

INDICE

I.	La macchina nominale	11
II.	«In nome di»	53
III.	Adamo, la terra, la coscienza	75
IV.	«Diventa ciò che vedi»	105
V.	Dialetto e intimità	121
Bibliografia		133
Ringraziamenti		139

*Ci fu un tempo in cui Dio non aveva nome,
e ci sarà un tempo in cui non ne avrà.*

Isacco di Ninive

*Moltiplicare le parole
significa moltiplicare la vanità;
che vantaggio ne viene all'uomo?*

Ec. 6,11

*L'infastidiva il fatto che
il cane delle tre e quattordici (visto di profilo)
avesse lo stesso nome
del cane delle tre e un quarto (visto di fronte).*

J. L. Borges

*Mio nome, avvicinati.
Stringiti al mio corpo.
Fa' che nome e corpo non siano,
per me, più due distinti.*

Moriamo insieme.

Avvinti.

G. Caproni

I. La macchina nominale

1.1 *Ha-scem* in ebraico significa letteralmente «nome», e viene utilizzato per riferirsi a Dio, o meglio, per non nominarlo direttamente. Scholem ha dedicato un saggio importante a questo problema, cioè alla relazione che intercorre tra Dio e il nome o, per dirla in altro modo, al nome dell'innominabile e impronunciabile, quello che si sottrae a ogni spiegazione ma entro i cui confini è sigillata la creazione: il Nome da cui derivano tutte le altre cose. «L'intera *Torah* è un unico santo Nome mistico»¹ e, proprio per questo, «[...] la parola di Dio, che raggiunge tutti i mondi, è gravida di infiniti sensi ma non ne possiede uno preciso».²

In un passo Scholem afferma che il nome originario di Dio, quello che verrà conservato anche quando tutte le cose saranno presso di lui, non rimanda a qualcosa fuori di sé ma coincide con quel momento in cui l'essenza divina si rivela a sé stessa.

Il Nome di Dio è il “Nome essenziale”, che costituisce l'origine di tutte le lingue. Ogni altro nome con cui Dio può essere chiamato o invocato è connesso a una determinata attività [...]; solo quest'unico Nome non si riferisce ad alcuna attività. Per i cabbalisti esso non ha un “senso” nell'accezione comune, non ha un significato concreto. Il fatto che il

¹ Scholem 1998, pp. 39-40, nota 3.

² *Ivi*, p. 66.

Nome di Dio non abbia un significato indica la sua posizione al centro della rivelazione, che su di esso è fondata. Dietro ogni rivelazione di senso nel linguaggio [...] vi è un elemento che eccede il senso e che, solo, lo rende possibile, un elemento che, senza avere senso, conferisce senso a ogni altra cosa.³

Il nome di Dio, proprio perché non ha un significato concreto, costituisce un'eccedenza che conferisce senso alle altre cose. Ciononostante, ed è questo il dato importante, l'ipotesi di un nome originario, privo di significato, rimanda ad una scissione:

[l]a prima [...] presuppone chiaramente che Dio, così com'è in sé stesso, prescindendo da ogni rapporto con la creazione, possiede un Nome di cui lui solo è consapevole, un Nome che [...] esprime la sua autoconsapevolezza. A questa si contrappone l'idea [...] che il *Deus absconditus* non abbia nome. [...] Nessun nome può spingersi oltre. Tutti i nomi sono condensazioni dell'energia che si irradia da esso: rappresentano perciò il lato interno, linguistico, del processo cosmico, quel lato che diviene per noi simbolicamente visibile nel dispiegarsi della "parola di Dio". Molti cabbalisti [...] fanno derivare l'espressione ebraica *dibbur elohi*, "parola di Dio", dal significato che questa radice possiede in aramaico, ossia "guidare", "governare". La parola di Dio, allora, coincide in sostanza con il governo del mondo [...].⁴

³ Scholem 1998, pp. 88-89.

⁴ *Ivi*, pp. 58-59. Cfr. Scholem 2003, pp. 46-47: «E il nome che noi nominiamo è solo un'eco di quei nomi primordiali che Dio stesso ha chiamato nella creazione come suoi nomi propri e che ha introdotto nella Torah, rendendone alcuni visibili a tutti, altri segreti. L'infinito in Dio è senza nome e inesprimibile: trova espressione solo nel suo manifestarsi, anzi, proprio questo mani-

Nel nome, e nella scissione interna che lo costituisce, risiede il mistero del governo divino ma, come specificato qualche passo dopo, anche di quello mondano infatti vi è un intimo legame tra i nomi di Dio e quelli degli uomini essendo il linguaggio umano un riflesso di quello divino.

I. Rispetto al problema del nome e alla relazione tra linguaggio divino e linguaggio umano, Ya'aqov Kohen di Soria, afferma: «È noto che i nomi degli uomini non sono attributi: mentre il corpo ha sostanza e attributo, il nome proprio è qualcosa che si aggiunge [...] [dall'esterno], come si ricava dai nomi dei patriarchi secondo la spiegazione etimologica fornita nella Bibbia. Il nome non è dunque l'essenza e neppure è sostanza o attributo, non è qualcosa che abbia realtà concreta, mentre il corpo è sostanza e attributo, ed è qualcosa che ha realtà concreta. Il nome qui si aggiunge all'essenza, mentre i Nomi divini sono l'essenza stessa e sono potenze della divinità, e la loro sostanza è la sostanza della "luce della vita" [...]. Ma se si considerano con più attenzione i nomi propri degli uomini, si troverà che anch'essi coincidono con le essenze [che designano], così che il nome non può essere separato e distinto dall'essenza, né l'essenza dal nome, poiché questo si connette direttamente a quella. Così, dunque, i nomi degli uomini sono qualcosa di essenziale, e dei Nomi divini certo non si può dire che non lo siano, poiché tutti sono potenze intellettuali di Dio [...]».⁵

festarsi è l'espressione e il nome in cui si rivela l'essenza. Il mondo delle *sefrot*, della totalità dell'espressione divina [...] viene concepito come il mondo originario e segreto del linguaggio. [...] Il processo attraverso cui il mondo prende forma è appunto questo attuarsi sempre più completo del nome».

⁵ *Ivi*, pp. 61-62.

1.2 Nello *Zohar*, il «libro dello splendore» della tradizione cabalistica, e in particolare nel capitolo dedicato alla Creazione tradotto e commentato da Scholem, si afferma:

Elohim disse: sia luce, e fu luce. A partire di qui inizia la manifestazione, attraverso la quale si trova ciò che è nascosto, [...] Elohim “disse”, poiché [...] l’espressione “dire” non viene usata espressamente: per quanto [la prima parola della Torah] *Bere’sit*, “in principio”, [...] sia essa stessa una parola creatrice, non è però accompagnata da “Egli disse”. Questo “Egli disse” [indica il grado a partire dal quale] Egli è interrogabile e conoscibile. “Egli disse” – questo dire è una forza che, nascostamente, fu separata dal mistero dell’Infinito *En Sof* all’inizio del Pensiero della Creazione. Sia luce. Tutto ciò è sorto, è sorto nel segreto di questo “sia”.⁶

In questo passo è possibile rintracciare una circolarità tra comando e nome. Infatti il significato del «sia» risiede proprio in quel processo attraverso cui il nome mette in essere le cose («a partire di qui inizia la manifestazione, attraverso la quale si trova ciò che è nascosto»): il comando si dà sempre in un nome e il nome è già sempre un comando.

La parola, che si manifesta anzitutto come “parola creatrice”, è forza vivente in Dio. Nella parola pura, incommista, non degradata a convenzionale mezzo di comunicazione, con la quale Dio ha chiamato le cose all’essere, risiedono dunque le radici interne, linguistiche, di tutto l’essere.⁷

⁶ Scholem 2003, pp. 82-83.

⁷ *Ivi*, p. 46.

Il problema che ora si presenta è quello della relazione tra *En Sof* («il senza fine» cioè Dio prima della sua automanifestazione) e le *sefirot* (cioè le modalità o emanazioni attraverso cui Dio si manifesta continuamente: «[...] tutti i suoi nomi sono appellativi fissati sulla base delle sue azioni»⁸). Da un lato, quindi, vi è un'entità a cui non è possibile associare alcun attributo o nome conosciuto, dall'altro, invece, ci sono le modalità attraverso cui questa entità può proiettarsi nel mondo. Tra Dio e le sue emanazioni o attributi – «le determinazioni dell'indeterminato» – attraverso cui si rivela al mondo, si costituisce una soglia allo stesso tempo di separazione e articolazione: se, da un lato, Dio deve essere necessariamente privo di attributi e totalmente trascendente, dall'altro, è solo attraverso le *sefirot* che egli può manifestarsi proprio perché ognuna di esse ne definisce una proprietà o determinazione specifica («[i]n quei nomi il Signore del mondo si diffonde; in essi scorre; in essi viene appellato; in essi si cela; in essi si insedia, come l'anima nelle membra del corpo»⁹). Qual è, quindi, la relazione che intercorre tra Dio e le sue emanazioni?

In un testo in cui Scholem indaga l'influenza dell'Uno plotiniano – di cui sappiamo che «esso è, ma non *che cosa* e *come* sia»¹⁰ – nelle riflessioni teologiche, che durante il Medioevo assumono tratti spiccatamente razionali e logici, lo studioso della Qabbalah propone una tesi che, una volta enunciata, non approfondisce in tutte le sue implicazioni. «La “forza che si cela fin dentro all'infinito e che è il princi-

⁸ Toaff 2000, p. 16.

⁹ *Ivi*, p. 17.

¹⁰ Scholem 2010, p. 5.

pio fondamentale dell'essere e dell'esistenza" [...] non è mai separata dal nome tramandato di Dio. *La forza che si nasconde potrebbe essere, allora, la forza stessa del nome*». ¹¹

La tesi che Scholem propone, e che cercheremo di indagare, è che alla base del problema della definizione di Dio e della relazione con le sue determinazioni o attributi particolari, in cui egli si rivela pur restando celato, ci sia un assunto di carattere linguistico, cioè il problema del nome: «[i]l movimento in cui si attua la creazione può quindi essere inteso anche come movimento linguistico». ¹²

Lo stesso discorso emerge rispetto ai temi della «rivelazione» e della «tradizione». A tal proposito Scholem riprende l'ipotesi sostenuta precedentemente e, rafforzandone l'intensità, afferma:

[c]he cosa propriamente può essere rivelato da Dio, e in cosa propriamente consiste la cosiddetta parola di Dio che è consegnata a chi riceve la rivelazione? La loro risposta [dei cabalisti] fu: nella rivelazione è Dio stesso che si rivela, facendosi lingua e voce. Ma questo punto in cui la potenza divina precipita in un'espressione, per quanto ancora così intima e nascosta, è il *nome* di Dio. E questo nome che sempre, per quanto sovente occultato in forme geroglifiche, giunge ad espressione, si fa lingua nella Scrittura e nella rivelazione. Questo nome è contenuto in forma cifrata in quella cosiddetta comunicazione che la rivelazione significa alla creatura. ¹³

¹¹ *Ivi*, p. 15, corsivi miei.

¹² Scholem 1998, p. 43.

¹³ Scholem 2010, p. 91.

In tal senso, «[l]a rivelazione è, dunque, la rivelazione del nome o dei nomi di Dio, i quali non sono che i differenti modi della sua attività».¹⁴ Ciononostante l'esperienza che l'essere umano fa di Dio è sempre mediata in quanto «la parola assoluta» è inconcepibile. La parola di Dio deve necessariamente differire da quella umana e non può essere ridotta a un definito nucleo di significazione, ragione per cui essa è soggetta a una interpretazione infinita. «La rivelazione non ha qui alcun specifico significato, ma è piuttosto ciò che dà alla parola un'infinita ricchezza di significato. Di per sé priva di significato, essa è l'interpretabile per eccellenza».¹⁵ Proprio per questo, la «tradizione» non è altra cosa se non il tentativo d'interpretare la parola di Dio: «la tradizione è la potenza in cui le contraddizioni e le tensioni non hanno più alcuna portata distruttiva, ma divengono stimolanti e produttive».¹⁶

1.3 Il fatto che Dio abbia un nome non è così scontato. I due metodi che la teologia ha sviluppato per approcciarsi al problema sono quello catafatico, che consiste nella conoscibilità di Dio attraverso la ragione e procedendo mediante un processo attributivo, e quello apofatico che, mediante un processo sottrattivo, sostiene l'inconoscibilità di Dio attraverso il linguaggio.

Proclo, nelle primissime righe che aprono il quinto capitolo del secondo libro dedicato alla *Teologia platonica*, doman-

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, p. 94.

¹⁶ *Ivi*, p. 96.