

L'esercizio della meraviglia

Studi in onore di Alfonso M. Iacono

a cura di

Giovanni Paoletti, Luca Mori,
Francesco Marchesi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Le foto alle pagine 27-28 sono di Giuseppe Varchetta

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675606-0

Indice

Tabula gratulatoria	9
Premessa, con uno scritto di Alfonso Maurizio Iacono	13

Tra uomini e cose

<i>Pierluigi Barrotta</i> Feticismo delle merci e teoria critica della società. Una nota sulla filosofia di Alfonso Maurizio Iacono	31
---	----

<i>Marcello Musto</i> La teoria dell'alienazione in Marx. Lineamenti di un lungo dibattito	43
---	----

<i>Stefano Petrucciani</i> Religione, alienazione e feticismo in Marx	57
--	----

<i>Vincenzo Mele</i> La fantasmagoria della modernità. Immagine, sogno e feticismo in Walter Benjamin	71
---	----

<i>Alberto Mario Banti</i> Dal feticismo delle merci al consumo creativo: studi sulle subculture giovanili	87
--	----

Borghesi e selvaggi

<i>Fabio Dei</i> Ripensando il dibattito sulla razionalità delle altre culture	105
---	-----

<i>Andrea Suggi</i> «Fin mo' l'aspettò il Mondo novo» Genti dell'altro emisfero e secolo aureo nell' <i>Ateismo trionfato</i> di Tommaso Campanella	121
--	-----

Claudio Pogliano

Pelle e cervello. Anatomie razziali nel Settecento 135

Vinzia Fiorino

Il selvaggio e la minorità: l'«altro» secondo un approccio intersezionale di genere 151

L'autonomia, la minorità

Bruno Centrone

Autonomia, costrizione e dolore nel processo platonico della conoscenza 173

Matteo Bensi

Che cos'è l'illuminismo. Un'esperienza educativa 189

Simonetta Bassi

Campanella, Bruno e le donne 205

Anne Marie Jaton

Dalla padella alla brace: la donna e il diritto di famiglia dal 1792 al Codice napoleonico del 1804 221

L'illusione, l'imitazione e il sostituto

Elio Franzini

Errore e autonomia dell'immaginazione 239

Leonardo Amoroso

Vico e la retorica 251

Maria Antonella Galanti

Illusione e crudeltà disillusiva. Aspetti filosofici del pensiero di Donald Winnicott 265

Renzo Boldrini

Prendere la scena con filosofia. Lo spettatore attivo tra illusione e inganno 283

Adriano Fabris
Per un'etica della *mimesis* nell'epoca delle tecnologie digitali 303

Alfredo Ferrarin
Il fido mondo sostituto. Immagine e immaginazione
in Wittgenstein 321

Mondi intermedi e complessità

Angelo Gemignani, Andrea Zaccaro, Bruno Neri
La coscienza di sé, tra filosofia, meditazione e scienze della mente:
un contributo tratto dal pensiero di Alfonso Maurizio Iacono 341

Giuseppe Varchetta
Transiti organizzativi 353

Mario Neve
Il paesaggio come mondo intermedio 369

Ugo Morelli
Il teatro della conoscenza. Ovvero la messa in gioco
dell'osservatore 391

Enrico Campo
Crisi dell'attenzione e mondi intermedi: il problema
del passaggio 405

Luca Mori
I mondi intermedi degli esercizi spirituali: percorsi
storico-filosofici 419

La storia, le storie

Roberto Bizzocchi
Che fare della storia? 435

Francesco Marchesi
Un "paragone ellittico". Il problema della *imitatio* in Machiavelli,
tra epistemologia, storia e politica 445

Manlio Iofrida

Il tempo, i segni, la storia: singolare e universale, contingenza e eternità in Vico e Auerbach 457

Carlo Altini

Messianismo e Qabbalah in Gershom Scholem 473

Stefano Perfetti

Inadaequatio intellectus ad rem: la luce esodica da Mosè a Giobbe nel marxismo metareligioso di Ernst Bloch 489

Linda Bertelli

“Un non rigido concetto di tempo nella storia”: Ernst Bloch e la riflessione sulla nozione di molteplicità 509

Giovanni Paoletti

Nietzsche 1873: finzione, storia e verità 529

Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti

Fra il tempo e l'eternità. Forme della scienza e della filosofia 551

La filosofia e la meraviglia

Matteo Marcheschi

La meraviglia e la vertigine della filosofia. Platone, Aristotele, Fontenelle, Diderot 571

Alessandra Fussi

La dialettica fra interiorità ed exteriorità nella *Repubblica* 589

Emma Nanetti

La filosofia è una matita viola 605

Saverio Ansaldi

Oltre i confini della filosofia 617

*Luciana Castellina*

Maurizio 628

Messianismo e Qabbalah in Gershom Scholem

Carlo Altini*

La formazione culturale che caratterizza gli anni giovanili di Scholem è decisiva per comprendere la sua traiettoria intellettuale nella maturità¹. Nato in una Germania che si avvia alla tragedia della Prima guerra mondiale e in cui si espande sempre più un sentimento di *Kulturkritik* causato dai processi di razionalizzazione e massificazione della modernità borghese e liberale, Scholem cresce in un ambiente ebraico diviso tra ortodossia, assimilazione e Haskalah, in un'epoca in cui emergono nuovi sentimenti di appartenenza comunitaria e identitaria che, da un lato, favoriscono il successo del sionismo politico e, dall'altro, modalità diverse di «ritorno» all'ebraismo (quelle di Franz Rosenzweig e Martin Buber, per esempio) abbracciate da larga parte della gioventù ebraico-tedesca. Infatti non è necessario attendere il 1933 per verificare il disagio di molti giovani ebrei tedeschi nei confronti dell'*impasse* in cui si trovano sia l'ortodossia sia la strategia liberale dell'assimilazione (anche a causa del crescente antisemitismo), perché l'impatto del movimento sionista fondato da Theodor Herzl è notevole fin dai primi anni del Novecento e influisce profondamente anche sulla formazione giovanile di Scholem, risvegliandone la passione per l'identità culturale, la dignità storico-sociale e la responsabilità politica del popolo ebraico. Ed è allora in questo clima di crisi della modernità e di disagio nei confronti sia del *Deutschtum* che dello *Judentum*, che si sviluppa la biografia intellettuale di Scholem, insoddisfatto della *Wissenschaft des Judentums*² e degli esiti filosofici e politici

* Università di Modena e Reggio Emilia - Fondazione San Carlo, Modena.

¹ Per la comprensione del percorso di formazione di Scholem è decisiva l'opera *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977 (trad. it. di A.M. Marinetti, *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 1988, II edizione ampliata: Einaudi, Torino 2004). Ulteriori testimonianze autobiografiche di Scholem sono presenti nelle sue interviste pubblicate nel volume *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di G. Bonola, Quodlibet, Macerata 2001. Cfr. anche G. Scholem-L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008. Da notare che, nei riferimenti bibliografici del presente saggio, i titoli di cui non viene citato l'autore sono sempre da intendersi di Gershom Scholem.

² Per le critiche di Scholem alla *Wissenschaft des Judentums* cfr. *Major Trends in Jewish*

dell'illuminismo europeo, che inizialmente aveva favorito lo scambio tra cultura tedesca e tradizione ebraica ma che, a inizio Novecento, mostra tutti i limiti del progetto del razionalismo moderno.

Il percorso giovanile di Scholem in merito al «ritorno» all'ebraismo è caratterizzato, in “negativo”, dalla sua critica dell'assimilazionismo liberale, da un lato, e dall'insoddisfazione nei confronti dell'ortodossia rabbinica interessata solo alle norme dell'Halakah, dall'altro. In discussione vi è tanto il tentativo di “spiritualizzazione” dell'ebraismo elaborato dalle correnti riformate a partire dalla fine del Settecento, quanto la tradizionale adesione a un'idea di ebraismo condensata nel carattere vincolante della Legge e dei precetti: in entrambe queste prospettive ciò che viene escluso dall'orizzonte della storia ebraica, secondo Scholem, sono tutte quelle espressioni di vitalità che non si accordano con un'immagine puramente umanistico-razionale del mondo o con un'immagine puramente teistico-legalistica dell'obbedienza. Tanto nell'ebraismo illuministico e liberale quanto nell'ebraismo ortodosso è dunque assente un elemento chiave dell'identità ebraica su cui il giovane Scholem punta la sua attenzione: la rivendicazione della dignità e della responsabilità del popolo ebraico in vista della propria realizzazione storica – un elemento su cui insiste con vigore il sionismo politico. Già in età giovanile Scholem mostra dunque una radicale insoddisfazione nei confronti dell'interpretazione riformata dell'ebraismo, inteso come fatto privato e appartenente al passato: l'ebraismo non è un fenomeno puramente spirituale, né può essere ridotto a una forma di etica razionale, perché esso è anche, e soprattutto, un fenomeno storico fondativo dell'esistenza concreta del popolo ebraico. Per il giovane Scholem si tratta di ripensare – e di rivivere – la *specificità* dell'ebraismo come fenomeno religioso e culturale, come

Mysticism, Schocken House, Jerusalem 1941 (II edizione rivista: Schocken Books, New York 1946; III edizione: Schocken Books, New York 1961, p. 1 ss.); edizione tedesca: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag, Zürich 1957) (trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 17 ss); *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*, in *Judaica* 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, pp. 147-164; *Judaica* 6. *Die Wissenschaft des Judentums*, hrsg. von P. Schäfer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997. In più occasioni, inoltre, Scholem parla esplicitamente dell'alleanza tra ebraismo e germanesimo come di un autoinganno degli ebrei tedeschi assimilati. Cfr. *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in *Judaica* 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 7-11; *Noch einmal: das deutsch-jüdische «Gespräch»*, in *ivi*, pp. 12-19; *Juden und Deutsche*, in *ivi*, pp. 20-46; W. Benjamin-G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 309 (trad. it. di A.M. Marietti, *Teologia e utopia*, Einaudi, Torino 1987, pp. 291-292).

organismo pulsante, aperto e in continua trasformazione. A Scholem interessa recuperare la dimensione *vivente* dell'ebraismo, nelle sue varie forme, così da ricostruire nella mente e nel cuore la *casa* dell'ebraismo in cui anche l'ebreo moderno può trovare pace e accoglienza attraverso un processo di autocomprensione e di autodefinizione, mettendo in diretto collegamento passato, presente e futuro della storia ebraica.

Questa tensione tra *continuità* e *nuovo inizio* – una tensione che sarà uno dei nuclei centrali degli studi scholemiani sul messianismo – comporta una permanente trasformazione e reinterpretazione della tradizione ebraica che il giovane Scholem individua essere massimamente rappresentata dalla Qabbalah. La posizione cui giunge Scholem negli anni Venti – e che conserverà anche negli anni della maturità – attraverso i suoi studi sulla Qabbalah³ non ha alcuna sfumatura ermetica o magica ma, al contrario, ha un carattere di recupero storico, i cui stimoli provengono dalle opere di Heinrich Graetz e, soprattutto, di Franz Joseph Molitor. Il fatto che i testi qabbalistici siano caratterizzati da oscurità e simbolismi impone all'interprete uno studio storico-filologico, scientifico, sistematico e metodico delle fonti, al riparo da tendenze estatiche e oracolari: ecco dunque la necessità per l'interprete di formulare concetti in grado di esprimere un pensiero simbolico e la necessità di ricostruire filologicamente e storicamente percorsi e correnti della mistica ebraica. Ma, accanto a questa prospettiva storico-filologica, Scholem considera centrale l'elemento vitale presente nella mistica ebraica: la Qabbalah è una delle possibilità – se non *la* possibilità – per la sopravvivenza dell'ebraismo nella storia⁴. I qabbalisti di Scholem sono gli autori di una «contro-storia» dell'ebraismo⁵, sono gli esponenti di una «contro-cultura» sotterranea, sono i rappresentanti di una posizione non ufficiale nella storia dell'ebraismo, sono gli anarchici tenuti ai margini della grande tradizione ebraica che tuttavia hanno contribuito – più di altri – a vivificare e a rivitalizzare attraverso il superamento del dettato esclusivamente legalistico della Legge. Ecco dunque l'importanza delle *forze*, per quanto transitorie e contrastanti, che si esprimono nella Qabbalah. Agli occhi di Scholem, infatti, la concezione

³ Cfr. *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*, in «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», IX (1928), pp. 4-26.

⁴ Cfr. *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., p. 22 ss. (trad. it., p. 41 ss.).

⁵ Cfr. D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979 (1982²).

puramente halakhica dell'ebraismo non sarebbe stata in grado di conservare le comunità ebraiche nel corso dei millenni: invece la Qabbalah – non in modo esclusivo, ovviamente – ha fornito risposte, sul piano *simbolico*, all'esistenza degli ebrei nel mondo storico, rappresentandola su un piano spirituale come significativa di una realtà più profonda. Ed ecco allora il volgersi di Scholem allo studio *storico e filologico* come strumento attraverso cui è possibile recuperare le svolte, le scelte, le selezioni e le decisioni concrete di un popolo immerso nella storia. Per comprendere la natura e le trasformazioni di un fenomeno storico – anche della mistica ebraica, così apparentemente refrattaria a un'analisi testuale – è necessario studiarne proprio la dimensione storico-filologica anche a rischio di fare una «filologia dell'ineffabile»⁶. Lo studio della Qabbalah diventa pertanto uno studio partecipato di una tradizione esoterica considerata tra le massime fonti del carattere vivente dell'ebraismo e tuttavia ingiustamente dimenticata dalla tradizione della *Wissenschaft des Judentums*:

Quando – verso la fine del secolo XVIII – gli ebrei dell'Europa occidentale imboccarono con tanta decisione la via della cultura europea, la Qabbalah fu una delle prime e più importanti vittime cadute su questa strada. Il mondo del misticismo ebraico, col suo simbolismo intricato e interamente introverso, era ora sentito come estraneo e perturbatore, e veniva rapidamente dimenticato. I cabbalisti avevano cercato di sondare o di descrivere il mistero del mondo nel senso di un rispecchiamento dei misteri della stessa vita divina, e le immagini in cui si erano condensate le loro esperienze erano troppo profondamente connesse con le esperienze storiche del popolo ebraico, dunque con esperienze che nel secolo XIX sembravano aver perduto la loro attualità. Per secoli questo mondo aveva avuto un valore vitale per la concezione che gli ebrei avevano di se stessi. Ora scompariva, travolto in certo modo nel vortice dell'età moderna, e in maniera così completa che per intere generazioni si sottraeva quasi del tutto a una conoscenza oggettiva e razionale. Ciò che restava aveva l'aspetto di un campo di macerie, impervio e ricoperto di sterpaglie, in cui solo qua e là apparivano immagini del sacro bizzarre, che offendevano il pensiero razionale e destavano la meraviglia e il rifiuto di qualche dotto viaggiatore. La chiave per la comprensione delle opere cabbalistiche sembrava perduta. Disorientati e a disagio, gli studiosi stavano davanti a un mondo che non presentava tanto concetti stringenti suscettibili di sviluppo, quanto piuttosto simboli di un tipo particolare: simboli

⁶ Cfr. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, in *Judaica* 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, pp. 264-265 (trad. it. di A. Fabris, *Dieci tesi storiche sulla Qabbalah*, in *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998, p. 93). Cfr. anche *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., p. viii (trad. it., p. 15).

in cui le esperienze spirituali dei mistici erano intrecciate con le esperienze storiche della comunità ebraica in un modo quasi inestricabile, o costituivano di fatto un'unità enigmatica. Proprio questo intreccio di due campi, solitamente separati nella storia del misticismo religioso, ha conferito alla Qabbalah ebraica il suo carattere peculiare⁷.

Proprio perché i qabbalisti non esprimono una simbologia privata e personale bensì pubblica e diffusa, la Qabbalah diventa per Scholem l'angolo visuale da cui ripercorrere alcune questioni fondamentali dell'ebraismo (esilio, redenzione, messianismo ecc.). La sua ricerca di storia delle religioni si intreccia dunque, da un lato, con una riflessione teorica sulle categorie centrali dell'ebraismo e, dall'altro, con la necessità di ripensare la dimensione dell'*appartenenza* attraverso il recupero della storia del popolo ebraico, che non deve essere letta attraverso le lenti dell'illuminismo o dello storicismo. Infatti, crollata ogni prospettiva di fiducia nell'idea di progresso, agli occhi di Scholem la storia non presenta alcuna direzionalità razionale: il corso storico è un impasto di sopravvivenze e di innovazioni, di continuità e discontinuità non interpretabili sulla base di un operare logico, morale o razionale. Tra le forze che agiscono nella storia, la ragione svolge un ruolo solo secondario, mentre è presente a pieno titolo la religione in quanto fondamento vivente dell'esistenza individuale e sociale:

Di solito ci si serve degli strumenti della ragione per criticare una tradizione o un ambiente. È un uso assolutamente legittimo, perché nell'uomo lo strumento della ragione si è sviluppato soprattutto sotto l'aspetto critico, distruttivo. Quando la ragione è isolata dalle altre facoltà nel sistema degli impulsi umani, nell'intera rete psicologica dell'uomo, emerge che il suo compito è la critica. Storicamente lo ha svolto con notevole successo. Quanto al costruire, la ragione ha riscosso relativamente pochi successi. Altre forze ne hanno ottenuti di ben più rilevanti e decisivi. La ragione è uno strumento dialettico che serve sia alla costruzione che alla distruzione, ma con successi più notevoli nel distruggere. I suoi seguaci hanno cercato di costruire reti di pensiero positivo – ma sono molto meno resistenti della critica ovvero della distruzione creativa. So che è un punto particolarmente delicato, e che a molti ammiratori della ragione (tra i quali mi metto anch'io) non piace sentirlo dire. Tendo però a pensare – per riassumere le mie ricerche sulla storia, la storia delle religioni, la filosofia e l'etica – che la ragione è un grande strumento di distruzione. Per la costruzione c'è bi-

⁷ *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960, p. 8 (trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 4). Cfr. anche *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., p. 1 ss. (trad. it., p. 17 ss.).

sogno di qualcosa in più [...] Qualcosa che possieda un elemento morale. Non credo che esista una morale razionale stabile; non credo sia possibile stabilire una morale che costituirà una rete immanente per la ragione. Riconosco che, da questo punto di vista, potrei essere definito un reazionario, perché ritengo che la morale in quanto forza costruttiva sia impossibile senza la religione, senza una qualche potenza che sia al di là della pura ragione. La morale laica è una morale costruita sulla sola ragione. Non credo in questa possibilità. È una pura illusione dei filosofi, oltre che dei sociologi⁸.

Il carattere specifico dell'esistenza ebraica è la rivelazione, che rende impossibile accettare – come invece hanno fatto anche alcune correnti sioniste – la considerazione di Israele come «una nazione tra tutte le altre nazioni». Il sionismo politico è stato la risposta legittima ed efficace all'emergenza storica degli ebrei nel Novecento, ma la fondazione dello Stato di Israele non rappresenta la fine della storia, anche perché nessun progetto secolare può sostituire o esaurire la dimensione rivelata. Per questo motivo, per Scholem, il cuore vivente dell'ebraismo risiede soprattutto nella dimensione simbolica rappresentata dalle forze mistiche e messianiche in grado di produrre storia, cioè innovazione e trasformazione, non da quelle filosofiche e razionalistiche (tra i cui classici rappresentanti troviamo Maimonide e Hermann Cohen) nelle quali l'aspetto vivente e dinamico della rivelazione è svalutato a tutto vantaggio della fondazione di un'etica razionale. Tuttavia Scholem non ha alcuna intenzione di identificare, in modo esclusivo, ebraismo e Qabbalah: a tenere vivo il centro morale dell'identità ebraica attraverso le generazioni contribuiscono infatti anche le altre forze (Halakah, Haggadah ecc.) operanti nella tradizione ebraica, in concorso reciproco malgrado i loro contrasti⁹. Dunque la tradizione ebraica è – e sempre sarà – il prodotto di una continua dialettica tra forze dinamiche, complementari e contrapposte, dalle quali non è esclusa nemmeno la pro-

⁸ *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., pp. 63-64.

⁹ Per una prima ricostruzione della biografia intellettuale di Scholem cfr. P. Mendes-Flohr, *Gershom Scholem. The Man and His Work*, State University of New York Press, Albany 1994; P. Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche". *Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums*, in «Jewish Studies Quarterly», V (1998), pp. 1-25; M.-R. Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, PUF, Paris 2002; A. Engel, *Gershom Scholem. An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago 2017; N. Zadoff, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Brandeis University Press, Waltham 2018; D. Biale, *Gershom Scholem. Master of the Kabbalah*, Yale University Press, New Haven 2018 (trad. it. di G.M. Cao, *Il maestro della cabala. Vita di Gershom Scholem*, Carocci, Roma 2019).

spettiva antinomistica (quella dei sabbatiani, per esempio) che, per quanto apocalittica e nichilistica, fa parte a pieno titolo delle forze storiche “positive” che contribuiscono alla dialettica del processo storico e al rinnovamento dell’ebraismo, soprattutto in chiave messianica.

Il messianismo rappresenta una questione aperta nel pensiero di Scholem¹⁰, secondo il quale i movimenti secolari (*in primis* il marxismo) che si pongono aspettative messianiche non contengono solo contraddizioni concettuali, ma anche pratiche¹¹, a cui gli ebrei hanno spesso pagato un prezzo altissimo. Per questo motivo lo stesso sionismo politico dovrebbe evitare di autocomprendersi in termini messianici: se il sionismo fosse un movimento messianico, sarebbe *necessariamente* destinato a fallire. La criticità con cui Scholem guarda alle pretese messianiche dei movimenti secolari non gli impedisce però di valutare con favore gli aspetti dinamici delle aspirazioni messianiche, assolutamente necessarie per la difesa della dimensione simbolica della vita umana: «[Non] sono un antimessianico. Provo una forte inclinazione verso il messianismo. Non ci ho rinunciato. Ma forse i miei scritti hanno fatto dire ad alcuni che sono un ebreo che rifiuta l’idea messianica perché il prezzo è stato troppo alto. Penso che l’incapacità a distinguere tra messianismo e movimenti secolari possa far vacillare questi ultimi e diventare un elemento distruttivo»¹². Scholem non nega la legittimità delle tendenze messianiche, bensì nega la legittimità di una *diretta* sovrapposizione tra concetti politici e concetti religiosi. Anche il movimento sionista deve tener ben presente che la redenzione politica del popolo ebraico non è identica alla sua redenzione religiosa, tanto che le aspettative storico-sociali del sionismo non possono avere alcun valore sul piano della dimensione religiosa e apocalittica, pena una deriva catastrofica: «L’ideale sionista è una cosa e l’ideale messianico un’altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito da nuovo sabbatanesimo inevitabilmente destinato al fallimento. Il movimento sionista è congenitamente estraneo al movimento sabbatiano

¹⁰ Cfr. J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York 1987; M. Löwy, *Le messianisme hétérodoxe dans l’œuvre de jeunesse de Gershom Scholem*, in J.-C. Attias-P. Gisel-L. Kaennel (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Labor et Fides, Genève 2000; D. Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, Fink, München 2003.

¹¹ Cfr. *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., p. 55 ss.

¹² *Ivi*, p. 56.

e i tentativi di infondervi uno spirito sabbatiano hanno già provocato innumerevoli danni»¹³. Malgrado ciò, Scholem sottolinea l'utilità della dimensione religiosa nella vita associata, trovando fecondo il ricorso "indiretto" all'esperienza messianica soprattutto sul piano *simbolico*, come è dimostrato dalla concreta vitalità della Qabbalah¹⁴ che provvede appunto a "trasfigurare" la speranza messianica del popolo ebraico in esilio dalla realtà storica al carattere simbolico dell'esistenza, "ripetendo" nell'interiorità dell'individuo i momenti storici fondamentali della vita ebraica (per esempio, la fuga dall'Egitto si presenta in alcuni qabbalisti come un fatto non solo storico, ma anche vivo attualmente, tanto da manifestarsi nella coscienza del mistico). Il ricorso alla Qabbalah è dunque fecondo, tanto più nella nostra epoca di secolarizzazione e di omologazione culturale, caratterizzata dalla pietrificazione del linguaggio in uno strumento di comunicazione esclusivamente enunciativo – un ricorso alla dimensione simbolica che però non rimanda a una realizzazione pianificata di un progetto politico, ma al recupero della dimensione ineffabile dell'esistenza, non semplicemente legalistica o razionalistica¹⁵.

Al di là del rapporto tra messianismo e politica, l'interesse di Scholem è orientato a individuare, non solo sul piano storico ma anche teorico, i caratteri specifici delle due principali forme di messianismo nell'ebraismo, la forma restaurativa e la forma utopica¹⁶. In entrambi i casi, il caratte-

¹³ *Ivi*, pp. 81-82.

¹⁴ Sulla rilevanza storica della mistica ebraica, e sull'intreccio tra categorie storiche e mistiche nella Qabbalah, cfr. *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., pp. 18-22 (trad. it., pp. 38-40), dove Scholem nota come lo stesso termine di Qabbalah (che significa «tradizione») abbia un fondamento di carattere storico, tanto che l'esperienza mistica non è indipendente e separata dall'esperienza storica («I momenti storici hanno per il mistico un valore essenzialmente religioso, per il fatto che egli vede in essi delle immagini significative di processi eterni, o che si ripetono sempre, dell'anima umana»). Cfr. anche *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, de Gruyter, Berlin 1962 (trad. it. di A. Segre, *Le origini della Kabbala*, il Mulino, Bologna 1973; poi: Edizioni Dehoniane, Bologna 2013).

¹⁵ Cfr. *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in *Judaica* 3, cit., pp. 67-70 (trad. it. A. Fabris, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., pp. 88-90).

¹⁶ Tra i numerosi testi in cui Scholem analizza la storia, le correnti e le categorie del messianismo ebraico cfr. *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in *Judaica* 1, cit., pp. 7-74 (trad. it. di M. Bertaggia, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, pp. 105-147); *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, in *Judaica* 3, cit., pp. 152-197; *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, in *ivi*, pp. 198-217; *The Messianic Idea in Kabbalism*, in *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York 1971, pp. 37-48; *The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism*, in *ivi*, pp. 176-202; *Redemption Through Sin*, in *ivi*, pp. 78-141 (trad. it. di M. Cavarocchi Arbib, *La trasgressione come adempi-*

re fondamentale dell'idea messianica consiste nel suo carattere *attivo*, e non solo contemplativo. Tuttavia, esiste una profonda differenza tra le due concezioni. Da un lato, infatti, abbiamo una prospettiva restaurativa rivolta al ripristino, nel futuro, di una condizione originaria ritenuta ideale; dall'altro lato, abbiamo una prospettiva progressiva e innovatrice che si nutre di ispirazione utopica nei confronti di un futuro in cui dovrà realizzarsi una condizione del tutto nuova. Mentre l'ebraismo rabbinico ha coltivato soprattutto la forma restaurativa dell'idea messianica, i qabbalisti (Isaac Luria in particolare) ne hanno coltivato la forma utopica: l'armonia che, dopo l'orrore e la rovina della fine, viene ristabilita con la redenzione messianica e apocalittica non corrisponde all'originaria condizione paradisiaca, ma alla produzione di uno stato assolutamente nuovo, preconizzato nel carattere utopico delle aspettative messianiche. L'età della fine realizza pertanto una condizione più alta, più ricca e più piena dell'età originaria: il rinnovamento del mondo è ben più di una semplice restaurazione. Malgrado queste differenze, è però comune, nell'interpretazione scholemiana, il terreno di discussione su cui insistono le due forme di messianismo ebraico. In tutte le sue forme, dall'escatologia all'apocalittica, il messianismo ebraico rimanda a una dimensione *pubblica* della redenzione, cioè alla fine della storia, in cui si realizza la natura catastrofica e distruttiva della redenzione. Il messianismo ebraico accentua infatti l'elemento rivoluzionario e di sovversione nel trapasso dal presente storico al futuro messianico, sottolineando l'assoluta discontinuità tra storia e redenzione. La redenzione non è il risultato di evoluzioni intramondane, tanto che non esiste progresso storico in grado di condurre alla redenzione: «Redenzione è piuttosto l'irruzione della trascendenza nella storia: un evento che comporta il collasso finale della storia stessa la quale, in questo tramonto, si trasfigura inondata dalla luce che emana da un luogo totalmente altro, esterno alla storia stessa»¹⁷. Ma se Scholem nega che, nella storia ebraica, si sia verificata una radicale secolarizzazione (di tipo moderno) dell'idea messianica, tuttavia non dimentica che è esistita in forme radicali la questione relativa all'«accelerazione della fine» (per esempio, in Bar Kokhba e in Sabbetay Sevi) attraverso cui si è cercato di colmare l'abisso tra aspettativa

mento della miswab, in *Mistica, utopia e modernità*, Marietti, Genova 1998, pp. 49-146); *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton University Press, Princeton 1973 (trad. it. di C. Ranchetti, revisione di M. Ventura, *Sabbetay Sevi. Il Messia mistico (1626-1676)*, Einaudi, Torino 2001, in particolare il primo capitolo).

¹⁷ *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, cit., p. 25 (trad. it., p. 117).

e azione, tra storia e apocalisse, tra progresso e redenzione. Qui si verifica una profonda divergenza, interna all'ebraismo rabbinico, tra due modi di guardare al messianismo: attesa biblica contro attivismo apocalittico. Ed è proprio su questo tema dell'attesa e dell'azione, intrecciato alla relazione tra restaurazione e utopia, che emerge la questione dell'*antinomismo apocalittico del messianismo* attraverso cui viene messo a tema il problema della reale validità della Legge nel tempo messianico, tanto da giungere a proporre un orizzonte anarchico all'interno dell'utopia alla fine dei tempi:

È connaturata all'utopia messianica la presenza di un elemento anarchico che dissolve antichi vincoli od obblighi ormai privi di significato nel contesto nuovo della libertà messianica. Il totalmente-nuovo cui apre l'utopia entra così in un rapporto di tensione, gravido di conseguenze, con l'universo di obbligazioni e norme che è proprio della halakah. La relazione tra la halakah ebraica e il messianismo è, di fatto, tutta impregnata di questa tensione. Da una parte, l'utopia messianica si presenta come completamento e perfezione della halakah. In essa deve venire a compimento ciò che nella halakah, in quanto legge operante in un mondo irredento, non può giungere ad espressione. È, dunque, solo nell'utopia messianica che divengono realizzabili tutte quelle parti della legge che non sono attuabili nelle condizioni dell'esilio. Da questo punto di vista, sembra che non debba prodursi alcun antagonismo tra ciò che della legge è provvisoriamente realizzabile e ciò che solo messianicamente troverà attuazione [...] A fronte di ciò sta, però, senza dubbio un'altra faccia della cosa. In effetti, l'apocalittica e la mitologia che ad essa inerisce aprono uno squarcio su di un mondo che la halakah ebbe cura di occultare tra le nebbie dell'indeterminatezza. Per sua natura, la visione del rinnovamento e della libertà messianiche doveva necessariamente indurre la questione di quale sarebbe stato allora lo statuto della Torah e della halakah che da essa deriva¹⁸.

Non è stata dunque la contrapposizione tra la Halakah e il messianismo razionalistico dei filosofi ebraici, bensì la contrapposizione tra l'autorità rabbinica (conservatrice) e il carisma apocalittico-messianico (anarchico) a contribuire, nell'interpretazione di Scholem, a tenere in vita la casa dell'ebraismo, facendo circolare tensioni socialmente e politicamente pericolose (addirittura di carattere antinomistico), ma feconde di vitalità per l'esistenza ebraica nell'esilio¹⁹. Malgrado ne sottolinei i pericoli storico-politici, Scho-

¹⁸ *Ivi*, pp. 41-43 (trad. it., p. 128).

¹⁹ Infatti si tratta di una tensione che, secondo Scholem, venne aspramente combattuta da tutti gli esponenti del razionalismo e della filosofia ebraica medievale, *in primis* da Saadia, Maimonide e Crescas, nei quali la dimensione utopica dell'idea messianica è radicalmente svalutata

lem mostra maggior simpatia verso i caratteri *drammatici* del messianismo apocalittico che verso i caratteri *ordinativi* del messianismo razionalistico, incapace di aprire lo sguardo su spazi del divino e dell'esistenza – oggi narrabili solo simbolicamente – in grado di rendere “accessibile”, qui ed ora, la dimensione messianica. Per Scholem è il contenuto utopico della redenzione messianica, non quello restaurativo, ad offrire materia vivente per la sopravvivenza degli ebrei e dell'ebraismo nella storia. Ma con un'importante avvertenza relativa al prezzo e ai costi che il popolo ebraico ha dovuto pagare per il proprio messianismo, anche nel momento in cui un'impresa messianica – la fondazione dello Stato di Israele – è stata compiuta con un atto di autoaffermazione che ha spezzato l'unità dell'ebraismo normativo:

Alla grandezza e alla forza dell'idea messianica corrisponde l'infinita debolezza della storia giudaica. Gettati dall'esilio sulla scena della storia universale, gli ebrei non erano preparati a recitare in essa un proprio attivo ruolo. La storia ebraica dell'epoca esilica è segnata da tutta la debolezza del transitorio, del provvisorio, che mai giunge a fine. L'idea messianica, infatti, non significa soltanto consolazione e speranza. In ogni tentativo di portarla a compimento, si spalancarono abissi che spingono *ad absurdum* ogni sua figura. Vivere nella speranza è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di profondamente irreali. Vivere nella speranza toglie peso specifico alla persona, che non potrà mai realizzarsi perché lo scacco, la costante incompiutezza delle sue intraprese, svaluta proprio ciò che costituisce il suo centrale valore. L'idea messianica ha fatto della vita ebraica una *vita in condizioni di rinvio* nella quale nulla può essere fatto e compiuto in forma definitiva. Si potrebbe dire che l'idea messianica è l'idea antiesistenzialistica per eccellenza. A ben intendere, quel concreto che potrebbe essere portato a pieno compimento da una natura non redenta, non esiste nemmeno. In tutto ciò sta indubbiamente la grandezza del messianismo, ma ne comporta anche la costitutiva debolezza. La cosiddetta «esistenza» ebraica implica in sé una tensione che non può in verità mai scaricarsi, un fuoco inesauribile [...]. La plaga rovente della redenzione ha concentrato su di sé, come in un punto focale, lo sguardo storico dell'ebraismo. Non meraviglia, allora, che la disposizione, non più acquietabile nella consolazione, ad un irrevocabile intervento sul concreto, quella determinazione, nata dagli orrori e dalla derelizione, che solo nella nostra

in favore della dimensione restaurativa: non a caso, allora, emerge nei filosofi ebrei – nei quali l'inclinazione antiapocalittica si accompagna all'affermazione del primato della vita contemplativa sulla vita attiva – il sospetto nei confronti di qualsiasi elemento anarchico e antinomistico, cui segue l'obiettivo della liquidazione dell'apocalittica nel messianismo ebraico. Anche la definizione dogmatica dell'idea messianica portata a termine da Maimonide opera in una direzione totalmente restaurativa e antiapocalittica, in cui viene riaffermato il carattere vincolante della Legge. Cfr. *ivi*, p. 50 ss. (trad. it., p. 133 ss.).

generazione la storia ebraica ha saputo trovare, sia stata accompagnata – allorché intraprese la via utopica del ritorno a Sion – dagli armonici del messianismo, senza tuttavia potersi votare ad esso. Poiché questa disposizione congiura ora con la storia e non guarda più ad una dimensione metastorica. Ma potrà questa disposizione all'intervento nella storia mantenersi senza precipitare nella crisi dell'istanza messianica, che con ciò è almeno virtualmente evocata?²⁰

Il fluido vitale del messianismo scorre proprio nella sottile linea di confine tra irrealizzabilità e realizzazione, cioè nella continua dialettica tra confronto con il presente e tensione per il futuro: se viene a mancare uno dei due termini, allora il messianismo o scompare lasciando spazio a un realismo politico senz'anima, o si marginalizza in una dimensione "privata" storicamente inconsistente. La forza del messianismo risiede infatti nel rimandare a una realtà metastorica che non può essere completamente raggiunta nella storia – pena l'irrigidirsi della stessa prospettiva messianica – ma che continuamente innerva il processo storico dall'interno. Se al messianismo viene a mancare la tensione utopica, esso perde la propria costitutiva spinta alla ricerca dell'ulteriorità; ma se la tensione utopica viene annullata nella realizzazione dell'idea messianica, allora cessa la tensione storicamente vitale del messianismo. Il messianismo è, di fatto, una *forza*, una *tensione* che agisce nella storia, ma che nella storia non può realizzarsi: di qui le contraddizioni del sionismo politico individuate da Scholem. L'idea messianica *non è* e non può essere, non solo perché vive nell'attesa; ma anche perché se giungesse a realizzazione, non sarebbe più messianica. Malgrado le intime contraddizioni e l'intrinseca debolezza storica del messianismo ebraico, Scholem non auspica l'abbandono delle prospettive messianiche del pensiero ebraico, al contrario: scettico nei confronti di ogni razionalismo assoluto, soprattutto verso quello antiapocalittico di Maimonide, Scholem considera essenziale, nell'ebraismo, la persistenza di un potenziale vitale e di una tensione al simbolico chiaramente visibile nella lezione storica dei qabbalisti, proprio perché in loro – magari in forme incomplete, paradossali e talvolta anche pericolose – la sopravvivenza dello spirito ebraico è stata resa possibile grazie al ricorso al simbolo e al mito, nel «tentativo di scoprire la vita nascosta dietro ogni verità e di rendere palese quell'abisso nel quale si rivela la natura simbolica di ogni essere»²¹.

²⁰ *Ivi*, pp. 73-74 (trad. it., p. 147).

²¹ *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., p. 38 (trad. it., p. 59).

Scholem ritiene che il fondamento della crisi della modernità risieda in un eccesso di razionalismo che produce la conseguente svalutazione degli elementi simbolici e mistici (cioè messianici) della vita umana: il razionalismo cui si riferisce criticamente Scholem è ovviamente quello tecnico-scientifico e positivistico, ma è anche quello religioso che nella contemporaneità è rappresentato dall'ebraismo liberale mentre nel passato è rappresentato da Maimonide. Non a caso, allora, è anche attraverso l'interpretazione dell'autore della *Guida dei perplessi* che prende corpo l'interpretazione della differenza tra Qabbalah e filosofia. Si tratta di una differenza rilevante su più piani fondamentali per l'esistenza del popolo ebraico: l'interpretazione dei testi canonici, la teologia, la Halakah, la Haggadah, il messianismo. A Scholem interessa comprendere la storia e la struttura linguistico-concettuale di un fenomeno, la mistica ebraica, che è stato un fattore fondamentale per la comprensione di sé del popolo ebraico; al contrario, proprio per la sua mancata presa sul popolo ebraico, Scholem è sostanzialmente poco interessato alla filosofia ebraica (*in primis* a Maimonide). Certamente sia la Qabbalah che la filosofia hanno trasformato il tradizionale ebraismo halakhico, contribuendo a far scomparire la sua *ingenuità* attraverso l'elaborazione di una concezione mistica e di una concezione razionale del mondo²². Ma perché la mistica, e non la filosofia, ha influenzato in modo decisivo circoli sempre più vasti dell'ebraismo? Qual è la ragione del successo della Qabbalah nel popolo ebraico? Questa è la domanda di Scholem, la cui risposta è inequivocabile: «Il segreto del successo della Qabbalah sta nel fatto che la sua relazione con l'eredità spirituale dell'ebraismo rabbinico è ben altra da quella della filosofia, e cioè una connessione molto più profonda e positiva con le forze che hanno un effettivo valore nell'ebraismo»²³. Nell'interpretazione di Scholem, la filosofia è, nella sua essenza, «saggezza straniera» rispetto allo spirito ebraico: tentando di neutralizzare i contenuti particolari della religione in una serie di affermazioni di carattere astratto e generale, la filosofia – anche quella maimonidea – è incapace di toccare il cuore interno dell'ebraismo, che rimane pertanto il terreno privilegiato della mistica. Per questo motivo, i veri esoterici ed elitisti – nel senso di

²² «Nella Qabbalah e nella filosofia l'ebraismo è divenuto un problema: l'una e l'altra non si esprimono più con immediatezza, ma si accingono a dedurre da qualcosa un'ideologia, un'ideologia che si propone di salvare il vecchio effettivo patrimonio trasfigurandolo con la propria interpretazione», *Ivi*, p. 23 (trad. it., p. 42).

²³ *Ibidem*.

pensatori “separati” dal popolo – non sono i qabbalisti, ma i filosofi: per quanto entrambi siano aristocratici del pensiero, diverso è però il loro rapporto con la fede popolare. Per quanto mistici ed estatici, nelle loro opere i qabbalisti esprimono i più profondi sentimenti e le più vive aspirazioni del popolo ebraico, giungendo ad ottenere tutte le possibilità di comunicare con i più diversi strati della società. Per quanto razionalisti e illuministi, nei loro trattati i filosofi esprimono le ragioni della filosofia e dei filosofi che, in quanto tale, sono una *setta* separata dalla società, incapace di parlare alla mente e al cuore del popolo ebraico, influenzandone l’esistenza storica. Sono dunque i qabbalisti, e non i filosofi, ad impadronirsi, allo scopo di rivisitarli, dei concetti teologici tradizionali, giungendo a farne una sorgente di nuova vita. Nel regno della vita religiosa di un popolo non conta, infatti, la logica: «Il filosofo può anche storcere il naso di fronte a ciò che per lui è un fraintendimento del concetto filosofico: ma ciò che per i concetti costituisce, da un punto di vista filosofico, una macchia, in senso religioso può servire a dare ad essi dignità e grandezza»²⁴. Nell’interpretazione di Scholem, i filosofi ebraici non hanno avuto un rapporto vivo, intimo e fecondo – bensì solo formale – con le due più importanti forze dell’ebraismo, la Halakah e la Haggadah. Per la filosofia, la Halakah non è diventata un *vero* problema: il filosofo ebraico (e Scholem pensa soprattutto a Maimonide) non rinnega il mondo della Halakah, al contrario vive in esso e ne riconosce l’autorità, ma si tratta di un mondo in cui non trova nulla di decisivo per la sua ricerca. Filosofia e Halakah rimangono così due mondi differenti, separati, estranei; e lo stesso vale per i rapporti tra filosofia e Haggadah, nella quale i filosofi vedono solo un flusso informe di narrazioni della vita religiosa. Molto diversa la posizione della Qabbalah: qui la Halakah e la Haggadah non costituiscono un territorio “straniero”, bensì atmosfere e forze vitali in cui il mistico può – anzi, deve – esprimere la propria peculiare devozione, anche al prezzo di commistioni con il mondo del mito e della gnosi. La pratica dei comandamenti diventa nei qabbalisti una segreta operazione misterica: ogni singola azione rituale – lungi dall’essere semplice confessione esteriore normativamente imposta dall’appartenenza comunitaria – ha un effetto diretto sia sulla vita interiore sia sul piano cosmico. Anche se sono evidenti i pericoli legati a una deriva magica di tale concezione²⁵,

²⁴ *Ivi*, p. 24 (trad. it., pp. 43-44).

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 36-37 (trad. it., p. 57), dove Scholem individua con lucidità i pericoli “ir-

Scholem non ha dubbi nel considerare l'interpretazione mistica, cioè simbolica, della Halakah e della Haggadah come il fattore decisivo per la sopravvivenza e lo sviluppo della coscienza ebraica attraverso una continua reinterpretazione dei segreti della Torah²⁶: solo la Qabbalah – non l'ortodossia, né la filosofia – ha avuto il merito di contribuire a mantenere l'ebraismo una forza vitale della storia.

* * *

Ho conosciuto Maurizio nel 2001 quando avevo già compiuto un lungo tratto di formazione filosofica. Dopo la laurea all'Università di Firenze, infatti, avevo portato a termine il mio primo dottorato di ricerca alla Fondazione San Carlo di Modena ma, alla ricerca di nuovi contesti di indagine, ero deciso a continuare gli studi con un secondo dottorato, questa volta all'Università di Pisa. Volevo abbandonare, seppur temporaneamente, i miei studi su Leo Strauss, perché ne ero stanco e sentivo di aver dato già abbastanza in quella direzione (e ovviamente mi sbagliavo, tanto che Strauss ha continuato ad accompagnare – talvolta con leggerezza, talvolta con pesantezza – la mia vita). La domanda che mi ponevo ingenuamente, fin dagli anni di laurea, era “che cos'è la modernità?”. Strauss – e tutti gli autori che attraverso Strauss avevo incrociato, da Hobbes a Spinoza, da Locke a Rousseau, da Burke a Mendelssohn, da Cohen a Rosenzweig, da Weber a Heidegger, da Schmitt a Kojève – mi aiutavano a dare forma concreta a questa domanda, ma i contorni storico-filosofici rimanevano ancora troppo vaghi. Volevo capire di più. Di questo parlai con Maurizio all'inizio del mio dottorato: lui non solo comprese la dimensione ‘esistenziale’ della mia domanda ma la ampliò, dedicandosi a esprimere ciò che per lui era (ed è) l'attività filosofica. Iniziò così un lungo e ripetuto dialogo sui metodi della storiografia, sul rapporto tra filosofia e politica, sulla storicità della conoscenza, sull'ideologia

razionalisti” di un'adesione acritica e superficiale al linguaggio mistico, mitico e magico della Qabbalah.

²⁶ Cfr. E. Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, Scholars Press, Atlanta 1985; S.A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington 1991; S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris 1992 (trad. it. di M. Bertaglia, *La storia e il suo angelo*, Anabasi, Milano 1993); E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003.

e il feticismo, sulla rappresentazione e sull'imitazione, sull'autonomia, sul gioco e sulla finzione, sulle diverse (ma convergenti) vie della ricerca della verità rese possibili dalla storia e dalla filosofia: su questi temi – volti a presidiare un pensiero critico del presente, dotato di profondità storica e non appiattito sulla contemporaneità – Maurizio discuteva, con la sua consueta capacità di far dialogare i classici, l'intera storia della filosofia e della letteratura, da Platone a Marx, da Tucidide a Hume, da Erodoto a Voltaire, da Fontenelle a Freud, da Vico a Kant, da Defoe a Kafka, da Durkheim a Wittgenstein, da Auerbach a Gomblich, da Momigliano a Primo Levi. Successivamente, conoscendo i miei studi sull'ebraismo tedesco, Maurizio mi invitò a un suo seminario sulla 'teologia' di Scholem e Jonas, tutto giocato sul congedo dall'onnipotenza divina. Quel seminario mi fece una profonda impressione sul piano sia filosofico che politico e, in seguito, lessi molto i testi di Scholem, ma non mi decisi ad affrontarli nel nuovo percorso di dottorato, nonostante siano rimasti al centro della mia attenzione fino a oggi, come è evidente anche nel contributo che qui ho offerto. Il tema della potenza mi sembrava però offrire una lente privilegiata attraverso cui ritornare alla mia domanda sulla modernità. Ed è allora in un successivo colloquio che Maurizio mi suggerì la direzione lungo la quale avrei potuto condurre il mio secondo dottorato, sotto la sua supervisione: l'idea di potenza in Hobbes. Non si trattava di limitarsi a una ricerca sulla filosofia politica di Hobbes, ma di estendere il raggio di analisi alla sua metafisica, alla sua teologia e alla sua antropologia, in modo da comprendere la portata *teoretica* dell'interpretazione hobbesiana del concetto di potenza per la genesi, lo sviluppo e la crisi della modernità. Su questa strada, le indicazioni di Maurizio hanno integrato il mio precedente percorso su Strauss e hanno aperto la strada a una successiva ricerca sulla coppia concettuale potenza/atto che – anche grazie ai colloqui con Aldo Giorgio Gargani, che ricordo sempre con grande affetto – mi ha aiutato a comprendere meglio i contorni della mia vecchia domanda sulla modernità. I miei debiti – e la mia amicizia – con Maurizio non si sono esauriti qui e, anzi, negli anni successivi al dottorato si sono ulteriormente intensificati in numerose direzioni, una delle quali ha reso possibile il consolidamento e lo sviluppo della formazione e della ricerca dottorale promossa dalla Scuola di Alti Studi della Fondazione San Carlo. Per tutto ciò che il suo impegno ha rappresentato in questa nuova avventura gli sono molto grato. Ma è un'altra storia, non ancora conclusa, e ci saranno altre occasioni per raccontarla.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019