

Ricerche

EBRAISMO «INTER HOMINES» O «IN INTERIORE
JUDAEI»? EDUCAZIONE E POLITICA NEL SOCIALISMO
NAZIONALE DI ENZO SERENI (1918-1925)*

Vincenzo Pinto

1. *Il sionismo come «spirito creatore»: «vita activa» e «vita contemplativa».* In una lunga lettera al fratello Emilio (Uriello) del dicembre 1927, Enzo (Haim) Sereni ironizza intorno all'ortodossismo e al materialismo storico del fratello, affermando che:

Non mi scomunicherai perciò se ti dirò che io sono «senza partito» come te, come tutta la gioventù europea educata all'idealismo, qualunque sia praticamente il partito socialista a cui aderiscono¹.

La lunga *querelle* filosofica e politica tra i due fratelli Sereni evidenzia un aspetto sottaciuto dagli studiosi dell'ebraismo italiano contemporaneo²: l'ingombrante presenza della figura di Giovanni Gentile nell'elaborazione di un progetto politico ed esistenziale nel mondo ebraico postbellico. Molto è stato detto intorno alle peculiarità che rendono unica nel suo genere la generazione ebraica (la terza) nata a cavallo di fine Ottocento e inizio Novecento, formata nel fecondo clima intellettuale animato dalla reazione idealistica e modernistica alle secche del materialismo positivista, scienziata e ottimista degli anni postunitari³. Volontà di ribellione e consapevolezza di vivere cambiamenti epocali furono sicuramente le molle reattive che sospinsero molti giovani della media-alta borghesia ebraica verso l'impegno politico. Ciò che tuttavia differenzia la terza generazione del mondo ebraico italiano avvicinata al nazionalismo ebraico è – come scrive Bidussa – un sionismo concepito non più come solo *surrogato* di un'identità autonoma, ma – nel caso specifico di

* Questo saggio si basa sulla relazione presentata al convegno *Enzo Sereni, a 100 anni dalla nascita, a 60 anni dalla scomparsa* (Gerusalemme, 5-7 aprile 2005). Ringrazio per i consigli scientifici David Bidussa e Alberto Cavaglion.

¹ Emilio Sereni, Enzo Sereni, *Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, a cura di D. Bidussa e M.G. Meriggi, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 2000, p. 60.

² Cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993; M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Torino, Einaudi, 2000.

³ M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, Milano, Angeli, 2003; E. Capuzzo, *Gli ebrei italiani dal Risorgimento alla scelta sionista*, Firenze, Le Monnier, 2004.

Sereni – come *progetto politico*. Un progetto politico che diventa mito politico: non una mera traslazione geografica, ma una rifondazione del soggetto ebreo contemporaneo realizzata per via mitogenetica⁴. Il sionismo di Enzo Sereni si iscrive in una cornice culturale volta – per usare un nota contrapposizione arendtiana – a rendere *activa* la *contemplativa* rinascenza ebraica di inizio Novecento, volta a conferire valore universale all'umanesimo ebraico. In questo strettissimo legame tra pensiero e azione di ascendenza mazziniana è riscontrabile una probante traccia etico-filosofica della figura di Giovanni Gentile⁵.

Gli anni giovanili di Enzo Sereni, dal liceo Visconti al liceo Mamiani sino agli studi letterari, filosofici e teologici alla Sapienza di Roma, sono avvolti da una spessa coltre di nebbia. I biografici ufficiali (Clara Urquhart e Ruth Bondy), ripescando alcune frammentarie informazioni dalle pagine dei suoi diari adolescenziali, si limitano a rammentare la passione intellettuale di Enzo per il cristianesimo e per l'eretico modernista Ernesto Buonaiuti, con alcuni sporadici riferimenti al d'Annunzio fiumano e alle opere di Benedetto Croce⁶. In sintesi, siamo in possesso del frammentario ritratto di un giovane uomo di spirito, in preda alle convulse inquietudini adolescenziali, pienamente e totalmente immerso nell'ambiente borghese ebraico romano postbellico⁷.

La corrispondenza tra Enzo ed Emilio dopo l'*aljà* in Eretz Israel del primo insieme alla moglie Ada (1927), nonché il testamento storico-politico *Le origini del fascismo italiano* (1939), risentono profondamente delle influenze mazziniane-gentiliane, su un piano teorico e uno pratico, nell'unità di pensiero e di azione propria del volontarismo idealista-attuale⁸. Da un punto di vista puramente teorico, il giovane Enzo – nel vano tentativo di persuadere il fratello minore Emilio circa le debolezze intrinseche nel leninismo della III Internazionale – criticò il materialismo storico in quanto portatore di una logica formale, ma non dialettica, assolutamente incapace di fornire una visione dinamica e costruttiva del reale⁹. L'atto gentiliano – continua Enzo – non è l'idea con la i maiuscola, come sosteneva Marx ironizzando sul maestro

⁴ Sereni, *Politica e utopia*, cit., pp. XXIX sgg.

⁵ Si confronti in particolare quella che resta forse l'opera più importante del filosofo di Castelvetrano, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 5ª edizione riveduta, Firenze, Le Lettere, 2003, 2 voll. Più in particolare, sul problema fra teoria e prassi, si veda il saggio di F. Gorani, *Logo astratto e logo concreto nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Idee», 1995, 28/29, pp. 139-160.

⁶ C. Urquhart, *Enzo Sereni. A Hero of Our Times*, London, R. Hale, 1967, pp. 53 sgg.; R. Bondy, *The Emissary. A Life of Enzo Sereni*, London, Robson Books, 1978, pp. 27 sgg.

⁷ Cfr. M. Rossi-Doria, *La gioia tranquilla del ricordo*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 100-106.

⁸ Sereni, *Politica e utopia*, cit., p. XX.

⁹ Ivi, pp. 31-32.

Hegel; «non è il Dio della religione o la Forza dei materialisti che spiega la realtà con un atto misterioso *en arché* [in principio] ma la creazione dello Spirito in ogni momento del suo infinito svolgimento»¹⁰.

Con Giovanni Gentile non solo si aprì una nuova stagione filosofica italiana, ma giunse a conclusione un processo di dissoluzione storico-politica determinata da un «Risorgimento» incompiuto. Nelle pagine delle *Origini del fascismo*, Enzo accomuna il modernismo e l'idealismo sotto l'usbergo dell'antigiolittismo:

Benedetto Croce e Giovanni Gentile iniziano un nuovo periodo culturale che conduce a una generale critica dei vecchi sistemi di pensiero, alla revisione di molti giudizi, all'approfondimento talora, all'allargamento sempre delle conoscenze e degli orizzonti. L'Italia si riallaccia all'Europa, in Europa cerca eco ai suoi nuovi pensieri e sentimenti e riecheggia quelli d'Europa (Sorel è compreso e ascoltato più in Italia che in Francia). Si cerca, con maggiore serietà e coscienza, nel passato la traccia dei precursori del primato «italiano». Machiavelli, Vico vengono «riscoperti», il loro significato nella storia del pensiero europeo viene posto in nuova luce. Giolitti, prosaico e positivo, sembra le mille miglia lontano dal mondo di questi creatori di nuove sintesi. Il suo Parlamento corrotto e corruttore, la sua burocrazia priva di slancio e comprensione, sembra quasi il simbolo vivente di tutto quello che deve essere abbattuto, per rendere possibile il sorgere della «nuova Italia». La resistenza e l'opposizione al giolittismo si concentra perciò fuori dal campo nettamente politico¹¹.

La diatriba filosofica tra Enzo ed Emilio trascendeva i limiti speculativi per toccare il problema pratico intorno ai limiti della libertà d'azione dell'individuo nella storia. Quale diventa, dunque, il criterio per la moralità, per l'agire del singolo individuo, una volta unificato soggetto e oggetto, pensiero e azione, pensiero ed essere? Se l'atto gentiliano – come nota Natoli – «è da sempre e per sempre in se stesso e non è suscettibile di alcun compimento o realizzazione che non sia la sua stessa attività»¹², la dissoluzione del soggetto moderno reca con sé anche quella dell'etica? Che ne è dell'ebraismo, dunque, che fa del rispetto della legge l'architrave della sua pratica storica?¹³ In quella che è forse l'epistola più significativa (8 dicembre 1927), Enzo risponde alle accuse di dogmatismo mosse da Emilio intorno al concetto di «spirito creatore» difendendo a spada tratta il soggettivismo assoluto gentiliano:

Lo Spirito è sempre individuo e non deve perciò mai individuarsi, come era necessario allo Spirito-Dio della religione e alla Materia, Forza ecc. del materialismo. Che se poi tu cambiassi la tua domanda e mi chiedessi, come io anche una volta facevo, cosa

¹⁰ Ivi, p. 48.

¹¹ Id., *Le origini del fascismo*, a cura di Y. Viterbo, introduzione di M.G. Meriggi, postfazione di D. Bidussa, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1998, pp. 55-56.

¹² S. Natoli, *Giovanni Gentile, filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 47.

¹³ Ivi, p. 32.

sia mai questo «io» che si contrappone agli altri infiniti «io» della realtà e in quale relazione siano con lo Spirito allora ti si risponderebbe che, da Kant in qua, non è più lecito dubitare a persone colte che tempo e spazio sono «condizioni» e non realtà e risulterà chiaro che questi vari «io» ci appaiono vari e diversi solo allorché li poniamo nel tempo e nello spazio (li poniamo = lo Spirito, io li pongo) ma vari non sono e che l'unità degli atti che noi chiamiamo «individuo» è tutta psicologica e non razionale, e non è affatto qualcosa di assoluto. Tanto è vero che le scienze naturali (attraverso la dottrina dell'ereditarietà) e quelle morali (attraverso quella del determinismo) hanno distrutto questo concetto di individuo ed esso si riafferma (o sembra si riaffermi) solo nell'*atto* morale il quale evidentemente in quanto *atto* (cioè creazione) nega appunto l'individuo in quanto *atto* (cioè creazione) nega appunto l'individuo in quanto coscienza di un complesso di atti che dovrebbero essere presente nel momento stesso dell'atto. (Cosicché insieme lo Spirito dovrebbe essere *universale* come creatore e particolare-individuale – non nel senso di determinato ma di limitato a un certo numero di atti – come individuo!). Ossia anche questa pretesa «difficoltà» è frutto di una incomprensione del concetto, assolutamente anti-teologico, della «creatività» sul quale non mi stancherò di insistere *usque dum vivam et ultra!*¹⁴

Il sionismo di Enzo Sereni si sorregge su una base gnoseologica attualista. La posta in gioco nella diatriba con Emilio non è puramente speculativa: riguarda anche e soprattutto le modalità di ridefinizione dell'ebraicità, lo spazio dell'umanesimo ebraico di fronte alla crisi della civiltà europea, crollata nelle trincee del primo conflitto mondiale. In una lettera del 15 novembre 1927, rispondendo all'accusa di determinismo mossa alla libertà idealistica, Enzo difende la sovrapposizione tra soggetto, volontà e moralità risolta dall'attualismo gentiliano *a parte subjecti*. E afferma, polemizzando col fratello:

Ma come hai potuto scordare che l'idealismo ha appunto combattuto a morte questa idea dell'«Idea» e sostituita con l'«atto» per indicare appunto che essa non è il Dio della religione o la Forza dei materialisti che spiega la realtà con un atto misterioso *en arché* ma la creatività dello Spirito in ogni momento del suo infinito svolgimento? Ciò che ti ha indotto in errore è la lotta idealistica contro l'astratto arbitrium e specialmente l'identificazione della *libertà* con la *volontà del bene*¹⁵.

La discussione si chiuse all'inizio del 1928. La ferma posizione di Enzo induce – non a caso – il fratello Emilio a prendere in mano la *Logica* di Gentile. Le divergenze teoriche e politiche non vengono tuttavia appianate: il primo resta fieramente convinto dell'assenza di base concreta («metafisica») insita nel materialismo storico (di riverbero, una visione fatalistica dell'esistenza e quella fusione tra soggetto e oggetto nell'esperienza – o nell'evenire – realizzata nell'atto creativo); il secondo affronta l'attualismo da un punto di vista puramente speculativo, accusando gramscianamente la dialettica del

¹⁴ Sereni, *Politica e utopia*, cit., p. 63.

¹⁵ Ivi, p. 48.

pensante di mero verbalismo astratto. In un modo o nell'altro, i due fratelli romani prendono le mosse dalla crisi dell'umanesimo nell'elaborazione della propria personale e individuale scommessa esistenziale. Entrambi i fratelli si trovano a dover ripensare non solo un modello emancipativo e partecipativo ebraico messo in crisi dal tramonto dello Stato liberale¹⁶. La scelta nazionalista e identitaria sionista diventa, dunque, il campo semantico d'azione all'interno del quale viene analizzato il collasso del liberalismo, del socialismo, in sintesi delle tre parole d'ordine della rivoluzione francese (e della razionalità politica moderna): *liberté, fraternité, égalité*. Mentre Enzo sposa una posizione fieramente attualistica, di realtà concepita come autoctisi, come perenne creazione di sé, Emilio cerca di salva(guarda)re la realtà come «relazione delle cose» di fronte al «cattivo infinito» che percepisce nell'atto creativo che giustifica tutto senza spiegare alcunché. In tal senso, il sionismo non rappresenta unicamente una ideologia, una visione del mondo, ma è una «forma» logica che consente di oltrepassare l'ebreo. Il «nuovo ebreo» attualista e attualizzante di Enzo Sereni, per il quale «non esiste» il problema dell'origine¹⁷, non è solo l'alfiere del produttivismo, di una radicale scelta esistenziale nella storia e contro la storia (ebraica diasporica): si pone come il radicale *superamento* – o realizzazione sempre insufficiente e tuttavia sufficiente a se stessa – dell'ebraismo.

L'obiettivo di questo nostro contributo è quello di schizzare uno scenario esemplare e tuttavia esemplificativo dell'ebraismo italiano postbellico alla luce non solo e non tanto della crisi dello Stato liberale e dell'avvento del fascismo, ma anche dell'insorgere di nuove esigenze etico-politiche espressive della crisi della modernità. L'ingombrante, e spesso elusa, influenza esercitata da una figura della statura di Giovanni Gentile può aiutarci a comprendere non solo le idiosincrasie presenti nella scommessa sionistica e volontaristica di Enzo Sereni, ma anche la pretesa rifondativa di un'ebraicità italiana indotta dalla riforma pedagogica e scolastica meditata dal filosofo di Castelvetro. Il superamento-realizzazione della tradizione patriottica attraverso l'equazione cattolicità-italianità non ha posto soltanto all'ordine del giorno il tramonto del paradigma emancipativo liberale ottocentesco, ma ha anche costretto il mondo ebraico italiano a una profonda rivalutazione della propria identità religiosa e comunitaria che facesse necessariamente tesoro degli scenari postbellici. Il problema di un'educazione ebraica imposto dalla riforma Gentile mette a suo modo in luce la crisi di valori emersa dalla prima guerra mondiale. Un cittadino italiano di confessione israelitica non può che essere un ebreo, un individuo che riprenda i fondamenti della tradizio-

¹⁶ D. Bidussa *et al.*, *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1992.

¹⁷ Bidussa, *Politica e utopia*, cit., pp. 74-79.

ne in funzione innovativa. Vedremo in che misura, attraverso le pagine dell'«Israel», il giovane Enzo partecipò a questo dibattito e quale fu l'esito della penetrazione dell'attualismo gentiliano nel sionismo italiano postbellico.

2. *La riforma Gentile: il valore umano del problema ebraico.* La riforma Gentile, letta nella sua totalità filosofica politica e storica, può essere considerata come una risposta educativa alla crisi della modernità, che si staglia sotto il cielo della radicalizzazione dell'immanenza, dell'ingiunzione etica di credere per salvarsi. Il filosofo siciliano, che pur ha saputo cogliere – come osserva Salvatore Natoli – «il senso del divenire», «rimane impigliato nei residui dell'umanesimo, nell'ideale moderno del *regnum hominis* quando la modernità giunge alla fine proprio perché quel regno è posto in questione»¹⁸. Gentile puntò dunque a una «attualizzazione» della tradizione italiana (il Risorgimento, letto come «eterno presente» dell'italianità) in funzione innovativa, vivificatrice; intese procedere a una radicale rottura/sfida con l'attualità (leggi la crisi del liberalismo ottocentesco, la massificazione della società, l'intrusione dell'utopia comunista) in nome della tradizione: un *giusto*, dialettico e critico rapporto tra il passato e il presente, riflesso nell'assunzione di responsabilità – e di una scelta – sulle spalle del soggetto etico, parte organica di una nazione¹⁹.

Augusto Del Noce, autore di una rilettura della filosofia di Gentile all'interno della «crisi di civiltà», osserva l'ambiguità di fondo dell'attualismo gentiliano: da una parte esso predica il superamento dell'individualismo; dall'altra, in pratica, realizza la dissoluzione individualistica nella storia²⁰. L'attualismo non è un sistema che voglia spiegare e giustificare tutto, ma è «un atteggiamento di insoddisfazione rispetto al fatto, e di fede nella volontà creatrice di realtà sempre nuova». La filosofia dell'unità di teoria e pratica dà luogo alla massima loro scissione: la coscienza dell'individuo, trasformata in Dio, un Dio «discreante» che riduce a corpo, a oggetto, a strumento di creazione le altre anime, o la propria stessa in quanto passata, è un umanesimo privo dell'uomo, che può concludersi nell'attivismo, nel solipsismo della prassi²¹. L'attualismo può essere considerato storicamente come la «ricerca dell'immanentizzazione del risorgimentismo cattolico», che sostituisca il primato della contemplazione con quello dell'azione, portando alle estreme conseguenze la sovrapposizione tra filosofia e teologia incompiuta dall'hegelismo classico ottocentesco (nel caso specifico, la scuola napoletana di Spa-

¹⁸ Natoli, *Giovanni Gentile*, cit., p. 49.

¹⁹ Cfr. G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Firenze, Sansoni, 1955.

²⁰ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 44.

²¹ Ivi, p. 36.

venta). Gentile – continua Del Noce – pensava che «la sua filosofia rappresentasse la forma che il pensiero cristiano avrebbe dovuto assumere nel mondo dell'immanenza; l'unica alternativa al materialismo, e sul piano politico, l'unica legittimazione dell'unità sociale contro i materialisti, e perché tali disgreganti, sino all'atomizzazione, liberalismo individualistico e socialismo»²². La funzione della scuola era cardinale, esiziale per l'intero progetto politico gentiliano:

Nella costruzione fascista dell'Italia Gentile assumeva il posto di chi unificava il presente con la tradizione, e perciò in questa educazione come consapevolezza di sé attraverso la storia, la sua scuola voleva essere l'espressione postrisorgimentale dell'educazione umanistica²³.

Il dibattito intorno a una pedagogia attivistica e modernizzante fu lanciato da un periodico come l'«Israel», che poneva all'ordine del giorno il problema di una «specifica autonomia della questione e della cultura ebraiche in età contemporanea», ovvero la «riebreizzazione» di un soggetto di cui si denunciava l'«autosmarrimento»²⁴. I due grandi alfieri della rinascenza ebraico-sionistica italiana di inizio Novecento, Alfonso Pacifici e Dante Lattes, non sono separati unicamente da diverse concezioni della funzione storica del sionismo (per il primo solo una risposta parziale al problema essenziale di *Israel Segullà*), ma sono lontani anche nell'accento naturalistico della fisionomia comunitaria posto sempre dal primo e criticato dal secondo, più incline a una lettura renaniana della nazione²⁵. Ciò che è importante rilevare è come i sionismi di Lattes e di Pacifici (più teologico il primo, più umanistico il secondo) naufragarono di fronte allo scoglio rappresentato dalla svolta immanentistica inferta dal neoidealismo gentiliano in ambito pedagogico. La scuola non veniva più a prefigurarsi unicamente come luogo di formazione, di elaborazione della memoria, di condivisione di un afflato morale, ma come il luogo in cui ri-creare il valore umano dell'ebraismo (nella fattispecie, l'etica normativa), passando – agostinianamente – *in interiore (homine) judaeo*.

È indicativo, a questo riguardo, un articolo del giovane Enzo Sereni, apparso sulla rivista «Studi politici», all'inizio del 1923. Siamo in concomitanza del varo della riforma Gentile. Enzo propone una interpretazione del sionismo dal punto di vista del suo «valore umano», commentando l'edizione italiana degli scritti di Ahad Ha'am a opera di Dante Lattes e Moshe Beilinson. Accanto a una necessità «esterna» (quella di vivere), che induce gli ebrei a chie-

²² Ivi, p. 314.

²³ Ivi, p. 345.

²⁴ Cfr. Bidussa, *Oltre il ghetto*, cit., pp. 155 sgg.

²⁵ D. Bidussa, *Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento. Una «rivolta» culturale? (prima parte)*, in «Bailamme. Rivista di spiritualità e politica», 1989, 5-6, pp. 189-201.

dere e a cercare «una terra di libertà», esiste una necessità «interna» dell'ebraismo, «che non vuole morire e sente che per questo è necessario ritornare alle fonti riportarsi ai principii [*sic*]». L'intellettuale ebreo ucraino funge da monito agli ebrei occidentali: alla loro «libertà nella schiavitù», egli contrappone un «ebreo tutto intiero senza dover chiedere né scuse né attenuanti per questa sua qualità». La filosofia dell'emancipazione si basa su un assunto ben preciso:

Liberiamoli e finirà: diverranno uomini come gli altri. Quanto all'ebraismo (anzi al mosaismo): questa è una religione e ognuno è libero di credere in ciò che vuole. Tale è il ragionamento di tutti i filosemiti emancipazionisti; per restringerci all'Italia così ragiona anche Cattaneo nelle sue «Interdizioni israelitiche». Nessuno sospetta questa misteriosa forza della legge che è, essa da sola, quella che ha retto nella Disperzione [*sic*] l'ebraismo, nessuno sospetta che si possono emancipare dell'esterno degli ebrei (e questi sono i destinati a perire) ma che l'Ebraismo non può altro che autoemanciparsi perché è una cosa viva che ha il *suo* sviluppo, le *sue* leggi, le *sue* necessità! Nessuno pensa che gli ebrei senza l'ebraismo sono vane ombre, destinate alla sterilità e all'impotenza eterne²⁶.

L'ebraismo sarà ancora una cosa viva, a condizione che sappia «vivere» nel mondo moderno, inserirsi in questo. Il sionismo si pone come coscienza della necessità di superare l'«irrequieta» debolezza europea, rendendo gli ebrei ben consapevoli della partita identitaria lanciata dal crollo dell'umanesimo. La risurrezione nazionale «non può essere che una risurrezione morale interna destinata a ripercuotersi in tutta l'umanità, e a riecheggiare tutti i tentativi simili della umanità nuova [...] Il risorgimento interno che il sionismo rappresenta non trova nella Palestina che la terra adatta al suo sviluppo: l'ideale del ritorno sarebbe monco se la nuova Israele non sapesse che essere uno stato di tipo balcanico, senza dire una sua parola nuova al mondo»²⁷.

Il sionismo anelerebbe dunque a creare un «terzo tempio», come sosteneva Arthur Holitscher in un recente volume sulla Palestina? Sereni, discutendo la sovrapposizione antisemita tra ebraismo e socialismo, riflessa nella parabola esemplare di Mordechai (Karl) Marx, è piuttosto chiaro:

Certo la gioventù ebraica anelante a «innovarsi» tende a innovare anche economicamente le forme della società. Ma la sostanza del moto non è qua: l'innovazione piuttosto che nella struttura esteriore è nell'organismo interno; non è la società nuova che creerà l'uomo nuovo, ma gli uomini nuovi edicheranno [*sic*] la nuova società. Certo è con ardore mirabile che questi nuovissimi pionieri ricostruiscono la terra antica e la rinata nazione: la materia e lo spirito di cui si alimenterà il nuovo Ebraismo [...] Per tutti i lunghi secoli della Disperzione l'ebreo era stato meno che un uomo e solo era vissuto fissandosi nelle figure più che umane della sua storia, quelle cui Dio era com-

²⁶ E. Sereni, *Il valore umano del problema ebraico*, in «Studi politici», 1923, 3, p. 81.

²⁷ Ivi, p. 82.

parso «faccia a faccia». Oggi in Palestina si crea l'uomo ebreo: per far questo si chiedeva e si chiede uno sforzo formidabile, quello che oggi l'Ebraismo compie non per sé solo ma per tutta l'umanità; saprà la giovinezza d'Israele condurre a termine questo tentativo per cui occorrono non spalle e mani salde ma cuore certo, anima inflessibile? Crediamo di sì²⁸.

Il dibattito sull'«Israel» prese avvio nel febbraio 1923. «La scuola ha bisogno di una idealità per vivere»²⁹. A questa ingiunzione di «un professore ebreo» (*alias* Joseph Colombo) seguì un mese dopo un fondo programmatico di Dante Lattes, che rimarcò le pressanti questioni pratiche sollevate dalla svolta pedagogica idealistica. Pur condividendo il fondamento teorico di Colombo, il rabbino di Pitigliano affermò che il problema delle scuole ebraiche era meno attuale di quello dei maestri ebrei³⁰. La riforma Gentile fu percepita dal mondo ebraico come l'esito inevitabile – e moralmente condivisibile – di un lungo processo storico che, inauguratosi con il laicismo «astratto» e atomistico dell'istruzione nazionalizzante dell'età liberale, era sfociato, attraverso la prima guerra mondiale, nella necessità di affermare un rapporto vivo con la tradizione della civiltà ebraica, con la coscienza della propria unica e irriducibile appartenenza comunitaria. L'ebraismo italiano si trovò di fronte a un dilemma pressante: doveva rinverdire una scuola confessionale oppure creare una nuova scuola idealistica? Secondo Angelo Sacerdoti, rabbino-maggiore della comunità di Roma, il baratro profondo in cui stava precipitando l'intera società italiana poteva essere eluso attraverso una scuola che difendesse il patrimonio spirituale dell'ebraismo italiano³¹.

Nei mesi successivi il Consiglio della comunità israelitica romana creò una commissione *ad hoc* incaricata di studiare la riorganizzazione delle scuole elementari ebraiche (ne erano membri, tra gli altri, Sacerdoti, il commendatore Angelo Sereni e il senatore Vittorio Polacco). Dopo il varo del regio decreto n. 2185 del 1° ottobre 1923 in materia di riforma della scuola elementare³², i vertici del Consorzio delle comunità israelitiche posero all'ordine del giorno la creazione di nuove scuole elementari ebraiche e l'ammodernamen-

²⁸ Ivi, p. 83.

²⁹ *Un professore ebreo* [Joseph Colombo], in «Israel», VIII, 5, 1° febbraio 1923, p. 4.

³⁰ D. Lattes, *Il problema della scuola ebraica e i provvedimenti della riforma Gentile*, ivi, 9, 1° marzo 1923, p. 2.

³¹ Redazione, *Per la scuola ebraica in Italia*, ivi, 16, 19 aprile 1923, p. 2.

³² Ai sensi dell'articolo 3 del r.d. n. 2185 del 1° ottobre 1923, «a fondamento e coronamento della istruzione elementare in ogni suo grado è posto l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta nella tradizione cattolica [...] Sono esentati dall'istruzione religiosa nella scuola i fanciulli i cui genitori dichiarano i volervi provvedere personalmente». Sul concetto gentiliano di scuola si veda P. Crispiani, *Didattica e idea di scuola in Gentile*, Napoli, Tecnodid, 1999.

to di quelle già esistenti. Il problema dell'insegnamento elementare era idealisticamente tradotto in quello dialettico tra alunno e maestro, vero mediatore nel cammino di acquisizione spirituale del proprio vincolo d'appartenenza. Secondo Efraim De Leon, il rapporto tra lo Stato etico e l'educazione nazionale andava risolto in termini prescrittivi: agli ebrei lo Stato etico, investimento e compimento del Risorgimento nazionale italiano, chiedeva di *essere* ebrei. Solo in questo modo – concludeva l'autore – ogni cittadino avrebbe potuto essere uguale anche nei diritti non solo dinanzi allo Stato, ma anche in ciò che vi potesse essere «di più eterno e fondamentale nello spirito»³³.

Enzo Sereni: *il sionismo nell'età della crisi come «volontà di essere» (ebrei)*. Enzo Sereni è figlio del proprio tempo. Un'affermazione così perentoria e apparentemente scontata può essere verificata alla luce del lungo dibattito politico e pubblicistico sulla pedagogia ebraica che coinvolse in prima persona il giovane ebreo romano nei primi anni Venti. Se ci chiedessimo, infatti, quale personalità o quale corrente spirituale influenzò la svolta sionistica di Sereni, rischieremmo probabilmente di fornire etichette inutilizzabili e assai poco significative. Parlare di temperie idealistica ci consente, invece, di cogliere e di inquadrare storicamente il lungo percorso intrapreso nel 1922 all'interno del gruppo Avodà e sfociato nell'attivismo pedagogico sionistico ratificato dal Convegno giovanile di Livorno del novembre 1924. Il problema pedagogico è di grande importanza per comprendere la radicalità del progetto politico di Sereni: il processo di rigenerazione dell'uomo ebreo passava attraverso un'acquisizione della propria ebraicità, cioè un'oggettivazione ebraica del soggetto etico. È dunque lecito parlare di percorso dialettico gentiliano? Un tale interrogativo troverà forse una risposta esaustiva confrontando il pensiero e l'opera di Sereni con quelli di colui che fu il suo *alter ego* schiettamente attualista: l'ebreo salonicchiota Isacco Sciaky³⁴.

Agli inizi del 1922 l'«Israel» dedicò ampio spazio all'azione propagandistica dei gruppi Avodà, l'espressione paradigmatica di una nuova generazione di sionismo attivistico e volontaristico sorto nell'Italia del primo dopoguerra. Lo statuto del gruppo attivista conferiva uno spazio centrale allo studio della storia ebraica, su un piano coscienziale, e, su un piano politico, alla creazione di scuole di lingua ebraica³⁵. Sereni, segretario del gruppo romano, presie-

³³ E. De Leon, *La questione della scuola e lo Stato etico*, in «Israel», IX, 3, 17 gennaio 1924, p. 3.

²⁴ Cfr. V. Pinto, *Sionismo e idealismo. Note sull'incontro tra revisionismo sionista e attualismo militans nel pensiero e nell'opera di Isacco Sciaky*, in «L'Acropoli», III, 2002, 2, pp. 131-164; Id., a cura di, *Stato e libertà. Il carteggio Jabotinsky-Sciaky (1924-1939)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002; I. Sciaky, *Il «salonicchiota in nero». Ebraismo e sionismo nella «Nuova Italia» fascista (1924-1939)*, a cura di V. Pinto, Livorno, Belforte, 2009.

³⁵ Cfr. Israel, *Il sionismo del lavoro*, in «Israel», VII, 7, 16 febbraio 1922, p. 4.

duto da Moisè Beilinson, pubblicò in settembre un fondo intitolato *Per non morire*, che compendia magistralmente il travaglio spirituale di un giovane ragazzo ebreo particolarmente sensibile alla crisi dell'idea di progresso e alla disperata ricerca di un ideale, di un credo che lo salvasse dalla disintegrazione comunitaria. «Essere ebrei – scrive Sereni – non lo si discute, lo si accetta»: ecco un primo postulato moderno. Poiché dietro a tutti gli ebrei – continua – «c'è una tradizione comune possente che li accomuna [...] si tratta ora di far sí di questo fatto: *essere ebrei*, si perpetui nel futuro». Mentre la generazione precedente ha creduto di risolvere il fatto ebraico come fatto religioso, la generazione postbellica della crisi può e – kantianamente – deve risolverlo dal punto di vista «nazionale», unitario, totalizzante. L'ebraismo italiano deve trarre una lezione etico-politica dal «rinnovato moto idealistico»:

In Palestina e nella Diaspora il popolo ebraico chiede di non morire: e ogni ebreo deve sentire che se egli cedesse la sua ebraicità coopererebbe anch'egli alla possibile scomparsa di questo meraviglioso fiore del mondo. Dobbiamo, noi ebrei italiani, essere vivi: ritrovare il contatto con la cultura ebraica nel mondo e con la cultura italiana di qui. È un segno della poca consistenza della nostra cultura italiana che gli ebrei quasi non si siano accorti del rinnovarsi doloroso di questo spirito italiano e si siano irrigiditi in forme vecchie di cinquant'anni fa: irrigiditi anche se giovanissimi. Il rinnovato moto idealistico, in genere il risveglio filosofico-religioso che in Italia è rappresentato degnissimamente da uomini come il Croce, il Gentile, il Buonaiuti, il Gemelli, tutta questa fioritura nei più diversi sensi ma pure nascente da un radicale unico bisogno, non ci può trovare fermi. Possiamo a questo moto come ebrei d'Italia portare qualche cosa di nostro, portare le nostre esperienze di questo movimento agli ebrei del mondo. Così gli italiani, ben lungi dal sentire gli ebrei staccati da sé, lontani, sentiranno in questo sforzo comune, come le stesse esperienze, gli stessi dolori vissuti sotto forme diverse, quelle che la vita ebraica foggia oggi per il mondo, ci rendano uniti fondamentalmente nella nostra speranza di bene, nella nostra attesa messianica del Regno di Dio³⁶.

Sereni fu pienamente partecipe dei dibattiti sulla riforma Gentile, che si svolsero nella comunità ebraica di Roma e sulle pagine dell'«Israel»³⁷. Il 27 dicembre 1923 apparve un suo articolo programmatico a commento di una seduta della commissione *ad hoc*, tenutasi a Roma alcuni giorni prima. *Di qua dal ponte* era il titolo alquanto sibillino. «La laicizzazione della scuola, seppur progettata contro il cattolicesimo, aveva nociuto anche (diremmo soprattutto) a noi Ebrei: salutiamo con gioia il ritorno di Dio nella scuola». Fusione di orizzonti tra maestro e allievo, intima necessità di una «cattolicizzazione» della scuola elementare: Sereni sosteneva gli ebrei a creare la propria scuola. Invece di attendere l'«immane progresso», la salute andava cercata solo

³⁶ E. Sereni, *Per non morire*, ivi, 36, 7 settembre 1922, p. 4.

³⁷ Cfr. Israel, *Corriere romano. Problema urgente*, ivi, VIII, 43, 1° novembre 1923, p. 5.

in ciò che poteva realmente darla: l'ebraismo. «La riforma Gentile – conclude – ha fatto sentire al gran pubblico [...] che vivere spiritualmente comporta dei sacrifici: soprattutto li comporta a noi Ebrei, che siamo una minoranza. Ma il dovere di fare la nostra scuola esisteva prima e esisterà dopo la riforma Gentile. È il dovere che ogni gruppo spirituale ha di perpetuarsi, di approfondire la coscienza di sé [...] Gli altri, quelli che non sentono, almeno oggi, questo dovere, per noi sono di là dal ponte e noi, che crediamo, noi che sentiamo di essere nel solco d'Israele, non vogliamo aver niente a che fare con loro»³⁸.

In *Problemi d'oggi*, apparso sull'«Israel» nel marzo 1924, Sereni affermò perentoriamente che il male dell'ebraismo che il sionismo voleva lenire consisteva proprio nella separazione tra forma e materia. Solo una vita autonoma in Palestina avrebbe reso nuovamente l'ebraismo la «forma» della esistenza di un uomo ebreo:

Di fronte alla forma prescrivente che il popolo ebraico ha creato nella sua vita millenaria sulla sua terra e nel Galuth, il Sionismo non ha assunto una posizione negativa ma ha tenuto soltanto ad affermare che essa non deve considerarsi come forma *morta* ma come forma vivente, ossia continuamente modificata e interpretata dall'uso. Tutto questo il Sionismo ha affermato possibile solo in Palestina. Questo rinnovamento dell'Ebraismo – che si consegue col rinnovamento degli ebrei – non si farà che in Eretz Israel. Ma meno chiaro è stato il suo atteggiamento nei riguardi del problema del Galuth.

La nuova generazione postbellica voleva *vivere* la propria legge. Eretz Israel non andava più considerata come una meta lontana e irraggiungibile, un mero anelito nostalgico, ma come «una cosa che il nostro desiderio e la nostra volontà possono avvicinarci, purché siamo puri e forti [...] Nell'unità dello sforzo verso Eretz Israel cominceremo a ritrovare l'unità del popolo: in questo prepararsi a uno scopo unico non solo unificheremo la nostra anima ma contribuiremo a formare un nucleo del popolo»³⁹.

In termini analoghi Sereni si espresse commemorando il ventesimo anniversario della morte di Theodor Herzl. In una rilettura schiettamente attualistica delle opere di Herzl (i suoi diari, in special modo), il giovane studente romano, mentre enfatizzava la scarsa considerazione per la tradizione ebraica da parte del giornalista ungherese, gli riconobbe la grande intuizione che fosse necessaria una politica ebraica unitaria. «Eroe della volontà» per eccellenza (una sorta di savio schopenhaueriano incline a «sporcarsi le mani» nelle faccende mondane), Herzl si inseriva a pieno titolo nella tradizione di Israele: «che è tradizione di volontà eroica di moralità e di giustizia affer-

³⁸ E. Sereni, *Di qua del ponte*, ivi, 51, 27 dicembre 1923, p. 5.

³⁹ Id., *Problemi d'oggi*, ivi, IX, 10, 6 marzo 1924, p. 3.

mantesi – coi Profeti e con la Legge – nel mondo. Di fronte agli intellettuali e agli intellettualismi, sionisti e non sionisti, del Galuth, è il diretto predecessore dei chaluzim della nuova Palestina». L'organizzazione creata da Herzl – concludeva Sereni – «ha bisogno di accendersi nuovamente, meditando, di questa che fu la sua forza suprema e caratteristica: la volontà. Volontà creatrice dello Stato che egli divinò»⁴⁰.

4. *Il Convegno di Livorno: eticità del laburismo sionista*. Il IV Convegno giovanile di Livorno (2-4 novembre 1924), vero e proprio spartiacque – o rati-fica – di una nuova generazione radical-idealistica sorta nel primo dopoguerra⁴¹, fu preparato da un lungo dibattito sull'«Israel» intorno agli scopi e agli obiettivi da perseguire (sul problema schiettamente scolastico intervenne nuovamente Joseph Colombo)⁴². Agli inizi di agosto Alfonso Pacifici mise in luce il dilemma che la riforma Gentile e l'ascesa del fascismo avevano posto all'ordine del giorno di tutto l'ebraismo italiano: *homo judaicus* oppure *civis judaeus*, semplice ebreo oppure cittadino dotato di tutti i diritti politici? Sullo stesso numero Sereni sintetizzò quelli che, a suo avviso, erano i quattro temi cruciali da affrontare: il problema palestinese; il problema comunitario; il problema culturale; il problema politico⁴³.

Il numero dell'«Israel» del 20 novembre 1924 pubblicò i processi verbali del convegno livornese. Soffermiamoci sulle relazioni dal nostro punto di vista più significative: quella di Bedarida, quella di Colombo e quella di Sereni, con alcuni riferimenti al discorso di Nello Rosselli e alla relazione di Pacifici⁴⁴. La relazione di Guido Bedarida, intitolata *Coordinamento di azione culturale*, perorò la necessità di un'azione culturale che creasse una federazione degli enti culturali alla luce della difesa e della diffusione della civiltà ebraica, di un costume del vivere inteso *sub specie aeternitatis*⁴⁵. Mentre, nella di-

⁴⁰ Id., *Nel XX anniversario di Theodor Herzl*, ivi, 28-29, 17 luglio 1924, p. 3. Si confronti questo pezzo con altri articoli di Sereni dedicati a personalità sionistiche: *Moses Hess*, ivi, X, 16, 20 aprile 1925, p. 3; *Il sionismo e Herzl*, ivi, 32, 6 agosto 1925, p. 3; *Ruppin*, ivi, XI, 11, 7 dicembre 1925, p. 3; *Fra due mondi*, ivi, XII, 18, 14 gennaio 1927, p. 1.

⁴¹ Cfr. Bidussa, *Oltre il ghetto*, cit., pp. 239 sgg.

⁴² Cfr. J. Colombo, *Cominciando la discussione sul Convegno Giovanile*, in «Israel», IX, 33, 21 agosto 1924, p. 4.

⁴³ Cfr. E. Sereni, *Il Congresso e noi giovani*, ivi, 31-32, 7 agosto 1924, p. 4.

⁴⁴ Nella relazione *La nostra sintesi-programma* Pacifici perorò ulteriormente il suo concetto di «ebraismo qualitativo» basato su tre pilastri: la vita ebraica locale, la ricostruzione della Palestina, e la ricostruzione degli spiriti. Si confrontino A. Pacifici, *Un ebraismo qualitativo*, in «Israel», IX, 25, 26 giugno 1924, p. 5; Id., *La nostra sintesi-programma*, ivi, 46, 20 novembre 1924, pp. 2-3. Sul discorso di Nello Rosselli si veda ivi, pp. 6-7.

⁴⁵ Cfr. G. Bedarida, *Coordinamento di azione culturale*, in «Israel», IX, 46, 20 novembre 1924, pp. 3-4.

scussione susseguente, Sciaky lamentò l'assenza dell'elemento umano nel meccanismo di Bedarida, rilevando la scarsa considerazione per la «vita» ebraica delle comunità straniere e il bisogno di formarsi attraverso lo studio dei problemi determinati⁴⁶, Sereni radicalizzò ulteriormente il soggettivismo dell'attualista salonicchiota: «Dobbiamo dare aria ai nostri circoli, dobbiamo far sí che in essi veramente si parli di tutto; *ebraicamente* ma di tutto. Solo così riusciremo ad attirare la gioventù ebraica con noi: la gioventù che non può limitare i suoi interessi alla Bibbia, al Talmud, alla storia ebraica ma vuole *la vita tutta intera*»⁴⁷.

La relazione di Joseph Colombo, intitolata *La scuola ebraica in Italia*, sottolineò la curvatura socio-politica in cui era incorsa l'umanità postbellica: il ritorno ai valori religiosi e a quelli dello spirito non poteva trovare Israele in retroguardia. La «formazione delle coscienze in cui passino, si trasformano e si sviluppino i germi della verità dell'ebraismo» ingiungeva un'educazione della coscienza alla dottrina della religione ebraica. Non si trattava di rifondare una scuola elementare confessionale, ma – sottolineava l'autore – di creare una scuola ebraica nello spirito, ricettiva di tutte le materie pubbliche delle scuole del regno. Bisognava trasformare le scuole ebraiche da meri istituti di beneficenza in istituti di cultura. Il primo passo verso il recepimento dello spirito della riforma Gentile passava attraverso la soluzione del problema dei maestri e quello dei libri di testo⁴⁸.

Dopo un discorso di Sacerdoti incentrato sulle problematiche di carattere pratico e legislativo sollevate dalla riforma Gentile⁴⁹, seguì il dibattito sulla relazione di Colombo. Sciaky osservò che tale relazione mancava di un richiamo alla trasfusione dell'ebraicità orientale e di quella palestinese (dei suoi maestri, in particolare) nel mondo culturale ebraico italiano. La formazione delle coscienze non avveniva nelle scuole elementari, ma soprattutto nelle scuole medie, che andavano quindi considerate come la *conditio sine qua non* dell'intera rifondazione culturale della scuola ebraica⁵⁰. I libri di testo non erano affatto sufficienti a tale scopo, giacché la cultura viva, alimentata dalla vita collettiva di un popolo, necessitava di una produzione ampia che non poteva essere assicurata unicamente dall'opera di alcuni rabbini volenterosi⁵¹. Sereni e Sciaky intervennero al termine della seconda giornata sulla relazione di Pacifici, sul discorso di Nello Rosselli e sull'intervento di Attal intorno

⁴⁶ Cfr. *Discussione della Relazione Bedarida*, ivi, p. 4.

⁴⁷ Ivi, pp. 4-5.

⁴⁸ Cfr. J. Colombo, *La Scuola Ebraica in Italia*, ivi, pp. 7-8.

⁴⁹ Cfr. *Memoriale sulla scuola del Comitato delle Università I.*, ivi, p. 9.

⁵⁰ Sull'importanza della scuola media nell'alveo della riforma pedagogica gentiliana si veda G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995.

⁵¹ Cfr. *Le osservazioni di Sciaky*, in «Israel», IX, 46, 20 novembre 1924, p. 10.

alla sintesi cabalistica⁵². Il giovane Enzo criticò tanto la vecchia *querelle* intorno all'essenza dell'ebraismo, quanto la soluzione dualistica prospettata da Rosselli, che circoscriveva l'ebraismo a mera «occasione» della propria esistenza privata e interiore: «La parola, che definisca l'ebraismo, non si può trovare, non si può trovare il concetto, l'essenza dell'ebraismo perché questo è immediatezza, l'attualità stessa della nostra vita, di tutte le vite [...] Perciò il problema, se è posto nella sua concretezza, non può che essere risolto così: con la constatazione che l'elemento fondamentale della nostra vita, il muro maestro del nostro edificio è l'ebraismo»⁵³.

Sciaky ritornò sulla simpatia di Attal verso la religione ebraica rimarcando la schizofrenia dell'intellettualismo astratto di fine secolo, che aveva cercato vanamente di separare religione e nazione da quel tutto costituito dall'ebraismo. Gli ebrei che non volevano o potevano tornare in Palestina, non si sarebbero dispersi atomisticamente per la terra, ma, «rinnovati per la linfa vitale che a loro verrà dalla spiritualità rivissuta in Erez Israel, potranno essere quel che non sono stati, quel che essi è necessario che siano, per esercitare una missione tra le genti, di presentarsi fra queste, con una loro personalità: senza la quale non c'è specifica spiritualità, né missione». A Rosselli il salonicchio obiettò che per capire il senso e la vitalità delle istituzioni religiose o meno, «bisogna penetrarvi dal di dentro, conoscerle vivendole». L'ebraismo non poteva essere unicamente un «fatto» religioso, ma era una concezione di vita. Una nazione era una realtà spirituale che chiedeva dedizione assoluta e incondizionata. La continuità dell'anima di Israele prescriveva, dunque, un'etica che ponesse fine alla tragedia di un'intera generazione: la «vita spezzata, ma anche sublimata, vera vita dell'anima ritrovata attraverso la lotta»⁵⁴.

La relazione di Sereni, intitolata *La Palestina e noi*, chiuse degnamente il Convegno di Livorno. Sereni operò una chiara storicizzazione del sionismo, spiegando i motivi e le tensioni che avevano determinato la svolta idealistica postbellica. Il sionismo della generazione prebellica fu un movimento di coscienza nazionale e religiosa, ma non sostenne che «risoluzione del problema ebraico non si poteva avere che in Sion e attraverso di Sion». I criteri che valevano per gli ebraismi mondiali erano validi anche per quello italiano: nessuna missione o idea di «ebraismo qualitativo» alla Pacifici erano più percorribili, pena il settarismo e la caducità dell'ebraismo a mera sfera rituale del vivere quotidiano. La soluzione del problema ebraico doveva essere vitale e realmente integrale. Deve essere anche economica, vale a dire la «proletarizzazione» del popolo ebraico:

⁵² Cfr. *La sintesi cabalistica di Attal*, ivi, pp. 5-6.

⁵³ Riprende la discussione su «La nostra sintesi-programma», ivi, p. 10.

⁵⁴ *Ibidem*.

Non vi spaventate della parola. La soluzione che noi vogliamo è logica e chiara. Ben venga ogni impresa borghese e capitalistica in Palestina: noi non ci opporremo. Ma per risolvere il problema ebraico bisogna che *tutto l'organismo palestinese sia nostro*: bisogna che non solo i capitalisti e i dirigenti siano ebrei, ma siano ebrei contadini e operai. Se no ci caceranno da Eretz Israel come ci hanno cacciato dalla Spagna e ci cacciano dalla Polonia. Per questo bisogna che la gioventù ebraica, borghese, intellettuale, commerciale della Diaspora si proletarizzi, accetti lei di formare e di riempire i quadri delle classi lavoratrici di cui la Palestina ha bisogno. Compito immane difficile che non si esaurirà probabilmente in una generazione, ma che a noi spetta di iniziare e senza l'adempimento del quale crediamo vano ogni tentativo di soluzione del problema ebraico. Solo sulla base della normale vita economica che si ricostituirà in Palestina, allorché esisterà un proletariato ebraico, sarà possibile una cultura ebraica autonoma, non marginale: cultura di cui abbiamo un grande bisogno, di cui sentiamo oggi la terribile mancanza. Ma la proletarizzazione non può avvenire che con il concentramento delle nostre forze in Palestina, che senza la dispersione delle nostre energie in un lavoro nel Galuth che in linea ultima è improduttivo.

Il compito immane della gioventù ebraica diasporica era quello di proletarizzarsi, di riempire «i quadri delle classi lavoratrici di cui la Palestina ha bisogno». «Solo sulla base di una normale vita economica che si ricostruirà in Palestina, allorché esisterà un proletariato ebraico, sarà possibile una cultura ebraica autonoma, non marginale». Necessità di lavoro culturale che coinvolgesse tutti gli ebrei a prescindere dalla casacca politica, dacché «noi [generazione dell'esodo] andiamo in Palestina per avere una libera vita ebraica, con tutte le gioie, con tutti i dolori degli uomini»⁵⁵.

5. *L'esaurimento del dibattito sulla pedagogia ebraica e la «volontà di essere»-per-Eretz-Israel. Salmo dei gradini* fu il titolo alquanto indicativo con cui Enzo Sereni commentò retrospettivamente le tre giornate del convegno livornese. Qual era l'eredità della manifestazione? Che cosa restava ai pochi giovani ebrei accorsi da ogni parte d'Italia? «A Livorno [...] abbiamo immediatamente sentito che si faceva qualcosa, che si accresceva, sia pur minimamente, la tradizione, che si “creava”: il fenomeno profetico si manifestava nella sua immediatezza nella sua attualità». Coscienza dell'unità, dell'appartenenza anche dopo il canto del cigno di quello che era stato un vero e proprio esperimento psicologico di denudamento umano, di smascheramento coscienziale: «Non ci siamo smarriti e abbiamo sentito davvero l'unità di Israele – espressione né religiosa, né nazionale, né razziale: espressione unica – con un'intensità quale attraverso nessuna di queste formule, mai, ci era riuscito di sentire: unità di amore e di azione, anche se le vie sono diverse, nell'appartenenza»⁵⁶.

⁵⁵ E. Sereni, *La Palestina e noi*, ivi, p. 16.

⁵⁶ Id., *Salmo dei gradini*, in «Israel», IX, 45, 13 novembre 1924, p. 2.

Che si avvertisse il bisogno di una svolta anche politica, editoriale, all'attivismo ebraico ratificato a Livorno, fu dimostrato dal cambiamento ai vertici dell'«Israel». La direzione cooptò, infatti, a inizio 1925, il gentiliano Sciaky in qualità di redattore-capo. Il salonicchiota, trasferitosi da Roma a Firenze anche per terminare i propri studi universitari, era incaricato di redigere i fondi. Nel giro di pochi giorni, egli riportò in primo piano il problema della scuola ebraica in Italia. Alla fine di febbraio del 1925 Sciaky rilanciò il monito alla base della riforma Gentile: la comprensione della natura essenzialmente spirituale dei popoli e la concezione virile dell'efficienza dei popoli considerati come personalità, come individualità attive, espressi dalla nuova teoria dei diritti delle minoranze, andavano supportate da una rianimazione della coscienza storica che ricreasse la specifica spiritualità ebraica⁵⁷. A metà marzo egli ripropose la tesi delle scuole medie come vero nodo gordiano della pedagogia attivistica ebraica in Italia⁵⁸.

Sereni continuò a collaborare con l'«Israel» senza soluzione di continuità, recensendo opere letterarie, studi di storia delle religioni e occupandosi di attualità politica⁵⁹. Alcune interessanti considerazioni furono espresse intorno allo studio, recentemente tradotto da Laterza, *I farisei* di R.T. Herford. Il giovane studioso di storia del cristianesimo⁶⁰, che obiettò la tendenza invalsa nel cristiano Herford a ritenere il cristianesimo l'esito dell'esaurimento dell'ebraismo farisaico, riteneva invece che lo sforzo della critica storica delle origini cristiane dovesse essere proprio volto a «intendere di quale esigenza fosse voce Gesù, quale fosse la ragione della sua predicazione e della sua vita; ragione, che a meno di non voler costruire una storia dogmatico-critica, deve essere cercata tenendo conto dell'ambiente giudaico nel quale Gesù operò e a cui fu legato da infiniti legami». Sereni concluse la sua recensione con una stoccata al maestro Buonaiuti:

Certo però il problema del Farisaismo non trova la sua soluzione, come il professore romano mostra di credere, nella ripetizione della invettiva evangelica: e esso può essere inteso e risolto solo da chi studi i documenti del Fariseismo con intelletto d'amore. E almeno l'intelletto d'amore è mancato questa volta a Ernesto Buonaiuti⁶¹.

⁵⁷ Cfr. [I. Sciaky], *Il problema della scuola ebraica in Italia*, ivi, X, 9, 26 febbraio 1925, p. 1.

⁵⁸ Cfr. [I. Sciaky], *La necessità della scuola secondaria*, ivi, 11, 12 marzo 1925, p. 1.

⁵⁹ Cfr. E. Sereni, *Le memorie di una ebrea*, ivi, IX, 49, 11 dicembre 1924, p. 2; Id., *Una storia ebraica*, ivi, X, 8, 19 febbraio 1925, p. 3; Id., *Un romantico ebreo*, ivi, 12, 19 marzo 1925, p. 3; Id., *Jiddisch e ebraico*, ivi, 29, 16 luglio 1925, p. 3; Id., *Illusioni perdute e da perdere*, ivi, XI, 7, 5 novembre 1925, p. 1; *La primavera sacra*, ivi, XII, 4, 7 ottobre 1926, p. 3.

⁶⁰ Cfr. Id., *Bollettino del Vecchio Testamento*, in «Ricerche religiose», 1925, 1, pp. 79-93.

⁶¹ Cfr. Id., *Il problema del farisaismo*, in «Israel», X, 13, 26 marzo 1925, p. 3. Sul modernismo più in generale si confronti G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1921.

Fu lo stesso Sciaky che, a fine aprile del 1925, commissionò a Enzo una serie di interventi sulle condizioni della scuola ebraica di Roma. La scuola ebraica, la cui necessità – secondo Sereni – era stata avvertita dagli avodisti ben prima della riforma Gentile, fu realizzata solo nel novembre 1924 con quattro classi nella vecchia sede del Talmud Torà. I limiti dell'esperimento, oltre che la scarsa affluenza di bambini, erano strutturalmente legati all'assenza di un'unica direzione e di un unico corpo insegnante («non si può permettere – scrisse riferendosi al dopo scuola – che durante la giornata [gli allievi] siano sottoposti a due maestri, a due sistemi educativi»), nonché alla mancanza di una palestra-giardino dove i ragazzi potessero vivere un poco in libertà⁶².

Sereni ritornò sulla questione della scuola ebraica romana a metà giugno, su sprone della replica polemica da parte della direttrice Giuseppina Marino⁶³. Le carenze della scuola ebraica erano colmabili a condizione che il Consorzio delle comunità israelitiche creasse un collegio rabbinico («si chiami così o altrimenti, ma che adempia la funzione della preparazione dei rabbini e dei dotti»), la scuola magistrale («che prepari i maestri elementari per l'Italia, colonie e Oriente sefardita»), una scuola di arte e di mestieri («che prepari e indirizzi la nostra gioventù a una vita produttiva possibilmente in Palestina»), e delle scuole elementari locali. Non solo le comunità ebraiche, ma lo stesso sionismo aveva bisogno di «raggiungere un accordo circa *un* programma concreto su cui discutere»⁶⁴.

Alla Conferenza sionistica di Firenze (24-25 giugno) Sereni avrebbe dovuto relazionare sul sionismo e sulle comunità israelitiche in Italia⁶⁵, con speciale riferimento alla questione della scuola, ma – per motivi imprecisati – non vi attese⁶⁶. È sintomatico che le discussioni fiorentine verterono quasi esclusivamente su problemi di attualità politica (leggi la nascita del revisionismo sionista, i rapporti con gli arabi). Il dibattito sulla scuola ebraica innescato dalla riforma Gentile e assunto dalla pedagogia attivistica sionista si poteva ormai considerare concluso. A dimostrarlo contribuì la definitiva rottura della collaborazione di Sciaky con i due codirettori Lattes e Pacifici avvenuta dopo l'estate, da non ricondurre unicamente al revisionismo jabotinskiano del sa-

⁶² Id., *Le condizioni della scuola ebraica a Roma*, in «Israel», X, 17, 30 aprile 1925, p. 4. Sul problema della scuola ebraica in Italia si veda A.M. Piussi, a cura di, «E li insegnerai ai tuoi figli». *Educazione ebraica in Italia dalle leggi razziali ad oggi*, Firenze, Giuntina, 1997.

⁶³ Cfr. G. Marino, *Intorno alle condizioni della scuola a Roma*, in «Israel», X, 20, 14 maggio 1925, p. 4.

⁶⁴ Cfr. E. Sereni, *Il nostro problema scolastico*, ivi, 25, 18 giugno 1925, p. 5. Sull'attività di rinascita culturale più in generale si veda un altro contributo di E. Sereni, *Un anno di lavoro a Roma*, ivi, XI, 28-29, 8 aprile 1926, p. 2.

⁶⁵ Central Archives for the History of The Jewish People di Gerusalemme (CAHJP), P172 (*Archivio Alfonso Pacifici*), file 125, lettera dattiloscritta di Lattes a Pacifici, 12 giugno 1925.

⁶⁶ Cfr. *La Conferenza sionistica di Firenze*, in «Israel», X, 27, 2 luglio 1925, pp. 3-5.

lonicchiota⁶⁷. La sanzione posteriore fu fornita di proprio pugno dallo stesso Alfonso Pacifici nel fondo 5685 di metà settembre 1925. Le scuole ebraiche sorte nel 1924 potevano considerarsi – secondo l'avvocato fiorentino – «scuole italiane non cattoliche con nome ebraico». La generazione prodotta da queste scuole «non sarà meno assimilata [...] che la precedente». Il discorso per le scuole elementari si estendeva anche a quelle medie, per le quali – glossava icasticamente l'autore – mancava ancora «un programma organico e solo»⁶⁸.

6. *Conclusioni. Il sionismo del primo dopoguerra come «movimento epocale»*. Il dibattito sulla pedagogia ebraica dei primi anni Venti ha funto da contenuto a una forma (il mondo ebraico italiano) attraversata dalla crisi definitiva del paradigma emancipatore ottocentesco, percepita dalle frange più attivistiche come l'espressione dell'ideologia liberale, atomistica. Che questa crisi si nutrisse in termini epocali dell'idealismo attualistico, è – a ben vedere – piuttosto comprensibile: la crisi della soggettività moderna, una volta assunte le pieghe di un organicismo della finitudine, di uno storicismo integrale, riscoprì nell'educazione delle coscienze un gradino imprescindibile e tuttavia necessario per la rifondazione di una coscienza storica organica e condivisa. Conosci te stesso affinché tu sia ciò che sei sempre stato: questo motto, in cui riecheggia il sottotitolo dell'*Ecce homo* di Nietzsche e l'*amor fati* di Theodor Lessing, fu la prescrizione etica dell'idealismo, fase suprema e ultima della modernità. Quello che, pochi anni prima, era stato un semplice problema organizzativo conoscitivo e intellettuale, filantropico, era destinato a trasformarsi in un problema schiettamente egemonico: il sionismo idealisticamente declinato poteva essere egemone a condizione di raccogliere consenso, a condizione di raccogliere il tutto in un'idea, di creare una forma dopo la morte della forma, attraverso una ingiunzione esistenziale radicale. Quest'idea era rappresentata dalla Terra di Israele, ricreata come spazio d'esperienza etico da una coscienza riformata e (auto)imposta.

Ha scritto Natoli che l'idealismo di fine Ottocento, in quanto filosofia che avviò il disoccultamento dell'origine, non tanto perché mostrò il modo di impadronirsene definitivamente, ma perché rese visibile il gioco spietato e interminabile di rivelazione e di nascondimento, fu una «filosofia epocale», fu il momento in cui il moderno giunse a termine e fu insieme quello in cui si inaugurò la contemporaneità⁶⁹. L'attualismo gentiliano può essere letto come la filosofia italiana – e, dunque, europea – della crisi nata dalla crisi della filosofia moderna: «la volontà che realizza la tendenza [la prassi] non mette in

⁶⁷ Cfr. CAHJP, P172, file 1925, scambio epistolare tra Lattes e Pacifici dell'estate 1925.

⁶⁸ Cfr. Israel [A. Pacifici], 5685, in «Israel», X, 41, 17 settembre 1925, p. 1.

⁶⁹ Cfr. Natoli, *Gentile*, cit., pp. 20 sgg.

opera qualcosa che l'astratto intelletto ha per sé deciso, ma *vuole* la tendenza stessa. In questo senso la verità è qualcosa di voluto e come tale è interpretazione». Questo fu il non detto dell'attualismo, che, per essere pienamente compreso, dovette far sí che l'attualismo medesimo uscisse da sé, che una filosofia si individuasse in una serie di posizioni politiche diverse, divergenti e – quantomeno in apparenza – spesso antitetiche l'una all'altra⁷⁰.

Tra queste posizioni rientrò a pieno titolo il sionismo italiano postbellico personificato da Enzo Sereni. Il giovane ebreo romano fu all'agognata ricerca di un luogo in cui – come lui stesso ebbe modo di dire nel pezzo *La primavera sacra* –, senza rinunciare alle conquiste della civiltà, gli fosse concessa la possibilità di «“dar tempo” all'uomo perché possa concentrarsi su di sé e non limitare la sua vita a una continua estrinsecazione di sé»⁷¹. L'ebraismo doveva diventare anzitutto una filosofia di vita per non morire, una filosofia che sapesse unificare compiutamente il pensiero e l'azione: una sferzata intimistica temporanea che permettesse all'ebreo di ritornare a se stesso e che lo rendesse consapevole della necessità – come osservò in occasione della morte di Achad Ha'am – «che la nostra opera sia concretamente radicata nel nostro passato»⁷². Per Enzo Sereni, vivere la propria storia significava diventare sionista, vivere l'ebraismo non più fra gli uomini (i gentili) come mera «occasione», ma anzitutto nel singolo individuo ebreo come unità di pensiero e di azione, come «atto». Appare forse superfluo osservare l'*humus* socio-culturale sradicato e alienante in cui germinò la figura di Sereni, figlio di un ebraismo integrato che risentì profondamente della crisi politica ed economica inferta dalla guerra mondiale. A questa si aggiungano gli esiti possibili di un attivismo legato ora troppo alla moralità di un singolo, ora troppo all'eticità di un gruppo.

Con tutti i distinguo del caso, Sereni come Sciaky si proposero come gli alfieri attualistici di due «rivoluzioni nazionali» ebraiche. Figli entrambi di una diagnostica monistica, di una *reductio ad unum* logica e storica della crisi moderna, intrapresero due vie differenti – e nondimeno omologhe – al sionismo etico-volontaristico. Il salonicchiota fece dell'attualismo tanto il metodo quanto la forma della sua concezione della nazione ebraica (la tradizione intendendosi come il retaggio eternamente disvelato), sotto la specie di formalismo: propugnò quella che fu una «rivoluzione conservatrice» (ricomposizione delle parti sotto l'ombrello di una mitica nazione ebraica *voluta*). Sereni, invece, declinò l'attualismo come metodo (*à la* Gramsci?)⁷³ sotto la specie di

⁷⁰ Cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 565-576.

⁷¹ Sereni, *La primavera sacra*, cit., p. 3.

⁷² Id., *Fra due mondi*, cit., p. 1.

⁷³ Il rapporto tra Gramsci e Gentile non può prescindere da una rilettura dello storicismo assoluto del filosofo sardo nell'alveo della logica immanentistica di quello siciliano. I rapporti tra Gramsci e Gentile sono stati già oggetto di alcuni studiosi, come il citato Del Noce, G.

vitalismo, come viatico alla «volontà di essere» in un mondo che aveva nascosto la soggettività ebraica: propugnò una radicale sferzata socio-economica alla crisi irreversibile della condizione ebraica diasporica nella forma di una «proletarizzazione» terapeutica nazionale. Posta in secondo piano la dialettica tra dittatura e libertà, tra reazione e progresso, l'ebreo era dunque intimato a compromettersi nell'atto, a esporsi per via rivoluzionaria attraverso una scommessa interiore ed esistenziale irriducibile. Il sionismo di Sereni, ibridatosi nella reazione idealistica al positivismo liberale ottocentesco, rivelò tutta la propria attualità e inattualità di *movimento* epocale nell'Italia del primo dopoguerra.

Bergami (*Il giovane Gramsci e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1977) e F. Sbarberi (*Gramsci. Un socialismo armonico*, Milano, Angeli, 1986). A nostro modo di vedere è importante capire e quantificare la rilevanza che la rilettura gentiliana di Marx ha esercitato sul filosofo sardo, onde poter comprendere l'attualismo gramsciano e il suo socialismo nazionale.

Annales

Histoire, Sciences Sociales

Cultures écrites en Afrique

n° 4

juillet-août 2009

Sommaire

ÉLOI FICQUET ET AÏSSATOU MBODJ-POUYE

Cultures de l'écrit en Afrique. Anciens débats, nouveaux objets

Écritures africaines et sociétés coloniales

CATARINA MADEIRA SANTOS

Écrire le pouvoir en Angola. Les archives ndembu (XVII^e-XX^e siècles)

CAMILLE LEBEVRE

Itinéraires de sable. Parole, geste et écrit au Soudan central au XIX^e siècle

PASCALE BARTHIÉLÉMY

« Je suis une Africaine... j'ai vingt ans »

Écrits féminins et modernité en Afrique occidentale française (c. 1940 – c. 1950)

Écriture de soi, écrits publics

AÏSSATOU MBODJ-POUYE

Tenir un cahier dans la région cotonnière du Mali. Support d'écriture et rapport à soi

JULIEN BONHOMME

Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain

Afrique (comptes rendus)

Résumés / Abstracts

Livres reçus

Rédaction

54 bd Raspail 75006 Paris • Tél. : 01 49 54 23 77 • annales@ehess.fr

Abonnement

Armand Colin abonnements : 5, rue Larmiguière • 75240 Paris Cedex 05 • Tél. : 0820 065 095 (France) • Tél. : 33 (0)1 40 46 49 89 (international) • Fax : 33 (0)1 40 46 49 93 • infos@armand-colin.com

Vente au numéro

Prix d'un numéro simple : 17 € • Prix d'un numéro double : 25 €

En ligne et en librairie : Dif'Pop • 21ter, rue Voltaire • 75011 Paris
Tél. : 33 (0)1 40 24 21 31 • Fax : 33 (0)1 40 24 15 88 • www.difpop.com

Sur place ou par correspondance : Éditions de l'EHESS • 131 boulevard Saint-Michel • 75005 Paris
Facturation : 33 (0)1 53 10 53 56 • Fax : 33 (0)1 44 07 08 89 • editions-vente@ehess.fr