

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

UNA FILOSOFIA DELL'ESSERE UMANO
DALLE FONTI DELL'EBRAISMO.
STUDI IN ONORE DI IRENE KAJON

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Editor

STEFANO BANCALARI, *Sapienza Università di Roma*, I

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA, già *EHES* di Parigi, F · FRANCESCO PAOLO CIGLIA, *Università di Chieti*, I
PIERLUIGI VALENZA, *Sapienza Università di Roma*, I

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI, *Università Cattolica di Milano*, I · BERNHARD CASPER, *Università di Friburgo in B.*, D · INGOLF DALFERTH, *Università di Zurigo*, CH · PIETRO DE VITIIS, *Università di Roma Tor Vergata*, I · ADRIANO FABRIS, *Università di Pisa*, I · PIERGIORGIO GRASSI, *Università di Urbino*, I · JEAN GREISCH, *Istituto Cattolico di Parigi*, F · MARCO IVALDO, *Università di Napoli Federico II*, I · JEAN-LUC MARION, *Accademia di Francia*, F · VIRGILIO MELCHIORRE, *Università Cattolica di Milano*, I · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPPERZAK, *Università Loyola di Chicago*, USA · ANDREA POMA, *Università di Torino*, I · RICHARD SWINBURNE, *Università di Oxford*, UK · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

FRANCESCO VALERIO TOMMASI, *Sapienza Università di Roma*, I

Editorial Assistant

FEDERICA PAZZELLI, *Sapienza Università di Roma*, I

★

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile Online alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders to: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

★

La rivista «Archivio di Filosofia - Archives of Philosophy» pubblica di norma numeri monografici, i cui testi, selezionati mediante una procedura di 'Call for papers', sono tutti – tranne rare e motivate eccezioni – sottoposti a procedura di 'revisione tra pari' mediante procedimento cosiddetto 'a doppio cieco' (*double blind peer review*). Nel caso delle suddette eccezioni è la Direzione, nella sua collegialità, che dopo attento esame si assume la responsabilità dell'accettazione dei testi.

The Journal 'Archivio di filosofia – Archives of Philosophy' publishes volumes centered on specific themes. Contributions are selected following a 'call for papers' and all of them – apart from a few exceptions – are double blind peer-reviewed. In case an exception is needed, the Board of Editors takes collectively the responsibility to accept the paper after a careful consideration.

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

The Journal is Indexed in *Scopus*.

ANVUR: A.

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXIX · 2021 · N. 1

UNA FILOSOFIA DELL'ESSERE UMANO
DALLE FONTI DELL'EBRAISMO.
STUDI IN ONORE DI IRENE KAJON

A CURA DI
CHIARA ADORISIO · STEFANO BANCALARI · FRANCESCO VALERIO TOMMASI



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXXI

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

archfilos.libraweb.net · www.libraweb.net

★

Rivista quadrimestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

★

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2021 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

★

«Archivio di Filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN PRINT 0004-0088

E-ISSN 1970-0792

SOMMARIO

CHIARA ADORISIO, STEFANO BANCALARI, FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Introduzione</i>	9
RABBI JACK BEMPORAD, <i>Man in history: a jewish view</i>	11
PAUL MENDES-FLOHR, <i>Dialogical affirmations of theological incommensurables</i>	15
SHMUEL WYGODA, <i>De Babel à Babel: une lecture talmudique en l'honneur d'Irene Kajon</i>	23
GIUSEPPE VELTRI, <i>The gods of the others: How to interpret and use them</i>	41
ANGELA ALES BELLO, <i>La laicità fra storia e religione. A proposito dell'ebraismo laico</i>	49
GIAN PAOLO CAMMAROTA, <i>Libertà umana come obbedienza a Dio in Irene Kajon</i>	59
STEFANO SEMPLICI, <i>Etica iperbolica e iperbole teleologica</i>	69
PAOLA RICCI SINDONI, <i>Tradizioni ebraiche sul Golem. Il potere dell'uomo fra magia e scienza</i>	81
GIULIANA DI BIASE, <i>Henry More's Panentheism and the Kabbalah</i>	89
MARCO CASSUTO MORSELLI, <i>Barukh Spinoza e la religione dell'umanità</i>	99
MICHELA TORBIDONI, <i>Spinoza tra ebraismo profetico e marranesimo nell'opera di Piero Martinetti</i>	109
ROBERTA ASCARELLI, <i>Moses Mendelssohn al suo lettore. Note di lettura per i Salmi di Davide</i>	119
FIORELLA GABIZON, <i>Elementi yiddish in Abraham Cahan, Henry Roth e Cynthia Ozick</i>	131
ALESSANDRO GEBBIA, <i>Avrom Goldfaden e la nascita del teatro yiddish</i>	141
ROLAND GOETSCHER, <i>Les Beney Noah dans la pensée de Hermann Cohen</i>	151
ANDREA POMA, <i>Cohen e il postmoderno</i>	163
DOMINIQUE BOUREL, <i>Le Socrate D'Erlangen: Paul Hensel (1860-1930), un autre philosophe chez les Mendelssohn</i>	169
EMIDIO SPINELLI, <i>Fra le pieghe dell'idealismo trascendente: filosofia, religione, neoplatonismo in Giuseppe Rensi</i>	175
CHIARA ADORISIO, <i>Da Spinoza a Socrate: il percorso di Leo Strauss e Hannah Arendt a ritroso nella tradizione filosofica</i>	183
PABLO DREIZIK, <i>Les études de la Renaissance italienne dans la Bildungsbürgertum judéo-allemande en tant que réponses au surgissement du nazisme</i>	195
EMILIA D'ANTUONO, <i>Vivere «e» morire. Spigolature rosenzweighiane</i>	203
MYRIAM BIENENSTOCK, <i>Emmanuel Levinas et ses allergies. Quelques lignes de front</i>	215
FRANCESCO PAOLO CIGLIA, <i>Il sacro, il santo e il senso. Una proposta teoretica</i>	225
GABRIELLA CAPONIGRO, <i>La domanda di Giobbe sul senso. Riflessioni su Trascendenza e male di Emmanuel Levinas</i>	239
STEFANO BANCALARI, <i>Felix culpa. Levinas e il paradosso del tempo</i>	251

FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Il tempo ribaltato. La filosofia della storia negativa di Levinas</i>	263
MASSIMO GIULIANI, <i>La razionalità etica di Steven Schwarzschild tra messianismo e halakhà</i>	277
EPHRAIM MEIR, <i>The jewish genius according to Éliane Amado Lévy-Valensi</i>	287
ORietta OMBROSI, <i>Tra, e oltre, Atene, Auschwitz e Gerusalemme. Perdono e coscienza ebraica ne Le Juif et le Noir di Éliane Amado Lévy-Valensi</i>	301
ANGELO TUMMINELLI, <i>Abitati dallo stupore. Abraham Joshua Heschel e l'antropologia dell'ineffabile</i>	313

ABITATI DALLO STUPORE. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL E L'ANTROPOLOGIA DELL'INEFFABILE

ANGELO TUMMINELLI

ABSTRACT · *Inhabited by Wonder. Abraham Joshua Heschel and the Anthropology of Ineffable* · This essay focuses on the anthropology of Ineffable in the philosophical reflection of Abraham Joshua Heschel (1907-1972): according to Heschel, the human being is realized in the ability to allow himself to be challenged by the mystery of reality. Indeed, the ineffable arouses in the person the experience of wonder through which man is unbalanced beyond himself, thus transcending the immanent horizon of matter. Starting from the interpretation of the Jewish religion proposed by Heschel, the author then shows how, for the philosopher, humanity is called to overcome the logic of domination of space, to open itself to the temporal dimension in which the transcendence is manifested. Thus, the human fulfillment occurs in the ability to let oneself be solicited by the metaphysical question and in the possibility of responding to the appeal of transcendence through the responsibility of acting.

KEYWORDS · A. J. Heschel, Transcendence, Anthropology, Wonder, Ineffable.

1. A PARTIRE DALL'AUTOCOMPRENSIONE DELL'EBRAISMO

NELLA densissima produzione di Abraham Joshua Heschel (1907-1972), già successore di Martin Buber alla direzione dello *Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte nonché esponente tra i più noti della cultura ebraica polacca di ispirazione chassidica,¹ l'interpretazione dell'esperienza religiosa ebraica diventa veicolo di una concezione filosofica unitaria in cui si coniugano perfettamente l'antropologia, la metafisica e la prospettiva etica;² secondo Heschel, infatti, il fenomeno religioso dell'ebraismo, storicamente dispiegato nella continua oscillazione tra una modalità esistenziale di tipo aggadico-intenzionale e una di tipo halachico-legale, e colto nella sua intrinseca polarità di aspetti tra loro anche profondamente contrapposti,³ rappresenta l'espressione

angelo.tumminelli89@gmail.com, Sapienza Università di Roma, I.

¹ Al chassidismo Heschel dedica l'opera *A passion for Truth*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1973, ed. it. a cura di Luca Siniscalco, *Passione di verità*, Iduna, Sesto San Giovanni (MI) 2019. Qui il Chassidismo viene, infatti, inteso come una modalità esistenziale di accoglimento del mistero che oscilla tra due posture esistenziali molto diverse tra loro: da un lato la spiritualità gioiosa del Baal Shem Tov (1698-1760), fondatore del movimento, dall'altro l'inquietudine e l'insofferenza spirituale di Rabbi Menahem Mendl (1787-1859), detto il Kotzker, vicino al chassidismo ma al tempo stesso capace di superarlo e di svincolarsene. Nella polarità tra questi due personaggi della spiritualità ebraica Heschel coglie l'essenza stessa dell'ebraismo sospesa tra gioia e inquietudine, tra appartenenza e sradicamento.

² Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *God in Search of man. A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 19 Union Sq. West, 1955, ed. it., *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Roma, Boringhieri, 2006. Qui emerge una interpretazione complessiva dell'ebraismo come fenomeno di eccedenza che si compie nella concreta esperienza credente.

³ Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p. 367: «la polarità costituisce un tratto essenziale di tutte le cose. L'intera realtà è caratterizzata dalla presenza di tensioni, contrasti, contraddizioni». La portata filosofica di una simile affermazione è di estremo interesse. Per Heschel sembrerebbe che

più profonda della natura polare ed eccedente della realtà stessa, abitata al contempo da una lacerazione che si spinge oltre se stessa nell'anelito verso il raggiungimento di una unità metastorica. Partendo da un'analisi accurata delle fonti della tradizione ebraica con particolare riferimento ai testi biblici e alla letteratura talmudica,¹ Heschel riesce così a restituire una visione complessa e articolata del reale nel quale il posto assegnato all'essere umano assume una rilevanza centrale nel movimento cosmico di superamento dell'immanenza e di apertura verso l'orizzonte metafisico. L'essere umano è, infatti, visto come il punto di incontro tra il regno spaziale dell'immanenza e quello temporale della trascendenza, come il luogo focale in cui si intrecciano intimamente la materia e lo spirito che, nella loro reciproca compenetrazione, configurano la realtà stessa. In sostanza, Heschel descrive una antropologia dell'ineffabile i cui caratteri peculiari cercheremo qui di esplicitare mettendo in evidenza la particolare connessione che il pensatore stabilisce tra l'esperienza dell'*Homo religiosus*² e l'anelito con cui la realtà si auto-trascede nel tentativo di ricomporre l'unità smarrita.³ È, appunto, nella risposta religiosa, ovvero nella capacità di lasciarsi interpellare dallo stupore radicale, che l'essere umano compie il salto metafisico che lo spinge verso la trascendenza collocandolo in un dialogo diretto con il divino.

Secondo Heschel, dunque, è compito di ogni essere umano lasciarsi suscitare da quel senso di meraviglia che deriva dall'esperienza ineffabile e indicibile del mistero di fronte al quale occorre avviare la ricerca di un significato. Di fronte al mistero che attraversa la realtà, nell'esistenza di ciascun essere umano viene destata una domanda di senso che implica una risposta di tipo religioso e morale. L'esperienza religiosa deriva allora, per Heschel, dalla capacità umana di lasciarsi visitare e interpellare dal mistero ma anche dalla consapevolezza che l'ineffabile è in grado di suscitare un movimento di trascendimento dell'immanente e una apertura radicale nei confronti della trascendenza. In definitiva, per il pensatore, l'umanità si realizza nella capacità pre-logica di aprirsi alla rivelazione dell'indicibile e di accogliere il richiamo del trascendente che interPELLA l'esistenza umana attraverso l'esperienza dello stupore. Questa dinamica avviene precisamente nell'intuizione ebraica dello *Shemà Israel* descritta da Heschel come

tutto il reale sia da intendere come un continuo intrecciarsi di elementi polari. In continuità con la sua visione ebraica Heschel propone la concezione di una polarità immediata che si dà in ogni esistente. Sull'ebraismo come fenomeno della polarità cfr. MARTIN BUBER *Das Judentum und die Menschheit in Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt, Rütten & Loening, 1923, ed. it. *Ebraismo e umanità in Sette discorsi sull'ebraismo*, tr. it. di Dante Lattes e Mosè Beilinson, Firenze, Israel, 1923, pp. 17-30. Qui l'ebraismo è inteso da Buber come un fenomeno polare, sospeso fra la propria identità e la ricerca di una stabile dimora. Inoltre, la polarità dell'ebraismo viene rintracciata nella dualità che chiede di essere risanata nell'unità.

¹ L'interpretazione hescheliana dei testi talmudici è contenuta in ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, תורה מן הדורות (1962), *Heavenly Torah. As refracted through the generations*, edited and translated by Gordon Tucker, New York-London, Continuum, 2006; in parte tradotto in italiano con il titolo *La discesa della Shekinah*, Magnano (BI), Qiqajon, 2003.

² Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Man Is Not Alone. A Philosophy of Religion*, New York, Farrar, Straus and Giroux, LLC, 1951, ed. it. *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano, Mondadori, 2001; qui Heschel sottolinea come la vita dell'*homo religiosus*, sbilanciandosi verso l'Ineffabile, si rivolge verso qualcosa che è al di là di sé stessa, estendendosi così oltre l'ambito della vita individuale e aprendosi, piuttosto, all'ascolto di una voce trascendente.

³ A questo proposito evidenti sono i richiami, negli scritti di Heschel, alle concezioni cabalistiche dello *Zohar* secondo cui la *Shechinà* di Dio, dispersa nell'esilio del mondo, deve essere restaurata nell'unità per mezzo dell'agire umano. Questa presenza, nascosta nell'universo, deve essere rivelata e mostrata nella sua trascendenza attraverso l'azione di fede e il culto religioso.

l'accadimento con cui il popolo di Israele si lascia condurre dalla voce misteriosa di Dio verso il trascendimento della storia.¹

L'esperienza religiosa è così concepita dal pensatore come un evento pre-logico che accompagna l'esistenza individuale nel suo lasciarsi coinvolgere dal richiamo di Dio: si tratta di una esperienza ineffabile che non può essere comunicata attraverso la parola ma della quale si può essere soltanto testimoni credibili. Nella tradizione religiosa ebraica l'esperienza dell'ineffabile assume la forma della sollecitudine divina nei confronti dell'essere umano: la fede ebraica è, infatti, secondo Heschel, una risposta all'interrogativo di Dio, un anelito esistenziale che è suscitato di fronte al manifestarsi del *pathos* divino per la storia umana. Per gli ebrei, quindi,

la fede scaturisce dal timore, dalla consapevolezza di essere esposti alla Sua presenza, dall'ansia di rispondere all'appello di Dio, dalla consapevolezza di essere stati invocati. La religione consiste nell'interrogativo di Dio e nella risposta dell'uomo. La via verso la fede è la via della fede. La via verso Dio è la via di Dio. Se Dio non pone l'interrogativo, tutte le nostre ricerche sono vane.²

In questo senso, per il pensatore, ciò che caratterizza l'esperienza religiosa ebraica nella quale si manifesta il mistero dell'ineffabile è la previa azione divina, l'atto primo con cui la trascendenza si rivolge all'umanità mostrandole tutto il suo *pathos* e la sua sollecitudine. Allora, la fede ebraica, con la quale viene espresso l'anelito umano alla trascendenza, non può essere compresa come l'affermazione di verità dottrinali su Dio ma come un evento³ pre-razionale che accade nel momento in cui l'anima umana si lascia coinvolgere dall'interrogativo della trascendenza. Poiché, come precisa Heschel, «l'essenza del pensiero religioso ebraico non consiste nel possedere un concetto di Dio, ma nella capacità di ricordare i momenti di illuminazione suscitati dalla sua presenza»,⁴ l'esperienza di fede deve essere compresa come un pentimento (*teshuvà*) ovvero come un desiderio di ritornare a Dio mediante un coinvolgimento esistenziale radicale nel quale viene compresa tutta la vita del credente. L'impulso umano a rivolgersi a Dio, rispondendo al richiamo della trascendenza, si inverte nell'evento spirituale dell'intuizione religiosa con la quale si manifesta la presenza divina nell'immediatezza della sua rivelazione; è infatti l'intuizione che, per Heschel, costituisce la modalità conoscitiva pre-logica propria dell'esperienza di fede. Fedele alla tradizione chassidica,⁵ Heschel precisa inoltre che la voce di Dio non si comprende in modo sempre chiaro ed evidente ma si esprime in segni che l'essere umano deve imparare a percepire e interpretare; infatti, l'esperienza religiosa accade soltanto nella misura in cui il singolo uomo è disposto a lasciarsi suscitare dalla meraviglia, quando cioè la vita individuale si trova pronta ad accogliere la rivelazione divina. In questo senso, per Heschel, alla base della conoscenza di Dio vi è un atto di intuizione pre-razionale⁶ che accade nell'esperienza viva dell'incontro umano con il mistero.

¹ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., pp. 156 e ss.

² Ivi, p. 157.

³ Sulla fede come evento (*Ereignis*) cfr. FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1912) in *Id. Gesammelte Schriften II* (GS), Martinus Nijhoff, Haag 1976; ed. it. *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Milano, Vita e Pensiero, 2013.

⁴ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p. 161.

⁵ In particolare, il punto di riferimento di Heschel è la figura del Baal Shem Tov secondo cui l'anima umana possiede in modo innato un ardore insaziabile nei confronti di Dio che si esprime attraverso il servizio, lo studio e il culto.

⁶ A questo proposito Heschel si colloca quindi in linea con la teologia negativa sviluppata nell'ambito della filosofia medievale da Maimonide (1138-1204) secondo cui non è possibile accedere ad una definizione

La dinamica ebraica dell'esperienza di fede restituisce, agli occhi del pensatore, la modalità esistenziale con cui ogni essere umano si lascia interpellare dal mistero. Per Heschel, infatti, l'esistenza umana è tale nella misura in cui esprime una sensibilità nei confronti di ciò che non può essere espresso, ovvero nei confronti dell'ineffabile. L'essere umano si trova radicato nel mistero dell'esistente e cerca con tutte le sue energie di comprendere ciò che in realtà sfugge ad ogni tentativo di oggettivazione razionale; l'ineffabile, infatti, si trova al di là degli schematismi della conoscenza umana e può essere soltanto intuito come dimensione nascosta e indicibile del reale. In questo senso, l'esperienza del mistero, per Heschel, non può essere incatenata dentro la comprensione razionale né tantomeno dentro l'oggettivazione del linguaggio perché si tratta di una dinamica che precede la razionalità. Piuttosto, si può ammettere che, secondo Heschel, è proprio la consapevolezza dell'ignoto e del mistero a costituire il fondamento intuitivo alla base di ogni ulteriore elaborazione conoscitiva. L'esperienza dell'ineffabile, infatti, suscita un movimento di apertura e trascendimento conducendo l'esistenza umana verso una direzione di eccedenza metastorica e metalogica. Ripercorrendo l'argomentazione hescheliana, potremmo dire che alla base di ogni conoscenza vi è l'esperienza dell'ineffabile dalla quale scaturisce il gusto del sacro e, quindi, l'anelito esistenziale verso la trascendenza. Heschel sottolinea allora che il richiamo dell'ineffabile suscita il sentimento della meraviglia, un senso di stupore radicale di fronte al quale l'essere umano è chiamato a dare una risposta che è al tempo stesso religiosa ed etica. Nella meraviglia nulla è dato per scontato ma ogni singola realtà esistente è scoperta nel mistero della sua unicità inattesa. Allora, per dirla con le parole del pensatore, «la meraviglia è l'unica bussola che possa dirigerci verso il polo del significato»,¹ l'unico strumento in grado di suscitare il senso ultimo dell'esistenza, ma anche il gusto del sacro e il desiderio di rispondere al richiamo della trascendenza. Da un punto di vista epistemologico, la concezione hescheliana dell'origine intuitiva dell'esperienza pone le basi per una antropologia fondata sull'evento dell'incontro con l'ineffabile. E, di questo evento, la religione ebraica è vista come la più evidente ma anche la più autentica espressione.

2. L'ECLISSI DELL'UMANO: CONTRO IL DOMINIO DELLO SPAZIO

Il compito dell'ebraismo, per Heschel, è quello di ridestare nuovamente nell'umanità l'esperienza della meraviglia di fronte all'ineffabile. Heschel costata, infatti, che l'umanità contemporanea è avvilita da una sempre più grave sclerotizzazione della capacità intuitiva, ovvero dall'incapacità di lasciarsi interpellare dal mistero; secondo il filosofo, la facoltà dell'intuizione dell'ineffabile è stata irrigidita dal sempre maggiore dominio della tecnica che ha condotto l'essere umano entro una logica perversa di dominio e manipolazione del reale. Nel famoso saggio dedicato alla celebrazione ebraica dello Shabbat,² Heschel precisa che la civiltà della tecnica si è configurata come una civiltà

del divino. Per Maimonide, infatti, la realtà di Dio è così profonda che trascende la conoscenza ma anche la comprensione della stessa esperienza di fede. Cfr. MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, ed. it. a cura di Mauro Zonta, Torino, UTET, 2003.

¹ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *L'uomo non è solo*, cit., p. 29.

² ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York, Ferrar, Straus and Giroux, LLC, 1951, ed. it. *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano, Garzanti, 2013; una critica affine a quella che Heschel rivolge alla civiltà della tecnica è presente anche in H. Marcuse (1898-1979) e G. Anders (1902-1992): cfr. HERBERT MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced*

di dominio della dimensione spaziale e materiale, a scapito di una valorizzazione del tempo. Consumando il tempo al fine di guadagnare lo spazio, l'*homo technologicus* avrebbe così impoverito l'orizzonte essenziale dell'umano, rinunciando ad ogni aspirazione verso la trascendenza. Nascendo dal desiderio di governare le forze della natura sottomettendole alla necessità umana di controllo e manipolazione, la civiltà della tecnica si lascia completamente assorbire dalla preoccupazione per lo spazio divinizzando così l'orizzonte materiale della realtà; infatuata dallo splendore dello spazio, dimensione emblematica della materia, l'umanità tecnica rischia, quindi, di farsi sfuggire la realtà del tempo, nella quale soltanto si compie l'intuizione dell'ineffabile ma anche l'incontro con il mistero. L'uomo contemporaneo, come sottolinea il filosofo, ¹ è abitato dall'exasperazione del possesso ovvero dall'ansia di conquistare spazi sempre maggiori su cui esercitare il proprio potere; per Heschel, però, si tratta di una fuga dall'essenziale, di un tentativo di sfuggire al tempo nel quale si apre la dimensione sacra dell'esistenza, direttamente esposta all'esperienza dell'ineffabile. Va precisato che Heschel non intende stigmatizzare lo spazio, che rimane comunque uno strumento indispensabile per la sopravvivenza cosmica dell'uomo; egli critica, piuttosto, l'exasperazione della logica di dominio che la civiltà tecnica ha prodotto rispetto allo spazio, divinizzandolo di fatto come dimensione esclusiva ed escludente dell'esistenza. Di fronte ad una società completamente livellata entro l'orizzonte spaziale della materia, l'esperienza religiosa ebraica ridesta il significato della temporalità come orizzonte di apertura alla trascendenza e di relazione con il divino. Secondo l'argomentazione di Heschel, la tradizione ebraica si incentra sulla *sacralità del tempo* nel quale si iscrive la rivelazione divina intesa come appello all'umanità verso il trascendimento dello spazio; nell'ebraismo, infatti, le celebrazioni liturgiche sono legate agli eventi della storia e ripercorrono l'incontro di Dio nelle varie tappe del percorso storico di Israele. In sostanza, per Heschel l'ebraismo celebra la santità del tempo proponendosi come un antidoto efficace rispetto ai rischi di una umanità schiavizzata dalla logica della manipolazione spaziale. L'esempio più evidente della valorizzazione ebraica della dimensione essenziale è rappresentato dalla celebrazione di *Shabbat* nel quale si assiste alla santificazione del tempo perché, come precisa il pensatore,

l'essenza del Sabato è assolutamente al di fuori dello spazio. Il Sabato è fatto per celebrare il tempo, non lo spazio. Per sei giorni alla settimana noi viviamo sotto la tirannia delle cose dello spazio; il Sabato ci mette in sintonia con la santità del tempo: in questo giorno siamo chiamati a partecipare a ciò che è eterno nel tempo, a volgerci dai risultati della creazione al mistero della creazione; dal mondo della creazione alla creazione del mondo.²

Nella celebrazione ebraica del Sabato si assiste così alla rinascita del tempo come orizzonte esclusivo di incontro con la trascendenza; in questo senso, il Sabato ebraico può aiutare l'umanità ad allontanarsi dal frastuono del commercio quotidiano per immergerla nel solco dell'eternità che abita in lei. Nell'interpretazione hescheliana,

Industrial Society, Boston, Beacon Press, 1964, ed. it. ID., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967; GÜNTER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*; 2: II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*), München, Beck, 1980, 1995; tr. it. *L'uomo è antiquato* (1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*; 2: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*), Torino, Bollati Boringhieri, 2003, 1992.

¹ Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Il Sabato*, cit., pp. 7-15.

² Ivi, p. 15.

la celebrazione ebraica dello *Shabbat* assume, quindi, un significato antropologico universale: il settimo giorno è il fine stesso della creazione e indica la destinazione trascendente dell'umanità chiamata a superare la logica di dominio per lasciarsi visitare dall'esperienza del mistero. In quanto espressione della stessa presenza divina nel mondo, il Sabato recupera per l'essere umano la dimensione dello spirito collocandolo in un orizzonte di lode e di ringraziamento; infatti, chi vive nella mistica del Sabato diviene consapevole che la realtà è intimamente abitata da un mistero ineffabile che la trascende e la genera al tempo stesso. Nell'esperienza liturgica del Sabato, avviene così, per Heschel, quella integrazione di spirito e materia che consente all'umanità di realizzare la sua più profonda autenticità. Il Sabato diviene allora una forza motrice di trasformazione capace di trasfigurare lo spazio recuperando la relazione fondamentale dell'essere umano con l'ineffabile; in questo senso, per Heschel, la celebrazione ebraica del Sabato esprime il compimento ultimo della creazione ovvero la destinazione temporale dell'umanità nella quale si attua l'intuizione del trascendente. L'esperienza del Sabato può essere intesa come l'anelito stesso dell'umanità alla trascendenza, come la libertà dalla schiavitù dello spazio e il recupero di un dialogo con il mistero. Se, infatti, la civiltà tecnica, fondandosi sul lavoro, determina una sottomissione della terra e un dominio dello spazio, la spiritualità del Sabato consiste nell'arte di oltrepassare la civiltà collocandola di fatto in dialogo con il suo fine ultimo. Ciò non implica, per il pensatore, un disprezzo nei confronti del lavoro ma una sua risemantizzazione rispetto al fine per cui esso viene compiuto: attraverso il distacco del Sabato, il lavoro settimanale viene, infatti, valorizzato nel suo significato proprio ovvero nella sua capacità di elevare l'umano oltre il dominio dello spazio. Quindi, per Heschel, non occorre affatto rinunciare alla tecnica ma esercitare una libertà da essa finalizzandola, piuttosto, al compimento del fine trascendente. In qualche modo, è come se il Sabato rappresentasse un armistizio nella lotta continua dell'uomo per l'esistenza, un esodo dalla tensione di conquista nella quale è costantemente ingabbiato l'*homo technologicus*. Sospendendo il desiderio di dominio, il Sabato ripristina la condizione autentica dell'umano, esponendolo alla contemplazione dell'ineffabile e mettendolo in condizione di riscoprire il gusto di una esistenza dischiusa e aperta. Il Sabato, quindi, recupera l'armonia profonda tra l'essere umano e il mondo, consentendo all'umano di ristabilire la sua naturale inclinazione alla dimensione trascendente dell'essere. Va quindi notato come per Heschel la celebrazione ebraica di *Shabbat* rappresenta l'estensione dell'umanità stessa oltre lo spazio ovvero la sua peculiare capacità di trascendere la logica del dominio per aprirsi all'incontro con l'ineffabile presenza di Dio nel mondo.

La differenza di prospettiva con cui l'essere umano può interagire con il mondo è descritta da Heschel nel volume dal titolo *Chi è l'uomo?*¹ in cui si pone la distinzione tra due distinte modalità esistenziali: quella della manipolazione e quella dell'apprezzamento.² Secondo il pensatore, infatti, esistono due modi di entrare in rapporto con il mondo:³ chi vive nella manipolazione vede l'alterità come un oggetto da conquistare

¹ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Who Is Man?*, Stanford University Press 1965, ed. it. *Chi è l'uomo?*, Milano, SE, 2018.

² Ivi, pp. 97-108.

³ Le due modalità della manipolazione e dell'apprezzamento richiamano la distinzione buberiana tra le due parole fondamentali (Io-Tu e Io-Esso) alla base dell'articolazione dialogica del reale. Cfr. MARTIN BUBER, *Ich und Du in Werke, I, Schriften zur Philosophie*, Monaco/Heidelberg, Kösel e Lambert Schneider, 1962, tr. it. *Io e Tu in Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1993.

e da porre sotto il proprio controllo razionale, mentre chi esercita l'apprezzamento come stile esistenziale coglie nel mondo una realtà personale che va riconosciuta e valorizzata nella sua unicità. In questo senso, per Heschel, una vita consumata nella manipolazione coincide una con una vita alienata in cui non c'è spazio per la domanda di senso e per l'anelito alla trascendenza. Se l'essere umano, infatti, si lascia dominare dalla sete di potere e di controllo, il mondo si trasforma in qualcosa di meramente disponibile che viene utilizzato solo per il soddisfacimento di bisogni immanenti. Nella misura in cui l'umanità diventa consumatrice e manipolatrice cerca instancabilmente di sottomettere la realtà al proprio dominio smarrendo il senso di meraviglia di fronte al quale si rivela l'ineffabile. Quindi, l'atteggiamento esclusivo ed esasperato della manipolazione porta con sé il dissolversi della consapevolezza di ogni trascendenza e, conseguentemente, la sospensione del senso del sacro. L'umanità manipolatrice sprofonda così nell'illusione che tutto sia meramente utilizzabile, che ogni alterità sia una cosa da sottomettere e su cui esercitare il proprio dominio. La conseguenza dell'atteggiamento manipolatorio è la perdita del sacro e l'idolatria della realtà che si trasforma in fonte di dipendenza. Infatti, come sostiene il pensatore,

l'esistenza autentica implica esaltazione, sensibilità al sacro, consapevolezza di essere in debito. In un'esistenza priva di trascendenza le cose diventano idoli, e gli idoli si trasformano in mostri. Il rifiuto della trascendenza contraddice la verità fondamentale dell'essere uomini. Le sue radici sono nella stoltezza della soddisfazione di sé stessi o nell'arroganza del disprezzo; ossia in stati d'animo, più che nella piena consapevolezza della totalità e del mistero dell'essere.¹

Agli occhi di Heschel, l'unico modo per contrastare la supremazia dell'utile propria della società tecnica è attingere alla temporalità come orizzonte del manifestarsi dell'eterno. Se, infatti, in un'esistenza priva di trascendenza gli enti del mondo diventano idoli, strumenti utili soltanto ad appagare la brama di auto-soddisfazione, nell'esistenza abitata dal tempo, come quella proposta dalla tradizione ebraica, ogni singolo istante è vissuto con il timore reverenziale di chi è consapevole di essere abitato dal mistero. 'Apprezzare' significa allora attribuire il giusto valore alla realtà la quale è sempre un simbolo della trascendenza.² Per chi vive nella modalità dell'apprezzamento la realtà è incontrata come un dono, ovvero come un Tu personale che suscita meraviglia e capacità di risposta. Allora, per Heschel, l'essere umano non deve perdere il mistero di ciò che gli sta di fronte perché ogni realtà altro non è che un richiamo alla dimensione trascendente dell'essere. Come scrive il pensatore:

il mondo mi si presenta in due modi: come una cosa che posseggo e come un mistero che mi sta di fronte. Ciò che posseggo è un'inerzia, mentre ciò che mi sta di fronte è sublime.³ Mi curo di non dissipare ciò che posseggo, ma devo imparare a non perdere ciò che mi sta di fronte. Noi manipoliamo ciò che è disponibile sulla superficie del mondo, ma dobbiamo imparare a sostare

¹ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, cit., p. 101.

² Sulla realtà come simbolo analogico della trascendenza cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *L'uomo non è solo*, cit., p. 33: «ciò che noi incontriamo nella nostra percezione del sublime, nel nostro stupore radicale, è un'allusività spirituale della realtà, qualcosa che allude ad un significato trascendente. Nella sua grandiosità, il mondo è pieno di uno splendore spirituale per cui non abbiamo né un nome né un concetto».

³ Anche a questo proposito si coglie una grande affinità con la tematica buberiana dell'Io-Tu. Cfr. MARTIN BUBER, *Io e Tu* (1923) in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 60: «Chi dice tu non ha alcun qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu, non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione (*Beziehung*)».

in uno stato di reverenza dinanzi al suo mistero. Noi oggettiviamo l'essere, ma siamo anche presenti all'Essere in uno stato di meraviglia e di assoluto stupore.¹

Lo 'stare di fronte' implica il riconoscimento di una realtà personale inoggettivabile ma capace di suscitare una risposta esistenziale e una responsabilità etica. Chi si lascia visitare dal mistero, infatti, si dispone a trascendere l'egoismo della propria individualità e a sbilanciarsi verso la realtà misteriosa dell'altro. Nello stare di fronte al mondo l'essere umano riesce allora ad intuire il significato che lo trascende aprendosi così all'evento di un mistero insondabile dal quale si lascia coinvolgere.

Per Heschel, quindi, l'evento gratuito dell'incontro tra l'essere umano e il mondo, nella misura in cui è vissuto nella modalità dell'apprezzamento, si fa presenza stessa dell'ineffabile.² Ciò significa che nell'intuizione dell'eterno, l'essere umano avverte una realtà che oltrepassa la sua capacità di comprensione ma di cui divine intimamente consapevole. Si tratta dell'evento stesso con cui Dio si rivela al mondo in tutto il suo *pathos*, ovvero in tutta la sua sollecitudine creativa.³ Nell'incontro con il mistero si assiste, in ultima analisi, ad un trascendimento stesso dell'essere:⁴ l'intuizione, infatti, coglie la priorità del *pathos* sul *logos* cogliendo la sollecitudine con cui l'ineffabile si fa incontro alla storia cosmica. Per Heschel tutto parte da un evento di *pathos*: si tratta del movimento creativo con cui l'ineffabile suscita nell'essere umano la domanda di senso nella quale e con la quale l'umanità trova la sua più autentica destinazione spirituale. Se, infatti, nell'evento della meraviglia l'essere umano si lascia sollecitare dal *pathos* dell'ineffabile, riesce a trascendere la sua individualità materiale e ad intuire il senso ultimo e trascendente del reale. In questo dinamismo di domanda e risposta può essere descritta l'antropologia hescheliana dell'ineffabile: il *pathos* del mistero invoca una risposta e l'essere umano la compie nella misura in cui si lascia coinvolgere nel suo movimento di trascendenza e sbilanciamento spirituale. La sollecitudine con cui il *pathos* ineffabile invoca l'essere umano suscita una domanda di senso e richiede, in ultima istanza, la necessità di una risposta esistenziale.

3. CHI È L'UOMO? L'ANELITO ALLA TRASCENDENZA E LA RISPOSTA ESISTENZIALE

L'esperienza dell'incontro con l'ineffabile suscita nell'essere umano una domanda profonda su sé stesso e sulla propria natura: infatti, per Heschel, la comprensione della realtà del mondo esterno implica sempre un ampliamento di orizzonti nell'auto-consapevolezza che l'uomo ha di sé stesso e del proprio posto nel cosmo. L'uomo ha, quindi, il

¹ ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, cit., p. 103.

² Il tema della presenza di Dio nella storia è stato sviluppato anche da EMIL FACKENHEIM (1916-2003) in *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, 1970, ed. it. *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, Brescia, Queriniana, 1977. Anche su questo punto la concordanza con il pensiero buberiano risulta assai evidente: cfr. MARTIN BUBER in *Religion als Gegenwart* in R. Horwitz, *Buber's Way to «I and Thou»: an Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures «Religions als Gegenwart»*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, tr. it. di Francesco Ferrari, *Religione come presenza*, Brescia, Morcelliana, 2012.

³ Sul *pathos* come atteggiamento creativo e rivelativo di Dio nel pensiero di Heschel cfr. PAOLO GAMBERINI, *Pathos e Logos in Abraham J. Heschel*, Roma, Città Nuova, 2009; PAOLA RICCI SINDONI, *Heschel. Dio è Pathos*, Padova, EMP, 2002.

⁴ A questo proposito, la stessa dinamica di trascendimento dell'orizzonte ontologico si trova nel pensiero di EMMANUEL LEVINAS e, in particolare, nel saggio *De l'évasion* (1982), tr. it., *Dell'evasione*, Napoli, Cronopio, 2008.

dovere di interrogare la sua identità, la necessità di approfondire la ricerca sulla propria natura la cui origine rimane, tuttavia, mai del tutto intellegibile.

Tra le numerose definizioni elaborate dalla cultura filosofica nella storia del pensiero occidentale, Heschel critica in particolare la posizione di chi ha compreso l'essere umano come una realtà meramente organica e animale: agli occhi del pensatore, questa concezione zoomorfica dell'umano, avanzata anzitutto da Aristotele, non riesce spiegare la radicale differenza esistenziale che intercorre tra l'uomo e l'animale e riduce di fatto la natura umana ad espressione del mondo organico. Allo stesso modo, Heschel critica la concezione meccanicista dell'antropologia secondo cui l'essere umano sarebbe visto come un ingranaggio biologico dotato di forza auto-rigenerante. La visione antropologica proposta da Heschel trascende tanto la prospettiva zoomorfica quanto quella meccanicistica: per il pensatore, infatti, l'umanità, nella sua natura più profonda trascende la categoria dell'essere, assumendo piuttosto un significato di carattere spirituale e trascendente. Oltrepassando la prospettiva meramente ontologica, l'umano si configura allora come una realtà esistenziale che si compie nella continua ricerca di un significato spirituale.¹ In questo senso, per Heschel occorre riconfigurare la domanda antropologica nel passaggio dalla questione su *cosa* sia l'uomo a quella su *chi* egli sia.² La realtà umana per Heschel è anzitutto una esperienza esistenziale che accade nell'evento dell'incontro con l'ineffabile; nella misura in cui l'esistenza della persona si lascia interpellare dall'invocazione del mistero, essa realizza la sua propria vocazione umana intesa come risposa vivente alla domanda suscitata dalla trascendenza. Solo nell'evento della domanda esistenziale è possibile scongiurare il pericolo sempre più evidente di una eclissi dell'umano che sopraggiunge di fronte all'oscuramento di ogni ricerca di senso.

L'io rimane autenticamente umano, secondo Heschel, quando mantiene accesa la domanda metafisica ispirata dalla meraviglia e quando poi vi risponde attraverso il proprio agire nel mondo. Per il pensatore, dunque, esiste una continuità tra l'esperienza della domanda antropologica e la responsabilità etica: una volta suscitata dalla domanda, l'essere umano è chiamato all'azione etica come orizzonte di compimento e valorizzazione della propria identità. Solo agendo responsabilmente nel mondo, infatti, la singola persona può configurare sé stessa come risposta esistenziale alla domanda posta dalla trascendenza:³ l'agire diviene così l'orizzonte dello sbilanciamento metafisico dell'umano oltre la sfera biologica nella direzione della realtà spirituale. In questo trascendimento che avviene per mezzo dell'agire etico si compie così la natura stessa dell'umanità interpellata dal mistero a trascendersi costantemente per collocarsi in un orizzonte di ulteriorità metafisica. Dall'esperienza dell'ineffabile si passa così, nella prospettiva hescheliana, alla dinamica della responsabilità etica per mezzo della quale la domanda suscitata dal mistero si fa esistenza concreta, ovvero capacità di trascendimento ed eccedenza. In questa capacità l'essere umano si compie come aspirazione al metafisico, ovvero come anelito vivente verso la trascendenza. Per Heschel, in definitiva, la realtà umana accade come l'evento dell'incontro tra il domandare e il rispondere,

¹ Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, cit., pp. 64-94. Anche nell'interpretazione hescheliana dell'ebraismo la fede religiosa viene intesa come la ricerca di un significato spirituale di fronte all'esperienza ineffabile del mistero. A questo proposito cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., pp. 51-76, 123-132.

² Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, cit., pp. 42-45.

³ Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *L'uomo non è solo*, cit., pp. 60-66.

tra il lasciarsi interpellare dalla trascendenza e il compiere uno sbilanciamento metafisico attraverso l'agire morale.¹ Ciò implica il superamento del dominio dello spazio a vantaggio di una rivalorizzazione della dimensione temporale nella quale soltanto può compiersi il movimento di disimpegno dall'immanenza. Si tratta di un dinamismo che l'essere umano compie nella sua risposta esistenziale ma che, per Heschel, riguarda, in ultima istanza, tutta la realtà esistente.

¹ Secondo Heschel, il dinamismo della domanda e della risposta trova nell'esperienza religiosa ebraica la sua più autentica esplicitazione: è infatti, nell'evento religioso della rivelazione che si compie l'intreccio teandrico dell'incontro tra l'eternità e la storia. Cercando di esplicitare la dinamica teandrica della rivelazione, Heschel scrive: «nostro scopo, allora, non sarà quello di trovare una definizione, bensì di imparare a percepire, a intuire la volontà di Dio nelle parole. L'essenza dell'intuizione non consiste nel comprendere ciò che è descrivibile ma nel percepire ciò che è ineffabile. Dobbiamo educare la ragione all'apprezzamento di ciò che la trascende. È solo attraverso il nostro senso dell'ineffabile che possiamo intuire il mistero della rivelazione» (ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p. 211).

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Ottobre 2021

(CZ 2 · FG 13)



© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA