

Immaginazione e *qabbalah*

Il pensiero di Elliot R. Wolfson

Alessandro Vigorelli Porro

This article proposes an overview of the works of a contemporary American scholar, Elliot Wolfson, one of the main researcher on Jewish Studies and *Kabbalah*. The interest for this author, whose works are not yet translated in Italian, sparks from a unique philosophical angle employed in the analysis and discussion of themes taken from religious and traditional sources. The article focuses in particular on the theme of imagination, a central and recurring motif in the works of Elliot Wolfson, and discusses the philosophical implications of this theme as it can be deduced from *kabbalistic* sources.

La qabbalah e la storia delle religioni sono l'oggetto degli studi di Elliot R. Wolfson, uno dei più importanti studiosi attivo in questo campo. L'interesse nei confronti dell'opera di Wolfson è presto detto: provenendo da una formazione universitaria tanto filosofica quanto filologica, Wolfson non disdegna di mettere a fianco pensatori e studiosi eterogenei come Heidegger e Gershom Scholem, Jung e Levi Strauss, Moshe Idel, Husserl, Proclo, Derrida, Žižek, Maimonide, Lacan, per citarne solo alcuni. Al di là della ricchezza dei riferimenti culturali, particolarmente vicini all'orecchio dell'appassionato di filosofia occidentale, ciò che colpisce dell'impostazione di Wolfson è come questi strumenti vengano utilizzati per delucidare testi di una tradizione antica e oscura come la *qabbalah*: in una marcata controtendenza rispetto all'impostazione generalmente invalsa negli studi universitari, Wolfson non solo dichiara esplicitamente e discute all'inizio di ogni libro la prospettiva filosofica che verrà utilizzata nel corso delle analisi, ma questa stessa impostazione – in genere mutuata dalla fenomenologia e dal post-modernismo novecenteschi – costituisce la *via maestra* per “far parlare” i testi la cui intelligibilità al di fuori del contesto religioso ebraico è stata più volte messa in discussione. Il filologo purista storcerà il naso nel vedere il grande cabalista medievale Avraham Abulafia accostato a Gregorio di Nissa, Jalal ud-Din Rumi e Deleuze, ma il procedimento non solo “funziona”, cioè produce effettivamente una presentazione intelligibile di un milieu culturale complicatissimo ed estraneo alla sensibilità contemporanea, ma è anche giustificato a livello teoretico, come Wolfson non si stanca di argomentare nel corso dei suoi studi.

Queste argomentazioni, che a prima vista possono sembrare semplici giustificazioni di fronte ad una comunità accademica che di rado gradisce le commistioni tra filologia e filosofia, nascondono un intento teorico ben preciso. I cabalisti medievali, fortemente influenzati dal neoplatonismo tardo-antico, consideravano la propria attività speculativa una “prosecuzione della filosofia con altri mezzi”¹: per Wolfson il lavoro dello studioso contemporaneo – e più in genere del lettore “laico” – consiste nel prendere sul serio la sfida lanciata da questa tradizione di pensiero, e indagare i “mezzi alternativi” che il cabalista impiega, confrontandoli e mettendoli in rapporto con i propri strumenti. Solo così il testo diventa chiaro agli occhi del lettore, si “attiva”, ed esce dal ruolo di serbatoio di immagini di senso e metafore a cui troppo spesso una lettura unicamente filologica lo relega.

Ad esempio in *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*², uno dei due studi monografici principali dedicati al tema del linguaggio e dell’immaginazione nell’ermeneutica cabalistica, il nostro autore vuole indagare il rapporto tra il linguaggio, i simboli che esprimono la corporeità e la differenziazione sessuale, e il pensiero sull’essere. Come dice il sottotitolo, il percorso proposto si snoda tra il riconoscimento di un effettivo statuto conoscitivo dell’ermeneutica cabalistica e lo studio dell’uso immaginifico del linguaggio proprio dell’immaginazione poetica. Per orientarsi in questo complesso intreccio, nel primo capitolo, *Laying Interpretative Ground*, Wolfson discute apertamente le proprie influenze filosofiche che illumineranno il percorso: in particolare il pensiero di Benjamin e Heidegger viene usato per illustrare il nesso essenziale tra il linguaggio, *in primis* poetico, e l’essere nella sua duplice dimensione di “apertura sottrattiva”. L’assunto basilare della trattazione di Wolfson è esplicito:

Non penso sia anacronistico dire che i cabalisti erano coscienti del ginepraio della coscienza umana che è stato documentato in maniera particolarmente intensa dai filosofi moderni che si interrogavano sulla natura da una prospettiva costruttivista post-Kantiana: tutta la conoscenza è mediata, perciò niente si dà senza l’intermediario di un segno; non c’è via di fuga dalla trappola della metaforicità [...]. Certamente i cabalisti, come i poeti, pongono un legame indissolubile tra le parole e le cose, una “ontocentricità del linguaggio” [...]. È assiomatico per i cabalisti assumere che il linguaggio, in particolare l’ebraico, sia lo strumento della creazione: la cosmologia non può essere separata dalla semiotica, di modo che l’evento cosmologico sia decifrabile come un segno da interpretarsi. Ciononostante la faccenda è complicata dal fatto che il cabalista deve assumere che le cose a cui le parole si riferiscono, il significato del significante, sono essi stessi segni, dato che *l’ineffabilità della realtà ultima non può mai essere conosciuta se non attraverso il prisma del linguaggio*. Se dobbiamo supporre una

¹ Moše DI BURGOS, in Gershom SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 2008, 34: «dovete sapere che quei filosofi, che voi esaltate, finiscono proprio là dove noi cominciamo».

² Elliot R. WOLFSON, *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, New York, 2005.

genuina convergenza dell'ontologico e del linguistico allora non è possibile trovare altra via al di fuori dell'ulteriore supposizione che ciò che è reale sia un segno che punta oltre se stesso ad un altro segno in una semiosi infinita, un apparente gioco infinito di rappresentazioni³.

Da qui il trio Cassirer, Benjamin e Heidegger apre la strada ad un vorticoso incontro tra filosofia e antico misticismo ebraico, letto sotto il segno del linguaggio, dell'apertura del mondo e dell'origine. In particolare è Heidegger a dominare la discussione. «La parola non è una relazione. La parola dischiude, apre [...]. Dire significa mostrare, il linguaggio è il dispiegamento»⁴: la convergenza tra *sagen* (dire) e *zeichen* (mostrare) suggerisce a Wolfson una particolare vicinanza tra la comprensione del linguaggio di Heidegger e quella dei cabalisti. Anche per questo gruppo tanto eterogeneo quanto disseminato nello spazio e nel tempo, il linguaggio è la casa dell'essere, la parola è il mezzo della sua apparizione, il luogo dove l'origine si dispiega nel suo costante ritrarsi. Una pari passione per le formulazioni paradossali avvicina l'ex rettore dell'università di Friburgo ai grandi mistici ebrei: per entrambi la coappartenenza tra essere e linguaggio si gioca sotto il segno di un paradosso dialettico, dove ogni mostrare è sempre indicare il nascondimento originario. Nello spazio in cui lasciamo apparire l'essere, questo essere si dissimula come parola che vela la “parola inespressa” dell'origine. Per questo per i cabalisti, quantomeno dal XVI secolo in poi, l'atto inaugurale della creazione è l'annichilimento di Dio, la sua implosione in un singolo punto di “oscura chiarezza”, la *boşına de-qadrınuta*, scintilla d'oscurità. «Lo spiegamento è la causa del nascondimento, e il nascondimento la causa dello spiegamento, cioè, attraverso il nascondimento della grande luce e il suo essere vestita in un abito essa è rivelata. Così, la luce è nascosta e, in verità, è rivelata, perché se non fosse nascosta non potrebbe essere rivelata»⁵ diceva Rabbi Moshe Cordovero, perché ciò che è illimitato, l'*apeiron* di Anassimandro come l'*En Sof* (Infinito) del fondo della divinità, può essere rivelato solo quando è nascosto – cioè quando è limitato dal velo del linguaggio – perché senza questo velo, esso è semplicemente nulla. Senza la limitazione imposta dal linguaggio, l'origine è semplicemente il punto di in-distinzione tra essere e nulla, il luogo dove la dualità per eccellenza viene messa in cortocircuito. È quindi chiaro perché, tanto per Heidegger quanto per la *qabbalah*, il linguaggio sia la casa dell'essere: prima di venir circumnavigato dalla parola, il *quid* che la parola cela manifestando, e manifesta celando, risiede ancora nello spazio indeterminato tra essere e nulla, il “terzo escluso” della famosa legge. Solo il linguaggio “veste” l'essere.

È con questo “supporto heideggeriano” che Wolfson affronta molti punti critici delle diverse teorie cabalistiche prese in considerazione, inscrivendo questo pensiero all'interno dello stesso sforzo interpretativo di cui la filosofia si è fatta carico nel corso dei secoli. Per fare solo un esempio: Wolfson usa proprio questa dialettica tra essere, nulla e linguaggio, tra mostrare e nascondere, per spiegare come mai il tetragramma

³ WOLFSON, *Language, Eros, Being Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, 5-6.

⁴ Martin HEIDEGGER, *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston, 2001, 185.

⁵ Moshe CORDOVERO, *Pardes Rimmonim*, 5:4, 25d.

(YHWH, il nome proprio del Dio biblico) sia la radice di tutto il linguaggio, e di tutto l'essere di conseguenza. YHWH è strettamente imparentato con la radice del verbo essere, in un certo senso è il nome dell'essere, la paradossale espressione dell'essere in un singolo nome proprio: eppure questa espressione è, per dirla con Lacan, barrata, rimossa. Significa tramite il divieto a pronunciarla, dice il silenzio con l'unico mezzo disponibile all'uomo: il paradosso di una parola inesprimibile.

Questa lunga sequenza di esempi mi sembrano sufficienti per illustrare l'uso che Wolfson fa della filosofia continentale nella comprensione di testi e teorie mistiche. Dovrebbe essere evidente in che modo, per Wolfson, non si dia opposizione tra filosofia e *qabbalah*. Come recita un detto di Moše di Burgos «dovete sapere che quei filosofi, che voi esaltate, finiscono proprio là dove noi cominciamo»⁶: filosofia e *qabbalah* sono in continuità, eppure sono nettamente distinte. Quali sono i “mezzi alternativi” che distinguono la *qabbalah* dalla filosofia? In un articolo apparso nel primo numero di *In Circolo*, ho già attirato l'attenzione del lettore sulla centralità dell'interpretazione nella pratica cabalistica: ciò che Wolfson rileva a riguardo di questa assoluta centralità dell'ermeneutica nel pensiero cabalistico, è che l'atto interpretativo si basa sul privilegio dell'immaginazione rispetto all'intelletto e su una diversa concezione del tempo. Mi concentrerò sul tema dell'immaginazione non solo perché questo è l'argomento del presente numero di *In Circolo*, ma soprattutto perché è a questo tema che Wolfson ha dedicato la maggior parte delle sue pubblicazioni. Prima di avvicinarmi al tema dell'immaginazione occorre spendere alcune parole sul tempo, perché le due concezioni sono intimamente connesse. In *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, Wolfson parla, appunto, di tempo e di morte, e di come questi due concetti vengano raccordati nella parola *emet* (composta dalle consonanti *alef, mem e tau*), che significa “verità”. Commentando su un detto rabbinico che recita «Non c'è prima né dopo nella Scrittura»⁷ Wolfson scrive:

Dire “non c'è prima né dopo” non significa proporre una concezione statica dell'eternità della Torah in opposizione al tempo, e perciò resistente alle fluttuazioni delle contingenze storiche, ma piuttosto [significa affermare] una concezione della temporalità che mette in gioco il modello lineare di ordinare gli eventi in una sequenza invariabilmente in tensione tra un prima e un dopo. Il principio ermeneutico dei maestri rabbinici abbraccia una nozione di tempo che è circolare nella sua linearità e lineare nella sua circolarità⁸.

Questa concezione del tempo è strettamente derivata da un confronto con il testo, cioè da come si esperisce il tempo in quel confronto ermeneutico che è la lettura. Decodificare un testo, dice Wolfson prendendo spunto dalla *Stella della Redenzione* di Rosenzweig, significa essere capaci di leggere il testo tanto dall'inizio alla fine, quanto dalla fine risalendo all'inizio. È il testo e la sua interpretazione che ci rivelano la

⁶ In Gershom SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, 34.

⁷ Talmud Palestinese, *Sheqalim*, 6:1, 49d.

⁸ Elliot R. WOLFSON, *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, University of California Press, Berkeley, 2006, 60.

natura reversibile, e quindi circolare, del tempo, e nella sensibilità dei cabalisti questa idea prende la forma della domanda: com'è possibile leggere la Scrittura oggi, a migliaia di anni di distanza dalla sua rivelazione? Ossia: come superare le contingenze storiche rimanendo fedeli all'evento originario? In Esodo 19:1 è scritto: «In questo giorno essi arrivarono al deserto del Sinai»: *in questo giorno (ba-yom ha-zeh)*, e non *in quel giorno*: per i cabalisti questo significa che la Torah è data ogni giorno nel giorno in cui viene studiata, e che ogni interpretazione è una rievocazione dell'esperienza della rivelazione, per quanto vissuta da un punto di vista diverso da quello originario. Nelle parole di Wolfson:

Ci sono sempre nuovi significati che possono essere dedotti dal testo della Torah dacché, nel suo senso mistico, la Torah è la forma incarnata di *Ein Sof* (l'infinito), la delimitazione dell'illimitato che è manifesto in un numero potenzialmente infinito di nascondimenti, il nome ineffabile *gesticolato* in circonlocuzioni potenzialmente infinite⁹.

Dovrebbe ora essere chiaro il senso delle frasi di Moše Cordovero riportate sopra: mostrare è la causa del nascondere, e nascondere è la causa del mostrare. Ogni cosa che proviene dall'origine è un velo che mostra l'origine tramite il differimento, e il testo, in primis la Torah, è un inventario dell'infinita potenzialità dei differimenti che l'origine di volta in volta indossa. Ma come può un testo finito abbracciare una potenzialità interpretativa infinita? Come possiamo dire che l'infinito si incarna *qua* infinito in una sequenza finita di lettere? Questo può essere vero solo se questi differimenti di cui si veste l'origine silenziosa di *En Sof*, risiedono nell'incontro tra l'interprete e il testo, e non nel testo in sé. Rivelazione è percepire il silenzio dell'origine, in gergo cabalistico è la "scintilla di nerezza", *Keter*, la corona che rappresenta l'apice dello schema emanazionistico nell'immaginario della *qabbalah*: ma questa apprensione dell'origine avviene solo tramite la sua dissimulazione, avviene solo vestendo il vuoto di ciò che sta prima dell'inizio con l'abito del linguaggio, celando il vuoto stesso con la parvenza di un'immagine.

Ecco, dunque, il compito che si sono prefissi i cabalisti di ogni generazione: vedere l'invisibile, incontrare l'assolutamente trascendente, sentire il silenzio, abitare il vuoto. Ma per fare questo occorre l'immaginazione, la facoltà di dare un'immagine a ciò che immagine non ha, di trasformare il linguaggio in immagini e le immagini in linguaggio: solo l'immaginazione riesce a sopportare il paradosso che la dimensione afasica dell'esperienza mistica comporta. Solo l'immaginazione può superare la contraddizione di una parola fatta di silenzio, dell'immagine dell'invisibile, della presenza dell'assenza.

Dal punto di vista secondo cui l'interpretazione può solo essere compresa dalla prospettiva dell'ermeneutica, e l'ermeneutico non può essere separato dalla struttura della temporalità, la costituzione trascendentale della quale, come

⁹ WOLFSON, *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, 63.

diceva Husserl, deve essere letta come un atto intenzionale dell'immaginazione umana, argomenterei che è futile distinguere l'immaginazione dall'interpretazione [...]. All'interno dell'immaginazione troviamo la possibilità di affermare l'eterogeneità della condizione rabbinica, lo svelamento della singolarità all'interno di ciò che si ripete, della novità nella reiterazione, il ritorno dell'uguale in cui l'uguale non è altro che la ricorrenza del differente. Espresso in registro concettuale diverso, possiamo parlare del compito dell'immaginazione come rendere presente un'assenza, costruendo l'immagine che è una commistione di essere e nulla, o, nel linguaggio di Corbin, il piano intermediario caratterizzato dalla *coincidentia oppositorum* tra il nascosto e il manifesto.

Interpretare è immaginare: questa è una delle tesi centrali che Wolfson discute e argomenta durante tutta la sua opera. L'atto ermeneutico non ha solo come condizione necessaria, ma è essenzialmente costituito dall'immaginazione, la facoltà che può com-prendere la contraddizione dentro di sé. E non potrebbe essere altrimenti nel contesto storico dell'ebraismo. Tutto ciò che pertiene il rapporto con la Scrittura e con la tradizione nell'ebraismo è caratterizzato da irriducibili contraddizioni: come armonizzare la distanza geografica e storica tra il presente e la rivelazione? Come conciliare le infinite divergenze tra la tradizione orale e lo scritto? Come orientarsi in un testo che si contraddice in continuazione, che predica l'invisibilità e trascendenza di Dio, solo per metterlo in scena la pagina dopo? E infine, giusto per completare questa sommaria lista di esempi: come entrare in rapporto con un testo che è espressione dell'essenza di Dio attraverso una *particolare* narrazione storica? Non esiste una risposta definitiva a questa serie di domande: le risposte vanno, appunto, immaginate. Ma questo non significa abdicare al ruolo dell'intelletto, chiudendosi in un irrazionalismo afasico che relega l'esperienza mistica nel regno dell'incomunicabile: al contrario, l'enfasi che la *qabbalah* pone sull'immaginazione risponde all'esigenza diametralmente opposta.

Ma non è solo l'umanissima esigenza di comunicare che spinge i cabalisti a rivolgersi all'immaginazione come mezzo privilegiato di esplorazione testuale. L'immaginazione è anche il luogo dove l'uomo costruisce l'*imago Dei*, è la sede della devozione (*devequt*), termine tecnico che nel gergo della *qabbalah* indica l'atto di formare e adorare l'immagine impossibile, o lacanianamente barrata, dell'idolo. Laddove l'intelletto si fermerebbe all'impossibilità di dare immagine all'invisibile, l'immaginazione scavalca integralmente il problema, ad esempio incarnando l'immagine divina nel corpo di colui che performa l'atto teurgico, o identificando il devoto con il Trono su cui Dio posa le sue membra, per fare alcuni esempi classici. Queste immagini, che possono sembrare quasi blasfeme ad una sensibilità iconoclasta, sono basate sull'interpretazione di uno dei versetti più famosi della Torah, Genesi 1:27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò». Che cosa vuol dire questo, se Dio non ha immagine? Come può Dio avere e non avere simultaneamente un'immagine? I cabalisti risolvono questa contraddizione nell'immaginazione, appunto: Dio non ha immagine in sé, ma la sua immagine risiede nella mente dell'uomo come "focus immaginativo", il "come se" di cui parla Kant nella *Critica della Facoltà di Giudizio*. Per di più quest'immagine

non è, come nel volgare idolo, una rappresentazione unicamente visiva, ma è la parola che si manifesta, che si dischiude nella sua dimensione evocativa.

L'esperienza estatica attestata nelle fonti cabalistiche è caratterizzata dalla convergenza di questi tre campi del discorso [luminosità, discorso ed enumerazione, i tre significati della parola *sefirah*, l'elemento basilare dello schema emanazionistico]. Le potenze divine [*sefirot*] sono visualizzate come lettere luminescenti enumerate all'interno del libro scritto da Dio. Questo libro, che è identificato con il più sacro dei nomi divini, YHWH, è il testo che può anche essere visualizzato come le membra del corpo divino. Detta in altri termini, la Torah, che è composta dai molteplici nomi contenuti nell'unico Nome, è lo specchio in cui l'immagine del Dio senza immagine appare come se fosse riflessa nello specchio immaginativo del mistico. La duplicazione della riflessione descrive adeguatamente la condizione ermeneutica che orienta i cabalisti sulla strada del pensiero poetico: il testo è uno specchio che riflette la luminescenza dell'immaginazione del lettore, e l'immaginazione del lettore è uno specchio che riflette la luminescenza del testo¹⁰.

L'immaginazione è dunque la facoltà che riflette in immagini (la luminescenza è la capacità delle parole di apparire) il testo, e questo testo è a sua volta uno specchio che restituisce al lettore la stessa "immagine immaginata". In altre parole possiamo dire che testo–interpretazione–immaginazione rappresentano una sorta di triade dialettica, dove le contraddizioni suscitate dall'attività interpretante sul testo, vengono risolte nella convergenza tra l'elemento fatico e quello visivo propria dell'immagine esperita nell'immaginazione. Questa sintesi immaginativa, come ogni sintesi che si rispetti, implica uno scarto, una non coincidenza con la contraddizione da cui nasce: il plesso testo-interpretazione non viene risolto né all'interno del testo né dell'interpretazione, ma fa nascere un qualcosa di diverso da entrambi che sposta il discorso su un altro livello. Così la visione non è semplicemente un'immagine statica, ma proprio perché si genera nel tessuto psichico del devoto, essa assume il profilo di un incontro, di un'esperienza reale.

Questa considerazione ci conduce ad uno dei contributi più significativi di Wolfson alla storia delle religioni e alla comprensione di testi religiosi: le esperienze riportate da mistici di ogni tempo sono vere proprio perché sono immaginate. Nella fede dei cabalisti è assiomatico che la consustanzialità tra l'uomo e Dio si situi proprio a livello delle facoltà umane, tanto nell'intelletto quanto nell'immaginazione: è sbagliato dunque separare un'esperienza reale da una immaginaria, perché l'immaginazione è la facoltà che ci permette di incontrare Dio attraverso il medium della "parola luminescente". Dio appare come un testo-immagine, un ipertesto potremmo azzardare, nel cuore del devoto, e il devoto riporta dall'esperienza interiore il racconto che sarà a sua volta un testo-immagine da condividere: a sua volta questo resoconto dell'esperienza interna diventerà la base per altre esperienze e visioni, in

¹⁰ *Iconicity of the text: reification of the Torah and the Idolatrous Impulse of Zoharic Kabbalah*, in "Jewish Studies Quarterly", Vol. 11, 7-8.

una infinita catena di testi, interpretazioni e visioni che tutte insieme costruiscono la tradizione che chiamiamo *qabbalah*. Ha, dunque, ragione Wolfson nel dire che le fonti mistiche «rendono problematica la tendenza [propria della ricerca filologica] a porre una rigida dicotomia tra interpretazione testuale ed esperienza visionaria»¹¹, così come è poco giustificata la divisione storiografica tra *qabbalah* estatica e teosofica, proposta da Gershom Scholem e accettata acriticamente da quasi la totalità degli studiosi: l'estasi di un grande mistico come Avraham Abulafia è di una vertiginosa profondità concettuale, così come le magnifiche descrizioni simboliche del *Sefer ha-Zohar* (testo principe della cosiddetta corrente teosofica) sono intrise dell'esperienza vissuta di persone in carne e ossa che *hanno visto* l'uomo primordiale stagliato di luce oscura sul fondo dell'abisso.

Al di là di questioni storiografiche, che interessano per lo più gli addetti al settore, la convergenza di interpretazione e visione è affrontata e argomentata da Wolfson fin dal suo primo studio monografico uscito nel 1994, *Through a Speculum that Shines*¹²: in questo volume il nostro autore offre al lettore brani tratti da centinaia di testi incentrati sul tema della profezia e dell'esperienza visionaria, dal testo biblico fino alla *qabbalah* medievale. Attraverso un pedissequo lavoro sulle fonti, Wolfson argomenta che la distinzione classica tra lo statuto profetico di Mosè e quello di tutti gli altri profeti e mistici della tradizione ebraica, sia da imputarsi ad un differente approccio al divino. Mentre Mosè, secondo la tradizione, vedeva Dio “attraverso uno specchio lucido”, tutti gli altri, da Isaia fino ai cabalisti odierni, apprendono il divino “attraverso uno specchio opaco”: Wolfson argomenta che lo “specchio opaco” sia l'immaginazione, opaca perché insieme all'immagine dell'altro, in questo caso il divino, riflette sempre se stessa. Mentre Mosè giunge direttamente alla fonte del paradosso, incontrando effettivamente l'immagine di colui che non ha immagine, per tutti gli altri mistici l'immagine dell'altro si riflette nella propria immaginazione come la sua stessa immagine. L'atto devozionale con cui il mistico adora l'idolo interiorizzato dell'immagine impossibile, crea effettivamente nella mente del mistico l'immagine di Dio appresa secondo la propria stessa immagine: l'esperienza così configurata si dà sempre come oscura, imprecisa, resa incerta dall'interferenza delle strutture soggettive in cui l'esperienza prende forma, eppure essa è l'unica esperienza possibile del divino, l'unica modalità capace di scavalcare le aporie dell'intelletto.

L'interessamento per le modalità in cui l'immaginazione si sprigiona, nonché per l'oscurità della visione immaginativa, conducono Wolfson ad interessarsi al sogno e, in particolare, alle strutture riflessive e metanarrative che lo caratterizzano: nel sogno più che in ogni altro campo, Wolfson può rintracciare quella duplicazione della riflessione che costituisce la cifra più intima dell'ermeneutica cabalistica. Purtroppo non è possibile in questa sede affrontare la complessa tematica del sogno, a cui Wolfson ha dedicato un'intera ricerca, *A Dream Interpreted Within a Dream*¹³. Mi limiterò

¹¹ Elliot R. WOLFSON, *Pathwings. Philosophic & Poetic Reflections on the Hermeneutics of Time & Language*, Barrytown Station Hill Press, Barrytown, 2004, 13.

¹² Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

¹³ Elliot R. WOLFSON, *A Dream Interpreted Within a Dream. Oneiropoiesis and the Prism of Imagination*, Zone Books, New York, 2011.

ad alcuni accenni ad un cabalista ḥassidico vissuto del XIX secolo, Schneur Zalman, perché in alcuni testi, come *Torah Or (La luce della Torah)*, la distinzione tra intelletto e immaginazione viene tratteggiata con inusuale chiarezza per un cabalista. Per Zalman il sogno, sopprimendo l'intelletto e lasciando le briglie libere all'immaginazione, è il mezzo conoscitivo più basso che si possa dare, eppure, allo stesso tempo, è strettamente imparentato con i vertici sommi della struttura emanativa.

Quando è tratto dalla via delle linee, allora c'è divisione [...] mentre non è il caso con l'aspetto dei cerchi, in cui non si dà divisione alcuna, e là tutte le cose che sono separate sotto, sono unite e tenute insieme, e non appare in esse alcuna separazione o divisione. Ciononostante, affinché questo aspetto venga rivelato quaggiù, è possibile solo attraverso l'aspetto del sogno e della rimozione della coscienza. A riguardo di ciò è detto "vestirò i cieli in oscurità" (Is. 50:3). I cieli sono l'aspetto dei cerchi, ed essi sono vestiti del semblante dell'oscurità e nerezza, che è il nascondimento, perché allora esso brilla e irradia dal mondo superno, che è l'aspetto dei cerchi nell'aspetto del sogno, la facoltà immaginativa che combina due opposti in un singolo soggetto come se fosse uno solo, poiché in verità essi sono congiunti e uniti nella loro fonte nel mondo superno. Solo sotto si dà una divisione delle linee, attraverso Sapienza e Conoscenza [le due *sefirot* – potenze divine – che seguono immediatamente l'origine, *Keter*], così che una linea sarà così, e l'altra cosà, e allora gli opposti possono essere visti e rivelati¹⁴.

Zalman qui riprende ed esplicita uno dei punti centrali di tutta la speculazione cabalistica, il fatto che è solo dall'oscuramento e nascondimento che sgorga la luce, la rivelazione: quello che interessa Wolfson è che in questo testo fondativo della religiosità ḥassidica, la dialettica di nascondimento-rivelazione viene legata esplicitamente al sogno, e all'esilio della coscienza. L'intelletto divide come una linea, crea una partizione tra destra e sinistra, tra sopra e sotto: qui Zalman sembra quasi richiamare quella (para)etimologia che risale almeno a Jakob Böhme, secondo cui il giudizio (*Ur-teil*) rappresenta l'instaurazione della partizione (*Teil*) originaria (*ur*). Questa partizione è sì, originaria, ma deriva dall'indifferenziato, dalla primissima fase dell'emanazione. Il cerchio, al contrario, è la figura dove i punti opposti sulla circonferenza sono sempre uniti dal percorso che trasforma l'uno nell'altro: il cerchio detta già la regola dell'inversione degli opposti, e rappresenta l'unità originaria, prima della differenziazione linguistica e sessuale (destra e sinistra nella *qabalah* rappresentano sempre il maschio e la femmina). Questa origine silenziosa rappresenta il punto più alto di tutta l'emanazione, eppure, parallelamente, viene colta appieno, cioè in tutta la sua ambigua polimorfia, nel sogno, quando l'intelletto non è attivo per trasformare il moto circolare in linee.

Ma che cos'è che l'intelletto non può pensare, mentre l'immaginazione può afferrare, per quanto indirettamente attraverso il sogno? L'ho già menzionato prima, ma dopo il breve percorso che è questo articolo, dovrebbe apparire più chiaro: è la

¹⁴ Schneur ZALMAN di LYADY, *Torah Or*, 28d.

dualità stessa a venire messa in cortocircuito, e con la dualità in generale, anche e principalmente la dualità per eccellenza, essere e nulla. Che cos'è il *deus absconditus* che la *qabbalah* chiama *En Sof*, se non il punto in cui essere e nulla coincidono perfettamente? Un vuoto che è più “carico” del semplice nulla, ma non ancora determinato come essere: questa è l'essenza di Dio, il vuoto che risucchia tutte le opposizioni e le annichilisce dentro di sé, la singolarità di un buco nero che investe tutto il tessuto concettuale dell'universo. Per arrivare a vedere, ad esperire questo punto che è il vuoto stesso dell'essenza di Dio, il cabalista non ha altra via che l'*imitatio dei*. Come *En Sof*, all'inizio del dramma dell'emanazione, non ha potuto fare altro che annichilirsi ed implodere per lasciare spazio al luogo dove la sua emanazione potesse procedere, così il cabalista insegue l'annichilimento, l'auto-annullamento: ma non si suicida, non fa gravi rinunce materiali (il cabalista è pur sempre un ebreo, e ogni buon ebreo deve sposarsi e avere figli) ma compie il proprio annichilimento tramite l'unica facoltà che può sospendere l'opposizione: l'immaginazione. «L'idea stessa dell'annichilimento mistico è inconcepibile se non dalla prospettiva dell'immaginazione»¹⁵, scrive Wolfson. L'immaginazione infatti dà la possibilità al cabalista di sospendere l'essere e il nulla, di mondare la propria interiorità da ogni contenuto, ponendosi *come se* il sé fosse il vuoto stesso: in questo vuoto di se stesso il cabalista compie la «completa nullificazione dell'essenza» (*bittul ha-ašmut mi-kol we-khol*)¹⁶, coglie, cioè, il vuoto che è «più di nulla», il silenzio prima della parola, l'*alef* divina, la sospensione della voce che è la voce stessa dell'origine.

Tradendo un certa qual affinità con la saggezza buddista, la speculazione dei maestri ḥassidici sulla natura dell'essere e del nulla pone una vuotezza – il vuoto (efes) che è sopra il nulla (ayin) – in cui tutte e cose divengono vuote, vuote persino della loro stessa vuotezza. Nei limiti in cui il vuoto esibisce una coincidenza tra gli opposti, l'attitudine del sogno di combinare immagini antinomiche fornisce un meccanismo attraverso cui si può raggiungere l'abissale indifferenza dell'essenza dell'Infinito (*ašmut En Sof*). L'immaginazione, di conseguenza, è considerata la via maestra per raggiungere la strada mistica¹⁷.

Si potrebbe andare avanti a lungo, mostrando come questa congerie di idee espresse dai cabalisti intrattenga una tanto curiosa quanto ben documentata vicinanza con molti filosofi, primi su tutti gli idealisti, i fenomenologi e Heidegger. Ma sarebbe sbagliato deprecare il lettore di una feconda riflessione non lasciando nulla nel non detto, e quindi preferisco dare uno spunto con una illuminante citazione di Hegel: le fortissime affinità tra il concetto di immaginazione nella *qabbalah*, almeno per come ne parla Wolfson, e la ragione dovrebbero essere ormai chiare, e questo brano tratto dall'*Enciclopedia* dovrebbe togliere ogni dubbio.

¹⁵ Elliot R. WOLFSON, *Oneiric Imagination and mystical Annihilation in the Habad Hassidim*, in “ARC, The Journal of the Faculty of Religious Studies”, McGill University, Vol. 35, 20.

¹⁶ Schneur ZALMAN, *Liqqutei Torah*, vol 1, 20c.

¹⁷ WOLFSON, *Oneiric Imagination and mystical Annihilation in the Habad Hassidim*, 20

Va detto che l'elemento speculativo nel suo vero senso non è né provvisoriamente, né definitivamente qualcosa di soltanto soggettivo, ma, piuttosto, espressamente ciò che contiene in sé come superate quelle opposizioni a cui si ferma l'intelletto (e quindi anche l'opposizione tra soggettivo e oggettivo) e proprio così mostra di essere come concreto e come totalità. Un contenuto speculativo perciò non può neppure essere espresso in una preposizione unilaterale. [...] A proposito del significato dello speculativo si deve ancora ricordare che per speculativo va inteso quello che in altri tempi, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, soleva essere definito mistico. Quand'oggi si parla di mistico, in generale lo si fa nel senso di considerare questo termine come equivalente a misterioso e incomprensibile, e questo misterioso e incomprensibile viene poi, a seconda delle diversità della propria formazione, considerato dall'uno come l'autentico e il vero, e dall'altro come superstizione e illusione. A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma solamente per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte. [...] Ora, come abbiamo visto, il pensiero intellettuale astratto è così poco qualcosa di fisso e di ultimo che piuttosto si mostra come il continuo separare se stesso e rovesciarsi nel suo opposto; il razionale come tale invece consiste nel contenere gli opposti in sé come momenti ideali. Tutto il razionale quindi va definito al tempo stesso come mistico, il che significa soltanto che va oltre l'intelletto, ma per nulla che debba essere considerato come inaccessibile e incomprensibile al pensiero¹⁸.

Ecco, dunque, riassunto il lavoro dei nostri cabalisti, e, più in piccolo ma forse per noi in modo più importante, il lavoro di Wolfson stesso: rendere comprensibile il movimento dell'Assoluto, rendere accessibile all'uomo le sfere più alte al pensiero, fino al punto in cui il pensiero trascolora nel suo opposto, così come l'essere e il nulla si mischiano nella dialettica che è il vuoto stesso di Dio.

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino, 2002, 255 e sgg.