

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

---

Anno 2019 | Volume LVIII | Fascicolo 2

*Diritto. L'invenzione della forma*

Mauro Barberis  
Emanuele Stolfi  
Massimo Donini  
Gennaro Carillo  
Giacomo Petrarca  
Francesco Valagussa

Enrico Scoditti  
Federico Lijoi  
Giuseppe Moro  
Nuria Sánchez Madrid  
Arianna Maceratini  
Giovanni Melillo  
Vincenzo Vitiello



# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

*diretta da* Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi.

*Comitato scientifico internazionale:* Massimo Cacciari, Félix Duque, Jean-François Kervégan, Thomas Rentsch, Volker Rühle, Carlo Sini, Hans Vorländer.

*Direzione scientifica:* Piero Coda, Florinda Cambria, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi, Luigi Vero Tarca.

*Redazione:* Alessandro Apruzzese, Michele Capasso, Ernesto Forcellino, Giulio Goria, Davide Grossi, Lucilla Guidi, Chiara Maggese, Anna Parente, Giacomo Petrarca, Filippo Silva.

Anno 2019 | Volume LVIII | Fascicolo 2

© 2019, Vincenzo Vitiello  
Edizioni Inschibboleth - Roma

Periodico semestrale  
ISSN cartaceo 1824-4971  
ISBN cartaceo 978-88-5529-040-1  
ISBN e book 978-88-5529-041-8

*Registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 3/2015; *precedente registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 2/1978. *Deposito legale:* febbraio 2017. *Proprietario della testata:* Vincenzo Vitiello. *Editore:* Inschibboleth società cooperativa - Roma. *Direttore responsabile:* Francesco Cundari. *Impaginazione:* Inschibboleth società cooperativa. *Stampato in Italia presso* Mediagraf SpA – Noventa Padovana. *Sede della pubblicazione:* Rieti. *Indirizzo per la corrispondenza:* Inschibboleth società cooperativa, Via Giuseppe Macchi 94, 00133, Roma - Italia, *e-mail:* redazione@inschibbolethedizioni.com, *web:* www.inschibbolethedizioni.com.

La rivista *Il Pensiero* ha adottato un sistema di referaggio conforme agli standard internazionali. La proposta di articoli per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa editrice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com, specificando il nome e il numero della rivista per cui si propone la pubblicazione. Gli autori dovranno certificare che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere di massimo 45000 battute, spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima lettura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (*peer review*) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio. I temi dei prossimi numeri e le scadenze entro cui inviare gli articoli da proporre per la pubblicazione sono disponibili all'indirizzo: <http://www.inschibbolethedizioni.com/riviste/il-pensiero>.

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

LVIII - 2019/2

**In**SCHIBBOLETH



## INDICE

Al Lettore	p.	9
<b>Saggi</b>		
MAURO BARBERIS, <i>La forma del diritto. Formalismo giuridico e de-formalizzazione</i>	»	11
EMANUELE STOLFI, <i>Il rito e la form(ul)a. Contributo minimo a una genealogia della ragione giuridica</i>	»	25
MASSIMO DONINI, <i>Iura et leges. Perché la legge non esiste senza il diritto</i>	»	45
GENNARO CARILLO, <i>Nomou bia(i). Note su Antigone</i>	»	79
GIACOMO PETRARCA, <i>La doppia scrittura della legge di Mosè</i>	»	95
FRANCESCO VALAGUSSA, <i>Dare una regola. Il diritto tra determinatezza e decisione</i>	»	111
ENRICO SCODITTI, <i>Non solo forma: fenomenologia giudiziaria del diritto</i>	»	127
FEDERICO LIJOI, «Quando il contenuto minaccia di far saltare la forma». <i>Etica e diritto nella Rechtslehre di Hans Kelsen</i>	»	145
GIUSEPPE MORO, <i>Filosofia e diritto nel Vico di Benvenuto Donati. Contributo allo studio dell'idealismo nella cultura giuridica italiana di primo Novecento</i>	»	163
NURIA SÁNCHEZ MADRID, <i>Benessere vitale e sofferenza sociale: una proposta per la produzione di forme giuridiche a partire da R. Esposito e A. Honneth</i>	»	177
ARIANNA MACERATINI, <i>Diritto e comunicazione: la forma del diritto nella teoria dei sistemi di Niklas Luhmann</i>	»	195

**Corsivo**

GIOVANNI MELILLO, *A proposito di giustizia e mito* » 213

VINCENZO VITIELLO, *Ricordo di Remo Bodei* » 217

Fascicolo a cura di Giulio Goria







# La doppia scrittura della legge di Mosè

Giacomo Petrarca

## 1

Parlando della figura di Mosè in un passaggio dei suoi *Scritti giovanili* – più propriamente appunti e materiali di lavoro del periodo in cui operò tra Berna e Francoforte, scritto che per lungo tempo venne conosciuto sotto la veste editoriale “apocrifia” che ne diede Herman Nohl con il titolo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* – Hegel scrive:

Il liberatore [*der Befreier*] del suo popolo fu anche il suo legislatore [*Gesetzgeber*]. Ciò non poté significare altro se non che colui che lo aveva liberato [*losgemacht*] da un giogo [*Joch*] gliene aveva imposto un altro.<sup>1</sup>

Prima di tentare di fornire un commento del brano hegeliano, c'è da chiedersi perché iniziare un testo sulla *legge* mosaica con una citazione di Hegel, pensatore tra i più distanti dalla tradizione d'Israele non solo per comprensione della stessa, ma anche per la collocazione che l'ebraismo assume nella sua costruzione filosofica, duramente ricompreso nella figura di mero antecedente del cristianesimo, quando non ridotto alla pura insignificanza<sup>2</sup>. Due, almeno, possono essere le risposte a questa domanda; la prima che indica il terreno, o

<sup>1</sup> G.W.F Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, *Testo 48*, p. 459.

<sup>2</sup> La letteratura sul tema è sterminata e non è questa la sede per analizzarla criticamente. Si vedano, fra tutte, le pagine dedicate all'argomento da Derrida, dove viene messa in evidenza la profonda e radicale riduzione all'insignificanza operata da Hegel nei confronti dell'ebraismo, insignificanza che costituisce l'accertamento del togliimento dell'ebraismo nel gesto stesso del proprio costituirsi, ridotto alla durezza della pietra, allo statuto di cosa vuota e morta (cfr. J. Derrida, *Glas*, tr. it. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006). Potente e terribile l'adagio hegeliano in cui viene indicata l'insignificanza degli elementi costitutivi del mondo ebraico: «Questi elementi antitetici sono i veri puri oggetti, quel che essi sono lo sono di contro ad un esistente infinito fuori di loro, senza intrinseco valore [*ohne Gehalt*] e vuoti [*und leer*], senza vita [*ohne Leben*]; ma neanche [*nicht einmal*] morti [*tot*], un niente [*ein Nichts*], bensì un qualcosa solo in quanto l'oggetto infinito li fa essere qualcosa; un fatto [*ein Gemachtes*], non un'essenza [*kein Seiendes*],

meglio, la posta in gioco dell'operazione che si tenterà di svolgere in queste pagine: posta *in toto* filosofica. Il che non implicherà il diritto di non tenere conto dei numerosi contributi che ci vengono forniti sul tema dal dibattito interno agli studi biblici e alla giudaistica. Ma dire che l'orizzonte dell'operazione che verrà svolta sia essenzialmente filosofico significa indicare che il dispositivo che si tenterà di individuare nella doppia scrittura della *legge* di Mosè interroga costitutivamente la nozione stessa di *legge*. E qui sorge la seconda risposta, contigua alla prima: il punto non sta tanto nel saper indicare se Hegel colga o meno talune specificità del testo biblico e della tradizione d'Israele (elementi che, pur con la profonda conoscenza del testo che egli acquisì durante la sua formazione "teologica", non poteva che ignorare nella loro vastità, non foss'altro per la diversità culturale che lo separava da quella tradizione, pensatore essenzialmente cristiano che fece del cristianesimo non l'oggetto, ma la forma stessa del proprio *pensare*); si tratta, piuttosto, di mostrare in che modo Hegel colga il problema essenziale che la *legge* ebraica pone. E lo coglie, neutralizzandone l'aspetto decisivo e la sua istanza problematica. Si badi: quell'istanza che la *legge* ebraica pone, anzitutto, alla sua stessa concepibilità: da parte di Hegel, *in primis*, ma non di meno da parte nostra. E qui ci stiamo già muovendo nel commento del passo – tanto per rimarcare che l'esercizio filosofico che ci muove fin dalla prima riga non è dissimile dalle considerazioni finora svolte: il liberatore è anche il suo legislatore. Proposizione che nell'esplicito del testo è riferita a Mosè, ma che, nel contesto della lettura hegeliana che si consuma in quelle pagine, vale non di meno per la stessa *divinità*: l'affrancamento da un giogo corrisponde alla sottomissione a uno nuovo, giogo tanto di Mosè quanto della divinità che aveva fatto uscire il popolo dall'Egitto. Non la *passive Nation*, ossia il popolo ebraico, ma qualcun altro che opera per lei ha fatto sì che essa potesse abbandonare l'Egitto<sup>3</sup>. Nella forma di questa *passività* – che diventa essenziale per la comprensione dell'identità tra liberatore e legislatore<sup>4</sup> – s'inerva propriamente il tema della *legge*. O meglio: il tema della promulgazione

che per sé non ha né vita [*kein Leben*], né diritto [*kein Recht*], né amore [*keine Liebe*]» (*Testo 48*, p. 459, tr. leggermente modificata).

<sup>3</sup> Continua Hegel: «Per gli ebrei si compie qualcosa di grande, ma essi non l'iniziano con atti eroici; gli egiziani soffrono per causa loro innumerevoli piaghe e miserie, essi si distaccano dagli infelici egiziani fra lamenti generali (Ex., 12, 33-34), ma hanno solo la gioia maligna del codardo, che vede il suo nemico atterrito ma non per mano sua; hanno solo la coscienza della sofferenza inflitta per causa loro non quella del coraggio che può anche versare una lacrima sulla miseria che deve arrecare e la cui realtà è immacolata anche se il suo spirito deve godere di tutta questa così utile disperazione. Gli ebrei hanno vinto ma non hanno combattuto» (*Testo 48*, pp. 458 s.).

<sup>4</sup> *Passività* che è pertanto – nella lettura hegeliana – condizione e condizionato della *legge*. Ossia: la *legge* d'Israele può essere data come imposizione esteriore (vedi: legislatore) solo in forza della *passività* del popolo e, al tempo stesso, tale imposizione esteriore non può che produrre ulteriore *passività*, in quel nichilismo della prassi che affliggerà, per Hegel, essenzialmente tanto Israele quanto la prima comunità cristiana. Sul tema, cfr. V. Vitiello, *Gesù doveva morire. Al margine degli Scritti giovanili di Hegel*, in M. Moschini (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 167-186.

della *legge*<sup>5</sup>. «Una nazione passiva» – conclude Hegel – «che si desse le leggi da sé sarebbe una *contraddizione* [*ein Widerspruch*]» (*Testo 48*, p. 459). Ciò che qui Hegel indica come l'autentico problema della *legge* d'Israele non sta tanto (o almeno: non solo) nel contenuto di quella *legge*, bensì nella forma con cui essa è promulgata. Distinzione, peraltro, che Hegel abbandonerà di lì a poco, facendo confluire tutta la negativa "durezza" della *legge* d'Israele nel contenuto delle sue norme vuote, della sua *positività*. Il senso di questo "spostamento" – dalla forma della promulgazione al contenuto di ciò che viene promulgato – va ben oltre il semplice accertamento di un "residuo" di kantismo nell'Hegel di Berna, proprio quell'Hegel che tratteggiava un Gesù «eternamente fedele a ciò che stava incancellabilmente scritto nel suo cuore, a venerare soltanto l'eterna legge della moralità e colui la cui santa volontà è incapace di essere affetta da altro che non sia quella legge» (*Testo 31*, pp. 243 s.). Ben oltre, poiché qui vi è un senso completamente diverso di cosa significhi pensare la *legge* da quella che sarà poi la sua configurazione nel periodo francofortese, dove il problema della *legge* diventerà, propriamente, il problema del suo togliimento<sup>6</sup>. L'essere scritta nel cuore non toglie a quella *legge* poc'anzi evocata in *Das Leben Jesu* la forma della sua promulgazione, ovvero il suo carattere di *dover-essere*, se la volontà santa di colui che segue quella legge da nulla può essere affetta se non esclusivamente da quella stessa *legge* (essendo, questa, incontestabilmente una forma di affezione). E proprio Hegel non fa mistero di questo, quando mette in bocca al suo Gesù le seguenti parole:

L'uomo in quanto uomo, rispose Gesù, non è semplicemente un essere del tutto sensibile. La sua natura non è limitata semplicemente agli impulsi al piacere. C'è anche uno spirito in lui, una scintilla dell'essenza divina, gli è stata partecipata l'eredità di tutti gli esseri razionali. Così come tu ben senti fischiare il vento e ne sperimenti il soffio ma non hai nessun potere su di lui né sai donde venga o dove vada, così ti si annunzia irresistibile quell'autonoma ed immutabile facoltà interiore; ma come si leghi con il resto dell'animo umano soggetto al mutamento, come possa pervenire alla supremazia sulla facoltà sensibile, questo ci è ignoto [*das ist uns unbekannt*]. (*Testo 31*, p. 245)

Che questo residuo di *dover-essere* venga accertato dal giovane Hegel tanto nel kantismo quanto nell'ebraismo, non deve fare concludere per una semplice

<sup>5</sup> «La sua legislazione derivava immediatamente da un dio geloso; nella sua religione era essenziale la pratica di un'innumerabile quantità di atti senza senso e senza significato; lo spirito pedantesco e servile della nazione aveva prescritto una regola anche alle azioni più banali della vita quotidiana e aveva dato all'intera nazione l'aspetto di un ordine monastico. Il culto di dio, la virtù, era un vivere oppresso da formule morte; allo spirito niente altro restava che il caparbio orgoglio per questa ubbidienza da schiavi di fronte a leggi che non s'erano dati da sé» (*Testo 65*, p. 633).

<sup>6</sup> S'intenda qui «togliimento» nell'accezione che emerge alla fine del *Testo 48*, in cui viene indicato l'esito ultimo dell'ebraismo nel proprio essere «stritolato» nella sua stessa fede (*an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte*; cfr. *Testo 48*, p. 470).

sovrapposizione dei due elementi, come se una certa lettura dell'eticità kantiana divenisse per Hegel la forma filosofica adeguata per concepire l'ebraismo; piuttosto, è significativo rimarcare come entrambi – kantismo ed ebraismo – costituiscano per Hegel una medesima difficoltà nell'assumere il problema della *legge*. E dinanzi a questa difficoltà sta il senso profondo del gesto hegeliano: Hegel scorge il problema e lo “risolve” togliendo, propriamente, il problema stesso. Nell'identità tra *Befreier* e *Gesetzgeber*, egli individua il movimento di un dispositivo – quello della *promulgazione* della *legge* – e ne disarticola immediatamente il funzionamento interno riducendo quella forma della *legge* al proprio contenuto; critica – quella hegeliana – che diventerà in certo senso paradigmatica per gli esiti che la nozione di *legge* ebraica assumerà dopo di lui<sup>7</sup>. Ed è proprio da questo punto che si tratta di riprendere il nostro discorso.

## 2

Interrogarsi sul senso della *legge* ebraica significa, anzitutto, interrogarsi sulla “forma” della propria promulgazione. *Legge* e promulgazione della *legge* sono infatti un medesimo e unico gesto. Prima di essere un contenuto specifico, un comando o una prescrizione, la *legge* costituisce la posizione di un orizzonte, ovvero la forma di quello spazio in cui tutte le prescrizioni e i contenuti possono darsi. Pertanto il *darsi* della *legge* è, propriamente, la *legge* stessa, ch  essa non   altro dalla propria promulgazione, dalla modalit  con la quale “viene” conferita. *Matan torah* – per utilizzare l'espressione con cui la lingua ebraica indica l'evento della promulgazione sinaitica, il “dono della *torah*” –   propriamente la *torah* stessa. D'altro canto, la radice ebraica נתן (*natan*), prima della sua accezione “donativa”, indica pi  semplicemente l'azione del *dare*. La *legge*   tale solo nel (suo) darsi, nel suo essere *legge* che “si” d ,

<sup>7</sup> Sul tema, vastissimo, si veda l'importante contributo di Tommaso Gazzolo in cui viene puntualmente messo in evidenza, mostrando peraltro le numerose oscillazioni presenti nel testo hegeliano, che «la differenza tra legge antica e nuova sembra [...], anche nel giovane Hegel, trovare il proprio significato nella ripresa tra l'agire *conformemente* al dovere (*pflichtm ssig*) dall'agire *per* dovere (*aus Pflicht*). La legge va osservata “per rispetto del dovere”, e non per altre ragioni» (T. Gazzolo, *Il giovane Hegel e la critica al «Sollen» kantiano*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLVI, n. 1, 2016, p. 64). Tale paradigma per  non   una semplice ripresa – o residuo – dell'impostazione kantiana, ma   piuttosto l'accertamento da parte dello stesso Hegel della sola forma con cui sia pensabile il darsi di una *legge*, finanche – come sottolinea Gazzolo richiamando una straordinaria espressione di Hegel – quella stessa «legge che d  legge [*Gesetz gesetzgebend*]» (Testo 32, p. 362). Dal punto di vista della concepibilit  della legge, lo sviluppo successivo del discorso hegeliano del periodo francofortese   senza soluzione di continuit  con quanto precede: Hegel toglie la legge poich  “cessa”, propriamente, di pensare la *legge*. Ovvero: se lo sforzo compiuto da Hegel in *Vita di Ges * sta proprio nel mostrare come l'interiorizzazione della legge non tolga la sua obbligatoriet  individuando in ci  la vera essenza della legge, a Francoforte la legge sar  “abolita” proprio in forza di questa stessa specificit . Gesto che non indica, n  pu  indicare, un semplice ribaltamento di prospettiva, ma l'eliminazione dell'intero spazio di visibilit  e comprensione della *legge* dall'orizzonte hegeliano.

si promulga, si rivolge verso un altro. In questo volgersi essa è essenzialmente *estroflessa*: diviene legge data, promulgata, proferita “verso” altro. Profonda, dunque, la *duplicità* insita in quell’atto – poc’anzi indicato come “unico” – che unisce la legge e la sua promulgazione; o meglio: che fa scaturire la legge dal suo essere promulgata. Essa, la legge, sarà pertanto essenzialmente un *dare la legge*; movimento questo che non positivizza, non oggettivizza immediatamente la legge, se essa non è altro da questo stesso movimento, da questo farsi che rende la legge come ciò che *si dà*, ciò che *si promulga*, ciò che “*si fa*” legge. Ma se, come si è indicato, la promulgazione è propriamente l’essenza costitutiva della legge, il proprio estroflettersi come legge (legge estroflessa, legge che “abbisogna” di un altro per essere tale), in questo movimento della promulgazione non meno centrale di colui che dà la legge sarà colui il quale la riceve, quantomeno perché è “solo” per quel destinatario che la legge sembra costituirsi come tale, ovvero: è solo per quel destinatario che essa sembra essere *promulgata*. Si tratta di comprendere adeguatamente il valore che questo destinatario assurge nei confronti della legge, *in primis*, nella figura del destinatario per antonomasia: Israele. «Tutto ciò che il Signore ha detto, *na’ashè wenishmà*» rispondono i *benéy Israel*, i figli d’Israele di fronte alla divinità sul Sinai: «faremo e ascolteremo» (*Es 24,7*). Faremo la legge “accogliendola” e “ascolteremo” i suoi “comandi”, o meglio: le sue *parole*. Tradotto: faremo sì che la legge sia. Faremo sì che la legge possa avere “parola”. Quale parola? E prim’ancora: far sì che la legge sia? Come “può” questo *dover-essere* della legge dipendere proprio da colui su cui essa esercita il proprio carattere *prescrittivo*, ovvero su colui per il quale essa non è legge, ma *deve-essere* tale? E qui la risposta che attraverserà costitutivamente l’intera storia dell’Occidente sarà la risposta sorta in seno al gesto compiuto da Paolo di Tarso, il quale risponde alla problematicità sorta in *Es 24,7* con una mossa precisa e univoca: «non gli uditori [*oi akroatai*] della legge [sono] giusti [*dikaioi*] presso Dio, ma i facitori [*oi poietai*] della legge saranno giustificati [*dikaiothésontai*]» (*Rm 2,13*)<sup>8</sup>. Ovvero: la legge, autenticamente intesa, dipende propriamente dal suo destinatario, in quanto solo questi è in grado di realizzarla; solo il destinatario della legge è “capace” di porre-in-essere quel *dover-essere* che essa può solo prescrivere, che essa sa solo *drammaticamente* affidare all’impotenza della propria *parola* – ché la Legge è fatta di parole, *devarim*, “solo” parole che non sanno tramutarsi in *gesto*, in azione. L’essenza della legge viene così ridotta alla propria attuazione, al proprio essere realizzata: autentica sarà quella legge in grado di realizzarsi, di mostrare la propria realtà, capace di mostrare la compiutezza del proprio *dover-essere* (anzitutto, negandone lo stesso carattere di *dover-essere*). Che ne è dunque della legge nel “dipendere” solo dalla propria attuazione? E cosa ne è del rapporto tra la legge e la sua promulgazione, se –

<sup>8</sup> Non potendo affrontare in questa sede la prospettiva paolina, ci si permetta di rimandare al nostro, *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Rosenzweig*, Salomone Belforte, Livorno 2018, pp. 17-93.

stando all'esito poc'anzi indicato – promulgare la *legge* altro non significherebbe che accertarne l'avvenuta "esecuzione"?

Si tratta forse di fare qualche passo indietro e ritornare *in* quei luoghi e *su* quei testi (chissà poi quale sia e se vi sia rapporto di precedenza tra "luogo" e "testo") dove il problema si origina o, quantomeno, dove si origina la *narrazione* del sorgere di quella particolare forma di *legge* che, in apertura, piuttosto genericamente, abbiamo definito *ebraica*. Passo indietro che non ci distrae né ci sottrae dalla problematicità in cui siamo *già* iscritti – piuttosto la accresce – se il sorgere della *legge* è indicato-narrato da e nello stesso "libro" della *legge*. Proprio quella *legge* che l'ebraico chiama *torah*.

## 3

Il *Trattato 'Avot* o anche noto come *Pirké Avot* (Massime dei Padri) – raccolta di detti e sentenze dei primi grandi Maestri della tradizione talmudica – si apre con un passaggio che indica uno dei tratti essenziali della tradizione d'Israele. E lo indica esponendo quel particolarissimo movimento che segna il costituirsi della *torah* d'Israele, ossia la forma della propria *trasmissione*:

Mosè ricevette [*qibbel*] la Torah sul Sinai e la diede [*umsarah*] a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero [*mesaruah*] agli uomini della grande assemblea.<sup>9</sup>

Questo susseguirsi di personaggi che congiunge, con una sorta di ponte "ideale", le figure bibliche che emergono nel brano all'istituzione post-biblica con cui si conclude la serie – Mosè, Giosuè, gli anziani, i profeti, la grande assemblea – è scandito essenzialmente da due verbi: il primo, *qabal*, che nella forma intensiva in cui compare significa "ricevere" e l'altro, *masar*, che indica piuttosto l'azione del "dare", "trasmettere", "conferire". Il primo termine, *qibbel*, compare una sola volta, in apertura, e poi è costantemente lasciato nell'implicito del testo, mentre *masar* compare invece due volte: nel primo elemento della serie e nell'ultimo. Mosè infatti *umsarah* la *torah* a Giosuè e i profeti *mesaruah* la *torah* agli uomini della grande assemblea. La ripetizione del verbo sta a indicare il carattere molteplice della trasmissione: *masar* è uno stesso verbo che si sdoppia, che si ripete due volte e, ripetendosi, cambia, si trasforma, non foss'altro per la sua declinazione prima al singolare e poi al plurale con cui compare; ciascuno "dà", "trasmette" la *torah* per sua parte, secondo la forma della propria mediazione: Mosè, Giosuè, anziani, profeti, grande assemblea. La particolarità di questa moltiplicazione di piani, però, è che ciascuno di essi moltiplica le forme della trasmissione, aggiunge nuove

<sup>9</sup> *Pirké Avot*, tr. it. di A. Mello, Edizioni Qiqajon, Magnano 2009, p. 53.

modalità “espressive” ampliando ed estendendo quel luogo in cui la *torah* vive e si comunica: *qibbel*. La ricezione, o meglio: il “ricevere” – in quanto la forma del verbo è intensiva così da rimarcare l’assoluta attività dell’agente rispetto all’azione che compie, persino quando quest’azione indica una “ricezione” – che sta all’origine della catena non ha bisogno di essere ripetuto, può vivere nell’implicito dei differenti piani in cui viene moltiplicato, reiterato, detto e ridetto. Non ha bisogno poiché è la *torah* stessa ciò che si moltiplica nel moltiplicarsi delle trasmissioni, si moltiplica e resta in quanto tale quell’unico atto: *qibbel*. Ad essere in gioco qui è un elemento essenziale per la comprensione di questo dispositivo: *qibbel* è il primo anello della catena, non perché ne costituisca quell’atto unico e originario da cui essa scaturisce e dal quale dipende ogni ricezione successiva, né perché propriamente rappresenti il luogo in cui ogni *masar*, ogni trasmissione può essere detta; al contrario, è propriamente ciò che ogni trasmissione *dice* e in ogni trasmissione *viene* detto. Pertanto non solo «moshé qibbel torah misynay», ma anche Giosuè, anche i profeti, anche gli uomini della grande assemblea *ricevettero* la *torah* sul Sinai. Ogni qualvolta la *torah* venga ricevuta da qualcuno, viene ricevuta come la ricevette Mosè sul Sinai. La ricevette, quindi, e la *riceve*, ché questa ricezione è tale solo se è presente, se è oggi, «hayyom» (*Dt* 8,1): in un *oggi* che non è sempre-presente, ma ogni volta presente, ogni volta in cui la *torah* è letta-tramandata. *Qibbel* non è un atto fondativo, né l’istituzione di un nesso causale, bensì è l’istituirsi del luogo in cui ogni ricezione può ogni volta “dirsi”. Per questo *qibbel* porta con sé una duplice ambiguità: poiché se per un verso la forma intensiva con cui compare nel testo rimarca la priorità di chi riceve su ciò che viene ricevuto (al punto da potersi ergere esso stesso a dispensatore di quanto ricevuto nei confronti di chi segue), per un altro verso *qibbel* non è a origine di quel contenuto che manifesta (peraltro, proprio trasmettendolo) se si *sa*, si conosce solo in ogni *masar*, in ogni trasmettere. *Riceve*, appunto, non dà. E ricezione qui significa fare sì che *alcunché* possa darsi. Appunto: *faremo e ascolteremo*. Nel dispositivo costituito dal *qibbel/masar* non si dà solo la fondazione della legittimità ermeneutica della tradizione d’Israele<sup>10</sup>, ma propriamente la struttura stessa della *legge*, poiché il ricevere non è mai tale senza l’atto di trasmissione

<sup>10</sup> Nel brano del trattato ‘Avot è posta la co-originarietà di *torah* e commento della *torah* che verrà poi esplicitata in diversi momenti della tradizione talmudica. Uno degli episodi più celebri in cui viene indicato tale rapporto è senza dubbio quello in cui si racconta di un episodio avvenuto durante una lezione del grande maestro Rabbi Aqivah, il quale venne interrogato sull’origine del proprio sapere: «Quando Aqivah giunse ad un determinato argomento i suoi allievi gli dissero: Maestro, da dove hai tu questo? Egli rispose loro: È Torah di Moshé sul Sinai» (Trattato Menakhot, 29b). Tanto la *torah* scritta (*torah shebikhtav* ossia “come la si scrive”) quanto la *torah* orale (*torah sheba’al pe* ossia “com’è sulla bocca”) vengono ricevute sul Sinai. L’episodio presente in Menakhot 29b è riportato anche nella bella silloge fatta da Ginzberg, in L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei. IV. Mosè in Egitto, Mosè nel deserto*, a cura di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 2003, p. 203. Sul tema sterminato del rapporto tra *torah* orale e scritta, si veda: D. Banon, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell’interpretazione nella tradizione ebraica*, tr. it. di G. Regalzi, Jaca Book, Milano 2009; più in generale sulla tradizione

e, allo stesso tempo, entrambi restano due momenti separati, nella misura in cui *ricezione* non significa *sic et simpliciter* accettazione di ciò che viene ricevuto. Chi riceve la legge non “semplicemente” ne accetta il contenuto, non semplicemente ne realizza quanto da essa prescritto. Di nuovo, appunto: faremo e ascolteremo. Faremo sì che la legge possa essere *tale*. Che cosa significa tutto ciò? E ancora: se è possibile intendere l’inseparabilità di *qibbel* e *masar* all’interno del dispositivo di “trasmissione” che entrambi istituiscono – dove, come già visto, in ogni *masar*, in ogni trasmissione ad aver voce è il *qibbel-ricezione* – meno chiaro è che cosa stia a origine di questo dispositivo, che cosa stia cioè a origine di quel *qibbel*, se almeno un elemento di questo non può essere direttamente ricondotto nel dispositivo della ricezione/trasmissione, ossia proprio quell’elemento a partire da cui tale dispositivo si articola. Filone d’Alessandria si rende perfettamente conto della difficoltà che vive alla radice di questo dispositivo, e interrogandosi su chi tra Dio e Mosè possa e debba essere definito *nomoteta* della *torah* d’Israele offre la risposta più problematica, nella misura in cui si tratta di una risposta che pone in luce tutta la difficoltà che stiamo qui tentando di perimetrare. Dopo infatti aver identificato in più luoghi della sua opera il *nomoteta* con il Dio d’Israele, nella *Vita di Mosè* scrive che «secondo alcuni Mosè è il *nomoteta* dei Giudei, secondo altri l’*hermeneus* delle leggi sacre» (Phil., *Mos.* I, 1)<sup>11</sup>. Non quindi colui che “semplicemente” opera la prima “ermeneusi” della parola divina, ma propriamente colui il quale conferisce “nomi” a quella parola. Tanto il Dio d’Israele quanto Mosè sono *nomothétai* della *torah*. E qui si tratta di capire adeguatamente quale sia la configurazione di questa *duplicità*, che ha a che fare, lo si ripeta, propriamente con ciò che, in apertura, abbiamo definito forma della “promulgazione” della *legge*. Chi dà la *legge* sul Sinai? La tradizione talmudica conosce un’espressione con cui indica la *torah* d’Israele, che così recita: «halakhah lemoshè misynay», ovvero: «legge di Moshé dal Sinai». Di primo acchito, tale espressione sembrerebbe sconfessare proprio quanto poc’anzi detto da Filone: la *torah* è di Mosè. Mosè è colui che propriamente conferisce la legge al popolo, è colui che dall’alto del suo ruolo di mediatore si pone a origine della *legge* come – per riprendere l’espressione del giovane Hegel – *Gesetzgeber*, datore della *legge*. E la *legge*, proprio per questo, è *torat moshè* (*legge di Mosè*). L’espressione, si badi, non è talmudica, ma è del testo biblico. Compare, in un passaggio del libro di Giosuè, in cui viene riportata la seguente vicenda:

Allora Giosuè costruì un altare al Signore Dio d’Israele sul monte ‘Eval conformemente a quanto aveva comandato Mosè, servo del Signore, ai figli d’Israele,

talmudica, si veda il classico: A. Steinsaltz, *Cos’è il Talmud*, tr. it. di S. Servi e D. Libermanome, Giuntina, Firenze 2004.

<sup>11</sup> Ha richiamato la mia attenzione su questo punto il lavoro di tesi della dott.ssa Costanza Morreale, *Il Nomoteta. Figure della Legge nella Grecia Antica tra storia e teoria* (a.a. 2018-2019) discussa presso la Facoltà di Filosofia dell’Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, il 24 ottobre 2019.



secondo quello che è scritto nel libro [*besefer*] della Torah di Mosè [*torat moshè*], [...]. Scrisse poi [*wayyichttav-sham*], là sulle pietre [dell'altare], una copia [*'et mishneh*] della Torah di Mosè [*torat moshè*] che [Mosè] aveva scritto [*chataw*] per metterla davanti ai figli di Israele [*lifney beney Israel*]. (Gs 8,30-32)

Quel che balza immediatamente agli occhi dal brano citato è la centralità di questa scrittura della *legge*. O meglio: la centralità dello scrivere la *legge*<sup>12</sup>. La *torah* è “*torah* di Mosè” in quanto Mosè la scrive *nel libro* (*besefer*), quel *libro* posto innanzi “ai volti” (*lifney*) dei figli d’Israele. Il contenuto del libro e la scrittura del libro sembrano procedere parallelamente. Non v’è contenuto del libro di Mosè che non sia scritto *da* Mosè. E di questo scrivere, o meglio: della “narrazione” di questo scrivere (essa stessa *già* scrittura) è sempre il libro di Mosè a parlarci. Un libro che, almeno per come sembra emergere dal brano citato, intende “narrare” del proprio sorgere<sup>13</sup>. Ma nella pretesa di narrare questo sorgere, “comanda” e “richiede” nuova scrittura: così *anche* Giosuè scrive la *legge*. Una «copia», riportano la maggior parte delle moderne traduzioni<sup>14</sup>. Ma *mishnè* è qualcosa che ha più a che fare con la prassi dello scrivere la *legge* piuttosto che con quella del reiterarne il contenuto. La scrittura della *legge* è – in quanto tale – la sua promulgazione. Si badi: non perché scrivendola essa venga *definitivamente* fissata, ma più precisamente poiché è quella scrittura che genera *legge*, è quella scrittura che estroflette la *legge* nel momento in cui si appropria del suo contenuto. Qui *mishnè* è “ripetizione” di quella *legge*, una ripetizione che significa, anzitutto, ulteriore “promulgazione”, non copia ché

<sup>12</sup> Essenziale per la stesura di questo testo è il riferimento all’importante lavoro di G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico*, «L’Erma» di Bretschneider, Roma 2011, in particolare la prima parte: *Dalla Mesopotamia all’Israele biblico*, pp. 19-70.

<sup>13</sup> Tale struttura emerge con la massima chiarezza al capitolo VIII del libro di Neemia, dove Esdra lo scriba, come primo atto del ritorno dall’esilio babilonese, *legge* il Libro del Patto nel luogo in cui sorgeva il tempio – lettura che viene mediata dalla “traduzione-parafasi” aramaica (*targum*) operata dai numerosi scribi posti sotto l’ambone da cui Esdra leggeva. Lettura che indica il sorgere del libro come narrazione del sorgere, ossia: il *targum*. E «tutto il popolo» – conclude Neemia – «tendeva l’orecchio al Libro della Legge» (*Ne* 8,3). Sul tema si veda l’imprevedibile: W.M. Schniedewind, *Come la Bibbia divenne un libro*, a cura di F. Dalla Vecchia, Queriniana, Brescia 2008.

<sup>14</sup> «A copy of the law of Moses» (Gs 8,32), come traduce, tra le varie, la King James, indicando in fondo la versione più ricorrente nelle traduzioni moderne e contemporanee. Si segnalano qui alcune eccezioni, che marcano delle varianti talvolta particolarmente significative. Quella che si sottrae all’idea della copia è senza dubbio la traduzione di Giovanni Diodati (1649), che rende il termine con «un transunto», a indicare, forse, la presenza di una elaborazione sorta da questa trascrizione; Rosenzweig-Buber, pur richiamando l’idea della copia, pongono il problema sulla “doppiezza” che l’atto di riscrittura produce, rendendo con «einen Doppel der Weisung des Mosches», soluzione assunta anche da André Chouraqui che traduce «un double de la tora de Moshè». La LXX e la Vulgata, invece, suggeriscono forse la traduzione più fedele – e in ugual misura più problematica – per l’espressione ebraica *mishné*: «τὸ δευτερονόμιον, νόμον Μωϋσῆ» e «Deuteronomium legis Moysi», linea sulla quale si colloca Lutero con il suo «das andere Gesetz». Questa “seconda” legge è certo un raddoppio dell’altra ma è anche “altra” nella misura in cui costituisce una ri-scrittura della prima, ripresentando il problema da cui avevamo preso le mosse.

arresterebbe, di fatto, la stessa scrittura della *legge*, ma la dimostrazione più propria di come in questa *scrittura* a operare sia il dispositivo del *qibbel-masar*. O meglio: di come questa scrittura sia il *proprium* di quel dispositivo. E tuttavia scrivendo la *legge*, essa non diviene “*legge* di Giosuè”. Al contrario, è proprio perché è Giosuè a scriverla che la *torah* è *torah* di Mosè. Non Mosè definisce la “propria” *legge* come tale, ma è Giosuè a farlo. L'estroffessione della *legge* nella sua scrittura rende “altro” dalla *legge* anche colui che la promulga, ovvero: la legge diventa *dover-essere*, anzitutto per colui il quale la dà. Pertanto, è solo in questo scrivere, solo nell'essere riconosciuta come *legge* di un “altro” proprio da colui il quale la scrive, che la *legge* è tale, ossia: si fa *legge* per un *altro*<sup>15</sup>. Del resto, lo stesso Mosè *non* scrive la *torah* di Mosè, scrive il *sefer torat moshé*, il libro della *torah* di Mosè ch'è – anzitutto – *sefer habberit*, libro del Patto. Solo in quanto libro del Patto è libro della *torah* di Mosè. Si tratta di un particolare essenziale nell'espressione talmudica dalla quale eravamo partiti, poiché si era detto che la *torah* è *lemoshè misynay*, di Mosè dal Sinai. In quale rapporto stiano Mosè e il Sinai è ciò su cui ora dovremo tentare d'interrogarci.

## 4

La promulgazione della *torah* sul Sinai assume la forma narrativa di un evento solenne, accompagnato da una lunga preparazione: del popolo, di Mosè, del luogo in cui il *matan torah* deve tenersi, finanche della stessa divinità<sup>16</sup>. E la parola del Dio d'Israele è introdotta secondo una forma precisa:

E pronunciò l'Elohim tutte queste parole [*et kol-haddevarim ha-elle*], dicendo: “Io sono il Signore Dio tuo che ti feci uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi [...]”. (*Es* 20,1-2)

L'espressione *kol-haddevarim ha-elle* costituisce un elemento portante nella lingua del testo: *kol* è tutte le parole poiché indica propriamente il “tutto” delle parole, la totalità delle parole pronunciate sul Sinai. La *torah* si presenta – in quanto viene promulgata – come un tutto, nella sua interezza. Rashi, il grande commentatore medievale vissuto a Troyes tra l'XI e il XII secolo, sottolinea l'eccezionalità di questa promulgazione, nel fatto che essa sia avvenuta con un'unica emissione vocale da parte della divinità:

*Tutte queste parole* – Il testo vuole intendere che tutte le dieci parole il Santo Benedetto le pronunciò con una sola emissione di voce, cosa che è ad un uomo impossibile fare. (Rashi su *Es* 20,1)

<sup>15</sup> Significativa è l'espressione che il testo presenta: la *torah* di Mosè che egli aveva scritto per i volti dei figli d'Israele, ossia alla presenza del popolo, ma anche *in favore* dei figli d'Israele.

<sup>16</sup> Cfr. L. Ginzberg, *op. cit.*, pp. 206-208.

La preoccupazione esegetica di Rashi – ch'è, anzitutto, volta a mostrare l'unicità del testo nei confronti di ogni tentativo che possa privilegiarne l'uno o l'altro passo, nella misura in cui tale unicità implica l'impossibilità di emendarne una qualsiasi parte, ché così facendo verrebbe modificato il significato stesso dell'intera *torah*<sup>17</sup> – fa segno a un'altra difficoltà che emerge dal commento del versetto, difficoltà che non solo non passa inosservata agli occhi di Rashi, ma che viene amplificata dal commento. Se infatti nel versetto in questione viene ribadita l'unicità dell'emissione vocale con cui la *torah* è stata pronunciata dalla divinità, «perché» – si chiede Rashi – «il testo esprime il primo e il secondo comandamento in prima persona e gli altri poi proseguono espressi in terza persona?». Il problema che, a questo livello, potrebbe apparire come una mera preoccupazione “dottrinale” tutta interna all'articolazione del testo, rivela invero una difficoltà più profonda poiché ha a che fare con la formulazione stessa della *legge*. La “soluzione” di Rashi è la seguente: «Si spiega: Egli [la divinità] era tornato a spiegare ogni comandamento a parte» (*Rashi* su *Es* 20,1). Precisazione significativa poiché indica il sorgere, proprio nella primissima parola, del dispositivo del *qibbel-masar*: la *torah* viene promulgata come “spiegazione” della *torah* stessa. Questo certo non toglie la sua unicità, non toglie il *kol* delle sue parole, ma le fa essere tutte trasmissione di quella ricezione (*kol*), dove ora è del tutto comprensibile il valore del *qibbel*, di questo atto di ricezione che lungi dall'essere origine è propriamente il *tòpos* di ogni trasmissione, poiché è ciò che in ogni trasmissione viene, di fatto, *trasmesso*. La ricezione sinaitica, pertanto, non costituisce l'*unicum* a partire dal quale

<sup>17</sup> La precisazione è pertanto sia metodologica che sostanziale, come del resto già indicato in un celebre passaggio del *Pirké Avot* in cui viene indicato l'orizzonte e il contenuto verso cui ogni azione ermeneutica dev'essere rivolta: «Il figlio di Bag-Bag affermava: girala e rigirala, perché in essa c'è tutto [*ha-fok bah wahafok bah, dekola' vah*]. Rimirala, invecchia e consumatici sopra. Non te ne allontanare mai, poiché non vi è parte per te migliore di essa» (*Pirké Avot*, cap. V). Diversi *midrashim* sono dedicati al tema: «Di ogni realtà finita vidi il termine, ma il tuo comandamento è assai vasto (*Ps* 119,96). Ogni realtà ha dimensioni, il cielo e la terra hanno dimensioni; una cosa solo non ha dimensioni, e qual è? La Torah» (*Bereshit Rabbà*, 10.1); «Nessuna lettera sarà mai abolita dalla Torah» (*Shemot Rabbà*, 6.1); «Se tutte le nazioni del mondo si radunassero per eliminare una parola della Torah, esse non sarebbero in grado di farlo» (*Vayikrà Rabbà*, 19.2). E l'unicità del testo è inequivocabilmente ribadita fin nel *Vangelo di Matteo*: «In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, neppure un iota o un apice della legge passerà» (*Mt* 5,18). È significativo notare come la messa in discussione di questa unicità e, pertanto, “immodificabilità” della *torah* sia uno dei punti sui quali si concentrerà la dura critica compiuta da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*: «Non voglio infatti affermare che la Scrittura, in quanto contiene la legge divina, abbia sempre conservato gli stessi apici, le stesse lettere, e infine le stesse parole (lascio ai Masoreti, come a coloro che venerano superstiziosamente la lettera, il compito di dimostrarlo), ma soltanto che il suo senso – unicamente in relazione al quale un discorso può dirsi divino – ci è pervenuto incorrotto, sebbene si debba supporre che le parole con le quali venne per la prima volta espresso siano state abbastanza spesso modificate» (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, cap. XII, p. 325). Rompendo questa unicità Spinoza disarticola lo stesso dispositivo di promulgazione-scrittura della *torah*. Sul tema si rimandi all'imprecindibile studio: S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris 1965.

viene resa possibile la trasmissione della *legge*, ma è ciò che propriamente “accade” in ogni trasmissione della *legge*. La stessa promulgazione della *torah* diventa, propriamente, promulgazione della spiegazione della *torah*. E tuttavia, lungi dal risolvere la difficoltà – si diceva – Rashi la accresce poiché il fatto che l’atto del *dire-promulgare* da parte della divinità («e pronunciò... dicendo») sia “immanente” a ogni parola pronunciata (se e quando viene pronunciata), non toglie il problema del contenuto che in essa viene esposto. Quel contenuto che, proprio mostrando l’ambiguità della *prima* e *seconda* persona con cui vengono pronunciati i primi due comandamenti, lascia la prima formulazione («io sono YHWH...») totalmente inintelligibile rispetto alla forma dei “comandamenti-parole” successivi. Qual è il senso di un “comandamento” che – propriamente – non si presenta come tale? I commenti che scorgono la profonda difficoltà contenuta in questo passaggio – tranne in rare eccezioni – si precipitano immediatamente nel chiarire il valore, per così dire, “fondativo” di questa prima parola, nella quale – a loro dire – verrebbe implicitamente “esposto” il comandamento della fede nel Dio unico. L’*Halachot Gedolot*, un antichissimo trattato<sup>18</sup> dedicato al tema della *legge*, nota invece come la prima parola non sia in alcun modo un comandamento, bensì l’accertamento di un *fatto*: «io sono YHWH Dio tuo, che ti feci uscire dalla terra di Mitzrayim, dalla casa degli schiavi». E il Ramban<sup>19</sup> – ponendosi su questa stessa linea interpretativa – spiega che l’accertamento di questo *fatto* è il necessario prerequisito di tutti i comandamenti, il fatto cioè che si venga “informati” che il Dio del Nome è «tuo» Dio, poiché le dieci parole non possono essere promulgate prima che si sia riconosciuta l’«autorità del legislatore». Ora, qualsiasi forma possa o debba assumere questo riconoscimento dell’autorità del legislatore, quel che merita estrema attenzione è che questo *fatto* della “parola”, ossia questo fatto a partire da cui è resa possibile la *legge*, è un fatto che non appartiene alla *legge*. La prima parola del *decalogo* serba e porta all’interno della *legge* quella separazione tra parola e gesto che è, anzitutto, scissione “della” stessa *parola*, anche – soprattutto – la parola della *legge*. Scissione che sorge, con il sorgere stesso della “parola”.

## 5

Alla divinità che lo investe del “compito” di condurre i figli d’Israele fuori dalla schiavitù d’Egitto, Mosè risponde manifestando la propria incapacità nel portare a termine la missione ricevuta, fino al punto, in prima istanza, di rifiutarla (cfr. *Es* 4,13). Infatti, si giustifica Mosè, «*kevad-peh ukvad lashon*

<sup>18</sup> L’opera viene tradizionalmente attribuita a Shimon Kayyara, halakista giudeo-babilonese dell’VII sec.

<sup>19</sup> Acronimo con cui la tradizione ebraica indica Moshe ben Nahman Girondi (Nahmanide), filosofo e rabbino vissuto a Girona tra il XII e il XIII secolo.

*anokì*», «sono pesante di bocca e pesante di lingua» (*Es* 4,10). È noto come, a tale difficoltà, la divinità risponda indicando nella figura di Aron colui il quale parlerà “per conto di” Mosè. Come questo nesso si articoli, però, e quale sia il senso dell’inadeguatezza della parola di Mosè, è questione tutt’altro che scontata. Il testo così riporta:

«Tu [Mosè] gli parlerai e gli [ad Aron] suggerirai le parole che dovrà dire. E io sarò con la tua bocca e con la sua bocca e vi indicherò quello che dovrete fare. Egli [Aron] parlerà per te [*lekà*] al popolo in modo che egli sarà per te in vece di bocca e tu sarai per lui in vece di Dio [*le'lohim*]. E questa stessa verga [*hammatteh*] prendi in mano e con essa compirai dei segni». (*Es* 4,15-17)

Dopo questa prima formulazione della missione di Mosè di fronte al “ro-veto ardente”, l’inadeguatezza della parola mosaica è confermata nel tentativo disatteso di persuadere gli Israeliti ad accettare la volontà divina di liberarli dalla schiavitù (cfr. *Es* 6,9). E qui viene ripresentato nuovamente il rapporto tra Mosè e Aron in una formulazione solo apparentemente simile alla precedente:

«Il Signore rispose: “Vedi, ti ho stabilito come Dio per Faraone, e Aron, tuo fratello, sarà il tuo profeta. Tu comunicherai a lui tutto quanto ti ho comandato e Aron tuo fratello parlerà al Faraone [...]”». (*Es* 7,1-2)

Un commento del Ramban a questi due passi del capitolo IV e del VII di *Esodo* risulta particolarmente significativo. Commenta infatti Nahmanide: «E io sarò con la tua bocca. Qui il Signore lo istruisce a parlare a Faraone, poiché a questo punto gli fu detto solo che Aron avrebbe parlato per lui al popolo, come è detto (*Es* 4,16): “E parlerà per te al popolo”. Tuttavia, Mosè sarebbe il solo a parlare a Faraone, possibilmente perché ciò sarebbe una dimostrazione di onore verso un re. In definitiva, però, Mosè cambiò la sua idea e chiese (*Es* 6,29): “Ecco, io sono di labbra deboli; perciò come Faraone mi ascolterà?”. Quindi, il Signore gli disse che non avrebbe dovuto parlare a Faraone e questo fu un vantaggio per Mosè. Tuttavia, è detto (7,1): “Guarda! Ti ho fatto signore su Faraone, e Aron, tuo fratello, sarà il tuo profeta”. Il significato di “E con la sua bocca” è che le sue parole troveranno favore presso gli ascoltatori» (Ramban su *Es* 4,15). Che la parola di Aron, in quanto *profeta* di Mosè, come emerge chiaramente dal commento del Ramban, abbia la forza di raggiungere il proprio obiettivo (ovvero: trovare favore presso i suoi destinatari) non dice la ragione per cui, al contrario, quella di Mosè non vi riesca, dal momento che per entrambi – e in egual misura per come emerge dal testo biblico – la divinità dice di essere “con la loro bocca”. Il problema viene accresciuto dalla sovrapposizione tra la figura della divinità e quella di Mosè così come emerge in *Esodo* 7,1 poiché, così facendo, viene indicato come l’inadeguatezza della parola appartenga, ogni volta, a colui il quale si pone “a origine” di essa. Il prezzo dell’*efficacia* della parola di Aron sembrerebbe pertanto l’inadeguatezza della parola di Mosè, se è proprio Mosè a legittimare la parola di Aron con il

proprio *bastone-gesto* (cfr. *Es* 4,2-5; *Es* 4,17). Mosè pertanto legittima quella stessa parola rispetto alla quale è egli stesso manchevole. Proprio il detentore del bastone – ossia: il detentore dell’efficacia della parola – è impossibilitato in tale efficacia. E qui si mostra la profonda scissione tra la parola e il gesto che ne legittima l’efficacia che appartiene tanto alla parola di Mosè quanto a quella della divinità. Scissione di cui il testo non fa *mistero*, se avverte ogni volta il bisogno di “esplicitare” l’efficacia della parola divina nell’atto che la realizza: appunto, nell’*atto*, non nella *parola*, o ancor più precisamente, nell’*attestazione* della conformità dell’atto alla parola divina<sup>20</sup>.

Una scissione che il *fatto* della *legge* non toglie, bensì reitera, *qua talis*, come *legge*. E proprio a questo punto sorge – propriamente – il luogo della promulgazione della *legge*, ch’è la forma della sua scrittura: *doppia*, come duplice è la natura della *legge*. Il testo serba questi elementi nelle trame di una narrazione in cui questa stessa doppiezza viene presentata e nascosta, a tratti, quasi con sottile ironia:

A Mosè disse: «Sali verso il Signore insieme con Aron, Nadav, Avihù e settanta anziani d’Israele. E vi prostrerete da lontano». Poi Mosè si avanzò solo verso il Signore ed essi non lo seguirono e il popolo non salì con lui. Mosè, sceso dal monte, trasmise [*waysapper*] al popolo tutte le parole [*kol-divrey*] del Signore e tutti gli statuti [*kol-hamispatiym*]; e il popolo con voce unanime gridò: «Tutto quanto ha detto il Signore, noi lo eseguiremo». (*Es* 24,1-3)

La struttura narrativa di questo passo è “già” costruita nella forma di quella *doppiezza*: Mosè *waysapper*, ossia “trasmise”, “raccontò”, ma anche “lesse” le parole del patto. Il verbo *lesapper* [לספר] porta con sé la forma di questo “gesto” mosaico ch’è *sefer* [ספר], ossia il *libro*:

Mosè scrisse [*wayyikttov*] tutte le parole del Signore; il giorno dopo di buon mattino eresse un altare ai piedi del monte e innalzò dodici monumenti secondo le dodici tribù d’Israele. [...] Prese poi il libro del Patto [*sefer habberit*], lo lesse alla presenza del popolo il quale disse: «Tutto ciò che ha pronunziato il Signore, faremo e ascolteremo». (*Es* 24,4-7)

La scrittura della *legge* non è ciò che salda il suo contenuto, non è ciò che propriamente fissa la *legge*, bensì è ciò che mostra la natura “doppia” di questa

<sup>20</sup> «E Mosè e Aron fecero in conformità [*ka’asher*] a quanto aveva ordinato loro il Signore, così fecero» (*Es* 7,6); ma anche «Avram andò in conformità [*ka’asher*] a quanto gli aveva ordinato Dio» (*Gn* 12,4). Ora, il problema che si presenta è il seguente: da dove una simile attestazione? Chi “parla” nell’attestazione della conformità se essa, saldando *parola* ed *esecuzione*, mostra anzitutto che non solo dalla parola ma neppure dalla sua esecuzione può essere detta tale conformità? Si tratta del grande problema – qui appena accennato – del *teologico-politico*. Sul tema, si veda: M. Giuliani, *Il bastone di Mosè. Profezia e potere nel monoteismo ebraico*, Il Margine, Trento 2012.

*legge*, la natura della *torah* d'Israele che è *legge* in quanto richiede ulteriore *scrittura*. Solo a questo punto il Dio d'Israele esprime il suo proposito di “donare” le tavole che egli stesso ha scritto<sup>21</sup> e poi, finalmente, consegnarle a Mosè, ora, ossia: solo all'interno di quel dispositivo di scrittura della *legge*, le «tavole erano opera divina e i caratteri incisi sulle tavole erano caratteri divini» (*Es* 32,16; cfr. anche *Es* 31,18)<sup>22</sup>. Solo ora che il dispositivo della *scrittura* della *torah* è “indicato”, ora che una *legge* sorge ogni volta che venga evocato il suo *fatto*: quello stesso fatto di cui solo il libro della *legge* può dare testimonianza: *io sono YHWH che ti feci uscire...* Un fatto della *legge* che, come il bastone di Mosè, rende la *legge* continuamente “inappropriabile” proprio da colui che la trasmette, poiché promulgandola – allo stesso tempo – la estroflette e viene da essa estroflesso a sua volta. Profeta ogni volta *di* qualcun altro. Legge, ogni volta, *da* qualcun altro: *dal* e non *del* Sinai. Una *legge* che vive nella sua *doppia* scrittura, la quale rimarca, continuamente, nella stessa scrittura la distanza tra sé e la propria esecuzione, se l'esecuzione della *legge* è propriamente “nuova” *legge*, ossia: nuova scrittura della *legge*.

Una *legge* – per usare di nuovo l'espressione hegeliana – che dà *legge*. Ma proprio dove Hegel scorse solo il riproporsi di un'obbligatorietà *esteriore* sta il luogo stesso della *legge*: ché non vi è obbligatorietà “prima” di quella scrittura, come non vi è *legge* “prima” del suo essere promulgata verso altro, se la sua obbligatorietà è propriamente questa stessa promulgazione. Qui la *legge* è veramente *Gesetz gesetzgebend*, poiché sorge costantemente nel proprio divenire *legge*.

Come *dirà*, o meglio, farà *dire* ad altri all'interno della propria *scrittura* – che sarà scrittura di riscritture – quel grande “commentatore-poeta” della contemporaneità che fu Edmond Jabès, il quale tornando, ancora *una* volta, su quei passi antichi che hanno mosso questa nostra irrisolta – e certo, non conclusa – “interrogazione”, affida al suo personaggio Yukel l'indicazione più propria del senso di questa *doppia* scrittura della *legge* mosaica:

*E Yukel disse:*

*La legge è nel vocabolo.*

*Scrivo. Applico la legge.*<sup>23</sup>

<sup>21</sup> «E il Signore disse a Mosè: “Sali verso di Me sul monte e rimani là e Io ti darò le tavole di pietra, la legge e i precetti che Io ho scritto [*katavttij*] per istruirli”» (*Es* 24,12).

<sup>22</sup> Nel suo libro ricco di intuizioni e spunti di riflessione, Rémi Brague intende dare ragione di questa doppiatezza sostenendo che la vera novità rispetto alla nozione di legge introdotta dalla tradizione d'Israele, «c'est justement qu'une loi divine puisse être consignée par écrit, qu'une loi puisse en même temps être écrite et divine» (R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005, p. 66, ma si veda l'intera parte dedicata alla legge d'Israele, in part. pp. 45-104). Ciò che lascia però perplessi di questa lettura è che il problema non sta tanto nella concepibilità di una legge divina e scritta, ma nella possibilità di distinguere davvero questi due momenti se, come si è tentato di mostrare, nascono e procedono in un unico gesto.

<sup>23</sup> E. Jabès, *Il libro delle interrogazioni*, a cura di A. Folin, con un saggio di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2015, p. 417.

*Abstract*

This paper discusses the problem of the Judaic law regarding its form of promulgation. Starting from the Hegelian critique of the Judaic law in Hegel's *Early Writings*, the paper tries to show the relationship between promulgation and writing of the law. In order to do that, it analyses several verses, on the one hand, quoted from the Book of *Exodus* (in particular chapter XX) and on the other from the Talmudic tradition. The aim of this exegetical analysis is to highlight a deep tension into the notion of the promulgation of Judaic law, which is at the same time a law given by God to Moses on the Sinai and a law written by Moses. The second part of the paper focuses on this double essence of the law, in order to show its own dispositive of «writing-promulgation».





Inschibboleth Edizioni - Via G. Macchi 94 - 00136 - Roma - [www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)

Condizioni di acquisto e di abbonamento:

Abbonamento annuale: € 45,00.

Volumi singoli da 2013 ad oggi: € 25,00.

Per abbonarsi o richiedere singoli numeri è possibile inviare una mail all'editore, all'indirizzo: [ordini@inschibbolethedizioni.com](mailto:ordini@inschibbolethedizioni.com).

Nella mail occorre indicare Nome, Cognome (oppure ragione sociale) e l'indirizzo di spedizione.

Se si intende richiedere la fattura occorre indicare anche Codice Fiscale o Partita iva.

L'editore risponderà alla mail indicando le modalità di pagamento.

In alternativa è possibile abbonarsi o ordinare singoli numeri e provvedere al relativo pagamento direttamente on line, visitando il sito dell'editore <http://www.inschibbolethedizioni.com> o la pagina della rivista all'indirizzo <http://www.inschibbolethedizioni.com/riviste/il-pensiero/>.

Per garantire la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 settembre di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamento di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno inviate per mail a:

[ordini@inschibbolethedizioni.com](mailto:ordini@inschibbolethedizioni.com).

*In questo numero:*

*Al Lettore*

**Saggi**

M. BARBERIS, *La forma del diritto. Formalismo giuridico e de-formalizzazione*; E. STOLFI, *Il rito e la form(ul)a. Contributo minimo a una genealogia della ragione giuridica*; M. DONINI, *Iura et leges. Perché la legge non esiste senza il diritto*; G. CARILLO, *Nomou bia(i). Note su Antigone*; G. PETRARCA, *La doppia scrittura della legge di Mosè*; F. VALAGUSSA, *Dare una regola. Il diritto tra determinatezza e decisione*; E. SCODITTI, *Non solo forma: fenomenologia giudiziaria del diritto*; F. LIJOI, «*Quando il contenuto minaccia di far saltare la forma*». *Etica e diritto nella Rechtslehre di Hans Kelsen*; G. MORO, *Filosofia e diritto nel Vico di Benvenuto Donati. Contributo allo studio dell'idealismo nella cultura giuridica italiana di primo Novecento*; N. SÁNCHEZ MADRID, *Benessere vitale e sofferenza sociale: una proposta per la produzione di forme giuridiche a partire da R. Esposito e A. Honneth*; A. MACERATINI, *Diritto e comunicazione: la forma del diritto nella teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*.

**Corsivo**

G. MELILLO, *A proposito di giustizia e mito*.

V. VITIELLO, *Ricordo di Remo Bodei*.

*Fascicolo a cura di Giulio Goria*

---

ISBN 978-88-5529-040-1



9 788855 290401

ISSN cartaceo 1824-4971  
ISBN cartaceo 978-88-5529-040-1  
ISBN e book 978-88-5529-041-8

Inschibboleth edizioni - Roma  
[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)