

# Ateismo nel pensiero ebraico: la scomunica di Baruch Spinoza

Intendiamo occuparci qui di un saggio, recentemente pubblicato in Italia da Einaudi. Si tratta del libro di S. Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, testo che segue di tre anni una biografia spinoziana dello stesso autore (*Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, per gli stessi tipi). Tutta la trattazione di questa seconda fatica di Nadler parte da una domanda (e non per semplice artificio retorico): perché Spinoza, nel 1656, venne scomunicato (subì, cioè, un *cherem*) dalla comunità ebraica di Amsterdam? Cosa poté giudicare una tale decisione?

Nadler, membro del Centro Studi ebraici dell'Università del Wisconsin (U.S.), scarta via via ragioni economiche o genericamente "moralì", per rivolgersi a quella che egli considera la chiave per risolvere (o almeno illuminare) questo enigma: la negazione spinoziana dell'immortalità dell'anima. «E' praticamente sicuro che Spinoza stesse negando l'immortalità dell'anima al tempo del *cherem*, e disponiamo di prove a sufficienza per affermare che questo fu uno dei tre motivi che portarono alla sua condanna – gli altri due erano la negazione della provvidenza divina e il rifiuto della validità (o "verità") della Torah» (p. 230, corsivo nel testo).

La vera questione allora diventa: perché mai la negazione dell'immortalità personale, argomento tradizionalmente "periferico", non vincolante per la permanenza nell'ambito della fede ebraica (più materia di *haggadah* che di *halakah*) era considerata dalle autorità comunitarie, in quell'Olanda della metà del Seicento, un peccato così grave ed irreparabile? Pare anzitutto interessante riportare alcuni stralci dal bando di espulsione, che Nadler ha recuperato nella sua versione portoghese, negli archivi della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam.

I *Senhores* della *ma'amad* [l'assemblea governativa laica alla guida della congregazione] da lungo tempo a conoscenza delle opinioni e delle azioni malvagie di Baruch de Spinoza, hanno cercato in vari modi e con diverse promesse di farlo tornare sulla retta via. Ma non essendo riusciti a correggerlo in alcun modo e continuando viceversa a ricevere quotidianamente informazioni fondate sulle abominevoli eresie che egli ha compiuto e insegnato, nonché sui suoi atti mostruosi, [i rabbini hanno deciso] che il suddetto Espinoza sia scomunicato ed espulso dal popolo di Israele. Su decreto degli angeli e su ordine dei santi, noi scomuniciamo, espelliamo, malediciamo e danniamo Baruch de Espinoza, col consenso di Dio, sempre sia lodato, e col consenso dell'intesa santa congregazione (p. 4, corsivi nel testo).

Bisogna considerare che l'uso del *cherem* si era radicato ed esteso nel tempo, anzitutto per cercare di tenere assieme (teologicamente, oltre che socialmente) una comunità composta in larga parte di riconvertiti e dai figli di riconvertiti dal cattolicesimo, i quali erano giunti in un contesto, l'Olanda, il cui ebraismo autoctono

aveva tradizioni diverse e un diverso “temperamento”. Vi è soprattutto da ricordare, però, che il tema dell’immortalità personale toccava profondamente la sensibilità dei portoghesi, prima ancora che le loro opinioni teologiche o morali.

Il destino *post mortem* era argomento scottante per gli ebrei di Amsterdam, forse più che per le altre comunità ebraiche d’Europa. Dato il loro retroterra culturale e la loro storia comune e personale, questi vecchi *conversos* o discendenti di *conversos* prendevano molto a cuore tutti i problemi relativi al destino dell’anima dopo la morte. Parecchi membri della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam avevano parenti, amici o soci in affari che ancora vivevano come cattolici (almeno in apparenza) nella penisola iberica (pp. 204-205, corsivi nel testo).

Ma oltre che per le persecuzioni dell’Inquisizione, ad Amsterdam ci si preoccupava per il gravissimo peccato che quegli ebrei stavano commettendo: la “scelta” della conversione li aveva condotti all’idolatria (per la partecipazione alla messa). Il secolare dibattito sulla necessità o meno del martirio davanti all’eventualità di rinnegare la Torah, aveva portato a due conclusioni opposte: c’era chi affermava che anche gli apostati, solo perché ebrei, avrebbero comunque trovato posto nella felicità dell’*olam haba*, del mondo a venire. Si trattava, ovviamente, di una tesi apprezzata soprattutto da chi, come i cosiddetti «giovani ribelli» (con a capo rabbi Isaac Aboab), negli anni Trenta del Seicento, pretendeva grazia anche per chi era incappato nel cattolicesimo. All’opposto (e con una contrapposizione che portò ad un passo dallo scisma la comunità olandese), stava la parte più “tradizionalista” (capeggiata in quegli anni da rabbi Saul Levi Mortera), legata alla lezione rabbinica, e prevedeva, invece, il rifiuto dell’ingresso nella beatitudine futura per i peccatori più gravi.

Questa era una lotta religiosa, ma più latamente “culturale”. Sefarditi contro askhenaziti, mistici contro razionalisti (il lettore perdoni l’inevitabile schematizzazione). In particolare, secondo l’opinione dei “ribelli”, era possibile una purificazione delle anime dai peccati (ed il riferimento primo è alla *kabbalah* lurianica), in vista di un’apocatastasi universale (chiara l’influenza dell’escatologia cattolica), mentre per i loro avversari era necessario riaffermare l’esistenza di una punizione *post mortem*: senza lo spettro del castigo, cosa avrebbe trattenuto dal compiere il male in questa vita? Come molte altre volte, le due parti si sottoposero al giudizio dei rabbini sefarditi di Venezia (la comunità sefardita insediata da più anni). Alla fine uscì vincente (proprio a partire dal giudizio veneziano) la tesi razionalista, rappresentata in primis da Mortera. Eppure, «malgrado tutte le differenze, anche profonde, tra Mortera e Aboab, su un punto i due erano d’accordo: l’anima è immortale, e lo è in quanto anima individuale» (p. 212, corsivo nel testo).

Il primo a infrangere questo tabù prima di Spinoza fu, negli anni Venti del secolo, un altro portoghese, Uriel da Costa. Egli radicalizzò le sue tesi, fino ad un aperto ateismo, dovendo subire *cherem*, persecuzioni, incarcerazioni dalle comunità di Amburgo, Amsterdam, Venezia. Nel 1623 pubblicò l’*Esame delle tradizioni farisaiche*, nel quale sostiene, anche appoggiandosi alla Torah, che l’origine dell’anima è pienamente naturale e che essa muore con la morte del corpo. Spinoza, seppure è inverosimile che abbia potuto leggere lo scritto di Da Costa, sicuramente venne a conoscenza di quel *cherem*, specie attraverso i numerosi *pamphlet* di replica.

Si trattava spesso di lavori al più dilettanteschi e tutti incentrati sulla necessità morale dell'immortalità, oltre che sulla costruzione di una vera e propria teodicea (secondo l'argomento classico: «ci *deve* essere una vita dopo la morte, poiché in *questa* vita né i giusti vengono ricompensati, né i cattivi vengono puniti», p. 220, corsivi nel testo). Come è noto, nulla è più lontano di queste posizioni dall'etica spinoziana. Questo clima di bassa tolleranza proseguì fino agli anni di Spinoza, il quale, sintetizza Nadler, si trovò a filosofare nel luogo sbagliato e nel momento sbagliato.

Tutta la parte centrale de *L'eresia di Spinoza* è dedicata all'analisi delle ragioni (metafisiche, etiche, politiche), per le quali Spinoza prese la via del «no» radicale all'immortalità (la quale cosa è stata pure assai dibattuta). A noi qui basterà riepilogarne alcune ed, in particolare, quelle più legate allo scandalo rappresentato dalla filosofia spinoziana della politica e della religione. Nadler rilegge l'*Etica* e le altre opere di Spinoza, tra cui soprattutto, com'è ovvio, il *Trattato teologico-politico*, alla luce di questo «no», ricercandone sia le conseguenze nel sistema, sia le ascendenze, e quelle filosofiche (certo Descartes), e quelle ebraiche (il pensiero ebraico medievale, con la filosofia di Maimonide e di Gersonide su tutti).

Nadler riassume anche la storia del dibattito fra gli studiosi, specie di quelli anglosassoni, su questo tema in Spinoza e si esprime in questi termini:

Il problema dell'immortalità tormentò Spinoza dall'inizio alla fine della sua breve carriera filosofica. E' un problema cruciale non soltanto per quanto riguarda la metafisica della persona, ma anche per quanto riguarda la religione, la moralità e lo Stato. Ed è altrettanto cruciale afferrare [...] che Spinoza in effetti *negò*, non ci possono essere dubbi su questo, l'immortalità individuale dell'anima. Date le sue idee sulla natura dell'anima e sull'autentica virtù e felicità dell'uomo, Spinoza del resto non poteva far altro, non poteva che negare che l'anima è immortale. E lo fece con forza e convinzione (p. 214, corsivo nel testo).

Fin dal *Breve trattato*, poi, l'immortalità è esplicitamente negata. Va detto, anzitutto, che Spinoza non usa mai, nell'*Etica*, l'espressione «*immortalitas animae*», mentre utilizza quella di «*mentis aeternitas*». Nell'*Etica* il termine «*immortalitas*» compare una sola volta, quando (*Etica*, V, 41, scolio) Spinoza stronca l'ottusa fede della moltitudine in una ricompensa o in una punizione ultraterrene. In Spinoza l'eternità della mente non ha niente a che vedere con un'anima personale che dovrebbe sopravvivere al corpo. Eternità è ciò che sta fuori dal tempo *tout court*, mentre il corpo sussiste solo nella durata. Ma è anche vero che ogni corpo può essere visto *sub specie aeternitatis*. L'essenza (impersonale) del corpo è eterna, se si pensa al corpo come ad una «specifica configurazione di moto e riposo composta di parti materiali: la sua unità consiste solo in una stabilità relativa e strutturata di minuscoli corpi. Ed è questo ad essere riflesso nella sua essenza: tale è il suo essere eterno» (p. 146).

La mente umana, poi, altro non è che l'idea del corpo. La mente, o almeno quella parte di essa che riflette sensazioni e sentimenti, svanisce con il corpo. Ma esiste anche l'aspetto eterno della mente (*Etica*, V, 23: «La mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme col corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterna»). «La mente dunque richiede, come suo componente essenziale ed eterno,

un'idea-correlato nel Pensiero dell'essenza del corpo nell'Estensione» (p. 148). E', ben s'intende, un'idea "povera" di eternità, un'eternità condivisa dall'umano e dall'inumano.

Vi è poi la virtù: ogni essere è mosso dalla ricerca del proprio utile, ossia della propria autoconservazione (*Etica*, III, 6 e 7). Agire moralmente significa fare ciò che permette di conservare il proprio essere: «Quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di ricercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù e, al contrario, in quanto uno trascura di conservare il proprio utile, cioè il proprio essere, in tanto egli è impotente» (*Etica*, IV, 20). L'uomo lotta naturalmente per acquisire la conoscenza. Il suo fine ultimo (il suo bene, la sua perfezione) è nella ricerca di ciò che giova alla sua parte migliore. Ci riferiamo certo alla conoscenza. In particolare, è il terzo tipo di conoscenza, ossia l'intuizione, che ci permette di affermare che, almeno in linea di principio, l'essere umano è capace di conoscere pienamente Dio (*Etica*, II, 45). Intuizione significa sapere vedere con gli occhi di Dio. L'intuizione della necessità divina conduce alla serenità, alla liberazione (relativa) dalle passioni. Le idee adeguate «rappresentano infatti per noi ciò che vi è di più simile a quella che normalmente definiamo "immortalità"» (p. 158). Più noi entriamo in possesso di idee adeguate, più innalziamo il nostro grado di immortalità. «Quanto più la mente conosce le cose col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto meno essa patisce dagli affetti che sono cattivi, e tanto meno teme la morte» (*Etica*, V, 38).

Eppure, non è l'io ad accrescere il proprio grado di immortalità: a rimanere è qualcosa che è passato "attraverso" un uomo, qualcosa che egli ha posseduto. A questo proposito, Nadler pone in relazione questo Spinoza (l'intuizione, ecc.) con l'intelletto acquisito di Gersonide. «Dato che la ricerca di una conoscenza simile definisce, per entrambi i filosofi, la virtù stessa, l'eternità che ne consegue dopo la morte non è che la ricompensa per questa virtù» (p. 160). In sintesi, sono due le problematiche che sottendono ogni discorso sull'immortalità: 1) la sopravvivenza dell'anima; 2) la continuità di una certa identità singolare prima e dopo la morte. La seconda possibilità è da Spinoza radicalmente negata: non si dà sopravvivenza personale. Nemmeno la prima, però, può avere esito positivo. «E' escluso che per Spinoza la mente eterna *rechi in sé* un qualsiasi riferimento a ciò che la persona è stata durante la sua esistenza terrena – alle sue parti costituenti e agli eventi che hanno caratterizzato la sua esistenza temporale. Come abbiamo visto, infatti, ciò che è eterno non ha alcuna relazione col tempo» (p. 162, corsivo nel testo).

Non è, d'altra parte, possibile distinguere una mente da un'altra. La mente non esprime idealmente un corpo. Le idee adeguate che restano *post mortem* non sono riferibili a quel preciso corpo che le ha pensate in vita. L'eternità della mente ritorna in Dio: «la mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio» (*Etica*, II, 11, corollario). L'individualità è infine trascesa: «ciascuno di noi, conoscendo, può "partecipare" all'eternità» (p. 169). Ad un'eternità disincarnata (*Etica*, V, 23, scolio). Così commenta Nadler:

La cosa affascinante in tutto questo è che l'idea spinoziana di eternità della mente – soprattutto la sua evidente negazione dell'immortalità individuale – non è altro che il culmine di una certa corrente del razionalismo ebraico. Se rilette alla luce delle teorie di Maimonide e Gersonide, le tesi di Spinoza sembrano soltanto spingere alle estreme conseguenze una certa concezione intellettualistica della mente umana. Quel che Spinoza sostiene, in sostanza, è che se Maimonide e Gersonide hanno ragione, allora la virtù non è altro che la ricerca di una comprensione intellettuale di certe verità eterne; e se questo (chiamatelo come volete, “intelletto acquisito” o idee adeguate del “terzo genere di conoscenza”) è tutto ciò che rimane dopo la morte, allora le tesi tradizionali sull'immortalità individuale dell'anima sono solo finzioni (p. 170).

La lotta contro le superstizioni religiose istituzionalizzate, tenute in vita dalla schiavitù della paura e della speranza, aderisce perfettamente a questa negazione. Dio è la natura e le sue leggi, non è un ente pianificante, giudicante, provvidente. E' la celeberrima rilettura deantropologizzante delle Scritture. Dio non è né buono, né saggio. Dio non ha caratteri morali, né fine alcuno.

Spinoza pensava che il modo migliore per liberarci dalla paura e dalla speranza, dalla vera e propria schiavitù di queste passioni, e dunque dalla superstizione e dall'obbedienza cieca all'autorità religiosa, fosse quello di estirpare alla radice le credenze su cui queste passioni si basano. Ed è ovvio che se smettiamo finalmente di credere nell'immortalità dell'anima, possiamo tutti concentrarci meglio sulla nostra felicità in *questa* vita (pp. 184-185, corsivo nel testo).

In altri termini, Spinoza cerca di smontare un'idea temibile ed avventata di virtù (mezzo per qualcosa d'altro) e di ricompensa (nell'aldilà). Spinoza è, poi, anche radicalmente contrario alla possibilità di risolvere il problema del male con una teodicea: nulla è buono o cattivo di per sé, ma solo in rapporto al fine di un essere. Ciò non comporta, ovviamente, banale relativismo: «Esiste [...] un modello oggettivamente autentico e adeguato di essere umano, ovvero l'“uomo libero”, la “persona libera” di cui parla Spinoza, che noi *dobbiamo* cercare di emulare (p. 190, corsivo nel testo). Conoscere Dio in maniera adeguata e perfetta, ecco il sommo bene.

Come abbiamo visto, per Spinoza non si può che affermare che la virtù è ricompensa a se stessa, che essa è già di per se stessa felicità. La negazione dell'immortalità si lega, allora, a due obiettivi fondamentali:

Il filosofo si impegna da un lato nell'elaborazione di un progetto morale e politico che prevede la nostra liberazione dai vincoli delle passioni, soprattutto dalla paura e dalla speranza, su cui si basa la manipolazione ecclesiastica delle nostre vite; ma si impegna anche dall'altro in una polemica filosofica e morale contro un certo tipo di teodicea – fatta proprio dai rabbini del Talmud, da Saadya, da Maimonide, da Gersonide, e da una nutrita schiera di altri filosofi, ebrei e gentili – per cercare di convincerci tutti a non scorgere nella virtù un fardello che ci dovremmo accollare quaggiù per guadagnarci chissà quale ricompensa nell'aldilà (p. 198).