistica con Dio, ma i due uomini/profeti restano nella totale separazione da Dio. Almeno questa è l'interpretazione che dà di loro Neher: cfr. A. Neher, *Geremia*, cit., pp. 110 sgg. e *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 265-266.

<sup>25</sup> Si veda in particolare A. Neher, *Geremia*, cit., pp. 148-153. È bene precisare che la parola *lakhèn* è composta da *lale* e *khen*/così, quindi è tradotta comunemente con «perciò», «pertanto», mentre Neher, cambiando la vocalizzazione dell'*alef* in *o* traduce *lo/no* e *khen/sì*, quindi «no e sì», che stanno a significare qualche cosa come «nonostante», «malgrado tutto» ed «eppure».

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 151.

di Isaia (*Is* 6, 8) e che fu pure di Abramo, di altri profeti e dello stesso Geremia, che s'intona come «*hinneni*» e che significa «eccomi, manda me»<sup>27</sup>, parola profetica per eccellenza, ma anche quanto mai umana, pronunciata perfino dalla soggettività dell'«altrimenti che essere», travolta dal «trauma della persecuzione», nella lettura filosofica di Levinas.

Ora, addentrandoci maggiormente nelle pieghe di questa notte spessa e sottile, come pure nel silenzio che avvolge tutt'intorno, occorre riscoprire la singolarità di queste parole profetiche e comprendere meglio la particolarità del profetismo ebraico, nelle sue declinazioni di *profetismo biblico* (Neher) e di *profetismo/psichismo etico* (Levinas). Qual è dunque questa singolarità?

Certamente molteplice, uno dei tratti specifici che distingue il *profetismo biblico* da quelli non biblici nella lettura di Neher è il rapporto tra un solo e identico Dio «che si rivela all'uomo e che cerca la sua comunione»<sup>28</sup>, tra un unico Dio e gli stessi uomini – sempre legati al popolo di Israele – in tutta la durata della storia biblica. Si tratta di una relazione tra un Dio che va alla ricerca dell'uomo e di un uomo – di uomini – che va – vanno – alla ricerca di Dio<sup>29</sup>. D'altra parte, questi uomini, i profeti, i *nevyyim*, secondo l'espressione ebraica, non sono né figure né eroi leggendari né tipi appartenenti a caste né idealtipi, ma sono sempre «degli esseri di carne e di sangue»<sup>30</sup>, con i loro nomi propri, i loro caratteri specifici, le loro fisionomie esteriori e interiori. Inoltre, si può dire che tale particolarità consista in un certo atteggiamento metafisico o, meglio, in una precisa «vocazione metafisica»<sup>31</sup>: «la profezia – scrive Neher – corrisponde alla nostalgia di una conoscenza: non della conoscenza del domani ma di quella di Dio»<sup>32</sup>. Non si tratta quindi, nella profezia, di prevedere il futuro o

<sup>27</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 187.

<sup>28</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 12.

<sup>29</sup> Neher si riferisce spesso ad Abraham Joshua Heschel, in particolare ai libri: Id., *Dio alla ricerca dell'uomo*, tr. it. di E. Mortara di Veroli, Borla, Roma 2000, Id., *Il messaggio dei profeti*, tr. it. A. Dal Bianco, Borla, Roma 1981, Id., *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, tr. it. di L. ed E. Mortara, Ghibli, 2016. Un altro punto di riferimento importante per *L'essenza del profetismo* è Martin Buber, soprattutto il libro *La fede dei profeti*, tr. it. e a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1983, ma anche Id., *L'eclissi di Dio*, tr. it. di U. Schnabel, Passigli, Firenze 2001. Nel suo libro Neher tiene molto presente Heschel ma se ne distanzia in relazione al ruolo del *pathos* nel profetismo: cfr. A. Neher, *op. cit.*, pp. 82 sgg.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 9.

predire l'avvenire, come si potrebbe intendere a una lettura superficiale, quanto molto più profondamente, molto più drammaticamente, della conoscenza di Dio e, in modo esclusivo, di una conoscenza sotto forma di nostalgia. Una nostalgia però che non è da intendere in senso etimologico, ovvero greco, come male del ritorno, quanto piuttosto come un desiderio, come un anelito, una tensione che, al tempo stesso, è anche accettazione. La profezia implica *necessariamente* un dialogo tra Dio e l'uomo, un dialogo che tuttavia può essere anche interrotto<sup>33</sup>, può essere spezzato e che, in questa stessa tensione desiderante, accrescentesi e interrompentesi, getta però colui che cerca, in una sorta di nostalgia appunto, non quando nella disperazione. Quindi la profezia rinvia alla conoscenza di Dio e specificatamente a una conoscenza nostalgica. Ma per quale ragione dunque? Rispondendo con le stesse domande di Neher: «occorre precisare che questo dialogo non è necessariamente sonoro? La voce di Dio è talvolta il silenzio. Che questo dialogo non è necessariamente luminoso? L'apparizione di Dio è talvolta la sua oscurità»<sup>34</sup>. Poiché il silenzio, come la notte, sono modalità intrinseche di questo Dio che rivela e nasconde, che si manifesta e si cela, che dice e disdice, che ha più nomi ma anche un nome proprio impronunciabile; poiché il silenzio, come l'oscurità, sono modalità specifiche *anche* dell'uomo: egli pure, nella relazione con Dio, nella tensione verso Dio, tace, sfugge, si nasconde, si perde, si oscura, dispera, giace nel fango e si fa tenebra. Il profetismo allora, proprio in quanto incontro, foss'anche interrotto, deviato, differito o dimenticato, di questi due partner, ma anche di questi due silenzi, di queste due singolari notti, si modula precisamente sul mutismo dei loro registri e si installa nell'oscurità dei loro confini, poiché esso, come si è detto, è «un cammino con Dio, ma verso la notte dell'inesplicabile»<sup>35</sup>.

Tuttavia, perché inseguire, a proposito del dialogo biblico del divino e dell'umano, proprio la notte e arrestarsi al silenzio quando l'interpretazione neheriana del profetismo si realizza, secondo l'analisi del libro, attraverso la parola, come *davar* e lo spirito, come *ruach*? Non siamo forse infedeli alla

<sup>33</sup> Per uno sviluppo di questo tema, mi permetto di rinviare a O. Ombrosi, *La défaite de Dieu. Le pianissimo du Dieu biblique face à la Catastrophe selon André Neher*, in *L'impuissance de Dieu, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, a cura di G. Aubry, 135 (2010), pp. 357-369 e Id., *Il dialogo interrotto: un percorso intorno al pensiero di A. Neher*, in *Homo homini magister. Educazione e politica nel pensiero dialogico del Novecento*, a cura di I. Kajon e N. Siciliani De Cumis, Lithos, Roma 2006, pp. 225-245.

<sup>34</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 9.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 265.

sua lettura? Se da un lato infatti l'autore riprende nel dettaglio il dialogo profetico tra Dio e l'uomo, analizzandolo anche in relazione al tempo, sotto il segno dell'alleanza (*berit*) e poi alla socialità, sotto il segno della donazione della legge (*torah*), dall'altro insinua il tema del silenzio di Dio e della notte un po' ovunque e in particolare nella parte terza, relativa alla profezia vissuta. Inoltre, nella prefazione di quaranta anni posteriore, si rifà esplicitamente all'altro suo grande libro, indimenticabile per molti, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, come di «uno specchio che rifletterebbe in curva convessa ciò che *L'essenza del profetismo* dà in curva concava» e parla dei due libri come di «un tema e [del] suo contrappunto»<sup>36</sup>. Più esplicitamente, vi sostiene che «il dialogo profetico è iscritto nel paesaggio del silenzio quanto in quello della parola. Parola e silenzio sono il dritto e il rovescio di una sola ed identica realtà»<sup>37</sup>. Parola e silenzio dunque, siano essi quelli di Dio o quelli dell'uomo, sono parti costitutive dell'essenza del profetismo, della sua dimensione metafisica ed esistenziale.

Non è però questo ciò che importa qui sottolineare, ovvero la fedeltà o infedeltà alla lettura di Neher, quanto chiedersi perché egli affronti il profetismo da questa angolatura e soprattutto perché sia interessante pensarla *oggi*. La sua interpretazione ha probabilmente come fine una certa riformulazione dell'ebraismo, e francese in particolare,<sup>38</sup> e passa attraverso il recupero della lettura ebraica dei testi, ma si tratta di una riformulazione che nasce dal confronto ineluttabile con la storia e in particolare con quell'evento che porta un nome di luogo e che è divenuto oramai un concetto. Non solo lo sgomento, ma il dissidio filosofico e teologico provocato da quell'evento spinge dunque Neher a rileggere il Libro attraverso la storia biblica del popolo che quotidianamente «bruciò di silenzio»<sup>39</sup>: in quel saggio, a rileggerlo secondo una topografia del silenzio, mentre qui seguendo la partitura del profetismo e concentrandosi sullo «psicodramma» dell'avventura profetica in tutte le sue svariate modulazioni, soprattutto sottolineando il ruolo umano dell'«ispirazione profetica» come anelito e tensione verso la conoscenza di un Dio che è e che resta assente.

Ma allora, perché *oggi*, lontani da quella notte e dalle sue devastazioni di senso – senso biblico, senso teologico, senso metafisico, umano, morale –

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. il bel libro collettivo a cura di David Lemler, *André Neher. Figure d'études juives françaises*, Hermann, Paris 2017.

<sup>39</sup> A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 147.

ripensare ai profeti biblici, al profetismo, alla sua dimensione metafisica fino al silenzio di Dio? Che senso ha? Forse perché, quasi una scintilla nella notte, nella crisi di senso che invade anche i nostri giorni, in un'era in cui un crescente interesse filosofico è rivolto al non-umano, al cibernetico, al nano-tecnologico o al vegetale e all'animale, i profeti sussurrano, implorano e forse imprecaando Dio, che c'è bisogno di ritrovare l'uomo? Perché dopo il «*fiasco dell'umano*»<sup>40</sup>, imperituro e impietoso allora come *oggi*, essi ci sollecitano appunto a ripensarlo? Forse perché ci spingono proprio a verificare «se questo umano è ancora all'altezza di ciò che nel bisogno umano percuote l'intelligenza moderna», ovvero quell'intelligenza che è «correlativa alla certezza che si può fare tutto dell'uomo»<sup>41</sup>? Oppure, ancora, perché i profeti ci permettono di ripensare il ruolo dell'uomo non solo nella sua dimensione etica, ma perfino in quella politica e del suo agire nella storia<sup>42</sup>?

## 2. *Testimoni dell'assoluto o testimoni dell'umano?*

Un passo ancora sull'idea di profetismo, seguendo più da vicino Levinas. È singolare che anche lui, come Neher, muova il suo radicale ripensamento o rilettura della filosofia dell'Occidente a partire da quell'evento storico e dal «trauma» di quella notte; che anche lui si concentri sul profetismo e parli di «ispirazione profetica», non tanto come di un anelito verso la conoscenza di un Dio assente e non-conoscibile e che tuttavia necessita di un agire concreto da parte dell'uomo, come spiega Neher, quanto, come si vedrà meglio, di «ispirazione profetica» che si manifesta precisamente in quanto «ordine etico» e «testimonianza» di un Dio assente e tuttavia presente nella traccia della sua anacoresi. È singolare inoltre che anche Levinas, per indicare quella relazione al di là di ogni relazione tra l'uomo e Dio, tra il finito e l'Infinito, utilizzi un'espressione simile a quella usata da Neher («psicodramma»), definendola una «divina commedia»<sup>43</sup>: una

<sup>40</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 70.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> La prospettiva aperta da tale domanda, circa la possibilità di una riflessione sul rapporto tra profetismo e politica, da un lato, come pure tra profetismo e storia, dall'altro, mi porterebbe troppo lontano. Benché essa si possa considerare come un asse importante, per non dire decisivo, del profetismo, in particolare nella sua proiezione sull'*oggi*, ho preferito però affrontare la questione partendo da un altro punto di vista, quello etico-metafisico *in primis*. Un testo ulteriore sarebbe necessario per metterla a fuoco in modo rigoroso.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 88.

«divina commedia» o «commedia divina» perché si tratta di un *intrigue*<sup>44</sup> da parte di un Dio «trascendente fino all'assenza» che richiede però tutta la pesantezza e la serietà dell'«intrigo etico», una commedia però «il cui riso resta nella gola all'avvicinarsi del prossimo, del suo volto e del suo abbandono»<sup>45</sup>. Inoltre, anche secondo Levinas, come per Neher – benché ciò sia espresso con un vocabolario molto diverso e la sua intensione filosofica sia distante da quella dell'amico –, la relazione uomo-Dio che si attua nella «divina commedia» è descritta secondo la modalità dell'assenza e dell'abbandono e, più precisamente, come un «a-Dio»<sup>46</sup>. Tale espressione levinasiana («a-Dio») “dice” infatti e fa dire all'uomo «addio a Dio», ma al tempo stesso Egli ne è glorificato proprio attraverso quella forma di ateismo che è pure, paradossalmente, «devozione» e «gloria». Poiché l'«a-Dio», secondo Levinas, esprime sì l'abbandono da parte di Dio nei confronti dell'uomo e viceversa, ma esprime anche un Suo lascito affinché l'uomo non abbandoni l'altro uomo al «suo abbandono», alla sua sofferenza e alla sua morte. Per Levinas si tratta insomma di pensare in tal modo, attraverso l'«a-Dio», la relazione uomo-Dio come un «ingresso» da parte dell'Infinito nel finito, come una discesa, come una «devastazione» e una «deportazione» perfino<sup>47</sup>, ma in cui la trascendenza resta sempre trascendente, poiché l'«a-Dio» esprime senza esprimere nulla di un «Dio-cheviene-all'idea, come vita di Dio»<sup>48</sup>. Una vita di Dio, quindi, nel suo «a-Dio». Tutto ciò “dice” dunque, così similmente e così differentemente da Neher, il silenzio di Dio secondo Levinas<sup>49</sup>.

Ora, è stupefacente riscontrare, oltre alle somiglianze appena delineate e che andrebbero analizzate maggiormente rispetto alle possibilità di questo scritto, che anche per il pensatore dell'etica questa «divina commedia» si svolge, accade e *se joue* specificatamente nel profetismo. Scrive infatti il filosofo: «è nel profetismo che accade – e risveglia – l'Infinito e

<sup>44</sup> La parola francese *intrigue* ha il vantaggio di mantenere il doppio significato di *trama*, da un lato, come quella di una *pièce* teatrale ad esempio, e di *intrigo*, dall'altro, come situazione imbrogliata, ma anche accattivante (ed è una parola di genere femminile).

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 12-13, 72, 145, 192 sgg., 203-204.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>49</sup> Non mi posso soffermare anche su questo punto, ma vale la pena citare tale passo: «nella sua nudità [del volto d'altri] d'abbandonato che riluce attraverso le fessure che incrinano la maschera del suo personaggio o la sua pelle rugosa, nel suo “senza scampo” che bisogna intendere come grida già urlate verso Dio, senza voce né tematizzazione. La risonanza del silenzio risuona certamente qui» (*ivi*, p. 95).

che, trascendenza, rifiutando l'oggettivazione e il dialogo, significa con modalità etica. *Significa* nel senso in cui si dice *significare un ordine*: esso *ordina*<sup>50</sup>. Evitando a ogni costo il rischio di cadere nelle «sabbie mobili dell'esperienza religiosa»<sup>51</sup>, rifiutando l'oggettivazione e il dialogo come forme di relazione conoscitiva con e dell'Infinito/Dio, Levinas ripensa il profetismo non tanto come una modalità dell'esperienza religiosa o del religioso *tout court*, ma come significazione prima o primaria in cui accade e *significa* appunto la trascendenza stessa, dove *significare* sta a indicare *ordinare* e dove si pongono proprio le basi della significazione *tout court* – quella che nasce a partire dall'etica. In altre parole, la trascendenza non è oggettivabile, né tematizzabile e nemmeno può entrare in relazione dialogica con l'uomo – qui siamo distanti da ciò che invece si instaura tra profeta e Dio secondo Neher, sebbene sia possibile anche nell'interruzione e nel silenzio –, ma *significa* appunto, e *fedelmente*, solo in quanto *ordine etico*. Scrive infatti Levinas: «l'Infinito si trascende nel finito, *supera* il finito, nel fatto che mi ordina il prossimo senza esporsi a me. Ordine che si introduce furtivamente come un ladro, malgrado i fili della coscienza; trauma che mi sorprende assolutamente»<sup>52</sup>. Il profetismo è dunque significazione (della trascendenza e da parte di questa) e al contempo ordinazione nell'immanenza (nell'uomo) in quanto ordine etico di responsabilità e prossimità infinite nei confronti dell'altro uomo. E qui il lettore di Levinas può ritrovare con agio le tematiche più note dell'autore. Nondimeno, ed ecco forse un elemento nuovo, in-audito, il profetismo è una *significazione* e un'*ordinazione* che si esplicitano come «testimonianza pura» ovvero come «assoggettamento all'ordine anteriore all'ascolto dell'ordine»<sup>53</sup>.

In *Altrimenti che essere*, in un paragrafo dal titolo *La gloria dell'Infinito* che meriterebbe di essere riletto con grande attenzione<sup>54</sup>, Levinas, riferendosi alla parola profetica di Isaia (*Is* 6,8) e a Ezechiele (*Ez* 8,3), spiega

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 99 (corsivo dell'autore).

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Le pagine di questo paragrafo sono state considerate da alcuni commentatori come decisive o, invece, da altri, come tra le più ambigue e problematiche di tutta l'opera di Levinas. Cfr. da un lato, J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lectures d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 2000, O. Ombrosi, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Milano 2010, dall'altro, D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008. Si veda anche R. Caclin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris 2005 in cui però la posizione dell'autore non è del tutto chiara su questo punto.

meglio il senso del profetismo o di ispirazione profetica come testimonianza, descrivendo il rapporto tra ascolto e obbedienza in tal modo: «si può chiamare profetismo questa inversione in cui la percezione dell'ordine coincide con la significazione di questo ordine istituita da colui che vi obbedisce. E, così, il profetismo sarebbe lo psichismo stesso dell'anima: l'altro nel medesimo; e tutta la spiritualità dell'uomo – profetica»<sup>55</sup>. In altri termini, nell'ispirazione profetica non solo si stabilisce un'inversione tra l'ascolto dell'ordine e l'obbedienza allo stesso, quasi un sapere angelico che prima agisce e poi intende il contenuto del comando<sup>56</sup>, ma la percezione dell'ordine coincide con la significazione stessa di questo ordine – ma anche con la significazione del suo ordinante, ovvero del trascendente –, significazione che quindi è istituita non tanto da colui che invia e che ordina – dall'Infinito, da Dio o «a-Dio» o come lo si voglia nominare – ma da colui che appunto *obbedisce*; che, per di più, *obbedisce* «di un'obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento»<sup>57</sup>, nel senso che è possibile per lui, ovvero per l'uomo, nella sua intimità di *psichismo* e di «spiritualità dell'anima», *obbedire trovando l'ordine nell'obbedienza stessa* e iscrivendolo «nel per-l'altro dell'obbedienza»<sup>58</sup>. Insomma, più che di *difficile libertà*, secondo un noto titolo dell'autore, si tratta di una *difficile obbedienza*: difficile, perché sotto il segno dell'inversione logica e del trauma perfino, ma che si dà e può darsi come *testimonianza fedele* solamente in quanto responsabilità infinita, ovvero iperbolica, ovvero in quanto dono «a mani piene» per l'altro uomo.

Ma, alla fine di questo percorso che è solo all'inizio, ci si deve chiedere: *di chi* è il testimone colui che testimonia? *Di chi* o *chi* testimonia la soggettività ispirata secondo l'argomentazione levinasiana sul *profetismo etico* in quanto psichismo e testimonianza? Parimenti, *di chi* sono i testimoni i profeti nella rilettura neheriana del *profetismo biblico*? La soggettività ispirata (Levinas) e i profeti (Neher) sono forse i testimoni dell'Infinito e dell'assoluto unicamente? Oppure, al contrario, al contempo, sono anche i testimoni dell'umano?

<sup>55</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 187 (corsivo dell'autore).

<sup>56</sup> Levinas si riferisce al sapere angelico come inversione tra ascolto e obbedienza nell'espressione «faremo e udremo» in una lettura talmudica relativa al testo *Shabbat 88 a e 88 b*, cfr. E. Levinas, *La tentazione della tentazione. Quattro Letture talmudiche*, tr. it. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1982, pp. 87-91.

<sup>57</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 186.

<sup>58</sup> *Ibidem*.



La risposta, articolata in modo complesso da Levinas, è però alquanto chiara: «testimoniare Dio non è precisamente enunciare questa parola straordinaria [...]. Segno dato all'altro di questa significazione stessa, l'«eccomi» mi significa in nome di Dio al servizio degli uomini che mi riguardano»<sup>59</sup>. La *difficile obbedienza*, iscritta in modo ambiguo, tortuoso certo, nel profetismo come psichismo e nell'utilizzo incarnato della parola che fu di Isaia («eccomi», «*hinneni*») – obbedienza che è testimonianza ma anche «gloria» come si è visto –, testimonia quindi di entrambi i termini, sebbene in modo sbilanciato per non dire squilibrato: essa *significa*, ovvero testimonia *sia* dell'Infinito *sia* dell'altro uomo ma, in questa «divina commedia», essa è tutta rivolta al servizio degli uomini: «l'ordine che mi ordina ad altri non si mostra a me se non attraverso la traccia della sua anacoresi, come volto del prossimo; attraverso la traccia di un ritrarsi [...] che diviene presente solo nella mia propria voce, già obbediente – duro presente dell'offerta e del dono»<sup>60</sup>. Per Neher, invece, la risposta sembra univoca, ma forse essa implica ugualmente una possibilità per l'uomo. Ricordando che i *navyym* nel corso della storia della filosofia e della religione sono stati interpretati come «giornalisti» (Renan), come «socialisti» (Darmesteter), come «demagoghi» (Weber), come «utopisti» (Bloch), il filosofo biblista sostiene invece che sono essenzialmente e principalmente dei «testimoni dell'assoluto»<sup>61</sup>. È la loro obbedienza all'assoluto che li fa testimoni ed è proprio l'ispirazione profetica a renderli «inchiodati» all'ordine di Dio malgrado tutto, come accade nella rilettura filosofica-fenomenologica del profetismo da parte Levinas. Per Neher infatti, «né il rifiuto, né la rivolta liberano i profeti. Più aspirano a respingere la vocazione, più questa li possiede. [...] Non esiste esempio di profeta che sia sfuggito a Dio»<sup>62</sup>. Sebbene collocati sotto il segno dell'Alleanza e della tradizione, essi tuttavia se ne distinguono proprio perché nella loro *difficile obbedienza* passano, e fanno passare chi è capace di intenderli e ascoltarli, dalla tradizione alla vita. Essi trasmettono questa stessa tradizione e il suo contenuto *intrinsecamente* etico, ma anche metafisico, mettendo in gioco la propria vita: ecco la loro più intima singolarità. Con le parole dell'autore: «l'essenza del profetismo risiede in questo passaggio drammatico dalla tradizione all'esistenza»<sup>63</sup>. Dunque,

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>61</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 18.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 17.

quella tradizione e quel messaggio sono trasmessi così, ovvero così difficilmente, così drammaticamente, attraverso la vita dei profeti, e più specificatamente attraverso la loro carne, la loro voce, la loro bocca e perfino attraverso la loro morte, poiché essere testimoni dell'Assoluto significa essere capaci di viverne e di arrivare a morirne. E solo in questo senso, profondamente concreto, per non dire carnale perché inscritto nella loro carne, i profeti biblici sono i Suoi testimoni.

Inoltre, quello che forse essi ricordano, significano e pure testimoniano, allora come *oggi* follemente, è la possibilità di un'altra consapevolezza umana, ispirata dalla loro in-audita e inaudibile saggezza, ovvero dalla loro scandalosa provocazione inscritta proprio in questa *difficile obbedienza*: «l'uomo non è libero di sottrarsi a Dio. L'appello dell'assoluto trionfa sempre. La strada dell'uomo è cerchiata da Dio. Che illusione immaginarsi liberi, perché la strada è lunga, perché il paesaggio è vasto, perché Dio si nasconde nell'invisibile e nella lontananza!»<sup>64</sup>.

Che grande illusione l'autonomia! Che grande miraggio la libertà svincolata da tale sottomissione! E quale vastità si spalancherebbe sulla *difficile obbedienza profetica*, fosse pure impossibile! E quale «splendore esaltante»<sup>65</sup> emanerebbe, nella notte come nell'oscurità, da questa soggezione umana, tutta umana ma forse anche troppo poco umana!

Ecco, dunque, come i profeti potrebbero addirittura essere i testimoni dell'umano anche secondo la prospettiva di Neher e come potrebbero rievocare un'altra *chance* per l'uomo, simile a quella proposta da Levinas, una *chance* per cui «l'uomo è diverso da quanto egli stesso sente», per cui l'uomo «attinge se stesso cercandosi altrove» e, per cui, come il profeta, «si scopre a se stesso nell'alterità»<sup>66</sup>.

Tutto questo annunciano i profeti e forse anche le interpretazioni del profetismo dei due autori qui scelti. Tuttavia, riprendendo i versi iniziali di Nelly Sachs all'unisono con le loro riflessioni, «*orecchio degli uomini / ostruito d'ortica, sapresti ascoltare?*».

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

English title: «If the prophets broke in through doors of night». A contemporary philosophical reinterpretation of prophetism (A. Neher e E. Levinas).

### Abstract

*«If the prophets broke in through doors of night»: it is with this verse by the poet Nelly Sachs that I would like to introduce a philosophical reflection on prophetism that takes as its starting point certain leading figures of the Ecole Juive de Paris such as André Neher and Emmanuel Levinas.*

*Biblical prophetism, on the one hand, revisited through a contemporary lens according to the perspective of Neher's book Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme, will be reinterpreted in parallel and almost in chiasm with the perspective of an ethical prophetism, and even a prophetism "beyond ethics" as formulated by Levinas in the final parts of Otherwise than Being, or Beyond Essence.*

Keywords: ethical prophetism; prophetism; poetry; wisdom; witness.

Orietta Ombrosi  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Sapienza, Università di Roma  
orietta.ombrosi@uniroma1.it

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di giugno 2018