

ובד

Il ritorno della sapienza antica
nell'esperienza della psicanalisi

Giovanni Sias

Abstract

A partire dalla scrittura, dalla sua condizione attuale – l'alfabeto – e secondo i criteri dell'esperienza della psicanalisi, è possibile riconsiderare e anche rifondare una teoria del linguaggio. La traduzione, atto psichico per eccellenza secondo Freud, consente un'analisi particolare sia del tema della scrittura, sia del valore dell'alfabeto e anche del senso del logos.

Questo itinerario si svolge riferendoci a quanto ha prodotto la cultura ebraica, e in particolare il suo versante «sapienziale» a partire dai profeti anteriori per arrivare ai kabbalisti e alle culture non ortodosse e non religiose come quella yddish e chassidica. La teoria della lingua che ne deriva è estremamente complessa rispetto alla linguistica comparsa in Occidente con Ferdinand de Saussure.

La sapienza ebraica consente di chiarire con perfetta precisione teorica la differenza fra «reale» e «realtà», precisione teorica che resta impossibile affidandosi alla sola cultura greca che, attraverso il termine *physis* permette la sola esplorazione del «reale».

Avvicinando la cultura antica e quella classica dell'ebraismo possiamo affermare che, per gli umani, il reale è *senza lingua*, mentre la realtà è *solo lingua*.

Parole chiave
Sapienza, alfabeto, psicanalisi

Contatti
gsias@hotmail.it

A Margherita, mia figlia

Nella prima parte di questo lavoro dedicata a Eraclito (*ΛΟΓΟΣ. Il ritorno della sapienza antica nell'esperienza psicanalisi*), ho cercato di cogliere la differenza fra il logos «spurio» e quello «autentico» attraverso l'analisi dei frammenti eraclitei, seguendo un'intuizione di Giorgio Colli (*Filosofia dell'espressione*) a proposito della sapienza greca. Fino a ora, però, mi sembra di aver interrogato solo in che modo e quale è il logos che può cogliere la complessità, cioè quello che può indagare la *physis* (ovvero ciò che in Logos concerne «il reale») e che ci porta verso le profondità dell'anima. Ma poco o nulla ancora ho potuto dire su dove sorge e come si origina il logos autentico, e che cosa possiamo intendere con questo termine.

Questo tema può essere trattato, io credo, ricostruendo una teoria del linguaggio a partire dalla scrittura, come essa si presenta a noi nell'esperienza psicanalitica, e in particolare da quella sua condizione che le deriva dall'alfabeto.

Per un tale lavoro conviene, in primo luogo, rivolgere la propria attenzione alla traduzione in quanto l'atto del tradurre, a partire da Freud atto psichico per eccellenza, ci consente di approcciare il tema della scrittura e, attraverso di essa, sia il valore dell'alfabeto sia il senso del logos.

Questo itinerario è possibile solo se lo si considera nella circostanza che interviene se, nel costruire una teoria del linguaggio, ci riferiamo a quanto ha prodotto la cultura ebraica, e in particolare il suo versante «sapienziale» a partire dai profeti anteriori per arrivare ai kabbalisti e alle culture non ortodosse e non religiose come quella yddish e chassidica. La teoria della lingua che ne deriva è estremamente complessa rispetto alla linguistica comparsa in Occidente con Ferdinand de Saussure. A partire dalla sapienza ebraica è possibile trovare che la lettera è la vera e sola «materia» della parola e che tale materia è la materia stessa di cui sono costituiti il mondo, l'uomo e tutti gli oggetti del mondo. Dunque, non tanto la parola come suono evocante o comunicante, ma in quanto «materia creante» e, nella fattispecie, «creante mondo».

La cultura sapienziale ebraica consente di chiarire con perfetta precisione teorica la differenza fra «reale» e «realtà», precisione teorica che resta impossibile affidandosi alla sola cultura greca che, attraverso il termine *physis* permette la sola esplorazione del reale.

Avvicinando la cultura antica e quella classica dell'ebraismo possiamo affermare che, per gli umani, il reale è *senza lingua*, mentre la realtà è *solo lingua*.

Tale via della teoria apre un'altra logica rispetto alla razionalità occidentale, e coincide con le verità aperte dalla poesia e dalla matematica.

1. Tradurre

1.1. L'infinito della lingua

Ogni lingua è intraducibile: questo è un pensiero che prendo in prestito da Andrea Zanzotto.

Si traduce solo la lingua, invece, secondo Walter Benjamin (*Il compito del traduttore*), nel senso che la traduzione libera, «redime», nella propria, quella «pura lingua» che è racchiusa in un'altra.

Sono d'accordo, naturalmente, con entrambi le proposizioni solo apparentemente contrarie. Entrambe c'impongono di non intendere, con «traduzione», il semplice atto tecnicistico di trasposizione o di trascrizione da una lingua a un'altra di un testo originario di riferimento, atto reso credibile solo dopo aver arruolato la lingua nella divisa di un codice fatto di corrispondenze ritenute più o meno univoche nel loro significato. Fermarsi, però, a questa considerazione è accontentarsi di poco. Sarebbe come dire che la traduzione consiste in una sorta di agile e utile cambiamento di stato dello stesso materiale.

Quando Freud si accosta al tema della traduzione trova anche quello della scrittura, insieme a non poche difficoltà, tanto che impiega trent'anni per arrivare ad articolare la questione così complessa della scrittura, la cui analisi incomincia dal *Progetto di una psicologia*, cioè nel 1895. Il percorso, come dice Derrida («Freud e la scena della scrittura»), è quello che parte dalla «traccia» per approdare alla «scrittura». La traccia è il cuore del *Progetto*, si può partire solo dai «segni» della memoria. Freud, dal *Progetto* in poi, è l'antipsicologo per eccellenza e il *Progetto* è la rottura con ogni possibile psicologia. D'altra parte, come poteva egli pensare possibile la psicologia? Così come non gli erano possibili la teologia o l'antropologia; non è dato di sapere sull'anima, né su dio, né sull'uomo. Si possono certo indagare, ci si può porre domande, le si possono interrogare, ma non è dato agli uomini il sapere su di loro. Questa è l'istanza del *Progetto* e cinque anni dopo nasce la psicanalisi, che è la fine e l'oltre di ogni psicologia insieme alla vanificazione delle pretese conoscitive (che poi altro non sono che opinioni, quando non banalissime credenze) della psicologia detta «scientifica». La cultura della psicanalisi è contraria a ogni *-logia*.

La «traccia»: essa non è ancora una «macchina» per scrivere, come la chiama Derrida.¹ Occorre passare dalla macchina ottica dell'*Interpretazione dei sogni* (1900) per arrivare, vent'anni dopo, all'*Al di là del principio di piacere* (1920) e poi al *Notes magico* (1925). A questo punto l'articolazione di una teoria della scrittura è compiuta. La meravigliosa complessità del *Wunderblock* riassume la straordinaria complessità dell'apparato psichico. Da ora ogni messa in scena della memoria, ogni rappresentazione (*Darstellung*, quindi proprio in senso teatrale), è un atto di scrittura: la memoria è l'essenza stessa dello psichismo. La traccia supera la resistenza e si apre un varco attraverso il quale giunge alla scrittura, alla rappresentazione, all'esistenza. È scrittura della traccia. Nulla è dato fuori dalla scrittura, così come nulla esiste prima della traccia: è originaria. Il *Progetto*, dunque, non è che la prima tappa, «favola neurologica» (sempre come la chiama Derrida), punto di partenza, secondo lo stile delle scienze naturali, da cui interrogare la memoria perché, scriveva Freud in quell'epoca della protopsicanalisi, «qualsiasi psicologia meritevole di considerazione deve fornire una spiegazione della "memoria"» (Freud, *Progetto* 204).

Ma la memoria non si piega a una spiegazione, neppure il suo funzionamento consente definizioni e conclusioni chiare e distinte; insomma, non si lascia spiegare: a una piega se ne aggiunge un'altra e ogni conclusione o formulazione appare inefficace o comunque inadatta alla ricerca di una definizione risolutiva. La *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) renderà evidente l'impossibilità di trovare la risoluzione all'enigma della memoria (e quindi ogni possibile ricerca nel registro psicologico) che diventa, a questo punto, più enigmatica che mai; affrancata dall'obbligo di «significare» il ricordo diventa un sistema a due bordi: il «ricordo» sull'uno e la «dimenticanza» sull'altro. La conclusione, alla fine, è arrivata, ma è di quelle che sterilizzano le pretese di facoltà conoscitive in quanto sottrae all'Io ogni padronanza sui ricordi e sui pensieri. È così restituito ai processi inconsci ogni potere di determinazione, mentre l'Io continua a vivere nell'ignoranza di ciò che gli accade. La conclusione di un tale sviluppo è che si dovrà prendere atto del successo della rimozione e della totale inattendibilità del ricordo; non esiste anzi nessun ricordo che ha valore per sé, ma ogni ricordo è solo e soltanto ricordo di copertura, emozione del presente, dell'evento nell'atto del suo accadere, e in cui viene a essere «coperta» una verità già conosciuta e dimenticata (che però agisce nel ricordo di cui è anche causa).

Ma allora, che cos'è questa memoria, sedimento di successive e continue stratificazioni, struttura a «istanze sovrapposte» che funziona per rendere possibile l'accesso all'esistenza di ciò che è stato dimenticato? Perché è questa l'essenza della scrittura secondo Freud: si scrive ciò che si è dimenticato. Insomma, la scrittura procede dalla dimenticanza e non dal ricordo: è un «ritorno» del rimosso.

È lo stesso meccanismo che riscontriamo nella differenza fra «intenzione» (sempre pensata) e «gesto» (sempre inconsapevole). Ci si accorge molto spesso che il proprio gesto non risponde o non è consono alle intenzioni che *si ritiene* l'abbiano mosso. Anzi possiamo dire con certezza che la veritiera intenzione è il gesto stesso. Ed è qui che, con Freud, si sovverte il pensiero scientifico e filosofico occidentali (pur stando all'interno di tale sistema, che appartiene al percorso della cultura occidentale, e diversamente non potrebbe essere): nella vita quotidiana la verità non sta in ciò che si *crede* di conoscere, cioè su quanto, come l'intenzione, avvertiamo a livello cosciente, razionale, del pensiero, ovvero come una facoltà dell'Io. La verità si trova invece nel gesto, nella mano che lo compie, senza che la razionalità, o il pensiero cosciente, siano in grado di comprenderlo, di

¹ A questo testo occorre accostare il lavoro di Mario Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, in particolare il secondo capitolo, «Sulle tracce di Itzig».

determinarlo, di anticiparlo o di prevenirlo. Il gesto è congruente con l'intenzione, forse, solo a livello del calcolo scientifico (o del procedimento filosofico), in un sistema, cioè, di artificio dove tutto risponde alla logica e all'andamento del pensiero (o del calcolo). Ma dal prodursi dell'attività artistica possiamo conoscere un gesto che anticipa l'intenzione e un'intenzione che si rivela, all'artista, nel gesto. Nella vita, così come essa si dà, non vi è nessuna relazione di causa-effetto fra intenzione e gesto. L'esperienza psicanalitica ricupera, a un tempo, sia il procedere scientifico-filosofico sia l'operare artistico. Li ricupera nel senso che li mette entrambi a disposizione della vita quotidiana affinché l'esistenza non sia solo quella casualità che la contraddistingue, e quella causalità che si vaneggia, ma l'assunzione piena della responsabilità che ogni gesto chiama e richiede, ovvero educarsi ad abitare i territori dell'etica.

Nella «favola neurologica» del *Progetto*, in cui il gioco dei neuroni consente il movimento delle percezioni, Freud approccia la sua topologia dove dominano i termini «trascrizione», «traduzione», «trasposizione», e questi termini continuano a proporre la loro importanza anche nell'*Interpretazione dei sogni*. C'è una prima trascrizione della percezione ordinata «secondo associazioni di simultaneità»: è quella dell'inconscio. Poi una seconda, il preconcio, e infine la terza, quella della coscienza, che corrisponde all'Io «ufficiale» e si presenta attraverso le immagini verbali.

Ma lo schema, così limpido e lineare, dura poco. Già nell'*Interpretazione dei sogni*, e poi più tardi nell'*Io e l'Es* (1922), al capitolo II, Freud mette in guardia dal pericolo di una rappresentazione topica di ciò che riguarda lo psichico. È sbagliato parlare di «traduzione» o di «trascrizione» per descrivere il passaggio dai pensieri inconsci alla coscienza. Con l'ultimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* è anche arrivato il tempo di correggere alcune concezioni che potevano venire fraintese, di quando l'apparato psichico rappresentava, in modo immediato e grossolano, inconscio e preconcio come due località.

Sulla traduzione Freud precisa:

Quando diciamo che un pensiero inconscio *tende alla traduzione* nel preconcio per poi *penetrare nella coscienza*, non intendiamo dire che debba formarsi un secondo pensiero situato in un altro punto, una trascrizione per così dire, accanto alla quale continua a *sussistere l'originale*, e anche per la penetrazione nella coscienza, intendiamo escludere accuratamente qualsiasi *idea di cambiamento di luogo* (Freud, *Interpretazione* 555).²

Dunque dobbiamo escludere che, nello psichico, la traduzione riguardi lo stesso testo che cambia di stato e di luogo. Non si tratta di questo, e qualunque approccio all'analisi dei sogni lo conferma. E non tanto perché già Ferenczi escludeva ogni possibilità di traduzione di un sogno in altre lingue (e ciò valeva anche, e soprattutto, per la traduzione dell'*Interpretazione dei sogni* in quanto, in un'altra lingua, i sogni non potevano avere lo stesso corredo linguistico, gli stessi significati, e quindi la stessa interpretazione), ma perché ogni analista può rendersi conto che fra il racconto del sogno e il sogno in sé non c'è alcun rapporto se non che questo produce immagini che si prestano a essere raccontate. Ma nella lingua del racconto non c'è affatto la traduzione delle espressioni del sogno o, come si suol dire, della lingua del sogno. Tanto che Freud può rendere chiaro il suo stratagemma affermando che basta stabilire come sogno ciò che il sognatore racconta. Lacan ci aggiunge del suo dicendo che l'interpretazione del sogno è, né più né meno, che il suo stesso racconto.

² I corsivi sono di chi scrive.

Nel racconto del sogno accade che l'immagine (del sogno) cada in una immagine verbale, in un suono significante. Se poi si aggiunge che nessun sognatore è perfettamente soddisfatto delle parole con cui racconta ciò che ha sognato, si può agevolmente concludere che quelle parole non sono mai in grado di rappresentare in modo efficace quelle immagini.

Se Freud ci avverte che si parla a torto di traduzione per intendere il passaggio dall'inconscio al preconsciouso e da qui alla coscienza è perché, come nota Derrida, il pericolo non sta tanto nel suo riferimento alla scrittura quanto nella supposizione dell'esistenza di un testo già pronto, impassibile come un immobile documento d'archivio preso in una presunta immutabilità del tempo. Tener presente questo dato radicale e anche inquietante (non c'è niente di 'già scritto' da comprendere traducendolo nella propria lingua) avrebbe certo evitato la presentazione dell'esperienza psicanalitica, e della sua clinica, attraverso l'idea allucinatoria che si debba procedere a un fantomatico ritrovamento di qualcosa di antico e ancora presente, nascosto sotto spoglie irriconoscibili (tranne che all'esperto, naturalmente!) secondo la migliore tradizione epistemica.

Stando al senso freudiano (e gli storici sembrano, per ora, i soli a essersene resi conto) non c'è presente che non sia ripetizione. Ripetizione di qualcosa di sempre vissuto e che costantemente richiede di vivere (con buona pace di coloro che ci parlano dei vissuti come se qualcosa, anche la più infima della vita – ed è proprio ciò che Freud ci ha insegnato a cogliere ed esortato a tener presente –, potesse non esserlo). Insomma, si tratta della riproduzione di ciò che è sempre stato, negli infiniti modi e anche nelle infinite differenze che il linguaggio ci propone e cioè, ancora, nelle infinite possibilità di rappresentazione.

Ma occorre arrivarci a questo infinito, e comprendere che infinito e finito non solo non sono i termini di una coppia di opposti, e neppure sono uno il contrario dell'altro. Sono, invece, due concetti completamente differenti che esistono sempre in una continuità. Non è dato, nello psichico, un infinito segnato dalla sua finitezza e dalla sua parzialità. È esattamente ciò che avviene nella scrittura, dove la finitezza della parola è determinata dalla sua qualità, che è quella di cercare di comprendere la cosa in un nome. Ma ciò non esaurisce mai l'infinito della lingua in cui quella stessa parola è compresa, e neppure esaurisce la realtà della cosa che un nome vorrebbe racchiudere. La nominazione, con cui sempre si tenta di racchiudere un senso, una qualità, una spiegazione, pur essendo nella lingua (quindi proponendosi come finita nella lingua) non la esaurisce. Il carattere insostanziale della parola impedisce che la finitezza sia una chiusura, una totalità, una 'definitività' o una compiutezza. Consente invece il suo rimando e la sua apertura. La parola si trova sempre in un rimbalzo per cui sempre ritorna alla lingua ritrovandosi ancora in un infinito. E nell'infinito della lingua, la parola, ha ancora occasione di ripensarsi, di risciversi, di riaprire un altro testo e un'altra interpretazione. In conclusione le parole non esauriscono la lingua e non ne rappresentano il limite, ma nell'infinito della lingua le parole acquisiscono quella incompiutezza che le rende illimitate. In altri termini il finito non è il limite dell'infinito mentre l'infinito consente che il finito non sia mai definito, cioè chiuso.

Tornando alla topologia freudiana, si deve precisare che essa non può indicare un semplice cambiamento di stato e di luogo (peraltro escluso da Freud benché conservi la disposizione topica) ma, spingendosi fino alla scrittura, la si deve considerare come il luogo in cui la ripetizione si produce.

E a questo punto è tutta questione del come. Perché tutto dipende da «come» una parola «cade», da come cioè un'immagine trova corpo nella parola, ovvero la sua possibilità

concreta di esistenza e di espressione. Possibilità, per il parlante, di un godimento altrimenti negato. Ma è la «caduta» che fa la differenza. Un sogno non troverà mai una interpretazione esaustiva, e quindi ogni presunta traduzione è di per sé insufficiente; dipende da quale immagine del sogno procede il suo racconto (ovvero quale immagine «governa» il racconto), ma dipende anche da quali riferimenti introduce. Qui è meglio essere chiari, perché i riferimenti a cui mi riferisco altro non sono che parole, quelle con cui si tenta di «dire», di «raccontare», di «precisare», nel tentativo di fare intendere quell'immagine a chi ascolta, in primo luogo di ritrovarla per sé.

L'immagine del sogno è acustica più che visiva, ed è proprio il suo corpo verbale a «cadere», a restare in rilievo nel sogno. Tale caduta istituisce un altro corpo verbale che, a sua volta, cade con la parola. Questa seconda caduta non riproduce più il primo corpo verbale contenuto nell'immagine acustica del sogno: questa immagine svanisce nella pronuncia in quanto, nella caduta del nome che cerca di evocarla, quel primo corpo verbale non è più recuperabile. I nomi, come affermava Parmenide, appartengono tutti alla *doxa*.³ Ci resta solo l'emozione a ricordarci che è esistito, ed è quell'emozione che cerchiamo di afferrare con la ricostruzione dei ricordi. È il momento in cui, attraverso il linguaggio, cerchiamo di muoverci verso l'immagine. Ma questo movimento si rivela impossibile perché la parola (e cioè l'accadere di un corpo verbale) come un vento ci spinge in altre direzioni.

Nella caduta del corpo verbale della parola è racchiusa ogni nostra possibilità di essere presenti alla nostra vita e alla nostra esistenza. Di raccontarla, di pensarla, di viverla. In un certo senso la vita esiste solo nell'intreccio sintattico delle parole che la presentano. Bella o brutta, noiosa o angosciata, romanzetto d'appendice o 'filmone' hollywoodiano, persecuzione paranoica o inscenatura isterica, o, invece, che sia poesia (*poiesis*). Dunque, come ogni poeta sa, è la caduta del corpo della lettera (rilasciata sulla pagina, ma anche nella voce) che decide se c'è poesia e la sua qualità.

E qui torniamo alla nostra domanda: possiamo parlare di «traduzione»? E quando diciamo traduzione che cosa, in realtà, è avvenuto?

Che cosa accade nel momento in cui dobbiamo tradurre l'*Eptameron* in italiano o il *Decamerone* in francese? O Dante, o Shakespeare, o eccetera eccetera? E qui ci troviamo all'interno delle lingue europee, ma che dire delle straordinarie e meravigliose coloriture dialettali, o delle altre lingue, nordiche o orientali o tribali, elaborazioni di ceppi linguistici a noi alieni in cui suoni e immagini ci sono completamente sconosciuti e incomprensibili?

La sola cosa possibile è ricostruire, «riscrivere», quell'opera in un'altra lingua che è quella del traduttore. Solo così è possibile ritrovare, per esempio, la sovversione del «testo psicanalitico», il che non vuol dire ritrovare la parola di Freud (o di chiunque altro), ma trovare nella propria lingua quella parola che rinnova l'istanza scientifica e intellettuale e spirituale che ha mosso Freud (o altri) a suo tempo, e muove noi nel nostro; a ritrovare cioè la possibilità di un linguaggio che non è un codice e neppure è utile a costruire una visione del mondo, ma che testimonia di una pratica che è etica essa stessa (non ha bisogno, cioè, di «etificazioni») e che «costringe» all'etica chi a essa si rivolge, e in questo evento accade che si esisterà solo nella pratica di quel linguaggio in cui ci troviamo sospinti in un divenire le cui caratteristiche sono di unicità, totalità e assolutezza. O la vita è

³ «...perciò saranno tutte soltanto nomi le cose che i mortali hanno stabilito, persuasi che fossero vere ...» fr. B19 (D-k). «Così queste cose sono nate secondo l'apparenza [...] ad esse gli uomini hanno dato un nome, per designare ciascuno di questi oggetti» Parmenide, *Perì Phýseos*, fr. B 19 e fr. B8, 38-39 (D-K) (la traduzione qui utilizzata è di Giorgio Colli).

in *quel* modo che il linguaggio indica ed è *quella* pratica o non è vissuta. O la vita è messa a rischio continuamente per qualcosa che è più grande e più importante della vita stessa, altrimenti può essere solo una vita da povero, una vita povera e dolorosa. Questo è l'imperativo freudiano, ed è anche l'imperativo delle più alte istanze della cultura dalla comparsa dell'«uomo» (qui si legga uomo-mortale, cioè «storico», l'uomo che ha coscienza di sé e di essere *nel tempo*, non l'uomo «antropologico»).

E allora: chi è il traduttore? S'intende, comunemente, colui che traduce, che trasferisce un testo da una lingua a un'altra. Ma un senso letterario, non più di moda, indica colui che «tramanda». Quasi più nessuno dei dizionari attuali riporta questo termine, e ciò è curioso, e non solo per il costante impoverimento dei sinonimi della nostra lingua di cui molti hanno parlato.

«Tradurre» come sinonimo di «tramandare» ci introduce a un senso differente del termine traduttore, il quale non è tanto colui che traspone da una lingua a un'altra, quanto colui che tramanda, che veicola da un luogo a un altro, da un tempo a un altro, da una persona a un'altra: colui che si fa ponte fra le lingue. È colui che ospita, nella propria, l'altra lingua.

Quella del traduttore è l'arte, e la missione, di chi si allontana (e ci allontana) dalla lingua madre per raggiungere un altro pensiero formulato in un'altra lingua.⁴ Come ogni arte (e come ogni ponte) richiede una grande tecnica, e non c'è *téchne* che non abbia i suoi motivi nel sacro. D'altra parte, come non avvertire che il tramandare è un'azione sacra?

1.2. La vertigine della lingua

È esattamente su questo versante che le parole trovano il loro motivo. Ogni restrizione del campo lessicale non è solo un impoverimento della lingua, ma anche un imbarbarimento del vivere. Stupefacente che proprio quel senso che dà il più alto rilievo etico al lavoro del tradurre scompaia dai dizionari.

Tutto ciò ha il suo motivo, naturalmente, ed è interessante notare che avviene nel tempo storico di celebrazione della comunicazione. Non si fa che parlare della comunicazione e tutto viene stabilito da questa nuova ideologia totalitaria la cui origine sta proprio nella psicologia, o meglio nell'incontro della psicologia con la sociologia (due «scienze inutili», per dirla con Ugo Spirito). Tutto è in funzione dell'informazione e della comunicazione, allo stesso modo in cui tutto si fa dipendere da esse. È il piano imposto dalla sociologizzazione della cultura di fronte alla quale la critica letteraria, in particolare quella dei giornali e rotocalchi vari, si è tolta il cappello.

Sembra che quanto più avanza la teorizzazione di una parola che «serve» a comunicare, tanto più le parole finiscono per sterilizzare la lingua. In conclusione possiamo rintracciare un nesso molto stretto fra le credenze sulla comunicazione, la parola al servizio della comunicazione e quella sorta di buco nero della lingua in cui vengono risucchiate e ridotte al nulla le parole. Giuseppe Pontiggia avvertiva, nello svuotamento della lingua, il pericolo della «disumanizzazione» dell'essere umano perso in ambiti semantici artificiosi e sterili, nel reboante utilizzo di aggettivi euforici: «Virtù allucinatoria del linguaggio, che, se rispecchia la realtà, lo fa per deformarla» (45).

⁴ A questo proposito si veda il saggio di J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*.

Se dovessimo cercare i colpevoli di una strage di tale portata ne troveremmo molti, dai maestri di scuola, agli editori che devono stare attenti al mercato e al budget, ai politici vari compresi i ministeri alla cultura e all'istruzione.

Agisce sempre più un fantasma di padronanza sulla lingua, in questo collettivo e moderno 'delirio comunicativo'. Eppure basterebbe, anche solo per un attimo, ritornare a quei testi che sono l'origine della cultura occidentale per avvertire non solo che non c'è alcuna padronanza sulla lingua, ma anche (e soprattutto) che non può istituirsi nessun sapere su di essa perché la sua origine è divina ed è marcata, solcata, dal sacro in ogni suo segno. Nessuno, forse, più dell'uomo ebreo, ha avuto un'alta coscienza di questo. La *Torah* fu scritta con linguaggio divino che appare e si materializza nelle lettere. Così che le lettere non sono solo mezzi convenzionali di comunicazione. Vibra in esse l'energia sconvolgente e creatrice, una concentrazione di energie impossibili a essere contenute nel linguaggio umano. Vi è contenuto quel nome di dio, assente di vocale e perciò impronunciabile. E l'ordine delle lettere è inconoscibile perché è il luogo in cui il dio si rivela all'uomo nel mentre stesso che si nasconde e gli sottrae la sua potenza, e la sua sapienza è inaccessibile all'uomo. «Nessun mortale conosce il suo ordine» scriveva Giobbe (28,13), e un maestro del III secolo, Eleazar ben Pedath, commentava:

Le diverse sezioni della *Torah* non sono state date nella loro giusta successione. Poiché se fossero state date nella giusta successione tutti coloro che la leggono potrebbero risuscitare i morti e fare miracoli. Per questo la giusta successione e l'ordine della *Torah* è rimasto nascosto, ed è conosciuto solo da Dio» (Midrash Tehillim in Scholem, *Kabbalah* 49-50)

I profeti antichi d'Israele furono i più profondi esploratori della lingua, perché a essa dio aveva affidato la sua sapienza e attraverso essa l'uomo mortale poteva, nella sua spaventosa finitezza e inadeguatezza, conoscere. Ogni lettera e ogni parola della *Torah* contiene un mistero degli infiniti misteri della perfetta intelligenza del dio, che l'uomo non può penetrare se non per quanto il dio stesso rivela in ogni lettera e in ogni parola da cui, com'è scritto nello *Zohar*, brillano molte luci. Così che la *Torah* fu intessuta nella sapienza di dio, ed è un tessuto di soprannomi che a loro volta sono stati tessuti con i diversi nomi di dio: tutti dipendono dal tetragramma JHWH con cui sono connessi, e l'intera *Torah*, infine, è stata intessuta con i fili del tetragramma. L'impronunciabilità del nome di dio permette l'esistenza di tutti gli altri nomi.

Nell'*Alfabeto di rabbi 'Aqiva* si legge che nei quaranta giorni che Mosè passò sul Sinai, dio lo istruì sulla *Torah* in tutti i settanta aspetti delle settanta lingue (91-146). Settanta sono le nazioni sulla terra e il *Talmud* stabilisce (*Shabbath* 88b) che ogni comandamento uscito dalle labbra di dio nella rivelazione sul Sinai si scompose e poté essere percepito in tutte e settanta le lingue. Sono questi i segni più alti della divinità che soprassiede, nel pensiero giudaico, alla formazione della lingua. Nella *Torah* si legge: «Mosè si dispose a scendere il monte, recando in mano le due tavole della Testimonianza, tavole scritte dai due lati, sull'una e sull'altra faccia erano scritte. Queste tavole erano opera divina e i caratteri incisi sulle tavole erano caratteri divini» (*Esodo* 32, 15-16).

L'antichità greca ed ebraica, quelle da cui, io credo, possiamo far discendere ogni nostra possibile comprensione, ci ha da sempre costretti a pensare alle origini divine dell'alfabeto. Nel senso che non abbiamo altro modo di pensarlo, di intendere la sua esistenza, e ogni pratica della lingua che non rispetti, e non rispecchi, questo nostro sapere è una falsità, una banalizzazione di noi stessi, del mondo e di ciò che ci circonda. Si finisce per ripetere parole inani, frasi destituite di senso, dove il nulla genera il nulla, le intelligenze si addormentano, e così, credendo di procacciarsi il bene, anzi «il benessere» come

oggi si usa, si rincorre la «malattia» e l'intelligenza resta risucchiata nell'incanto del vacuo che si sviluppa dal vuoto, il vuoto dal buco, e il buco dal vento, e il vento dal vacuo.⁵ Quanti, oggi, possono ancora affermare, come Carlo Emilio Gadda, «Dichiaro di non appartenere ad alcuna confraternita potativa. La mia penna è al servizio della mia anima» (Gadda, *Lingua letteraria e lingua dell'uso* 99). E quanti, invece, bruciando parole sull'altare della comunicazione vanno predicando l'uso Cesira, che è quello di «ingnocchiarsi tutti al livello della sua zucca» (99). Dove, per l'appunto, la penna è diventata «fante o domestica alla signora Cesira e al signor Zebedia» (99), che vogliono suggerire dal loro breviario «la lingua dell'uso, del loro uso di pitta-unghie o di fabbricanti di bretelle» (99).

Come abbiamo fatto a dimenticarci che la settima generazione dopo Adamo nacque Enoch, e che egli fu il primo uomo a entrare da vivo nel paradiso dopo la cacciata di Adamo? Fu dio a insegnare a Enoch l'alfabeto, attraverso cui gli diede la scienza facendogli conoscere tutto il passato e tutto il futuro, affinché scrivesse la sua testimonianza per farla ascoltare all'umanità e svelare agli uomini la via della salvezza (*Giubilei*, 236 *passim*, *Enoch*, III, 482 *passim*). Oppure, come Platone racconta nel *Fedro* (274 c), che il dio egizio Theuth inventa la scrittura. O ancora come raccontarono Plinio, nella *Storia Naturale*, e Nonno, nelle *Dionisiache*, che fu Cadmo a introdurre dalla Fenicia le lettere dell'alfabeto. E per quanto riguarda l'alfabeto conviene portare per esteso il complesso e affascinante racconto di Plinio:

Io ritengo che gli assiri abbiano sempre avuto l'alfabeto. C'è invece chi, come Gellio, pensa che esso sia stato inventato da Mercurio in Egitto (secondo altri fu inventato in Siria); c'è invece accordo nel ritenere che Cadmo abbia introdotto in Grecia dalla Fenicia un alfabeto composto di sedici lettere alle quali, al tempo della guerra di Troia, Palamede avrebbe aggiunto le quattro lettere Z, Y, Φ, X e, dopo di lui, il poeta lirico Simonide le altre quattro Ψ, Ξ, Ω, Θ: tutte queste lettere corrispondono a lettere del nostro alfabeto. Aristotele preferisce pensare che le lettere antiche fossero diciotto, e che le due Φ e X siano state aggiunte da Epicarmo anziché da Palamede. Anticlido afferma che l'alfabeto fu inventato in Egitto da un certo Mene, vissuto 15.000 anni prima di Foroneo, il più antico re della Grecia; e cerca di avvalorare la sua tesi con documenti. Da parte sua Epigene, scrittore sommamente autorevole, sostiene che presso i Babilonesi si trovano incise su mattoni cotti osservazioni astronomiche risalenti a 720.000 anni fa; Beroso e Critodemo, che sono per la datazione più bassa, le ritengono di 490.000 anni or sono. Ne risulta chiaro che l'alfabeto si usa da sempre. Esso fu introdotto nel Lazio dai Pelasgi (121).

Come abbiamo fatto a dimenticarci che fu il dio stesso a consegnare l'alfabeto a Enoch perché testimoniassse, affinché potesse parlare di cose divine con voce di carne? E a cos'altro servivano i segni che Cadmo portava con sé, segni di un alfabeto, come raccontava Nonno, che accostati in modo «armonioso» tracciavano i segni della scrittura, di un «silenzio che non tace»? E non ci arriva forse dagli egizi che la scrittura fu inventata dal dio Thoth, quel dio che conosciamo meglio coi nomi di Hermes o di Mercurio, in quella città di Tebe sacra ad Ammon altrimenti chiamato Zeus in Grecia?

Ma non si cada, seguendo vie fuorvianti, in deliqui religiosi. Non servono, alla parola, atteggiamenti misticheggianti o filosofeggianti. Basterebbe accorgersi che è per mezzo di essa che siamo uomini. Che, benché noi s'impari a scrivere come a parlare, di ciò che impariamo non siamo più padroni, e che il discorso come lo scritto rivelano un sapere che ancora non conosciamo e che solo possiamo testimoniare a noi stessi e a chi ci ascol-

⁵ A questo proposito si veda Carlo Emilio Gadda, «Meditazione breve circa il dire e il fare» (1936).

ta. E in questo, parola e testo sono come il corpo, che sentiamo, tocchiamo, avvertiamo, soffriamo e godiamo, ma che non conosciamo ne potremo mai conoscere nella sua totalità, perché si staglia come un enigma (segnato dal mistero della sua nascita e della sua mortalità) che ce lo rende straniante e in cui avvertiamo, proprio per la sua inconoscibilità, di non esserne i padroni, e ciò è tutto molto semplice. E come il proprio corpo non può esistere in quanto si esiste nel (e con il) corpo, allo stesso modo non esiste la propria lingua, per quanto la si voglia «materna», perché la propria esistenza è nella (e con la) lingua.

Con la scrittura, comunque si presenti, accade che si entra nell'era umana, che si va oltre l'abisso del silenzio e dell'urlo belluino, oltrepassando quel passato che precede la storia. Ed è sempre per mezzo della scrittura che la preistoria poté uscire dal silenzio, dal nulla della nostra ignoranza, per diventare storia. La scrittura è ciò che ci scaglia oltre il silenzio di un passato primordiale, facendo parlare le pietre, affinché gli antenati più lontani possano ancora raccontarci la loro vita, anche se è solo il loro esistere in un racconto prodottosi non per loro volontà né per nostra conoscenza, ma perché i segni della scrittura possono tradurre in un racconto *a noi comprensibile* i segni muti della pietra. Dall'avvento della scrittura il silenzio più non tace, e ciò che possediamo ha il valore di una testimonianza. E, come accadde agli antichi uomini, è sempre il dio a suggerire le parole, a dare la lingua: «Cantami o dea» affinché possa far conoscere agli uomini il loro passato e il loro destino. Nell'alfabeto è l'epifania del dio, sacri segni attraverso cui si manifesta a noi e da cui noi attingiamo il senso della nostra presenza.

E questo è il senso della testimonianza, e non è ciò che oggi si vaneggia come comunicazione. Comunicazione diventa un termine accettabile solo nel senso che ci suggerisce Benjamin e cioè che la parola non conosce mezzo, oggetto né destinatario della comunicazione, ma «nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica a Dio»: la parola è «comunione» non comunicazione. E anche qui ci si guardi bene dal cadere ancora in deliqui misticheggianti perché tutto ciò acquista un senso ben più concreto quando s'intende che l'essenza spirituale dell'uomo, l'essere *in sé* dell'uomo si comunica «nella» lingua e non «attraverso» la lingua come erroneamente si pensa oggi e si insegna nei templi della comunicazione, residuo di quell'ideologia romantica che vorrebbe la lingua discesa dal popolo, lingua «materna». Certo, questo riempirà d'angoscia gli stolti, farà cadere nella disperazione coloro che solo possono vivere nel totalitarismo dei concetti chiari e semplici e ben definitivi. Ma questa verità, questa possibilità di esistere che è l'unica possibilità umana, questa vertigine sull'abisso, unica possibilità di esistenza che la lingua ci offre, sarà anche l'unica che ci permetterà di vivere e di esistere, e che consentirà alle genti, a una donna, a un uomo, a me che scrivo, di non essere solo e soltanto preda delle superstizioni, quelle proprie e quelle altrui che ben sanno mettere a riposo il cervello; in quella vertigine si ritroverà il senso di vivere, tra la follia di un sogno e il grido solitario della disperazione, senso che ci viene restituito nella sua dignità solo e soltanto da una parola autentica, quale c'indirizza il poeta e l'artista.

E qui non ci si confonda, ché l'autenticità di tale parola non sta nella sua pretesa naturalezza o in una sua falsa evidenza di veridicità. Tale concezione è ancora pre-freudiana, e vi è presente tutta la paccottiglia psicoterapeutica. Risponde alla pretesa di una parola al servizio del «benessere». Parola domestica, materna, che blandisce, rabbonisce, lenisce, placa, calma, rasserena, acquieta e consola. Parole come farmaci, parole magiche, parole miracolose; infine parole servili che accudiscono, tranquillizzano, anestetizzano, addormentano.

No, non mi riferisco a questo uso della parola e l'autenticità di cui parlo è cosa molto, molto più semplice: non richiede niente, neanche che ci s'impegni a raccontare una verità

che risulterebbe assai meschina, banale, scontata. Meglio una menzogna allora, che avrebbe come effetto di risultare più veritiera di una verità chiacchierata, la menzogna sa sempre mettere in risalto la verità. O una bugia, bella, vivace, e ben colorita, una di quelle che mentre la si dice ci convince più della verità, come a teatro.

L'autenticità a cui mi riferisco riguarda la parola che nasce dal silenzio (Agostino X, 27; XI, 6), e che nel silenzio risuona, rimbomba, avvicinando così alla follia colui che la pronuncia lasciandolo sospeso su un baratro senz'altro sostegno che il proprio «sintomo». E così non resta che continuare a parlare correndo il rischio di non dire l'importante ancora una volta, di non trovare quella parola capace di salvezza, e si resta sempre sospesi, sempre sul punto di precipitare; e si precipiterebbe se non fossimo, su quel baratro, sostenuti da una fede e una speranza incrollabili, sostegno dei profeti e dei sapienti, degli artisti e dei poeti. È terribile una parola autentica, è spaventosa nella sua potenza, ma è anche quella che squarcia il silenzio e il buio della non vita scandita dai ritmi identici della quotidianità, in un tempo lasciato scorrere nella ripetizione dell'identico. È terribile perché ci scaglia nella follia, ma è una parola divina. È spaventosa, ma è creatrice: dal nulla con la parola sorge il nostro essere alla vita, e insieme alla vita sorgerà il bene e il male, si attraverserà il dolore in quella vita, ma anche si incontrerà la gioia di una forza creatrice perché si sarà inteso che l'essere risorge alla vita solo se è un essere per «La Cosa» (*Das Ding*): un esserci nella vita per dar vita a «La Cosa». Una vita non più occultata perché accerchiata e avviluppata dai ritmi della quotidianità, ma scandita dal ritmo di una poesia una volta entrati in un tempo poetico. Perché questo è il tempo che attraversa «La Cosa» ed è solo trovando il ritmo di quel tempo che è possibile trovarsi nel luogo della creazione, luogo unico della possibile libertà e felicità, oltre la nevrosi (per quanto umanamente possibile).

Quale altro valore avrebbe, altrimenti, il lascito freudiano? Quale insegnamento potrebbe mai giungere da un Freud, rivolto alla boria della conoscenza occidentale? Quale, se non quello paradossale che esiste un luogo per ciascuno *oltre* la propria nevrosi, anche se *con* la propria nevrosi? E infatti, dopo Freud, non abbiamo più possibilità di sfuggire alla nevrosi: essa è il marchio della civiltà impresso in modo indelebile nelle nostre esistenze: nulla di quanto l'uomo fa o dice può avvenire al di fuori della propria nevrosi. È il debito che ciascuno paga al procedere della civiltà, anche se non vi è chi possa ritenersi estraneo alla civiltà, né da essa estraniarsi. L'*oltre* della nevrosi dunque non può essere che aggiungere la propria opera a quella della civiltà: questo è il compito specifico assegnato da Freud a ciascun psicanalista. È sempre questo il compito che l'artista assume con la sua opera. Ed è questo, *solo questo*, che lo psicanalista può proporre a colui che gli si rivolge con una domanda di analisi. Perché in una psicanalisi non c'è un *curare*, anche se gli psicanalisti hanno, finora, vissuto la vita tranquilla del professionista benestante, infilandosi negli'interstizi della medicina, giocando sugli equivoci di un sapere che agli uomini non è dato (dunque neppure agli psicanalisti, anche se lo vendono a caro prezzo): il sapere sul corpo e il sapere sulla sessualità.

La questione è radicale perché nel momento in cui uno psicanalista accoglie una domanda d'analisi si assume la tremenda responsabilità di accompagnare (che lo voglia o no, perché non appartiene al suo potere) colui che fa domanda d'analisi ai confini della follia, e cioè a trovarsi sospeso sul baratro. Chi giunge dallo psicanalista si trova già nella vertigine dell'abisso, ha già in qualche modo inteso di essere sul baratro, e che a quel punto non è più possibile avventurarsi da soli, anche se si dovrà fare da sé.

2. Scrittura

2.1. Verità storica e verità materiale

Quando si pensa alla scrittura si resta imprigionati, di solito, nel pensiero di Platone («Lettera VII» 341-244). Si pensa, cioè, alla scrittura come a un sistema strumentale o funzionale; un espediente che serve a trascrivere il pensiero, a trasmetterlo a un lettore, oppure ancora a organizzare una memoria. In genere tutti coloro che si sono occupati della scrittura, anche chi non pensa in modo così strumentale o funzionale, ritiene che vi sia stato un atto di nascita della scrittura, che la scrittura sia cioè un evento storico, comparsa a un certo punto della storia e prodotta dall'uomo, come un elemento del «progresso» della civiltà. Ma in tale idea di civiltà è contenuta, appunto, quella romantica di progresso, in cui la scrittura segnerebbe una tappa fondamentale dell'umanità.

Tutto ciò è ideologico, appartiene a una ideologia della scrittura che contrasta in modo palese con il concetto di civiltà che si vorrebbe legato alla scrittura stessa. Questo senso è dato dal modo in cui è considerata la scrittura alfabetica che, si dice, compare presso i greci e presso gli ebrei nei dintorni del 1000-900 a.C. Le 'altre' scritture sono datate in relazione alla 'nascita' di quella alfabetica, quasi fossero delle tappe di un ideale progresso umano; come dire che le datazioni servono a fissare i confini del linguaggio come se si fosse ancora, pur essendo ormai negato da (quasi) tutti, dentro una fantasia prelinguistica dell'esistenza, matrice biologica del *bios* che trova il suo corrispettivo nelle teorie biologiste del linguaggio. Che è quella stessa fantasia che Giorgio Colli afferma essere la matrice della filosofia (75). Così che cercare i confini del linguaggio, o datare gli eventi della scrittura, significa sempre cercare, e quindi vaneggiare, la sua nascita e le sue rinascite. C'è in questo atteggiamento evolucionistico qualcosa di religioso, sia in senso mitologico che in senso superstizioso. Sembra essere lo stesso movimento di nascita e rinascita del divino (da Urano a Zeus) accompagnato da un movimento che tenta di arginare il «potere» della scrittura (che è un potere in grado di *eclissare* il «soggetto») e che risponde all'atteggiamento di considerarla, appunto, funzionale o strumentale.

La scrittura è però un atto psichico così complesso che potremmo chiederci se addirittura non è alla base, cioè alla fondazione di ogni atto psichico e con esso di ogni realtà.

Dunque, rivolgendoci all'atto di scrittura, lo indichiamo indipendente dalle sue forme storiche, senza tenere in conto se è scrittura pittografica, ideografica, cuneiforme o alfabetica. Senza cercare una nascita perché la scrittura, in quanto atto, è già da sempre. La «nascita», se così vogliamo esprimerci, della scrittura è quella stessa del divino. Ovvero è mitica, e solo al mito possiamo consegnare il suo evento, di più non possiamo indagare e sarebbe inutile e fuorviante farlo. Basti qui accogliere il mito di Theuth raccontato da Platone nel *Fedro*, benché Thamus, il faraone a cui la scrittura è donata dal dio, disprezzi il dono in quanto cattivo strumento di rammemorazione, e ritenuto dannoso alla memoria. Ma comunque, nonostante ciò, occorre riconoscere che non vi è inizio della scrittura che non riguardi un atto divino, e dunque mitico.

Possiamo dire che le «trasformazioni» della scrittura riguardano il cambiamento di posto dell'uomo nei confronti del divino: quanto più questo diventa il processo di un'astrazione, tanto più l'uomo si è allontanato dalla credenza di una presenza attiva e terrena del dio. Nonno racconta che tutti gli dèi lasciarono l'Olimpo e parteciparono alle nozze di Cadmo e Armonia. Fu forse l'ultimo momento di così intima vicinanza fra uomini e divinità. Poi gli dèi lasciarono i loro doni e se ne tornarono all'Olimpo. Cadmo aveva portato alla Grecia le lettere dell'alfabeto, uno strumento così potente da eclissare la presenza concreta del dio che da allora poteva essere *pensato*. Così avvenne con Mosè,

dove Yawhè non mostrò più la sua potenza intervenendo direttamente nella vita degli uomini, ma attraverso la «legge», quelle Tavole scritte in una lingua che l'alfabeto aveva consentito e che Mosè portò agli uomini, a tutti gli uomini, della nascente nazione di Israele. L'alfabeto fu quella possibilità del linguaggio che aprì l'avvento della «ragione» e della «legge». Scrive Nonno che «Cadmò, recando all'Ellade doni provvisti di voce e ragione, creò strumenti atti a esprimere i suoni del linguaggio: accostando vocali e consonanti in un ordine coerente e armonioso, egli tracciò i segni della scrittura, di un silenzio che non tace» (260-263). I segni della scrittura: cioè, i segni di una interdizione? L'interdizione al dio, al «reale» della Cosa,⁶ ma al tempo stesso possibilità di farla esistere nella dimensione del linguaggio.

Avventurarsi in una ricerca della nascita della scrittura risulterebbe dunque sterile. Storicizzarla servirebbe solo a escludere l'essenza della scrittura che è fondativa dell'umano, nel senso che la scrittura è già da sempre elemento dell'umano e via via che l'umano si fa più complesso, e più complessa si fa l'organizzazione della sua esistenza sul pianeta, la scrittura rende (e organizza) tale complessità. Non è dunque vero, come da più parti creduto, che solo la scrittura alfabetica consente analisi filosofiche, scientifiche o religiose. Il primo trattato di anatomia (nel senso del primo che abbiamo riconosciuto come tale e che ci è pervenuto), per esempio, è un testo egiziano scritto intorno al 3000 a.C. durante il regno della I dinastia Tinita, dovuto forse allo stesso faraone Zer, e non si possono scrivere trattati anatomici se non si maneggia bene la scrittura con cui sono composti, né senza un profondo sguardo sull'uomo e sulla sua natura, né senza una cultura in grado di sorreggere quello sguardo che è già di indagine intorno a ciò che non si può conoscere se non, appunto, con i concetti di ricerca e indagine.

Il riferimento alla storia è qui incidentale, e questa via va percorsa con una certa cautela. In un argomento di tale vastità e profondità la storia è chiamata in soccorso affinché aiuti a orientarsi nell'ombra lunga che si proietta nella memoria. È quindi di conforto, benché produca strutture incerte e sempre infedeli, date dal fatto che espressioni e motivazioni così antiche, prodotte attraverso altri linguaggi a noi sconosciuti e ormai incomprendibili, a meno di non *tradurli* nel nostro, siano per noi irraggiungibili e impossibili da cogliere nelle attualità delle loro significazioni. Ciò non di meno la storia è ciò che ci consente di raggiungere, o quanto meno di proiettarci, con il nostro linguaggio, in quelle espressioni e di reinventarle, potendo così rappresentarci quel mondo che non ci appartiene più e che pure ci riempie di meraviglia e in cui vi riconosciamo l'esistenza di una verità che ci riguarda. Quello storico è dunque un logos spurio, nel senso motivato da Giorgio Colli (167 e ss.). Non chiameremo quindi la storia a testimone della verità, peraltro così fuggevole e irraggiungibile. Un tale uso della storia non può che produrre verità «giudiziarie». Attraverso la storia non cerchiamo dunque alcuna verità, solo le chiediamo che ci venga in aiuto, ci mostri delle direzioni, ci apra delle possibilità di pensiero e di comprensione altrimenti impossibili. La storia-verità appartiene alla concezione religiosa. Solo la religione, nelle sue diverse forme agiografiche, si serve della storia per mostrare verità incontrovertibili, certe e definitive. Ma in questo lavoro, e nel mio pensiero, è esclusa una simile possibilità.

Vale qui la distinzione operata da Freud fra «verità storica» e «verità materiale» (*L'uomo Mosè* 444 e ss.). La «verità storica» non è da intendersi come una *verità* che la rico-

⁶ A questo proposito si veda la bella pagina su Eraclito di Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 121. Si veda anche il mio saggio *Logos*, 114. L'argomentazione nasce dal fr. 32 DK di Eraclito che dice: «Una cosa sola, la sapienza, non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus».

struzione storica rivelerebbe. Tale verità è certo presente negli atti umani e la riconosciamo attraverso il concetto freudiano di «ritorno del rimosso», ma è in tal modo deformata da essere non solo irriconoscibile ma anche irricostruibile, al punto che possiamo solo azzardare di confrontare e collegare elementi parziali. Diciamo che questa verità è particolarmente presente nei momenti eclatanti del delirio. Ciò che produce una ricostruzione storica (compiuta e, per così dire, razionale) è, dunque, solo una «verosimiglianza» che nulla ha da indicarci circa la verità. Non risultava a Freud, inoltre, che la scienza avesse riconosciuto nell'uomo un particolare fiuto per la verità; e così pare ancora a noi nei nostri giorni.⁷ Ci si accontenta, di solito, e in ogni campo, di verosimiglianze che hanno il pregio di assecondare illusioni e credenze e su cui si è soliti fondare le grandi Verità scordandosi di quelle tante e continue verità che ci riguardano e che Freud rubrica sotto il nome di «verità materiale» e che riconosciamo essenzialmente nella funzione dei sintomi, dei lapsus e degli atti mancati. La verità materiale in Freud è l'*analogon* della verità effettuale che a suo tempo c'indicava Niccolò Machiavelli. Siamo dunque condannati a rinunciare alla Verità (quella maiuscola), essa è per noi imprevedibile, e, d'accordo con Freud (*L'avvenire di un'illusione* 474), non abbiamo e non troviamo motivi per rimpiangerla.

Non siamo, naturalmente, autorizzati a concludere che non esiste la verità storica. Anzi, non solo esiste ma opera incessante a produrre le forme concrete dell'esistenza. Come dire che non esiste verità materiale senza verità storica. Solo ch'essa resta occultata nelle pieghe del tempo senza che noi si possa in alcun modo esplicitare e raccogliere: appartiene al registro della rimozione. Tale verità resta così continuamente ravviluppata nel tempo e nel linguaggio da essere costantemente deformata e sistematicamente mascherata che non è più possibile riconoscerla, anche incontrandola, come verità (*L'avvenire di un'illusione* 474).⁸

Valga qui l'affermazione di Freud in *Costruzioni nell'analisi* (551), secondo la quale la verità storica è contenuta nella follia. Ora, questa sapienza non solo è riconosciuta dal poeta (esplicito in Freud il riferimento a Shakespeare, *Amleto*, atto 2, scena 2), ma entra di diritto, con la psicanalisi, all'interno della costruzione scientifica (siamo costretti ancora, per il momento, a chiamarla così).

2.2. Ripartire dalla follia

Il riferimento di Freud, è risaputo, è alla frase di uno stupito Polonio di fronte al 'metodo' della follia. Ma l'esperienza psicanalitica consente altre incursioni. Ci sembrano doverse, non tanto per il riferimento freudiano e non solo per la ricchezza, in tale materia, dell'opera shakesperiana, ma piuttosto perché la nostra esperienza ci suggerisce di lanciare uno sguardo attento verso la follia, sguardo che a torto la psicanalisi ha distolto sempre più negli anni che ci allontanano da Freud, senza più riconoscerla come elemento essenziale dell'esperienza psicanalitica stessa, e senza saperla più riconoscere quale elemento fondante la conoscenza.

⁷ Difficile dire a quale scienza Freud vuole riferirsi. Di certo troviamo, in questo pensiero, l'eco di *La guida dei perplessi* di Mosè Maimonide (capitoli 31-35).

⁸ Ciò che Freud dice a proposito della «verità delle dottrine religiose» vale perfettamente per tutto quanto il tema della verità storica.

Sempre più la follia, come la morte, è guardata con sospetto senza accorgersi né avvertire ch'essa è a fondazione del nostro discorso. Nella modernità i Polonio hanno indossato un camice bianco cambiando il loro nome in «dottore».

Mi s'intenda bene però, perché «a fondazione» qui vale come principio primitivo e radicale. Il che impedisce d'intendere la follia come semplice campo, sia pure privilegiato, d'indagine. La follia cioè non può costituirsi come «oggetto» dell'indagine scientifica a meno di non *reificarla*, consegnandola al versante psichiatrico, neurologico o neurobiologico. Ridurla a oggetto d'indagine significa in prima istanza che si produca la necessità della sua *visione*. Ridotta perciò a oggetto sensibile ci si può proporre di studiarla, classificarla, nominare le sue rappresentazioni, magari anche prevedere le sue manifestazioni. Ma tutto ciò è un artificio perché la follia è costitutiva dell'umano, è l'uomo stesso sul piano della sua verità.

Il solo modo in cui la scienza può incontrare la follia, dunque, è nella *riduzione* che consente di farla rientrare all'interno di una concezione epistemica della conoscenza. Così combinata la cosa, così trovata la follia nel suo statuto di oggetto fissato stabilmente dallo sguardo, immobilizzato in quella individuazione che ne permette la classificazione, solidamente assicurato alla sua motivazione patologica, agganciato saldamente alle strutture di un pensiero razionalistico che impone (per poter 'immaginare' di comprendere) che tutto rientri in eventualità riconoscibili a priori, e in certezze garantite dal fatto che la sua descrizione e la sua disamina appartengono a una tassonomia.

Troviamo, insomma, e la nostra esperienza lo conferma con assiduità, che c'è sempre un Polonio pronto a trovare una giustificazione alla follia. Una giustificazione che lenisca l'insopportabilità della sua vicinanza, della sua voce, che garantisca che ha una ragione che possiamo contemplare, capire e verso cui provvedere adeguatamente (il farmaco, l'isolamento, la contenzione, l'assassinio). Una giustificazione che sia 'ragionevole', sufficientemente 'verosimile', portata alla condizione necessaria che consenta di evitare il suo coinvolgimento, la sua presa diretta, la sua invasione.

Amleto è folle perché mia figlia ha respinto il suo amore, giura Polonio che crede di aver capito tutto per via di una lettera che Amleto ha scritto a Ofelia. Suona bene ai reali di Danimarca. È accettabile per le loro orecchie e per la loro sensibilità di uomini di mondo.

Altro è il compito della poesia: annullare nel gioco i principi irriverenti della ragione e far sorgere nello stesso tempo la verità, rendendola accoglibile all'ascoltatore, sia pure attraverso un'identificazione con l'attore che gli consenta un diniego (Sigmund Freud, *La negazione*), ma a quel punto la verità è stata riconosciuta e non occorre più altro. Tale è anche il principio di una psicanalisi.

2.3. Che cosa si scrive?

In una delle versioni dell'epopea di Gilgamesh⁹ si legge che l'eroe sumerico non vuole lasciare scritto il suo nome sull'argilla.

Sulla terra dei cedri il signore Gilgamesh meditò:

⁹ Si tratta di un'epopea romanzata, e utilizzata dal teatro, comunque rigorosa e di pregevole fattura. Vedi anche la produzione del Teatro della Tosse di Genova, per la regia di Tonino Conte.

Non ho stabilito il mio nome imprimendolo sui mattoni come decretava il mio destino; andrò quindi nel paese dove si abbatte il cedro. Innalzerò il mio nome dove si scrivono i nomi degli uomini famosi, e là dove non è stato ancora scritto il nome di nessun uomo e leverò un monumento agli dèi (*Epopèa* 96-97).

Imprimere il nome, scritto nei caratteri cuneiformi su mattonelle, era un atto di scrittura attraverso cui i nomi si tramandavano nelle generazioni.¹⁰ All'eroe non era sufficiente entrare in una genealogia anche perché il senso di una genealogia riguarda sempre qualcosa di stabile, segnato dalla morte e a essa apparentata in una rappresentazione del finito. Il senso di 'innalzare' il proprio nome nel gesto di una scrittura inaudita lo porterà, alla fine, proprio a scrivere sulle mattonelle, riconoscendo le lettere come quel monumento che la scrittura innalza al divino. Occorre attendere l'elaborazione ebraica per cogliere il nome come realtà divina consegnata a Adamo quando è chiamato a nominare gli animali: nome conoscente quello divino, conoscenza attraverso i nomi quella dell'uomo. Così come quando l'uomo chiama i propri figli, appena nati, con un nome proprio, li consegna al dio (Benjamin, «Lingua generale lingua uomo» 63).

Al ritorno dalle sue peregrinazioni, conosciuta la morte dell'amico fraterno Enkidu, e sfuggitogli per sempre il potere dell'immortalità che un'erba raccolta in fondo al mare avrebbe potuto donargli se non fosse stata mangiata da un serpente, Gilgamesh ritorna alla sua casa e lì, sul mattone scrive la sua storia, la sua avventura, il suo dolore e la sua disperazione:

Anche questo fu opera di Gilgamesh, del re che conosceva i paesi del mondo. Egli era saggio; vide misteri e conobbe cose segrete; un racconto ci portò dei giorni prima del diluvio. Fece un lungo viaggio, fu esausto, consunto dalla fatica; e quando ritornò, su una pietra l'intera storia incise (*Epopèa* 144-145).

A questo punto Gilgamesh poteva morire.

Una traduzione più accurata e accademica dell'epopea classica babilonese pone l'evento della scrittura nel «Prologo»: «Egli percorse vie lontane, (finché) stanco e abbattuto, (non si fermò). / [Egli fece incidere] tutte le sue fatiche su una stele di pietra.» (*Saga* Tav. I, 7-8).

Secondo Giovanni Pettinato¹¹ la descrizione della città di Uruk, costituita da mattoni cotti e innalzata dai sette saggi, rimanda alla metafora della scrittura. Inoltre, la fondazione stessa della città trova degli echi e paragoni con la scrittura, ed addirittura pare dipendere dalla scrittura in cui della città – e del suo re – è conservato il segreto.

[Cerca] la cassetta di rame delle tavolette, [sblocca]ne la serratura di br[onzo], [apr]i la porta (che cela) i segreti, [solle]va la tavoletta di lapislazzuli e leggila: (vi è) la storia [di quell]l'uomo, di Gilgamesh che sperimentò ogni possibile sofferenza (*Saga* Tav. I, 24-26).

Lo storico continua a indicare la necessità dell'inizio e non riesce a contemplare ciò che non ha inizio, oppure ciò il cui inizio non è situabile nello spazio e nel tempo. Così ci propone il concetto che la storia della scrittura incominci con la città e con gli scambi commerciali (Pettinato 17 e ss). Ma la città, come il mondo stesso degli uomini, non è

¹⁰ Si veda, a questo proposito, l'introduzione storica al volume del padre Marco Adinolfi ofm, *Da Dur Sarrukin a Eridu. Tremila anni di civiltà mesopotamica*.

¹¹ Mi riferisco qui all'introduzione di Pettinato a *La saga di Gilgamesh*.

contemplabile né pensabile fuori dalla scrittura, né in un ipotetico «prima» né in un improbabile «dopo» della scrittura. Nella cultura ebraica l'architettura è arte combinatoria delle lettere; il costruttore del tabernacolo doveva conoscere la combinazione di lettere con cui furono creati il cielo e la terra, afferma un dotto ebreo del I secolo. Il tabernacolo, nella sua costruzione, è cioè un perfetto microcosmo che riproduce mirabilmente la creazione (Scholem, *Kabbalah* 211-212).

L'uomo stesso non è contemplabile al di fuori dell'atto di scrittura, in quanto ne è il prodotto (quanto mai sintomatico), perché solo l'atto di scrittura lo situa in relazione al cosmo e costruisce il modo di tale relazione. Un modo quanto mai instabile perché, se tale modo situa l'uomo nel cosmo, in quello stesso momento lo decentra di nuovo spingendolo ad altre costruzioni che diventano costruzioni materiali dell'esistenza. È l'evento della scrittura che dispone l'uomo nella storia e non il contrario. È la scrittura in quanto fondatrice dell'atto che situa l'uomo nella storia e ci consente di «pensare» il suo cammino nel tempo e il suo itinerario nelle differenti manifestazioni «storiche» del suo esistere.

Lo stesso Giovanni Pettinato nota come lo scriba sumerico sia molto attento nella scelta delle parole e nelle descrizioni. Come potrebbe essere così se la scrittura fosse semplicemente, come pretende lo stesso Pettinato, un «nuovo mezzo di comunicazione»? Solo perché gli storici sono riusciti a risalire, con una approssimazione che rasenta la certezza, al 3100 a.C. non vuol dire che la scrittura nasce allora: possiamo solo dire che noi siamo riusciti a datarla fino ad allora. Inoltre va tenuto conto che definiamo «scrittura», quella cuneiforme così come di altre, solo quanto noi riusciamo a intendere e trasportare nel nostro alfabeto. È questo atto che consente di contemplarle in quanto scrittura. Ma questo significa che tutto ciò che non riusciamo a trasportare all'interno del nostro alfabeto, e quindi nell'«universo» (a dimostrazione che siamo piuttosto a senso unico) dei nostri significati linguistici, non siamo in grado di coglierlo. Non cogliere una scrittura non significa che non c'è, ma solo che noi non siamo ancora stati in grado di riconoscerla.

D'altra parte come non cogliere che in quei tempi antichi della scrittura essa appare già operante? Operante, intendo, in quanto «costruisce» il mondo in cui gli uomini sono. Ed è sempre lo storico a mostrarci questo esito quando scrive:

Si è pensato a torto, oggi lo possiamo dire senza paura di smentita, che la scrittura a Uruk sia sorta per esigenze amministrative [...] Tuttavia la presenza negli archivi di documenti puramente scolastici o addirittura accademici [...] ci autorizza a ipotizzare un ben più ampio utilizzo del sistema scrittorio che va al di là delle necessità burocratiche e si inserisce in quella che possiamo definire una «politica culturale» (Pettinato, *Mitologia* 20).

È decisamente difficile, per noi, seguire e comprendere una tale estensione e profondità, come lo storico ci propone, in persone (e anche pochissime persone) che stanno appena incominciando a compitare. Ma la genealogia, in un'epoca che ci ostiniamo a chiamare arcaica semplicemente perché siamo solo in grado di pensarla come origine della nostra era, non era forse già un modo di pensare la storia e di scriverla? Non è certo il modo in cui noi pensiamo alla storia, ma si pensi quanta influenza ha avuto, tanto che gli ebrei l'hanno usata a lungo. Certo non è più il modo che abbiamo di pensare la storia, ma non ci deve sfuggire il fatto che noi pensiamo alla storia, nel nostro modo, solo a partire dalla concezione occidentale (cioè cristiana) del mondo. Questo modo di fare storia si è prodotto all'interno della scrittura alfabetica. E nulla ci autorizza a pensare al sistema alfabetico come l'«ultimo» e il «migliore» dei sistemi possibili. Semplicemente è quello che c'è, che è in uso, che conosciamo e usiamo noi occidentali, che ci induce a una certa e particolare presenza nel mondo.

Se ci rivolgiamo alla sapienza ebraica troviamo il più grande e profondo studio sulla lingua di tutti i tempi. Senza che abbiamo dubbi sul fatto che la lingua è scritta, evento essa stessa di scrittura. Come dire che noi non possediamo la scrittura perché parliamo, ma esattamente il contrario noi abbiamo una lingua perché possediamo (meglio sarebbe dire «siamo posseduti da») una scrittura.

Tutta la tradizione mistica ebraica riprende e sviluppa i termini di una sapienza antica.

3. דָּבָר (*dabar*, parola)

3.1. Ritorno alla lingua

A differenza degli dèi greci il dio ebraico è colto. Possiede la scrittura e il libro: il libro è «il senza inizio» e il «senza fine» della sua esistenza, allo stesso tempo è creazione e rivelazione.

La questione essenziale e originaria della scrittura viene da subito posta nella *Torah*. In *Esodo* si legge, a proposito delle tavole della legge: «Queste tavole erano opera divina e i caratteri incisi sulle tavole erano caratteri divini» (*Bibbia ebraica* 32,16). Ora, pur cercando di sottrarre il dio a ogni interpretazione antropomorfa,¹² la sapienza¹³ ebraica svolse la sua ricerca intorno al senso della lettera alfabetica e alle forme della creazione del mondo. Nel tentativo di scongiurare l'immagine del dito che scrive rimandò il tutto alla «parola» (*dabar*) attraverso un'interpretazione allegorica dell'atto creativo; così come dio aveva creato il cielo, la terra e tutte le cose, cioè solo con la sua parola, così si dice che scrisse le tavole della legge.¹⁴ Non è difficile, in questa interpretazione, ritrovare l'inno del salmista: «Con la parola del signore vennero fatti i cieli, e con l'alito della sua bocca tutte le loro costellazioni» (*Bibbia Ebraica, Agiografi, Salmo* 33,6).¹⁵ Ma tale rimando alla «parola» non

¹² Grande attenzione a questo tema ebbero i sapienti e i filosofi ebrei del Medioevo, i quali cercarono interpretazioni allegoriche a questo passo dell'*Esodo*. Per tale questione vedi Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico*. Mosè Maimonide, da parte sua, impiegò le prime centocinquanta pagine della sua *Guida* per precisare l'interpretazione allegorica dei termini biblici che suggeriscono, direttamente o indirettamente, che dio abbia un corpo (capp. 1-45) e sui sensi attribuiti a dio per indicare le sue azioni (capp. 46-48). Vedi la *Guida dei perplessi*, in particolare l'Introduzione di Mauro Zonta.

¹³ Evito qui il termine «mistica» per scegliere quello di «sapienza», per l'implicazione che quel termine ha nell'immaginario cristiano, dove la mistica è particolarmente legata all'idea di una *unio mystica* col divino concessa a chi si dedica alla contemplazione mistica delle immagini della passione di Gesù e alla unione mistica col suo corpo. Con «mistica ebraica» Scholem vuole individuare invece quell'attività intellettuale che è fattore di conservazione della tradizione, ma anche e contemporaneamente sviluppo e progresso della tradizione stessa, individuando nel cammino dell'esperienza mistica una «progressiva demolizione delle strutture ontologiche che danno forma al mondo empirico». Ricaviamo così il senso di ciò che possiamo considerare esperienza mistica, e cioè il cammino di quella parola che «apre la via verso un'interiorità infinita in cui si rivelano sempre nuovi strati di senso». Per questo motivo preferiamo in questo testo parlare di «sapienza ebraica», il che ci consente di accostarla alle altre forme di sapienza, e qui in questo lavoro, in particolare, alla sapienza greca, e riconoscerla, in generale, i processi della «sapienza» antica e delle sue permanenze nella storia. Per questi temi vedi Gershom Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo* (capp. I e II, e in particolare pp. 7-39) e, dello stesso autore, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*; rimando inoltre a Giulio Busi, *Mistica ebraica* (specialmente alla nota a p. IX).

¹⁴ A questo proposito si veda, a titolo esemplificativo, il libro dell'XI sec. di Yehudah ha-Lewi, *Il re dei Khazari*.

¹⁵ Nella traduzione dei Settanta e nella Vulgata è il salmo 32, 6.

eliminava comunque il valore dell'alfabeto e della scrittura e la loro necessità e immanenza nella creazione.

Rabbi 'Aqiva racconta:

Cosa fa il Santo, sia Egli benedetto, in quell'ora? Prende tutte le lettere che sono sul carro, le abbraccia, le bacia, le cinge con due diademi ciascuna [...] E prende per mano tanto la *mem* aperta quanto quella chiusa [...] Poi il Santo, sia Egli benedetto, le pone sedute una alla sua destra e una alla sua sinistra e con le parole le riconcilia: Lettere mie che con le mie mani ho inciso con uno stilo di fiamma di fuoco, so bene che il mio regno è chiamato per mezzo vostro (*Alfabeto* 128).¹⁶

Il *Beresit Rabba*, un *midrash* composto probabilmente nel V sec. d.C., si apre con questo tema: «Così il Santo, Egli sia benedetto, guardò la *Torah* e creò l'universo» (*Beresit Rabbâ* 29). Di questo guardare Giulio Busi in *Simboli del pensiero ebraico* sottolinea l'intensità, il «fissare con attenzione» è l'immagine del dio che vede, che rispecchia nella scrittura la propria sapienza nell'istante in cui crea. E la *Torah* è già da sempre presso di lui come «È detto: Il Signore mi ha posseduta dal principio delle sue vie ancora prima delle sue opere (Prov. 8,22)» (*Beresit Rabbâ* 31).

In dio la parola è allo stesso tempo suono, lettera e «cosa», cosmo, evento grandioso della creazione in cui, come abbiamo già notato, il «suono» luce è anche immediatamente «segno» alfabetico e, senza alcuna soluzione di continuità, la «cosa» luce.

Il commento di Shabbetay Donnolo al *Libro della formazione*, opera redatta intorno al X sec., si legge:

Durante i duemila anni che precedettero la creazione del mondo, il Santo, sia Egli benedetto, si diletò con la scienza delle lettere. Le metteva insieme, le faceva ruotare, le combinava in un'unica frase, le girava tutte e ventidue avanti e indietro. Le componeva in frasi complete, mezze frasi, un terzo di frase. Rovesciava le frasi, le univa, le separava, trasformandole tanto nelle lettere quanto nella punteggiatura vocalica (Busi, *Mistica ebraica* XXXV).

Nella traduzione di Scholem dei «Segreti della *Torah*» (*I segreti della creazione*), un capitolo dello *Zohar* sulla storia della creazione, la struttura alfabetica rappresenta non solo la sapienza e lo splendore di dio, ma anche la ricostruzione di una logica della creazione del cosmo che rimanda al nesso fra le parole e addirittura fra le semplici lettere. Tutto cominciò, «in Principio», dalla regione più nascosta del mistero dell'Infinito, da dove per volontà e sapienza di dio scaturì una fiamma. Dal centro più intimo della fiamma scaturì una sorgente da cui riversarono colori. La sorgente proruppe e non proruppe nell'etere, ed era del tutto inconoscibile, fino a quando brillò un punto supremo e nascosto. Al di là del punto nulla è conoscibile, per questo è chiamato «Principio», prima parola della creazione. Quel punto originario, chiamato Principio, si espanse e costruì un Palazzo a suo onore e gloria, e lì seminò il seme santo dei mondi per generare il mondo. Quando punto originario e Palazzo si congiunsero in un'unica figura, allora nella prima parola della *Torah* fu incluso anche il principio segreto dei mondi che scaturisce dalla sapienza, allora mutò la natura del Palazzo e si chiamò Casa, mentre il punto originario si chiamò Inizio. Le due parole sono contenute, una nell'altra, nella parola Principio.

Nell'alfabeto ebraico, infatti, «Casa» e «Inizio» sono formate dalle lettere che compongono la parola «Principio». Quando fu seminato il seme che rese abitabile la Casa,

¹⁶ La *mem* ha due grafie, una all'inizio e in corpo di parola, l'altra alla fine.

cioè la ingravidò, il seme si diffuse in essa e la penetrò, e generò i frutti dal seme in essa seminato. Ma che cos'è il seme di cui si parla?

Sono le forme spirituali delle consonanti, che costituiscono la struttura segreta della *Torah* e sono scaturite da quel punto originario. Quel punto originario seminò nel Palazzo il seme dei tre punti [vocalici] holem [o], sureq [u], hireq [i], [che vengono posti sopra, dentro e sotto le consonanti]. E vocali e consonanti si compenetrano e diventano un unico segreto: la voce che sorge da questa unione. [...] LO SPLENDORE, che ora comprende tutte le lettere e le forme del mondo appena spiegato (Scholem, *Segreti* 72-73)

Giulio Busi precisa che la riflessione linguistica, nell'ebraismo, affonda le «sue radici in un'epoca assai remota» (*Mistica* XXII), in cui l'alfabeto, più che strumento di denominazione, è il mezzo per controllare la realtà e intervenire su di essa. Aggiungiamo, con assoluta sicurezza: nella sapienza ebraica è l'alfabeto che fonda la realtà, e non esiste nessun'altra realtà al di fuori dell'alfabeto. E così come le lettere dell'alfabeto sono necessarie, e per nulla contingenti, così il libro contiene ogni realtà possibile e non esiste nessuna realtà fuori dal libro né è possibile nessun'altra realtà. Così che dio nella sua infinita sapienza e preveggenza sapeva che dopo «ventisei generazioni» Israele avrebbe accolto la *Torah* (*Beresit Rabba* I,4). Nel *Tikkune Zohar*, dio e la *Torah* s'identificano, nel senso che la *Torah* è increata ed è emanazione stessa di dio (Scholem, *Kabbalah* 86). A questo proposito, nel XIII secolo, Yoseph Gikatilla scrive: «È un importante principio che gli antichi esprimevano con le parole: "Il Tuo nome è in Te e in Te è il Tuo nome". Poiché le lettere del suo nome sono Lui stesso. Anche se si allontanano da Lui, restano tuttavia fermamente radicate in Lui» (Scholem, *Kabbalah* 58). La *Torah* intera non è altro che le infinite espressioni del nome di dio attraverso cui tutto il cosmo e tutti i mondi di sopra e di sotto, d'Oriente e Occidente, di Settentrione e Mezzogiorno, possono esistere e sussistere. Tutti i mondi sussistono solo in virtù delle infinite possibilità di composizione delle lettere dell'alfabeto.

La sapienza divina è sapienza di composizione delle lettere in modo tale che sussista la realtà: realtà, dunque, fatta solo di nomi, in cui possiamo intendere a un tempo sia il segno che la voce, nomi scritti e nomi pronunciati. L'uomo stesso è stato creato affinché si dedicasse alla lettura e allo studio della *Torah*, cioè alla conoscenza.¹⁷ E così troviamo nello *Zohar* la precisazione che dio creò l'uomo perché studiasse la *Torah* e pertanto: «Il Santo guardò la *Torah* e creò il mondo, e l'uomo guarda la *Torah* e fa esistere il mondo. Ne consegue che la *Torah* è ciò che realizza e sostiene tutto il mondo: beato colui che studia la *Torah*, giacché egli permette al mondo di esistere» (Scholem, *Mistica* VIII).

Ci fu chi sostenne che, in origine, la *Torah* esisteva solo nella forma di una confusa mescolanza di lettere (Scholem, *Kabbalah* 98).¹⁸ La sapienza di dio le compone nei nomi del mondo. Il mondo, e tutti i mondi, e l'uomo, nascono da un ordine dato alle lettere dell'alfabeto. Come è detto: «Con la sapienza il Signore fondò la terra, con l'intelligenza consolidò i cieli, per il Suo sapere gli abissi si aprirono, e le nubi stillarono rugiada» (*Proverbi* 3, 19-20). Una sapienza che procede dalle lettere dell'alfabeto e in essa è contenuta.

¹⁷ «Il Signore con la sapienza fondò la terra», capitolo del *Midrash Kohen*, di redazione Altomedievale (*Mistica ebraica* 51-52). Il brano citato è il seguente: «Il Santo [...] poiché non scorse nemmeno un angelo del cielo, fu preso dal desiderio di creare il mondo e di fare l'uomo affinché questi si dedicasse alla Torah ...». Questa idea di un dio desiderante, di un dio che desidera il mondo e l'uomo, e in particolare un uomo «lettore», sarebbe degna di uno scritto particolare.

¹⁸ La tesi è citata nella raccolta hassidica *Ge'ullath Yisrael*.

Ventidue lettere: le incise, le intagliò, le soppesò, le permutò, le combinò e con esse formò l'anima di tutto il creato e l'anima di tutto ciò che è formato e di tutto ciò che è destinato a essere formato. Come soppesò e invertì? Alef con tutte e tutte con alef; bet con tutte e tutte con bet; gimel con tutte e tutte con gimel. Tutte vanno in tondo e si trovano a uscire da duecentoventuno porte; tutto ciò che è stato formato, e ogni discorso, si trovano a uscire in un unico Nome («Il libro della formazione», in Busi, *Mistica ebraica* 38).

Che cosa fece? «Prese un nome dalla *Torah*: la aprì e ne prese un nome» (*Midrash Konen* 52). Come fece? «Fece regnare la alef nello spirito, vi legò una corona e le combinò l'una all'altra; con essa formò l'aria nel mondo, l'umidità tiepida nell'anno, il tronco nella persona, maschio e femmina: maschio in 'msh e femmina 'shm».¹⁹

E così via nel gioco di combinazioni che quasi ricordano una sorta di teoria atomistica democritea. Le lettere vi appaiono quali elementi, dove le diverse combinazioni delle stesse lettere danno luoghi diversi del mondo, e addirittura mondi diversi. Ventidue lettere fondamentali, precisa l'anonimo estensore del *Sefer Yesirah* (il *Libro della formazione* o *Libro della creazione*): «tre madri, sette doppie e dodici semplici. Scolpite nella voce, intagliate nello spirito, fissate nella bocca in cinque punti», unite alla punta della lingua, che danzano sull'attaccatura della lingua e nella gola, fra le labbra e la punta della lingua, fra i denti o con lingua inerte. Ecco il gioco della creazione, ecco la verità del mondo. Oppure scritte, dando forma con le lettere: «E con esse formò. La parola "formò" (*sar*), deriva da "descrizione" (*siyyur*), "forma" (*surab*). Con esse. Con le lettere stesse fece una forma, affinché in basso ne venisse tratta un'altra forma. E così per ogni cosa, e per ogni causa ...» («Commento al "Libro della formazione"» in Busi, *Mistica ebraica* 229).

Ancora verità del mondo, gioco della creazione. Verità e creazione, *Torah* e mondo, scrittura e alfabeto, così come vengono delineati nell'*Alfabeto di Rabbi 'Aqiva*, antico testo di cui non sembra più possibile ricostruire la genealogia, dove le lettere si succedono l'un l'altra a costruire il significato perfetto della creazione:

Alef. Se non ci fosse la alef non ci sarebbe la bet, se non ci fosse la bet non ci sarebbe la alef, se non ci fosse la perfetta *Torah* il mondo tutto non esisterebbe, se il mondo tutto non esistesse non esisterebbe la perfetta *Torah*». E così di seguito («Se non ci fosse la gimel non ci sarebbe la dalet ...») (*Alfabeto* in Busi, *Mistica ebraica* 93).

Le lettere valgono in quanto una esiste per l'altra e senza l'altra non esisterebbe neppure l'una. È il senso del mondo, e di tutte le cose del mondo, che prendono significato e valore solo perché esiste la *Torah* dove tutte le lettere dell'alfabeto sono state combinate con infinita sapienza dal creatore.

Non è un caso che una parte importante di questo testo sapienziale sia dedicato a Enoc, figlio di Yared della stirpe di Set, scriba divino, il cui nome greco è Metatron, incaricato da dio di custodire

tutti i depositi e i tesori che possiedo in ogni firmamento, le chiavi di ognuno gli affidai; lo nominai principe dei principi [...] accrebbi il suo trono del fasto del mio trono [...] Deposì su di lui parte del mio fasto e della mia magnificenza, del lustro della mia gloria che è sul trono della gloria. Lo chiamai col nome di «Yhwh il piccolo», principe facieo, colui che conosce gli arcani» (*Alfabeto* in *Mistica ebraica* 100-101).

¹⁹ La traduzione de *Il libro della formazione* è di Elena Loewenthal; il passo è citato in *Mistica ebraica*, p. 39, mentre il passaggio che segue nel presente articolo è citato nello stesso testo a p. 37.

Enoc, la cui sapienza supera quella di qualsiasi altro mortale, venne portato dagli angeli al cospetto del volto di dio il quale ordinò al più sapiente dei suoi arcangeli di fargli avere tutti i libri conservati nelle stanze, di dargli un calamo e di spiegargli ciò che vi è scritto (Ginzberg 134).²⁰ Così gli disse: «Enoc, guarda lo scritto delle tavole del cielo e leggi quel che vi è scritto sopra e sappi ogni cosa!» (*Libro di Enoc* LXXXI, 1).²¹

Da allora Enoc ebbe il compito di testimoniare presso gli uomini «con lingua di carne» delle cose divine: «[Libro] che è stato scritto da Enoc, scrittore di tutta questa dottrina di sapienza, lodato da tutti gli uomini, giudice, principe di tutta la terra ...» (*1Enoc* XCII, 1). Per questo Enoc, uomo giusto, amato da dio, è chiamato «scriba di giustizia»; egli non solo ha compiti celesti, ma deve rivelare agli uomini il cammino della salvezza, questa è la sua funzione fondamentale, scrivere «le verità» della creazione: «Infatti, il compito di Enoc era, naturalmente, di testimonianza alle generazioni del mondo sì che dicesse, nel giorno del giudizio, tutte le azioni delle generazioni» (*Libro dei giubilei* X, 17). Enoc era lo scriba, il grande sapiente, colui a cui dio, in sonno, aveva mostrato il passato e il futuro e tutto ciò che accadrà alle generazioni fino al giorno del giudizio: «Egli fu il primo, fra gli uomini sulla terra, ad imparare la scrittura, la dottrina e la scienza e affinché gli uomini conoscessero i periodi degli anni secondo la regola di ogni luna, scrisse nel libro i segni del cielo secondo la regola delle lune» (*Libro dei giubilei* IV, 17). Enoc ebbe direttamente da dio la sapienza dell'alfabeto, per questo fu il primo uomo a entrare da vivo nel paradiso dopo la cacciata di Adamo e Eva, e fu anche il «grande scriba che il Signore ha accolto per essere spettatore della vita [...] [del] regno di Dio» (*2Enoc* 513). E nel cielo in cui Enoc fu chiamato il signore disse al sapiente arcangelo Vereveil, abile nella scrittura: «Prendi dei libri dai depositi e consegna un calamo a Enoc e dettagli i libri» (*2Enoc* XXIII, I); Vaillant intende libri ancora da scrivere, mentre Andersen paragona Enoc al dio Thot. Sia come sia, la cosa finì che Enoc sedette «il doppio di trenta giorni e trenta notti e scrissi tutto esattamente e composi 360 libri» (*2Enoc* XXIII, 6).

La predilezione del dio ebraico per la scrittura, la sapienza e la profezia è assoluta: altri sapienti e santi, nati circoncisi, poterono entrare nel paradiso e sedere al cospetto di dio, ma solo a Enoc fu concesso, primo uomo dopo Adamo, di entrarvi da vivo.²²

Il *Sefer Yesirah* è un testo fondante la sapienza ebraica sul quale tutti i cabbalisti si sono cimentati. In questo libro straordinario l'alfabeto è origine del linguaggio e anche di tutte le cose che sono. Così che «tutta la creazione e tutte le parole derivano da un nome» (Scholem, *Nome* 33). Tale nome, il nome di dio, non è presente nella *Torah*, e neppure essa lo svela e rende manifesto. È un nome che non può mai essere «proprio» né pronunciato, nonostante lo si scriva con lettera maiuscola come si conviene a un nome proprio e pronunciato con enfasi religiosa, cosa, questa, che riferita al nome di dio appare decisamente blasfema contravvenendo la legge e il divieto di raffigurazione. Se la legge impone di «non pronunciare il nome di dio invano»²³ non è perché quel nome sia realmente pro-

²⁰ Vedi anche il *Libro dei segreti di Enoc* (in seguito citato come *2Enoc*).

²¹ In seguito citato come *1Enoc*.

²² A questo proposito si veda Robert Graves e Raphael Patai, *I miti ebraici*.

²³ I primi due comandamenti contenuti in *Esodo*, 20, 3-7 prescrivono il contegno nei confronti di dio il quale non si presta a nessuna raffigurazione, immaginazione o nominazione. Il dio di Mosè si propone così come una divinità assolutamente non religiosa, nonostante sembri necessario agli uomini del Mediterraneo raffigurarsi una divinità verso la quale aderire religiosamente. Così il cristianesimo rifonda la religiosità recuperando le forme di quella egiziana. A quest'ultimo proposito, si veda Jurgis Baltrušaitis, *La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito* e Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (in particolare le pagine 409-410).

nunciabile da qualcuno, quanto perché ogni nome con cui lo si chiama o lo si indica è vano. Non si può nemmeno immaginarlo il nome di dio e ogni tentativo di assegnargli un nome (fosse anche Dio, scritto con lettera maiuscola come un nome proprio) risulta una sua limitazione, un tentativo di rendere finito e umano, attraverso l'improprietà di un nome, ciò che è infinito, ciò che esprime l'essenza stessa dell'infinito e di cui neppure si può dire che ha esistenza. Il nome di dio vale in quanto nome originario, contenuto in ogni nome, anzi in ogni atto della nominazione, in ogni lettera dell'alfabeto con cui sono tracciati segni che sono il linguaggio della creazione. Forse è questo il vero prodigio della divinità, l'esistenza di segni che sono le lettere dell'alfabeto. Così il nome di dio viene composto dai cabbalisti del gruppo 'Iyyun (Scholem, *Nome* 53) e dai loro seguaci attraverso le quattro lettere EHWI, che diventa un segno che rappresenta e riassume tutta la serie alfabetica delle ventidue lettere ebraiche. Per Isacco il Cieco il nome di dio è l'elemento originario del linguaggio, sicché il vero mondo spirituale è quello del linguaggio, dove la lettera è la materia del mondo, è il mondo stesso. L'alfabeto parla, anzi è l'unico che parla, infinitamente, «nell'atto incessante della creazione che permea ogni cosa, e nello stesso tempo è lo scrittore che incide la sua parola nelle opere della creazione» (Scholem, *Nome* 48). Così che ogni cosa è un nome, e ogni nome è riflesso del nome di dio e insieme lo contiene. Così ogni lettera e ogni nome, ogni atto di linguaggio, ogni segno dell'alfabeto è sacro in quanto contiene in sé il sacro e santo nome di dio. Dunque il nome non è il riflesso degli oggetti del mondo, e neppure ne è il simbolo.

Nella *Hagigah* si legge che ogni parola che esce dalla bocca di dio crea un angelo (*Hagigah*, 14a). Ecco il dio che parla, infinitamente e eternamente. L'angelo è il nome, la voce che dice il nome e che discende sulla terra per compiersi nella realtà attraverso l'incessante e polifonica manifestazione della creazione. L'angelo è così l'intermediario fra la parola e la cosa creata e esistente, colui che convoglia la potenza divina «verso la limitata comprensione degli uomini» (Busi, *Mistica ebraica* XLV), che «gioca sospeso fra tutti i lati della creazione» (Cacciari 131). Cacciari compie, nel suo studio sull'angelo, l'interrogazione che costituisce il proprio di ogni angelologia, la crisi fondamentale fra conoscenza e teoria dove l'annuncio dell'angelo non è un «farsi visibile» o un «tradursi» dell'invisibile nel «visibilmente percepibile», ovvero nella percezione o nella sensibilità, bensì diventa «possibilità per l'uomo di corrispondere all'invisibile in quanto tale, a quell'Invisibile di cui l'Angelo è custode proprio nel momento stesso in cui, nelle sue forme, lo comunica» (Cacciari 17). Nell'antinomia costitutiva del suo carattere, l'angelo imita «l'immaterialità di Colui che le manda [le parole] assieme alle forme di coloro che le attendono [gli uomini]» (Busi, *Mistica ebraica* XLV). Ancora, l'angelo è luce infinita e, insieme, animale. Seguendo l'angelologia dantesca, Cacciari, coglie di nuovo la sua antinomia costitutiva. Come l'angelo, così l'animale della terra «è deciso nella sua decisione, necessitato da essa» (Cacciari 132-133).

Nell'angelo di Dante il conoscere è luminosamente intuitivo, in lui conoscere e vedere sono una perfetta identità. Solo non avrà il ricordo della decisione e in ciò sta la sua felicità, nell'oblio, nel perfetto oblio. Come l'angelo è pura intelligenza senza-memoria, così è l'animale, natura senza-passione. Ancora Cacciari ricorda che, per Dante, l'angelo è creatura muta,²⁴ né intende né ha volere, non discorre ed è in lui assente ogni intenzionalità. Ma se accogliamo, come qui si vuole accogliere, questa struttura costitutiva

²⁴ «infatti fra tutti gli esseri viventi solo all'uomo fu dato di parlare, perché solo a lui fu necessario. Mentre non lo fu né per gli angeli né per gli animali inferiori, cui la parola sarebbe data inutilmente: cosa che la natura evita accuratamente di fare» (*De Vulgari Eloquentia* I, 2-3).

dell'angelo (così contraria, per altro, a ciò a cui intende educare la religione) allora l'angelo è ciò che apre all'uomo, e gli consente, la consapevolezza della castrazione. Di come cioè la sua parola, parola umana, di carne e di sangue, gli impedisca la conoscenza vera e reale della cosa, e dunque il dominio su di essa. Al tempo stesso, la parola, è la sola e unica possibilità di non restare intrappolati, accecati dalla vista delle cose materiali, imprigionati nella passione del finito, diventando così animali (ma senza il legame necessario della «natura» di cui l'animale è «realmente» costituito), senza lo sguardo umile della bestia, e con l'arroganza del dominio imposto con la sola propria presenza, con la furia distruttrice della propria azione. Essere troppo umano! Come accadde a quegli angeli che videro le figlie degli uomini e «poiché erano belle a vedersi, si presero mogli fra tutte quelle che scelsero [...]. E crebbe la malvagità sulla terra, e tutti gli esseri corruperono il loro modo di vivere» (*Libro dei giubilei* 240-241). Nel *Libro dei vigilanti* la questione è ripresa con dettagliata precisione: per loro non vi sarà perdono né pace (*2Enoc* III, XII, 6). Enoc è chiamato da dio per rimproverare gli angeli vigilanti, figli del cielo: Enoc è stato creato da dio allo stesso modo in cui dio diede agli uomini lo spirito, li «creò e concesse agli uomini di pensare parole di sapienza» (*2Enoc* III, XIII, 2-3). Accadde invece ad alcuni angeli di restare prigionieri dell'umano, si legarono alle donne, ebbero figli mostruosi la cui statura era, per ognuno, di tremila cubiti, mangiarono carne e bevvero sangue, insegnarono alle donne e agli uomini la loro scienza.

E Azazel insegnò agli uomini a far spade, coltello, scudo, corazza da petto e mostrò loro quel che, dopo di loro e in seguito al loro modo di agire (sarebbe avvenuto): bracciali, ornamenti, tingere e abbellire le ciglia, pietre, più di tutte le pietre, preziose e scelte, tutte le tinture e (gli mostrò anche) il cambiamento del mondo. E vi fu grande scelleratezza e molto fornicare. E caddero nell'errore e tutti i loro modi di vivere si corruperono. Amezerek istruì tutti gli incantatori e i tagliatori di radici. Armaros (insegnò) la soluzione degli incantesimi. Baraqal (istruì) gli astrologi. Kobabel (insegnò) i segni degli astri; Temel insegnò l'astrologia e Asradel insegnò il corso della luna. E, per la perdita degli uomini, (gli uomini) gridarono e la loro voce giunse in cielo. (*2Enoc* II, VIII)

Gli angeli erano rimasti prigionieri dell'umano, corrompendolo, fino a quando la terra nuda urlò il suo grido disperato al cielo. Allora dio li condannò in eterno al buio dello Sheol, e sommerse la terra con le acque.

3.2. Sapienza

Il problema che pone l'*Enoc* è la sapienza: gli angeli sanno, e sanno di un sapere che è immediato e divino, sanno della «cosa» oltre a possederne il nome. Presso gli angeli non c'è alcuna differenza fra nome e cosa, ma quando portano il loro sapere agli uomini il risultato è la creazione di mostri. L'angelo, il cui sapere si fa realtà sulla terra, che si «umanizza», diventa ingordo, continua a esistere per lui il tutto e non si sogna neppure di fermarsi: l'angelo che diventa «discorsivo», che resta preso nelle «passioni» e che diventa «operoso», cioè attivo, concreto e intenzionale, quell'angelo che «vuole» non è più «speculativo», non riflette, come quando è «incorruttibile», la potenza del suo creatore. Nella sua ingordigia egli è insaziabile, e quando non ha più di che godere delle «fatiche dell'uomo» si rivolta contro l'uomo stesso e lo mangia, e poi contro la terra fino a farla diventare «terra nuda» (*2Enoc* II, VII), incapace di riprodurre la vita. L'angelo ribelle porta sulla terra la conoscenza del nome-cosa, ma l'uomo ne resta escluso restando imprigionato nella credenza che il nome che pronuncia non con sapienza divina ma con voce di carne sia

«la cosa». E incorre nella stessa punizione dell'angelo, così che neanche più per lui, essendo stata irrimediabilmente corrotta la sua esistenza, vi sarà più salvezza.

L'angelo muto di Dante parla con la lingua dell'uomo. Ha la conoscenza del nome-cosa, ma lo ha scordato. Così che in quella perfetta smemoratezza è l'uomo che gli parla, ma le parole della lingua dell'uomo sono di carne e di sangue, come spesso ricorda Enoc. Nel nominare con lingua d'uomo si è persa la conoscenza della cosa, la sua intima conoscenza, la «sessualità della cosa» come si esprime Ferdinand De Saussure. Sicché le parole dell'angelo sono le parole dell'uomo, come accadde a Tobia e a Maria. Parole di una lingua che esprime solo se stessa e nient'altro.²⁵ Di fronte alla conoscenza infinita del verbo divino la lingua umana resta finita. Ma in questa sua finitezza essa è in grado di comunicare «l'essenza spirituale» delle cose. La lingua è così il medio di comunicazione della realtà spirituale dell'uomo nel momento stesso in cui l'uomo nomina le cose. Le cose, prive della loro realtà divina di nome-cosa, diventano così solo nomi e sono cose solo perché, attraverso esse e i nomi per esse pronunciate, l'uomo incontra la propria spiritualità e ne acquista gradi di coscienza, e tale spiritualità si comunica nella lingua. La lingua cioè più che garantire la conoscenza (intima, reale) della «cosa», si produce *dalla* cosa come coscienza dell'essere spirituale, che è allo stesso tempo essere spirituale della cosa stessa. Ma non avendo «la cosa» né lingua né spirito, la spiritualità della cosa è immediatamente «essenza spirituale» dell'uomo attraverso la nominazione. Dunque, quando l'*Enoc* pone il problema della sapienza, come dicevamo poc'anzi, quando cioè agli uomini è dato di «pensare con parole di sapienza», pone la questione di come la sapienza sia la reale facoltà umana, insita nella lingua una volta che si sia stati capaci di lasciare le credenze, ovvero di non restare in potere della «cosa» materiale per rivolgersi alla «verità» della parola, nel suo essere cioè la presenza del divino nell'uomo. E qui Benjamin indica nel verbo l'intima relazione fra l'uomo e la divinità. Relazione sacra in quanto data sul medio sacro che unisce l'uomo a dio, il nome. Il nome, dunque, e la lettera, come comunione fra l'uomo e il divino.

La differenza fra il nome in dio e il nome nell'uomo è di ordine sapienziale, se teniamo in considerazione il modo in cui Benjamin mette in rilievo tale differenza, e cioè che, in dio, il nome è perfettamente cosciente e quindi «la cosa» è già conoscibile nel suo nome, mentre nell'uomo la nominazione è commisurata alla misura della sua conoscenza.

Su un altro versante, anche Wittgenstein ha visto bene quando scrive che «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (Wittgenstein 5.6). Proposizione che qui possiamo permetterci di commentare secondo la sua letteralità. Infatti Wittgenstein non scrive «i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo», bensì fa esplicito riferimento ai «miei» limiti. Il mondo non ha limiti, nel senso che non vi è limite all'accadere del mondo. Ma «mondo» non è che una parola, ovvero non è un «fatto». Ed è solo nel momento in cui la scrivo (o la pronuncio) che io accado nel mondo e, nello stesso tempo, divento un accadere del mondo: il mondo accade per me e, attraverso il mio linguaggio, accade il mondo. Posso quindi affermare che non esiste altro mondo che non sia il «mio» mondo, in cui accado in relazione alle cose che nomino e in questo accadere produco il senso del mio esistere e dell'esistenza delle cose per me, e dunque del mio esserci nel mondo in quella forma che viene determinata dal mio linguaggio e che si costituisce anche come limite, limite di me nel mondo, della mia conoscenza delle cose e della mia relazione con esse, in definitiva limite del mondo possibile solo come «mio mondo». Ed è solo per quanto, e *come*, io riesco a estendere i limiti del mio linguaggio che posso esten-

²⁵ Rimando qui al già menzionato testo di Walter Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*.

dere i limiti del mondo. Il mondo, dunque, non sta in ciò che vedo, in quanto non sono in grado di «vedere» neanche tutto ciò che cade sotto il mio sguardo e, soprattutto, non posso «vedere» ciò che «guarda», mi è impedita la conoscenza del punto d'irradiazione dello sguardo nel momento stesso in cui guarda (non posso vedere il mio occhio che guarda, ma neppure posso vedere il mio volto in cui è il mio occhio che guarda) e allo sguardo è permesso di selezionare un dettaglio dell'oggetto in un solo punto (di una mano vedo il dorso e non il palmo, e se guardo le dita lo sguardo s'indirizza all'unghia, o mette a fuoco l'articolazione, e così via) così che non potrò mai avere la conoscenza totale e perfetta della «cosa» ma esisto nella sua parzialità che si costituisce come limite della mia esistenza. Il mondo che esiste, che esiste per me, in definitiva, è solo nella mia parola.

3.3. Creazione

La teoria del linguaggio di Avraham Abulafia ha qualcosa di grandioso e d'illuminante, elaborata attraverso un percorso che lega insieme i profeti ebraici, gli antichi sapienti greci, la meditazione yoga e la filosofia di Maimonide.

L'argomentazione di Abulafia, qui presa in considerazione, è la «materialità» della natura, considerata un demone: la natura come diavolo.

La sua elaborazione procede dall'alfabeto che egli situa nella decima sfera della cosmogonia di Maimonide, la sefirah più alta e più nobile fra tutte le sfere celesti, che è anche la sfera dell'«intelletto agente» e quindi della *Torah* e dei comandamenti.

La questione dell'intelletto agente è centrale nella filosofia di Maimonide in quanto permette l'esistenza dell'«intelletto materiale», o in atto, che è ciò che contraddistingue l'uomo da tutte le altre specie animali. L'intelletto in atto, che si trova nell'uomo, è emanazione dell'intelletto agente e gli consente di percepire lo stesso intelletto agente, così come «l'intelletto che si trova in ogni cielo, che proviene dall'emanazione dell'intelletto separato, e mediante il quale il cielo percepisce e concepisce l'intelletto separato, e desidera assimilarsi a esso, muovendosi» (Maimonide 15-20).²⁶

L'intelletto agente è insieme creazione e rivelazione, movimento infinito del divino e *Torah*, e in esso è custodito il mistero delle lingue e la sfera del linguaggio, di tutte le lingue del mondo non solo della lingua originaria, dissolta e frammentata dalla confusione babelica. Tutte le lingue sorgono dunque dalla corruzione della lingua sacra originaria, attraverso cui «il mondo dei nomi si dispiega nella sua immediatezza» (Scholem, *Nome di Dio* 84), e sono contenute nella lingua sacra di cui tutte le lingue non sono che estensioni, variazioni, modulazioni di questa, tanto che la sapienza si produce anche a partire dalle lingue profane. In ogni lingua dunque, e così in ogni alfabeto, dio scrive il suo nome. In modo ancor più radicale possiamo dire che il nome di dio è contenuto in ogni nome, scritto in ogni lingua.

²⁶ Nella parte I, cap. LXXII, Maimonide approfondisce il tema relativo all'intelletto materiale, che rende l'uomo necessitato di pensiero, di riflessione e di regole di vita senza le quali l'uomo sarebbe solo un animale. Ma tale eccellente facoltà non può che giungergli da un'altra sfera, da tutte le altre separata, e che si prolunga nell'intelletto umano, e che è quella del divino, cioè dell'intelletto agente. L'uomo è così pensato come un microcosmo, in quanto è governato, al pari dell'universo, da dio. La relazione fra intelletto materiale, così acquisito, e l'uomo è dunque, secondo Maimonide, la medesima relazione che intercorre fra dio e il mondo.

Scrivono Abulafia che il segreto alla base di tutte le cose è la lettera e «ogni lettera è un segno e un rimando alla creazione» (*Ner Elohim*, ms. München, 10 f. 164b). Le lettere dell'alfabeto sono oggetto di conoscenza profonda che il sapiente deve meditare nel suo intimo, attraverso la composizione e scomposizione dei nomi fino a quando «ciò che era dritto si è capovolto, e ciò che era capovolto si è raddrizzato, finché [dalle metamorfosi combinatorie del Nome] non sorsero due lingue, che si posero al servizio della lingua ebraica: il greco e il latino». ²⁷ Qui troviamo il secondo motivo d'interesse nel lavoro di Abulafia, che ogni lingua e ogni alfabeto consentono al sapiente l'arte combinatoria della «lingua santa» e dei «santi nomi», arte che Abulafia compone sia in latino che in greco che nel nascente italiano. ²⁸ Egli trova nella lettera alfabetica un oggetto assoluto di meditazione, tale da mettere in comunicazione l'anima con il suo creatore. Ma non solo, essa è anche la materia di cui sono costituiti gli oggetti, *tutti gli oggetti*, del mondo. La lettera, però, è un oggetto che, come nota Scholem, è astratto e indeterminabile, che può assumere il più alto senso senza però possederne uno in quanto tale; un oggetto astratto e dunque per nulla evidente o intuibile, che ha già un significato proprio e una finitezza intrinseca. Un oggetto che la parola non possa cogliere e fissare nel campo già deciso e determinato dei significati, come per gli oggetti sensibili, vere e inequivocabili presenze del demonio. Il diavolo, dunque, è quella presenza che *lascia* credere che la parola (e le lettere che la formano) siano «realmente» la cosa, che la parola «natura» (cioè la combinazione delle lettere n-a-t-u-r-a) siano non già una composizione che trova segno nella scrittura e suono nella voce, ma il reale stesso.

Procedendo dalla teoria dell'alfabeto, i dieci numeri (le *sefirot*) e le ventidue lettere del *Sefer Yesirah* attraverso cui dio compie la creazione del mondo, e la teoria di Mosè Maimonide sulla profezia (emendata però dal suo impianto filosofico di matrice arabo-aristotelica), Abulafia elabora le sue tesi sull'ispirazione profetica come condizione che permette all'anima di trovare la sua libertà attraverso l'irrompere in lei della vita divina, oltre i confini della vita naturale e nella conquista di una vita spirituale, luogo di libertà dal finito della materialità della natura e dell'umano e in cui si dispiega l'infinito, corrente cosmica della vita quando è in grado di rispecchiarsi nel divino; un trionfo della spiritualità sulla materia della natura e sulla sensibilità della forma (il demone) una volta che si siano rotti «i sigilli delle forme naturali» (come si esprimeva la filosofia medievale a proposito delle forme sensibili e delle immagini) e si possa così pervenire alla conoscenza di dio, ovvero dell'infinito e dell'assoluto: «dissigliare l'anima, sciogliere i nodi che la legano» (Scholem, *Grandi correnti* 143).

Sicché, nella coscienza rinnovata dalla meditazione, il senso stesso della lingua conquista altre suggestioni e sapienze altrimenti impossibili e comunque impossibili nei ristretti ambiti filosofici e religiosi. Il linguaggio è la possibilità concreta di creazioni di armonie capaci di esprimere l'infinita profondità dell'anima e di liberarla dalla sfera terrena per condurla ai confini dei territori celesti. Quando il linguaggio acquisisce la sua capacità musicale, la lingua, al pari delle note, si fa melodia che non esprime alcun contenuto determinato e già, in apparenza, chiaro e definito da un senso preordinato del suono, ma si compie come una musica dove «dall'orecchio la nota va al cuore, e dal cuore alla milza, che è il centro dei sentimenti; e sempre nuovo diletto nasce dalla diversità delle melodie. Ora la stessa cosa accade con la combinazione delle lettere» (*Gan na'ul*, Ms. Monaco 58,

²⁷ Il passo di Abulafia, tratto da *Sefer ha-Ot*, è citato in Scholem, *Il nome di Dio*, pp. 83-84.

²⁸ Si veda il capitolo su Avraham Abulafia in Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*.

F. 323 b).²⁹ Le lettere della lingua sono la stessa cosa delle note musicali, così che nella scrittura è questione di composizione allo stesso modo che nella musica e il risultato è dello stesso ordine: costruire un'armonia che non presiste alla composizione e in cui l'assenza di un significato fissato e predeterminato apre segreti ed espressioni che «rallengono il cuore, che così riconosce il suo Dio e si riempie sempre di rinnovata gioia» (*Ganna'ul*, Ms. Monaco 58, F. 323 b). Ma soprattutto, in questo modo, la lingua ritrova il senso della creazione, si distacca dal vincolo della *cosa-già-data* per generarsi nella libertà della sua espressione conoscente.

Ritroviamo dunque, in ambito ebraico, il valore della sapienza che interroga il mondo senza disgiungersi dall'interrogazione di sé nel mondo. Senza cadere preda del già dato in un movimento che interroga la cosa senza la credenza di possederla già attraverso la parola. Parole che quindi non esprimono solo le cose, che possono così riacquistare la loro materialità originaria, ma solo parole che esprimono la relazione fra me e la cosa in un movimento d'interrogazione della cosa che, nel non appartenermi più, neppure più mi vincola e m'incatena a un senso già dato, a una relazione già stabilita, all'ordine del senso comune.

La creazione risulta così essere, nella teoria di Abulafia, una combinazione delle lettere dell'alfabeto e un'infinita combinazione delle combinazioni, le quali tutte producono una continua scomposizione del nome di dio che giunge fino alla lingua umana. Il sapiente, nell'opera d'infinita composizione, trova nelle lettere tutte le possibili conoscenze delle cose umane e di quelle divine.

Creazione, rivelazione e profezia risultano, così, puri processi e fenomeni linguistici. La creazione è la scrittura del dio, nel senso che essa dà forma concreta alla materia della creazione; la rivelazione e la profezia sono la parola di dio che continuamente si riversa nella lingua umana conferendole «almeno in potenza l'infinita ricchezza di una visione della connessione fra le cose» (Scholem, *Nome di dio* 75).

3.4. *Geistigkeit*

Da qui a Freud e alla psicanalisi il passo è davvero breve, se il lettore di Freud ha la pazienza di accostarsi alla parte più alta del suo linguaggio e di interrogarlo. Non sarà difficile, allora, cogliere il piano «profetico», o se si preferisce «sapienziale», di una esperienza psicanalitica.

Quando Freud, nell'*Uomo Mosè e la religione monoteista*, esplora il tema della spiritualità in un capitolo intitolato «Il progresso della spiritualità» (e, sia detto per inciso, ma fortemente sottolineato, che questo è il tema con cui ha chiuso la sua presenza pubblica portando quel breve testo, letto dalla figlia Anna, fra la noia e il disinteresse di tutti al Congresso psicanalitico di Parigi nel 1938), lo fa indicando per la spiritualità un tragitto, un percorso, che qui sostengo essere proprio l'esperienza di una psicanalisi. Scrive, in quell'occasione, che tale percorso costituisce «il trionfo della spiritualità (*Geistigkeit*) sulla sensibilità (*Sinnlichkeit*)» (431).

Ora, non è complicato intendere di che cosa si tratta nella *Sinnlichkeit*, non è difficile cogliere che con questo termine Freud indica tutto ciò che viene percepito dai sensi e che ci riporta all'esperienza «sensibile» degli oggetti del mondo. Esperienza che ci *tradisce* fa-

²⁹ Il passo è citato e tradotto in Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, p. 145. Come si può notare qui siamo nel cuore del senso che acquisisce la parola «scrivere».

cehdoci credere che ciò che i nostri sensi percepiscono sia *realmente* e inequivocabilmente l'oggetto *in sé*.³⁰ E questo mi sembra decisamente apparentato con quanto Abulafia indica con il nome di «demone» o di «natura».

Ma come intendere il termine *Geistigkeit* normalmente tradotto con spiritualità o intellettualità: come considerarlo? Qui la cosa si fa ardua, se si pensa che le oscillazioni dei traduttori sottolineano che nessuna delle due traduzioni proposte rende la complessità della *Geistigkeit*. Soprattutto si rendevano conto dell'impossibilità di rifuggire dall'impressione che tali traduzioni inducessero a una riduzione concettuale del termine *Geistigkeit*, il quale invece contiene, immediatamente, sia il significato di intellettuale sia quello di spirituale. Dunque la traduzione restava fuorviante in quanto rinviava a una rappresentazione *intellettualistica* o *spiritualistica*, a meno di non introdurre precisazioni, come in Yosef Yerushalmi, il quale, avvertendo la complessità, resta tuttavia con l'insoddisfazione di non poter rendere un termine che ci restituisca non solo, e non tanto, il pensiero di Freud, quanto il senso di un'esperienza (nota 43).³¹

Da non dimenticare che il riferimento etimologico fornito dallo stesso Freud, per «pensare» il *Geist*, è il *ruach* (soffio) ebraico, o l'*ánemos* (vento) greco, l'*animus* o lo *spiritus* dei latini.

C'è una considerazione ancora, ed è che Freud assegna il trionfo della *Geistigkeit* nell'abbandonare la relazione con la madre per volgersi al padre. Egli assegna al materno il *tòpos* della percezione sensoriale in quanto «la maternità è provata dall'attestazione dei sensi mentre la paternità è ipotetica, costruita su una deduzione e una premessa» (Freud, *Uomo Mosè* 432). Certo, possiamo qui notare che forse a Freud sfuggiva la deduzione di Agostino di Ippona nei suoi scritti Apologetici, quando affermava che non esiste alcuna certezza intorno all'identità dei propri genitori, e che ciascuno può *crederli* tali solo perché, con un atto di fede, accoglie come vero il racconto della propria nascita, essendogli impossibile qualunque conoscenza.³² Il tema del «racconto» sembrerebbe aprire a considerazioni teoriche più impegnative di quelle addotte da Freud. Ma non sfugga che Freud procede da un piano in cui gli è connaturata la realtà che il figlio appartiene alla madre, nel senso che è solo da lei che proviene la garanzia *sensibile* di appartenenza al popolo ebraico, mentre il padre, metafora del monoteismo più rigoroso, è il risultato di un'astrazione e di una complessa elaborazione.

Come si vede la disamina del termine *Geistigkeit* concerne tali e tanti elementi da renderla particolarmente complessa. Infatti, fino a oggi, nessuno se ne è occupato e pochi studiano l'*Uomo Mosè*. Non tanto perché sia troppo difficile, ci sono stati, e ci sono, a questo proposito, studiosi di grande valore nella comunità analitica. Il problema, io credo, è che la riflessione sul lascito freudiano avrebbe portato in luoghi non ammissibili per

³⁰ Kant non aveva torto a voler dividere la cosa in sé dal fenomeno, ovvero dall'oggetto della percezione. Non tanto perché dietro il fenomeno ci sia qualcosa, per esempio una realtà ultima o più vera, ma in quanto il fenomeno, ovvero ciò che io percepisco, non è affatto possibile, né lecito, assumerlo come «il reale».

³¹ Strachey, il curatore dell'edizione inglese del *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, si avvide della difficoltà di traduzione e in nota fece notare l'intraducibilità dell'ultimo paragrafo del testo. Adottò dunque il termine «intellettualità» per evitare il rischio di associazioni fuorvianti che il termine spiritualità avrebbe suscitato. L'edizione francese e quella italiana traducono invece con «spiritualité» e con «spiritalità».

³² Sant'Agostino, *La fede nelle cose che non si vedono* (2, 4): «quia et hinc aliis narrantibus, nec tamen quia iam praeteritum est id ostendere valentibus, crediderunt, nullum retinentes illius temporis sensum, et tamen aliis inde loquentibus adhibentes sine ulla dubitatione consensus».

una materia che voleva affermarsi come scienza all'interno del discorso occidentale. E la *Geistigkeit* portava troppo lontani da questo intendimento. Spingeva verso luoghi in cui nessuno voleva avventurarsi e neppure pensare. D'altra parte accadde a uno sbalordito auditorio psicanalitico di sentire Anna Freud affermare, all'istituzione della cattedra Sigmund Freud dell'università di Gerusalemme nel 1977, che la psicanalisi era «una scienza ebraica», e che questo era il «suo titolo d'onore» (Schwaber 26-35).³³ Che cosa Anna intendesse per scienza ebraica non ci è dato di sapere e ormai non ha molta importanza. Resta il fatto che lo sbalordito uditorio degli psicanalisti riuniti in congresso forse deve digerire quell'affermazione ancora oggi, perché possiamo affermare con certezza che non esiste nessuna scienza «ebraica» che non proceda dalle parole (invece che dai fatti). E questo avrebbe portato lontano la psicanalisi rispetto alle strade medicali entro le quali il congresso di Parigi del 1938 l'aveva spinta. Freud non fu esente da colpe, il suo scientismo, la sua fede nel pensiero scientifico che stava diventando dominante, non era inusuale in un ricercatore ottocentesco quale egli era. Ma il suo scientismo cozzava continuamente con il senso e il valore delle sue ricerche. Quando, alla fine della sua vita, con la scrittura dell'*Uomo Mosè*, cercò di dare una svolta era ormai solo e inascoltato, un «generale senza più esercito», come scriveva a Max Eitingon in quegli anni. Aver lanciato la psicanalisi nei territori della medicalizzazione l'ha snaturata fino a renderla sterile e anche grottesca con la sua pretesa di curare malattie inesistenti di cui ha cercato di convincere il mondo, fino ai giorni nostri in cui la paccottiglia terapeutica ha perso ogni valore culturale e anche scientifico. Il tempo è galantuomo. C'è anche chi, come chi scrive, si è rivolto agli inizi di questa pratica per ritrovarne il senso e l'occorrenza nella cultura dell'Occidente, e restituirle il posto che i pionieri avevano osato sperare per la loro opera; di introdurre nell'Occidente una cultura della psicanalisi che impone che nel processo della conoscenza non sia esclusa la poesia.

A questo punto mi sembra di poter affermare che il senso di questo lascito freudiano, la *Geistigkeit*, lo si coglie solo se inteso come la *soglia* a cui conduce una psicanalisi; essa si presenta così quale condizione, nel discorso dell'Occidente al tempo del pensiero scientifico, del tragitto che dalla sensibilità, ovvero nella normale, ordinaria, e spesso dolorosa condizione dell'esistenza umana e della relazione con gli oggetti del mondo, porta alla *Geistigkeit*. Il piano in cui questa situa l'esperienza dell'uomo è dunque lo stesso della profezia o sapienza. Soglia che si attraversa solo nella meditazione dei nomi e, in definitiva, l'esperienza psicanalitica è precisamente questo: una «meditazione» intorno ai nomi con cui si individua il mondo e i suoi oggetti, e sé nel mondo nella relazione con gli oggetti. Il modo di giungere sulla soglia, ovvero di pervenire alla sapienza, è quello di sempre, nella relazione intima fra due persone di cui una (lo psicanalista) occupa un posto *necessario*, per quanto impossibile e irrilevante, affinché un *analizzante* possa compiere il tragitto verso la soglia, possa cioè elaborare i nomi della propria esistenza. Si fa davvero un'analisi quando viene mal di pancia, altrimenti non è una psicanalisi, diceva un vecchio maestro.

Quando Jacques Lacan introdusse, al posto di paziente o analizzando, il nome di «analizzante», sovvertì completamente ogni criterio «professionale» nella relazione fra analista e paziente, in cui l'analista non era più colui che possedeva una competenza o una capacità riconosciuta da vendere. L'analizzante è la *creazione* di Lacan, nel senso che prima della sua introduzione esso non esisteva. Ma questa nuova presenza, formata dall'uso della forma attiva del verbo, indica che è proprio lui, e non l'analista, a compiere il percorso

³³ La cattedra fu istituita durante il XXX congresso dell'Associazione internazionale di psicanalisi (I.P.A.).

analitico, lo realizza da sé, per quanto non da solo, nella migliore tradizione sapienziale. L'analista non è che una implicazione del percorso, necessario ma non attivo (nel senso di un'attività di ordine terapeutico o magistrale, insomma professionale), la cui autorità promana dalla funzione del sogno, e non da un sapere che si suppone appartenergli e che utilizza nell'attività professionale (Sias, *Appunti epistemologia* 30-39). Già Freud lo aveva enunciato, sia pure in modo incerto.

3.5. *Physis*

Ritorniamo dunque alla «profezia» di Avraham Abulafia. Il linguaggio divino è incorporato nelle cose, in ogni cosa del mondo che è *immediatamente* (e, per l'uomo, anche esclusivamente) cosa del linguaggio, qualunque sia la lingua con cui l'uomo si esprime. Qui si mostrano, nel linguaggio umano, le connessioni fra le cose, che nella propria lingua l'uomo può esplorare attraverso la combinazione delle lettere, e che a lui si presenta come «profezia». La profezia diventa così, in Abulafia, l'*irruzione* della «duce dell'intelletto». La profezia è la profondità del *logos* una volta che questo è diretto dalla verità verso la conoscenza.³⁴ Si tratta del «settimo sentiero» della *Torah*, quello possibile a percorrerli solo ai profeti e a loro riservato. A differenza di Maimonide, da cui Abulafia procede per introdurre la profezia (Maimonide XXXVI), questa non è quell'esperienza estatica del rapporto dello spirito umano con il suo creatore, esperienza concessa ai profeti e rimandata a un'epoca messianica perché non più praticabile nei tempi presenti. È, invece, una esperienza *razionale* che ogni uomo può compiere nel suo percorso di meditazione fino a pervenire a un'identificazione, che non sarà mai un'identità, con il divino. Tale razionalità non si limita al solo senso, diventato unico e comune con Aristotele, della razionalità scientifica e filosofica. L'impossibile accettazione di Freud, già al suo sorgere con gli *Studi sull'isteria*, è data proprio dal fatto ch'egli introduce un'altra razionalità che scombina il principio aristotelico apprendo a una scienza della follia incompatibile con gli statuti moderni del pensiero razionale occidentale.

Il rapporto dello spirito umano con il suo creatore è possibile se ci si distanzia dal proprio io per far posto al divino secondo l'antico proverbio «Chi è pieno di sé, non ha posto per Dio». È, altresì, un'identificazione con la *Torah* che «è come un sogno che chiede insistentemente di essere interpretato» (Busi, *Mistica ebraica* 375). La «profezia» altro non è, dunque, che ciò che il greco o l'Oriente chiamano «sapienza»: la profezia è l'*analogon* della *sophia*, come il profeta lo è del *sophòs*.

Il sentiero della profezia è l'ultimo dei sentieri della *Torah*, riservato ai profeti. Nei *Sette sentieri della Torah* Abulafia precisa che nella via della sapienza si comprende la parola dell'intelletto agente:

Si tratta dell'influsso che si propaga dal Nome [...] alla facoltà verbale tramite appunto l'intelletto agente [...] è il sentiero della veridicità della profezia e della sua essenza, della conoscenza dell'essenza del nome unico; per quanto sia possibile, a colui che è unico nel genere umano, cioè al profeta, averne comprensione: giacché esso rappresenta il principio che ha creato il discorso divino sulla sua bocca (Busi, *Mistica ebraica* 382-383).

³⁴ Non è difficile scorgere connessioni e concordanze, per quanto involontarie, con il pensiero di Eraclito. Rimando qui al mio precedente lavoro *ΑΙΓΙΟΣ. Il ritorno della sapienza antica nell'esperienza psicanalitica*.

Solo la verità, dunque, guida il discorso del profeta; discorso che, a questo stadio, diventa pura musica in cui il nome si dispiega, finalmente libero dall'involucro demoniaco degli oggetti, per ritrovarsi nell'armonia della creazione, musica incessante della lingua. Abulafia chiama «Via dei nomi» il suo metodo di conoscenza che si sviluppa attraverso la dialettica di una «scienza della logica superiore, interiore» che può fare a meno della logica sillogistica.³⁵

Il metodo di tale scienza procede attraverso libere associazioni che si sviluppano dalla meditazione intorno alle lettere, e che consentono l'emergenza di pensieri «nascosti» per produrre quell'«ampliamento della coscienza» che consente di ritrovarsi liberi dal «carcere della sfera terrena e ci conduce ai confini di quella celeste».³⁶ L'irruzione dell'«intelletto agente» è il risultato della meditazione.

Se non si è completamente fuorviati dalla psicologia, si potrà riconoscere il senso del termine di «guarigione» in Freud. Jacob Taubes sottolinea che il senso freudiano di guarigione è un «sostituto del termine salvezza», e che il metodo freudiano è un metodo per raggiungere la redenzione «che non è solo metodo individuale, ma anche una teoria della cultura» (Taubes 224-227). Non è difficile, dunque, rintracciare nella guarigione freudiana ciò che gli orientali chiamano «illuminazione».

In conclusione di queste considerazioni possiamo intendere il valore della «natura» e quale è la sua «realtà». Dio, infatti, è un puro nome che, come abbiamo già visto, ha un paio di caratteristiche interessanti. La prima è senza dubbio quella di essere la *fondazione* di ogni realtà possibile all'uomo, compresa la natura. Dio è nome, ma è il nome senza senso, impronunciabile, impossibile a scriversi, cioè *estraneo* alla lingua perché senza alcun significato che possa ricondurci ad alcunché. In definitiva dio è il «reale» e, *in quanto tale*, s'irradia nella creazione e nella rivelazione, dando agli uomini un senso alla presenza del mondo, degli oggetti del mondo e di loro stessi. Inoltre è all'origine della meditazione, in quanto origine di ogni nome possibile. Tutta la *Torah* è scrittura di questo nome che, privo di ogni senso stabilito, conferisce però senso a ogni parola della *Torah*, a ogni lettera, a ogni altro nome. L'impossibile nome di dio diventa così infinitamente interpretabile, e si ri/vela in ogni combinazione delle infinite combinazioni delle lettere dell'alfabeto e in ogni composizione dei nomi. Senza quel nome, come sembrano insegnare i cabbalisti, nessuna lingua può essere parlata, e senza le lettere dell'alfabeto che producono l'infinita creazione del nome non esisterebbe nessuna lingua. E senza lingua niente dio, niente mondo e niente uomo: nessuna realtà.

³⁵ Così precisa Scholem argomentando Jellinek (*Il nome di Dio* 82).

³⁶ Qui Scholem precisa che non si sta parlando di un libero gioco di associazioni, come quello della psicanalisi. Non so da quali considerazioni questo grande studioso giunga a tale affermazione. Ci permettiamo però di sollevare la questione perché la «libera associazione» freudiana nulla ha da vedere con un gioco di parole in libertà. A meno di non cadere nei tranelli di una psicanalisi romanizzata (per quanto di tale iattura riconosciamo la responsabilità agli stessi psicanalisti e a Freud stesso), l'associazione non gode di nessuna libertà, intesa come libera manifestazione della volontà dell'Io, ma consente, costretta dalle regole del linguaggio in cui vi riconosciamo la funzione dell'inconscio, così come costretta dalla regola fondamentale, secondo la quale occorre dar voce a tutti i pensieri senza operarvi preliminari giudizi di sorta, l'emergenza di un pensiero altrimenti non considerato, permettendo di aggirare le funzioni di censura che si presentano attraverso il pregiudizio. Questo modo di parlare, durante la seduta analitica, per quanto possa sembrare estemporaneo, paradossale e senza un ordine logico del discorso, autorizza a considerare e introdurre nel proprio discorso quelle variazioni, di solito scartate, che si producono in un movimento di conoscenza altrimenti impossibile che portano a livelli superiori (o più profondi) di coscienza. Da questo punto di vista il metodo freudiano ci sembra, invece, proprio molto simile a quello delle associazioni di Abulafia (*dillûg* o *qefitza*).

La seconda caratteristica, che dalla prima discende, è che la creazione è creazione di nomi: in specifico dei nomi contenuti nella *Torah*, e di ogni altro possibile nome il cui presupposto si trova comunque già nella *Torah* stessa. La creazione è la forma e il contenuto della rivelazione. Che la creazione sia di nomi implica ch'essa non è di cose. Solo così è possibile pensare la creazione come un atto incessante che promana dall'infinito nome di dio, che intendiamo come l'indicibile e inscrivibile nome originario della lingua, come nome-dei-nomi. Dio è dunque sostanza. Così non solo il nome non indica la cosa, ma essa neppure è contenuta nel nome, né ne è rappresentata. Dunque il nome non è affatto il simbolo della cosa e il linguaggio non ha nulla di simbolico. Solo a partire da tali considerazioni possiamo intendere il rigore e la radicalità di Abulafia nel far coincidere natura e demonio.

La natura irredenta altro non è che il rigoglio della cosa nella sua materia e nella sua sessualità, nella sua realtà intima e nella sua verità assoluta. La parola, invece, trova la sua materia solo nella lettera scritta, nell'inchiostro che dà forma a un segno su un foglio bianco. Se la parola, anziché indicare sé stessa, pretende di indicare la cosa nella sua parzialità o nella sua totalità, avviene che perde la sua essenza divina per farne sorgere quella demoniaca. La parola che crede di dire la cosa non solo non potrà mai realizzare tale concordanza, ma si troverà suo malgrado a generare dei mostri. Colui che invece spiritualizza la natura, la restituisce cioè alla parola, detronizza il satana che la possiede attraverso la credenza che il nome parlato dall'uomo abbia una qualche relazione, foss'anche simbolica, con la cosa. La «realtà» è esclusivamente quella contenuta nella *Torah*, e cioè nei nomi, e non ne esiste nessun'altra in nessun altro luogo. La sola possibile realtà del nome è dunque quella del segno che lo scrive. L'inchiostro è come il seme che racchiude in sé la materia e le forme che si svilupperanno. La parola è dunque suono, puro suono che nulla ha da spartire con la cosa, ed è materia nella forma del segno alfabetico. Se la parola ha per gli uomini un significato e un valore, entro un certo ambito linguistico, questi sono consegnati dalla tradizione. E quindi il significato di una parola è sempre in relazione a parole che la contestualizzano «storicamente» all'interno di un discorso.

Di fronte alla profondità di linguaggio del sapiente, e alla sua capacità di costruzione di una teoria a cui egli aderisce perfettamente nella costruzione della sua esistenza, ogni teoria linguistica e ogni filosofia del linguaggio prodotta nel Novecento ci sembrano solo un balbettio infantile. Tranne rare eccezioni, di chi cioè è riuscito a ritrovare, di volta in volta e nelle varie epoche della storia, le vie della sapienza liberandosi dagli involucri razionalistici o spiritualistici di filosofia e religione, il linguaggio è stato usato sempre con l'intenzione di cogliere e spiegare il «reale», la sua intima verità, di dotarsi di strumenti di dominio. Nulla di tutto ciò ha, naturalmente, a che vedere con la verità e con il sentimento della sua presenza, ma concerne l'instaurazione del potere della credenza e della superstizione, anche *sub specie scientia*. Tutto ciò ha finito col rendere la parola strumentale, legata alla supremazia dell'utile. Soprattutto è servita per alimentare la credenza che la parola potesse raggiungere la cosa, identificarla, coglierne il suo essere e la sua essenza, definire la sua struttura e piegarla a illusori interessi umani.

Nel 1970, nel pieno del vigore dello strutturalismo (cioè di quella nuova illusione che sembrava dare a noi giovani ventenni, attraverso i suoi nuovi e rivoluzionari maestri, l'esaltato contatto con la nuova verità), in quel 1970 Gershom Sholem scriveva inascoltato:

La grande crisi del linguaggio che stiamo vivendo consiste allora nel fatto che anche l'ultimo lembo di quel mistero – il mistero che nella lingua aveva un tempo dimora – ci risulta inafferrabile. I cabbalisti ritenevano che la lingua potesse essere parlata in virtù del

Nome che è presente in essa. Ma quale sarà la dignità di un linguaggio dal quale Dio si è ritirato? Questa è la domanda che si deve porre chi ancora crede di percepire l'immanenza del mondo, l'eco della parola della creazione, ormai scomparsa (Scholem, *Nome di Dio* 89).

I poeti, forse, potrebbero ancora rispondere a questa domanda. Coloro per cui la parola vale solo per la musica che è in grado di comporre. E in essa far risuonare i segni di cui il mondo è costituito, lo spavento e la meraviglia della sua esistenza, l'enormità e l'incomprensibilità della nostra presenza. O forse i matematici puri, quando non sono al servizio di qualche scienza che pensa di poter dirigere il mondo, ma creano figure logiche astratte, in forma di teorema o di paradosso, ed estendono le possibilità dell'infinito del calcolo.

Poi, da quella poesia, fosse anche per opposizione, potrà rinascere la sapienza.

Allo psicanalista è chiesto di ritrovare il suo posto, che è quello di aprire le strade della *Geistigkeit* nella quale s'incammina con gli analizzanti che a lui si rivolgono.

4. Bibliografia

- Adinolfi, Marco. *Da Dur Sarrukin a Eridu. Tremila anni di civiltà mesopotamica*, Bornato in Franciacorta: Fausto Sardini ed., 1978.
- Agostino d'Ipbona. *Le confessioni*. Trad. Onorato Tescari. Torino: Società editrice internazionale, 1929. Stampa.
- 'Aquila ben Josph. "Alfabeto". *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*. Ed. Giulio Busi. Torino: Einaudi, 1995.
- Baltrušaitis, Jurgis. *La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito*. Trad. Anna Bassan Levi. Milano: Adelphi, 1985. Stampa.
- Benjamin, Walter. "Sulla lingua generale e sulla lingua dell'uomo" (1916). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Trad. Renato Solmi. Torino: Einaudi, 1981. 53-70. Stampa.
- . "Il compito del traduttore" (1921). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Trad. Renato Solmi. Torino: Einaudi, 1981. 37-50. Stampa.
- Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. Stampa.
- Busi, Giulio. *Simboli del pensiero ebraico*. Torino: Einaudi, 1999. Stampa.
- Cacciari, Massimo. *L'angelo necessario*. Milano: Adelphi, 1994. Stampa.
- Colli, Giorgio. *Filosofia dell'espressione*. Milano: Adelphi, 1996. Stampa.
- Dante Alighieri. *De vulgari eloquentia*. Ed. Vittorio Coletti. Milano: Garzanti, 1991. Stampa.
- Derrida, Jacques. "Freud e la scena della scrittura" (1967). *La scrittura e la differenza*. Trad. Gianni Pozzi. Torino: Einaudi, 1967. 255-297. Stampa.
- Disegni, Dario, ed. *TaNaK (Bibbia ebraica)*. Firenze: Giuntina, 1995. Stampa.
- Federici, Tommaso, ed. *Commento alla Genesi: Berešit Rabbā*. Trad. Alfredo Ravenna. Torino: UTET, 1978.
- Freud, Sigmund. "Progetto di una psicologia" (1895). *Opere*, II, 1892-1899. Ed. Cesare Musatti. Torino: Boringhieri, 1968. 195-284. Stampa.

- . “Nota sul ‘notes magico’” (1925). Opere, II, 1892-1899. Ed. Cesare Musatti. Torino: Boringhieri, 1968. 61-68. Stampa.
- . “L’avvenire di un’illusione” (1927). Opere, X, 1924-1929. Ed. Cesare Musatti. Torino: Boringhieri, 1978. 433-485. Stampa.
- . “Costruzioni nell’analisi” (1937). Opere, XI, 1930-1938. Ed. Cesare Musatti. Torino: Boringhieri, 1979. 539-552. Stampa.
- . “L’uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi” (1934-1938). Opere, XI, 1930-1938. Ed. Cesare Musatti. Torino: Boringhieri, 1979. 331-461. Stampa.
- Gadda, Carlo Emilio. “Meditazione breve circa il dire e il fare” (1936). *I viaggi, la morte*. Milano: Garzanti, 1958. 27-40. Stampa.
- . “Lingua letteraria e lingua dell’uso” (1942). *I viaggi, la morte*. Milano: Garzanti, 1958. 93-100. Stampa.
- Gasset, José Ortega. “Misericordia y esplendor de la traducción” (1937). *Obras completas*. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial /Revista de Occidente, 1983. 431-452. Stampa.
- Ginzberg, Louis. *Le leggende degli ebrei*. Vol. I. Ed. Elena Loewenthal. Milano: Adelphi, 1995. Stampa.
- Graves, Robert e Raphael Patai. *I miti ebraici*. Trad. Maria Vasta Dazzi. Milano: TEA, 1988. Stampa.
- Ha-Lewi, Yehudah. *Il re dei Khazari*. Trad. Elio Piattelli. Torino: Bollati Boringhieri, 1991. Stampa.
- Lavagetto, Mario. *Freud la letteratura e altro*. Torino: Einaudi, 1985. Stampa.
- Maimonide, Mosè. *La guida dei perplessi*. Ed. Mauro Zonta. Torino: UTET, 2003. Stampa.
- Nonno di Panopoli. *Le dionisiache*. Trad. Maria Maletta. Milano: Adelphi, 2005. Stampa.
- Pettinato, Giovanni. Introduzione. *La saga di Gilgamesh*. Anonimo. Milano: Rusconi, 1992. Stampa.
- . *Mitologia sumerica*. Torino: UTET, 2001. Stampa.
- Platone. *Lettere*. Ed. Antonio Maddalena. Bari: Laterza, 1948. Stampa.
- Pontiggia, Giuseppe. *Le sabbie mobili*. Bologna: Il Mulino, 1991. Stampa.
- Sacchi, Paolo, ed. *Libro di Enoc*. Torino: UTET, 1981. Stampa.
- . *Libro dei segreti di Enoc*. Torino: UTET, 1989. Stampa.
- . *Libro dei giubilei*. Torino: UTET, 1981. Stampa.
- Sandars, Nancy, ed. *L’epopea di Gilgamesh*. Trad. Alessandro Passi. Milano: Adelphi, 1986. Stampa.
- Scholem, Gershom. *La Kabbalah e il suo simbolismo*. Trad. Anna Solmi. Torino: Einaudi, 1980. Stampa.
- . *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Trad. Guido Russo. Torino: Einaudi, 1993. Stampa.

- . *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*. Trad. Adriano Fabris. Milano: Adelphi, 1998. Stampa.
- . *I segreti della creazione*. Trad. Gabriella Bompard. Milano: Adelphi, 2003. Stampa.
- Schwaber, Paul. "Title of Honor: The psychoanalytic Congress in Jerusalem". *Midstream* XXIV: 26-35. Stampa.
- Sias, Giovanni. "ΛΟΓΟΣ. Il ritorno della sapienza antica nell'esperienza psicanalisi". *Kamen'* 34 (gennaio 2009): 91-131. Stampa.
- . *Appunti per una nuova epistemologia*. Lucca: Zona Franca Libri da collezione, 2012. Stampa.
- . *Aux source de l'âme. Le retour de l'ancienne sagesse dans la psychanalyse*. Paris: Éditions des crépuscules, 2013. Stampa.
- Taubes, Jacob. *La teologia politica di san Paolo*. Trad. Petra del Santo. Milano: Adelphi, 1997. Stampa.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Trad. Amedeo G. Conte. Torino: Einaudi, 1998. Stampa.
- Yerushalmi, Yosef Haim. *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*. Trad. Gaspare Bona. Torino: Einaudi, 1996. Stampa.