



Mitologie della trasparenza

Il problema del linguaggio nel dialogo arabo-giudaico tra Moncef Chelli e Éliane Amado Lévy-Valensi

GIULIA CERVATO

Università di Padova

giulia.cervato@studenti.unipd.it

Mythologies of transparency: the language issue in the Arab-Jewish dialogue between Moncef Chelli and Éliane Amado Lévy-Valensi

ABSTRACT: This paper aims to examine the Arab-Jewish dialogue through the intellectual exchange that took place in the 1980s-1990s between the Franco-Israeli philosopher and psychoanalyst Éliane Amado Lévy-Valensi and the Franco-Tunisian philosopher and mathematician Moncef Chelli. The primary objective is to highlight the singularity of this intellectual encounter, which is characterized by the ability of both authors to challenge and question the mediating role often played by the West in such a confrontation. The central aspect of their engagement is the issue of language: while the West has come to regard language as an entirely external and transparent tool, losing sight of its arbitrariness, the Semitic languages, by contrast, have maintained a more substantial awareness of their creative and transformative nature, offering a more critical understanding of their arbitrariness to their speaking subjects. While Hebrew and Arabic possess the potential to reveal the hidden implications of Western languages, both Chelli and Amado also call attention to their own implicit assumptions, their own blind spots, and the totalizing tendencies that emerge when their reflections on language intersect with theological discourse. Only in this mutual clarification do they finally manage to define their position between East and West with precision and more fully adhere to their identity.

KEYWORDS: Arabic, Hebrew, West, Transparency, Language.

1. Pensieri intrecciati

Gli eventi cruciali che hanno segnato il Mediterraneo orientale nell'ultimo secolo hanno prodotto un drammatico acuirsi del conflitto tra le identità dei due Altri dell'Occidente per eccellenza: quello arabo-islamico e quello ebraico. In questo scontro, l'Occidente, non senza una buona dose di cattiva coscienza, ha perlopiù mantenuto il ruolo di mediatore e arbitro, esercitando il proprio sguardo appropriante sui due poli in gioco. Sono poche le esperienze del pensiero che hanno invece tentato di mettere in discussione un simile schema, ponendo le due parti "antagoniste" in un confronto diretto e considerando il loro ruolo dinnanzi all'Occidente dall'interno. Tra queste, figura un incrocio quasi del tutto misconosciuto dalla letteratura che si occupa della *Auseinandersetzung* arabo-ebraica in una prospettiva di interculturalità filosofica: il dialogo che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, si instaurò tra la filosofa e psicanalista ebrea Éliane Amado Lévy-Valensi e il filosofo e matematico fran-



co-tunisino Moncef Chelli. Le circostanze di quest'incontro vengono ripercorse nella postfazione che la prima appone all'ultima opera del secondo (Amado Lévy-Valensi 1997b, II-XII), *Le mythe de cristal*, pubblicata dopo la morte prematura del suo autore. Amado, figlia di una famiglia d'origine greco-sefardita e cresciuta in Provenza, conosce l'opera di Chelli quando ha ormai abbandonato il ruolo di professoressa *agrégée* alla Sorbona per trasferirsi in Israele. È a Tel Aviv che un collega le consiglia la lettura de *La parole arabe* (Chelli 1980). Negli scritti di Chelli, Amado avverte una particolare aria di famiglia, e, di qui, la possibilità di tracciare una topografia del Mediterraneo che non solo adotti la prospettiva degli Altri dell'Occidente, ma consenta loro di configurare le proprie identità fianco a fianco, in un confronto che non si avvalga della mediazione occidentale ma che, anzi, la contesti.

In vista di questo comune progetto inizia la collaborazione intellettuale tra Amado e Chelli, che produce – oltre al volume *Trois visions du temps* (Amado Lévy-Valensi, Souchet et Chelli 1993), in cui i due sono convocati per offrire la prospettiva ebraica e araba sul tema – mutui richiami all'interno delle rispettive opere e una fitta corrispondenza privata. Nel febbraio 1982, all'indirizzo parigino di Chelli, viene recapitata una lettera da parte Amado: “Sarà senz'altro stupito di ricevere una lettera da Israele” – gli scrive – “ma la fraternità giudaico-araba¹ è inscritta nella storia al di là dei suoi conflitti, e nel suo libro lo è nella sua dimensione più alta” (Amado Lévy-Valensi 1997b, VII). Il coronamento di questa impressione di affinità e appartenenza reciproca avrebbe dovuto consistere, secondo quanto lo scambio epistolare tra i due testimonia, nella compilazione di un libro a due mani, che non vedrà mai la luce. Nella postfazione in questione, tuttavia, Amado fornisce le linee guida di questo progetto, evidenziando tanto i punti comuni quanto le divergenze tra la propria postura critica rispetto all'Occidente e quella di Chelli. È di questo dialogo, dei suoi esiti positivi e dei suoi eventuali fallimenti che si tenterà di dare conto in questa sede, vagliando in particolare la verisimiglianza della possibilità intravista da Amado di fare dell'orizzonte ebraico un'autentica “terza via” tra l'Oriente degli arabi e l'Occidente degli europei.

2. Moncef Chelli: l'opacità delle lingue semitiche e il mito di cristallo dell'Occidente

Una delle consonanze fondamentali che Amado rileva quando si accosta all'opera di Chelli è il filtro scelto per demistificare le pretese universalistiche dell'Occidente e far valere le ragioni dell'Altro: “Del suo libro, trattengo per ora qualche elemento maggiore; senza dubbio il suo argomento principale: una certa visione del mondo a partire da strutture linguistiche che la condizionano” (Amado Lévy-Valensi 1997b, VII). In effetti, è proprio una riflessione sul linguaggio, sulla linguisticità della coscienza ovvero sul modo in cui quest'ultima è plasmata dalla lingua a dare avvio, sin da *La parole arabe*, alla riflessione di Chelli. È attraverso una memoria d'infanzia che egli inizia a descrivere la propria intuizione teoretica: quando, durante

¹ La fraternità arabo-giudaica, con particolare riferimento al caso palestinese, costituirà uno dei temi principali della riflessione di Amado, che lo affronta, soprattutto a partire dai suoi presupposti biblici, in *Isaac, gardien de son frère?* (Amado Lévy-Valensi 1968) e ne *La onzième épreuve d'Abraham ou de la fraternité* (Amado Lévy-Valensi, 1981).



una mattinata trascorsa al mare, avverte la stessa frase prima in francese e poi in arabo – “*l’eau est froide*”/“*al-mā’ bārid*” (“l’acqua è fredda”) – l’impressione che ne riceve, racconta, non è quella di due voci che si “fondono nello spazio” (Chelli 1980, introd.) ma di una non sovrapposibilità così radicale da produrre un suo sdoppiamento. Ciascuna lingua “captava lo spazio e tutto il sensibile circostante per modellarli alla propria maniera”, producendo, attraverso tale scissione, uno sdoppiamento anche nel soggetto che vi veniva di volta in volta trasferito: “Mi sentivo doppio perché ciascuna di queste voci mi trasportava in un universo differente, e ciò che separava questi universi non erano anni luce, ma la discontinuità allo stato assoluto: il mare era doppio, anche il sole e la sabbia e pure la luce del sole [...]” (Chelli 1980, introd.).

In questa esperienza limite della propria interlinguisticità, Chelli rinviene quello che elegge a dato originario della struttura della coscienza: la lingua e i sistemi linguistici in cui essa si produce plasmano il modo in cui i fenomeni le si presentano. È solo attraverso la lingua che la coscienza può incontrare il mondo, ed è solo attraverso la lingua che il mondo può offrirsi alla coscienza. Facendo eco alle parole di Paul Valéry in *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, Chelli spiega che non si tratta di immaginare uno spirito assolutamente libero che “informa il mondo”, ma di individuare una coscienza linguistica collettiva che, come *forma formans*, “s’informa informando il mondo” (Chelli 1980, cap. 1). Non senza qualche ingenuità teoretica (Chelli manca di citare, ad esempio, i risultati dell’indagine sulla relazione tra le strutture cognitive del parlante e il linguaggio confluente nella nota ipotesi Sapir-Whorf), l’autore pone in un rapporto di complicazione l’emersione della coscienza linguistica e lo strutturarsi linguistico del mondo che le si offre, individuando un movimento duplice e convergente che sarebbe innescato dall’urto delle comunità umane con la totalità centrifuga del reale e dal conseguente tentativo di addomesticarla “per procura”, attraverso la mediazione di un suo “doppione sonoro” (Chelli 1997, 36). Questa operazione risulterebbe infine in una galassia di molteplici “universi integrati di linguaggio” (Chelli 1997b, 36) in cui il soggetto e la comunità di parlanti, da un lato, e il mondo, dall’altro, diventano perfettamente solidali. Ogni “bozzolo culturale” (Chelli 1997b, 90) definisce e si inserisce entro un’articolazione differente, che dipende dalle caratteristiche della lingua da cui essa si sprigiona. E, al suo interno, ogni coscienza partecipa di una totalità di mondo che, tradotta in suono, le si fa finalmente leggibile. La totalità sfuggente e deflagrante del mondo verrebbe tradotta linguisticamente entro un orizzonte di senso, capace invece di aprirla e dispiegarla [*étaler*] come su una superficie piana:

Il mondo non offre nulla di coglibile per una coscienza e, dinnanzi a esso, nessuna coscienza ha saputo emergere. Le cose sono accadute diversamente: la coscienza è emersa trasponendo la totalità esplosa [*éclaté*] in una combinatoria estesa [*étalée*]. Le parole sono state i primi oggetti della coscienza, che si è costituita costituendoli; questa non nominava attraverso di essi un mondo già conosciuto, ma si dotava con essi di equivalenti di ciò che non poteva conoscere, di ciò che non può essere conosciuto.

(Chelli 1997, 40)

All’interno di questa sorta di kantismo linguistico, Chelli individua una cesura fondamentale tra il modo in cui occidentali e arabi percepiscono se stessi e il loro mondo entro il linguaggio. Prendendo in considerazione alcune differenze di carattere grammaticale, morfologico e sintattico che distinguono i sistemi linguistici indoeuropei da quelli delle lingue semitiche e in particolare dell’arabo, Chelli pretende di spiegare la divergenza delle configu-



razioni che i soggetti parlanti imprimono al proprio mondo e, attraverso di essa, le tensioni universalistiche dell'Occidente. Uno degli aspetti cruciali di questa divergenza ha a che fare con la caratteristica che più evidentemente separa l'arabo dalle lingue occidentali: il fatto che possieda un alfabeto di tipo *abjad* (nel quale, cioè, le vocali brevi normalmente non sono indicate) e, più ancora, che si articoli in nuclei semantici triconsonantici che devono essere articolati dal soggetto in ogni atto locutorio, a cui si contrappone la struttura degli alfabeti delle lingue indoeuropee (comprensivi di vocali e consonanti) e l'incorporazione permanente dei fonemi vocalici all'interno di ogni elemento lessematico. Il fatto che nell'arabo la determinazione del significato avvenga attraverso una "combinatoria" di consonanti e la modulazione della radice in "ritmi" molteplici fa sì che la parola non sia mai intesa da colui che la parla come un corpo sottile che si riferisce, in un rapporto triangolare, a un'immagine mentale e di qui al suo referente esterno, ma come modulazione momentanea di un *continuum* di senso dinamico sempre *metamorfico*.

Nel "paese delle meraviglie" che essa scompone e ricomponde (Chelli 1997, 54), le modulazioni di significato operate dalla vocalizzazione non pretendono di definire referenti esterni discreti e separati, ma sorreggono il senso nella sua assoluta e indivisa continuità. Del resto, una tale continuità si manifesta al parlante in ogni atto espressivo: secondo Chelli, mentre la "parola occidentale" offre a chi la parla l'impressione di poter intenzionare in modo diretto ed esclusivo il proprio obiettivo noematico, il parlante arabo deve fare i conti con un universo indiviso di possibili che, nell'attimo che precede l'emissione della voce, sono convocati in tutta la loro contiguità. La considerazione del ruolo del soggetto nell'espressione e nella strutturazione del sistema linguistico conduce a un ultimo punto fondamentale: se l'inclusione stabile della vocale all'interno di ogni nucleo lessicale autorizza il parlante delle lingue indoeuropee a pensarsi indipendente rispetto alla loro formulazione, la struttura delle lingue semitiche impone invece che egli sia integralmente coinvolto e implicato entro il processo di costituzione del senso. Mentre la struttura "chiusa" delle lingue occidentali lascia che il soggetto si intenda come assolutamente esterno al linguaggio, l'arabo rende evidente al parlante la sua collaborazione all'emersione del senso, che rimarrebbe altrimenti in-individuato all'interno della lingua. La struttura delle lingue semitiche metterebbe in evidenza che esse non possiedono un'esistenza indipendente e separata rispetto a colui che le parla. Egli si trova, anzi, completamente investito, coinvolto e *engagé* nel processo di produzione linguistica e costruzione di mondo, tanto da fondersi con questa stessa processualità.

E questo coinvolgimento – si tratta di un punto fondamentale – fa sì che la coscienza avverta in modo assolutamente distinto la propria azione trasformativa e configurativa sul mondo che descrive:

Contrariamente all'Occidentale, l'arabo [...] sa, nel momento in cui parla, che egli trae la propria coscienza da un limbo, sostenendo liberamente un ordine contingente, e non ha mai la sensazione di un rapporto d'esteriorità con un ordine in sé: sa che la coscienza e l'ordine sono solidalmente sostenuti da una spontaneità che giustifica tutto ma che non è giustificata da nulla. L'arabo avverte dunque la sua come coscienza avviluppata nell'ordine che la sua libertà erige [...].

(Chelli 1980, cap. 2)



La tesi di Chelli non potrebbe essere espressa in maniera più chiara: l'estrema partecipazione del soggetto al costituirsi della lingua e al costituirsi del mondo nella lingua gli svela l'assoluta incondizionatezza del suo gesto e, al contempo, la sua estrema arbitrarietà. In un certo senso, la tesi di Chelli capovolge il punto di vista derridiano sulla questione del rapporto tra coscienza, significato intenzionato e parola parlata espresso all'interno de *La voce e il fenomeno* (Derrida 1968) – o, almeno, pur partendo da premesse simili, ne stravolge i risultati teoretici. Tanto la parola vocale di Jacques Derrida quanto la parola vocalizzata di Moncef Chelli hanno il privilegio di mantenere il dato linguisticamente intenzionato nei pressi della coscienza che lo intenziona, riducendo al grado zero la portata di questo stesso atto di *ex*-pressione; per entrambi esiste una perfetta “complicità [...] tra la voce e l'idealità” (Derrida 1968, 112), derivante dall'impressione che la parola parlata non si disperda nell'esteriorità ma rimanga nell'intimità della coscienza, mostrandole il proprio significato nel pieno chiarore del fenomeno. Ma mentre per Derrida (1968, 114) questa condizione rende la coscienza cieca dinnanzi alla dimensione disseminante del senso e all'orizzonte dilagante dell'esteriorità e del “non-proprio”, imprigionandola nella pretesa della propria universalità, per Chelli è vero piuttosto il contrario: è proprio in questa estrema adesione della coscienza al senso da lei stessa formulato che essa può scoprirsi nella sua estrema arbitrarietà e infondatezza, intravedendo, oltre il mondo che informa, la deriva della realtà e le infinite possibilità di configurazione a cui si offre. La “teoria della relatività delle culture” a cui il sottotitolo de *La parole arabe* fa riferimento si dà, insomma, non nella pretesa di decostruire il proprio per guadagnare un distacco maggiore rispetto ai suoi meccanismi impliciti, ma nell'aderirvi tanto intimamente da permettere al proprio di manifestarsi come tale.

Questa tensione all'appropriazione del proprio costituisce forse la tesi più originale della riflessione di Chelli e definisce la pietra angolare su cui si sorregge il suo edificio teoretico. A partire da questa messa a fuoco sarà infine possibile portare a emersione in modo più perspicuo la critica che il pensatore franco-tunisino rivolge all'Occidente e al dispositivo complesso su cui esso basa il proprio dominio. Come già sottolineato nell'esame delle conseguenze che l'integrazione delle vocali all'interno del sistema linguistico produce, le lingue indoeuropee genererebbero in chi le parla l'impressione di rimanere sempre estranee ed esterne rispetto ai parlanti in questione.² Questo non vuol dire – avverte Chelli – che la loro genesi sia differente rispetto a quella delle lingue semitiche e che non emergano anch'esse dal tentativo di una collettività coscienziale di imbrigliare la massa alla deriva del reale. Tuttavia, proprio nella misura in cui la partecipazione alla conformazione del senso da parte del parlante vi è meno attiva, esse tendono a occultare tale origine, finendo per assumere l'aspetto di un diaframma trasparente che si frappone tra chi la parla e la realtà che descrive. Linguaggio e coscienza paiono separarsi perdendo di vista il rapporto di coimplicazione che originariamente le lega: “Non si tratta più di muovere la parola, di modulare se stessi secondo la forma in movimento che si vuole esibire”, ma di assecondare una “meccanizzazione della pronuncia” che “stabilisce una distanza tra il locutore e il vocabolo” (Chelli 1997b, 67).

A questa impressione collaborano poi altri tratti analoghi: la definizione di unità lessicali autonome contribuirebbe a segmentare il mondo in una serie di unità discrete, che cessereb-

² Anche in queste tesi, si lascia in fondo cogliere un motivo profondamente anti-derridiano, che collide con l'esteriorità della lingua come presentata ne *Il monolinguisimo dell'Altro* (Derrida 2004, 5). Sul tema si veda Capodivacca 2013, 147-148.



bero di venire articolate dal centro costituito dalla coscienza per sedimentarsi in un'inerzia apparente, in cui nessuna metamorfosi è più possibile. Per arginare questa segmentazione dei significati, che appaiono sempre più ostili al movimento, le lingue indoeuropee escogiterebbero un artificio “di compromesso” sconosciuto a quelle semitiche: il verbo essere nella sua funzione di copula. Anche questo tentativo di articolazione, tuttavia, non è in grado di restituire ai significati la loro mobilità, né tantomeno di ripristinare l'evidenza del loro ancoramento alla coscienza: la sua natura “mostruosa” (Chelli 1997, 70) – definita tale nella misura in cui, in quanto verbo, esso indica un movimento, ma, dal punto di vista semantico, esprime piuttosto l'idea di permanenza – finisce per rendere ancora più fisso ciò che pretende di mettere in movimento e ancor più inavvicinabile quel che vorrebbe ricondurre alla coscienza. Il linguaggio occidentale si perde così in un'esteriorità estrema e non ritrova più la via del soggetto, avvicinandosi invece sempre di più alle cose che designa.

La “*fabula*” con cui il linguaggio occidentale articola il proprio universo linguistico – la sua *mito-logizzazione* – cessa di essere riconoscibile come artificio e finisce per sembrar appartenere all'universo che descrive: “Con la mutazione occidentale, tutto il conoscibile che è nella parola è stato proiettato sulle cose. L'elemento della totalità esplosa in corso di compimento, indefinita e inseparabile dal suo movimento è stato trasfigurato perché vi si voleva vedere la stabilità del senso e la fissità della parola” (Chelli 1997, 63-64). Il diaframma che il parlante arabo percepisce tra la realtà e la propria strutturazione linguistica cessa di essere visibile e si fa del tutto *trasparente*: ecco, finalmente, il mito di cristallo. Il linguaggio pensato dall'Occidente diventa assolutamente inapparente al soggetto che lo produce, cancellando le tracce della sua origine soggettuale non appena viene pronunciato: “Con il mito, il vuoto che separa il conoscente e il contenuto è preso di partito preso [*sic*] per un vuoto effettivo [...]. Più niente nella forma delle lingue indica che il conoscibile e il conoscente sono un solo e medesimo fenomeno, che il conoscente non è che l'altro aspetto della costituzione del conoscibile linguistico” (Chelli 1997, 119). Di qui, il “segreto della potenza dell'Occidente” che *Le mythe de cristal* vuole spiegare: “Con la mutazione occidentale i due [l'universo del linguaggio e la totalità esplosa] vengono a coincidere” e il soggetto si convince di poter “addomesticare il mondo attraverso la sua ragione” (Chelli 1997, 67). L'uomo occidentale non è più scisso tra il proprio mondo linguistico e la realtà bruta: il mondo torna a essere uno, le cose gli diventano direttamente accessibili, la loro fissità gli garantisce una presa solida al riparo da qualsiasi offuscamento soggettivo.

Ma questo trionfo comporta in fondo anche un rischio esiziale: nella sua trasparenza, il cristallo offre all'Occidente, sì, l'impressione di poter manipolare la realtà senza mediazioni, ma gli si rende anche invisibile. Da una parte gli assicura il proprio dominio sul reale, ma, dall'altra, lo tiene prigioniero e incatenato a se stesso. Nell'ambivalenza del simbolo del cristallo diventa possibile, in definitiva, un ribaltamento fondamentale per comprendere la portata dell'operazione di Chelli: l'adozione della prospettiva linguistica aperta dall'arabo non soltanto permette di affrancare l'Altro dallo sguardo appropriante dell'orientalista europeo, ma svolge anche una funzione liberatrice e redentrice nei confronti dello stesso Occidente, che ha finalmente l'occasione di percepire in modo più perspicuo i propri impliciti, non tanto per superarli, ma per aderirvi, semmai, in maniera più *propria*.



3. Éliane Amado Lévy-Valensi: la via ebraica al senso

Nella già citata postfazione a *Le mythe de cristal*, Éliane Amado Lévy-Valensi fa esplicito riferimento a questa prigionia dell'Occidente (Éliane Amado Lévy-Valensi 1997b, XV), e individua nell'opera di rivitalizzazione della natura fattiva della lingua un compito comune di arabo ed ebraico. Un compito comune perché – sottolinea – essi condividono un'origine semitica e una struttura morfologica decisamente affine: “Sono rimasta colpita dal fatto che Lei non parla quasi mai dell'ebraico” – scrive a Chelli – “in questo senso Lei è... occidentalizzato, perché la cultura ebraica è proprio il rimosso dell'Occidente” (Amado Lévy-Valensi 1997b, VIII). Pur tentando di decostruirne il mito, Chelli avrebbe subito surrettiziamente l'influenza dell'Occidente, e ne avrebbe fatto mostra proprio nella misura in cui aveva considerato il principio ebraico come totalmente assorbito, disinnescato e hegelianamente de-attualizzato nell'identità giudaico-cristiana dell'Europa. La risposta di Amado ha l'obiettivo di contestare questo assunto: essa intende porre rimedio a questa rimozione e de-occidentalizzare la prospettiva di Chelli, dimostrando che il “fiume” dell'ebraismo non ha cessato di scorrere alla confluenza con l'Europa, ma che anzi la sua vitalità è tanto più evidente se lo si coglie nella sua origine orientale.

Come si diceva, la parentela arabo-ebraica è innanzitutto evidente nelle affinità morfologico-linguistiche che i due orizzonti intrattengono tra loro. Prima su tutte, il fatto che entrambi prevedano che il significato sia interpretato dal parlante nell'atto locutorio attraverso la vocalizzazione di radici consonantiche per lo più trilittere, ad articolare un senso permanentemente in movimento. Anche nel caso dell'ebraico – argomenta Amado – colui che dà voce al nucleo radicale informa la lingua e insieme dà forma alla propria coscienza immaginativa, scegliendo tra una serie di compostibili, plasmandone il senso e accostandosi in modo diretto al momento emersivo della linguisticità stessa (Amado Lévy-Valensi 1997b, VII). Il potere plasmatico della coscienza linguistica viene accostato altrove da Amado (Amado Lévy-Valensi 1997a, 62) all'interpretazione bachelardiana dell'immaginazione: la coscienza corre sulle consonanti come in una *rêverie*, lasciandosi guidare dalle suggestioni delle lettere in senso a-discorsivo. Esse sollecitano la coscienza ebraica a produrre una proliferazione di immagini che intrattengono tra loro un nesso poetico, dilatandosi nello spazio ed esprimendo un valore “congiuntivo” rispetto alle cesure del reale – o se non altro, rispetto a quelle cesure che vi stabilirebbe la lingua dell'Occidente (cfr. Amado Lévy-Valensi 1997a, 140).

Ma l'ebraico non si limita a costituire una riproduzione del caso arabo, e assume anzi una funzione redentrica anche rispetto alle *impasses* che Chelli stesso rileva rispetto al proprio orizzonte. Il suo testo (Chelli 1980, cap. 6), infatti, si chiude sorprendentemente presentando il rischio di uno scacco anche per la parola araba: nell'interpretazione di Chelli, il fatto che il potere plasmatico dell'arabo, pur nella sua straordinarietà, definisca una coscienza che è sempre lacerata tra un mondo proprio e la dimensione “selvaggia” del reale la getterebbe in uno stato di disperata schizofrenia. Mentre la *ḡāhiliyya* sarebbe stata in grado di tollerare questo dilaniamento, l'Islam avrebbe offerto invece alla coscienza l'occasione di liberarsene, collocando l'origine della lingua in Allāh e riallocando a Lui la sua *vis* produttiva. Benché questa operazione non si traduca, a differenza di quanto accade per l'Occidente, in una attestazione del dominio umano sul mondo, e collochi piuttosto il fedele in una dimensione di sottomissione rispetto al linguaggio, essa rappresenta però una rinuncia a gestire la sua capacità produttiva. È per questo che Chelli si chiede se, dinnanzi a questo scacco, vi sia una possibilità ulteriore tra la



folia della coscienza linguisticamente produttiva e la tentazione del misconoscimento di un tale potere. È in questo vuoto teoretico che si inserisce Amado, proponendo di fare dell'ebraico una vera e propria “terza via” (Amado Lévy-Valensi 1997b, XVII).

La definizione di una tale possibilità deriva da una riconsiderazione del ruolo creativo del Dio biblico che, nell'ebraismo di Amado, ha spazi d'azione particolarissimi. Anche in questo caso, l'argomentazione dell'autrice prende avvio da un'analisi di carattere linguistico-grammaticale. Nel verso di *Genesi* (Gn. 2.3) che descrive il termine del processo creativo è contenuta un'espressione sintatticamente ribelle, che rimane ambigua e per questo spesso “mal tradotta” (Amado Lévy-Valensi 1997a, 56): il settimo giorno, si dice, Dio “ha creato” (*bara*) “per fare” (*la'asot*). L'utilizzo dell'infinito attivo con preposizione finale pare rimanere sospeso. Ma questa sospensione dà ad Amado l'occasione di proporre un'interpretazione decisamente suggestiva: che *Genesi* abbia inteso il mondo non come datità conclusa, ma come compito creativo dell'uomo. Il mondo è *da fare*: al termine della creazione Dio lascia un margine che spetta all'uomo riempire. Tale natura incompiuta è del resto testimoniata, come Amado ribadisce tanto in questo contesto (Amado Lévy-Valensi 1997b, VIII) quanto in *Penser ou/et rêver* (Amado Lévy-Valensi 1997a, 56), dalla notissima definizione che Dio dà di se stesso in *Es.* 3.13: il fatto che Egli si presenti come “*ehyeh asher ehyeh*” (lett. “sarò colui che sarò”), che il verbo essere, assente in ebraico come in arabo con funzione di copula al presente ma coniugabile all'imperfetto,³ sia in effetti coniugato qui per accostare Dio indica, secondo l'autrice, il fatto che l'ebraismo pensa la sua identità come ciò che è *essenzialmente* incompiuto e si consegna a una futurizione sempre ulteriore. L'incompiutezza indicata dal valore aspettuale dell'imperfetto non soltanto solleva la definizione di Dio dalla fissità di una tautologia ontologizzante, ma indica che in Dio c'è un margine di indefinitezza che può essere agito dall'uomo: “Io sono (nella mia essenza) ciò che diventerò (per mano dell'uomo)”, traduce Amado.

È in questa dimensione di futurizione – osserva in ultimo – che si può intravedere quella “terza via” di cui si parlava sopra: nemmeno per l'ebraismo la realtà può essere posta dinnanzi al soggetto come trasparenza pura nel senso dell'Occidente, perché essa è essenzialmente incompiuta e creativamente prodotta dall'azione dell'uomo, in una duttilità di cui la lingua dà conto e che insieme realizza. Ma, a differenza di quanto accade per l'arabo, esso non si trova a dover scegliere tra la fondatezza della coscienza e la rinuncia alla sua forza trasformatrice, perché, pur facendolo entrare nel discorso creativo, pensa a un Dio che può essere solo attraverso il gesto fattivo e attivo dell'uomo.

4. Dal senso *étalé* al senso *étoilé*: lo scacco trascurato dell'ebraico

La dimensione di incompiutezza del senso è una delle differenze più significative tra l'analisi di Amado e quella di Chelli. Tale divergenza trova un evidente contrappunto in un altro tratto che separa le due indagini: mentre Chelli elabora le proprie tesi concentrandosi sulla dimensione spontanea, vocale e parlante del linguaggio, Amado trae spunto soprattutto dall'analisi dell'orizzonte della testualità e, più in generale, della lingua scritta. Questa enfaticizzazione

³ Semplificando, si ricorda al lettore digiuno di lingue semitiche che in ebraico, come in arabo, l'imperfetto non indica necessariamente un'azione passata, bensì un'azione incompiuta.



dell'elemento scritto su quello orale è ovviamente dovuta alla storia della lingua ebraica: il fatto che essa, sin da dopo l'esilio babilonese e, soprattutto, per tutto il suo lunghissimo esilio occidentale, sia sopravvissuta principalmente in forma scritta rende la mediazione di questa dimensione imprescindibile per coglierne la portata anche nella sua "resurrezione" orale. Nel confronto con Chelli, Amado non sottolinea mai questo aspetto, e sembra piuttosto considerare i due orizzonti come in sostanziale continuità. E tuttavia il "silenzio" ebraico non è affatto privo di conseguenze: esso, piuttosto, instrada l'ebraismo, la sua lingua e i suoi testi lungo una *direzione*, ridefinendo così anche la sua posizione rispetto alla tradizione araba per come questa viene presentata da Chelli.

Benché Amado non si avventuri in questo territorio d'indagine, una prima indicazione degli effetti che una tale predilezione per la dimensione scritta produce potrebbe essere icasticamente suggerita nella forma stessa del *ductus* ebraico: in una certa misura, il fatto che esso sia posato – e quindi discreto e punteggiato di spazi bianchi – fa sì che, prima ancora che come modulazione di suono, l'intervento di colui che legge venga inteso come riempimento di un vuoto. La forma scritta dell'ebraico – in questo, si noterà, decisamente diversa dall'arabo, che mantiene invece la continuità corsiva del *ductus* – pone in qualche modo l'accento sul vuoto da cui essa sorge e, soprattutto, sull'esigenza di completamento che impone. Questa stessa impostazione è particolarmente evidente nelle osservazioni che Amado propone a proposito dell'interpretazione tradizionale dei testi ebraici e dei suoi livelli esegetici. Descrivendo l'infinità dei *chiddushim* – i sensi "nuovi" – che sono possibili attraverso l'uso libero della modulazione vocalica e lo sfruttamento degli echi fonico-semantici, la studiosa rileva:

Si tratta proprio di un pensiero congiuntivo che coglie quasi d'un solo sguardo, benché in una visione sfumata e differenziata, degli aspetti che, a prima vista, possono sembrare estranei gli uni agli altri, addirittura contrari gli uni agli altri. C'è un sincretismo della lettura che porta più lontano, verso un sincretismo dei vettori che ne emana [*sic*]. Significazione a stella [*en étoile*], secondo l'espressione di Jean Cabriès, e mai riduttiva o lineare. Il pensiero si fonda su una visione progressiva del nascosto, su un disvelamento parziale delle cose sottratte. Se ne potrebbe trovare come illustrazione ultima la *Meghilah di Ester*, il *Libro di Ester*, il cui titolo letteralmente significa: svelamento del nascosto.

(Amado Lévy-Valensi 1997a, 63)

La progressione dei quattro livelli esegetici del *pardes*, da quello letterale (*pshat*) fino a quello mistico-esoterico (*sod*), si configura come una progressiva integrazione di senso in cui aspetti successivi e persino contraddittori vengono in qualche modo conciliati. L'immagine della stella che Amado mutua da una corrispondenza privata con Cabriès è a questo proposito particolarmente rivelativa: nella lingua pensata a partire dal testo e come testo, la funzione del lettore-interprete è quella di ricongiungere e ricomporre l'unità di un senso molteplice che irradia da un nucleo centrale. Nell'interpretazione di Amado, il punto allo stesso tempo "cieco" e luminosissimo da cui irradia il senso, disperso in molteplici fasci luminosi, deve in qualche modo essere avvicinato per approssimazioni successive che siano sempre più onnicomprensive e sincretiche. Se il potere creativo della lingua di Chelli si esprimeva come senso *étalé*, esteso e disteso, propagantesi in una dimensione orizzontale, la *vis* creativa della lingua ebraica è pensata piuttosto in senso verticale, tesa tra un'origine insondabile e un futuro altrettanto sfuggente.



L'osservazione sul *Libro di Ester* che la studiosa propone nell'ultima parte del passo citato è insieme una dimostrazione performativa della prassi interpretativa pensata da Amado e una puntualizzazione teoretica del suo obiettivo: il termine *megillah*, 'rotolo', da una radice *g-l-l che indica appunto l'avvolgere, viene accostato per vicinanza fonica alla radice *g-l-h, che porta il significato dello svelare, mentre il nome della principessa persiana Ester viene connesso alla radice di *satar*, 'nascondere'. In un fluire onirico di suoni e immagini, Amado pretende di individuare il fine del gesto ermeneutico e della coscienza linguistica ebraica *tout court*: ciò che la sollecita giace nella tensione a *portare alla luce* quel che è nascosto, a *svelare* e *dis-svelare* ciò che è sottratto, in un avvicinamento sempre più tangente a un punto oscuro che è insieme origine e completamento ultimo.

Nel descrivere questo modello, Amado forse non coglie pienamente quali implicazioni esso possieda rispetto al progetto di Chelli: se è vero che, anche facendo entrare Dio nel proprio discorso, la coscienza linguistica dell'ebraismo non rinuncia al proprio *posse* plasmativo, è però anche innegabile che direzionare questo lavoro verso un segreto da svelare e, soprattutto, verso un compimento che si pretende ultimo, per quanto mantenuto sempre come irraggiungibile, la conduce a intendersi entro una missione di chiarezza e chiarificazione. Se la coscienza ebraica non corre il pericolo di dimenticare che quello linguistico è un *proprio* lavoro configurativo, il fatto che esso debba puntare, foss'anche in una tensione asintotica, al compimento ultimo di un senso pienamente sincretico e definitivo, la espone a un'ambizione finale di trasparenza che è per certi versi simile nei risultati a quella perseguita dalle lingue occidentali. Questa tensione alla chiusura e allo svelamento finisce per mettere a repentaglio, insomma, proprio quel tratto che garantiva all'arabo 'ideale' di Chelli la capacità di percepire la propria opera di plasmazione come assolutamente relativa e sospesa sul limbo della coscienza. In questo senso, dunque, non soltanto è necessario che, esattamente come fa Chelli con l'arabo, l'orizzonte linguistico ebraico si renda cosciente degli scacchi che contaminano la propria origine; ma anche che, oltre a rivendicare la propria appartenenza all'Oriente, esso riconosca i propri sclerotismi occidentalizzanti, contratti durante l'esilio, quasi *per viam negationis*, attraverso un costante confronto con i silenzi della lingua, con il suo mutismo, con i suoi vuoti e con i suoi spazi bianchi. Bisogna, in altre parole, che intendersi a partire da questa dimensione di incompiutezza non autorizzi la coscienza linguistica dell'ebraismo a *farsi* agente di un compimento unico.

A ben vedere, quella indicata da Amado è, insomma, una via solo parzialmente percorribile, e la morte di Chelli non ha in ogni caso permesso che essa venisse discussa o portata pienamente al centro del loro dialogo. Ciò che però, forse, costituisce il vero motivo dell'almeno parziale fallimento della *démarche* filosofica di entrambi è che l'alternativa posta dal filosofo franco-tunisino non ha, in fondo, alcuna soluzione: assumere appieno la propria capacità plasmativa sul mondo senza rinunciarvi o assolutizzarla in un altrove apparente non può che implicare una certa forma di schizofrenia. E aderire al proprio in modo tanto intenso da riconoscerlo come infondato non può che generare il rischio della follia. È forse a tale soluzione, allora, che, in questo dialogo a tre, la compagine araba, quella ebraica e quella occidentale dovrebbero tendere: assumere la creatività della propria soggettività accettando anche la sua arbitrarietà e la sua assenza di giustificazione; o ancora, abitare la propria identità in modo tanto radicato da soggiornare, come altri pensatori ebrei hanno saputo dire,⁴ nel suo *forse*, lasciando che, al di là di esso, si profili anche il forse dell'Altro.

⁴ Si pensi in particolare alla categoria di *ulay* di André Neher (Neher 2010, 211-222).



Bibliografia

- Amado Lévy-Valensi, Éliane. 1968. *Isaac gardien de son frère?* Toulouse: Privat.
- Amado Lévy-Valensi, Éliane. 1981 *La onzième épreuve d'Abraham ou de la fraternité*. Paris: Lattès.
- Amado Lévy-Valensi, Éliane, Claude-Roland Souchet et Moncef Chelli. 1993. *Trois visions du Temps*. Paris: Centurion.
- Amado Lévy-Valensi, Éliane. 1997a. *Penser ou/et rêver. Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et dans le judaïsme*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Amado Lévy-Valensi, Éliane. 1997b. "Postface par Éliane Amado Lévy-Valensi." In Moncef Chelli, *Le mythe de cristal ou le secret de la puissance de l'Occident*, I-XX. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Capodivacca, Silvia. 2013. "La lingua dell'Altro. Alcune annotazioni su Jacques Derrida." *Sapere Aude* 7 (1): 135-150.
- Chelli, Moncef. 1980. *La parole arabe. Introduction à la relativité des cultures*. Paris: Sindbad (Kindle).
- Chelli, Moncef. 1997. *Le mythe de cristal ou le secret de la puissance de l'Occident*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Derrida, Jacques. 1968. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. Trad. di Gianfranco Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques. 2004. *Il monolinguisimo dell'Altro*. Trad. di Monica Dondoni. Milano: Raffaello Cortina.
- Neher, André. 2010. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*. Trad. di Martino Doni. Milano: Medusa.

