



Aldo Pardi

LINGUA VIVENTE  
MATERIA DI FUOCO

MICHELSTAEDTER, LA CABALA E SPINOZA





AII



Aldo Pardi

# Lingua vivente, materia di fuoco

Michelstaedter, la Cabala e Spinoza





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3720-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2020

Michelstaedter lavora concetti di Spinoza<sup>1</sup>. Produce teoria *a partire* da Spinoza, non solo operando sui suoi testi, ma anche assumendone le categorie da autori in cui esse sono all'opera nel loro significato proprio: essere termini costitutivi di un'*etica*, vale a dire di una pratica d'autonomia emancipatrice. La definizione di tesi avverse alla trascendenza e ad ogni ideale normativo; la pratica concreta della liberazione dalla servitù e dalla posizione d'autorità, due azioni costruttive in cui, nel pensiero e nella società, una trasformazione eversiva intrinsecamente affrancatrice si compie: ecco lo spinozismo di cui Michelstaedter applica le categorie. Le opere michelstaedteriane mature ne usano le concezioni come ne ripetono l'atteggiamento, ne applicano i contenuti o ne impiegano i materiali, per realizzare una scrittura agente, non solo espressione creativa, ma lavoro concreto in cui pensiero ed atto investono in termini *politici* la situazione determinata cui si trovano consegnati.

Oltre a Foscolo ed alla Scapigliatura, a cui si unisce Lessing, si può proporre un'ulteriore fonte dello Spinoza michel-

1. Per una trattazione completa del ruolo essenziale svolto dalla teoria spinoziana nell'opera di Michelstaedter, confermata da una lettera, mai commentata dalla critica, di Bastianelli, mi permetto di rimandare al mio, *Le travail de la ruine. Carlo Michelstaedter et la littérature apatride*, vol. I Paris, La Compagnie littéraire 2017, in particolare le pp. 278–397, e, vol. II, 43–61, specificamente riguardanti la ripresa michelstaedteriana del concetto di “salute”.

staedteriano: la Cabala. Questa referenza ne mostra anche il confronto con l'ebraismo.

Nella stessa lettera a Chiavacci di fine 1907 in cui menziona Spinoza, Michelstaedter cita la Cabala, o, meglio, una specifica corrente taumaturgica formatasi in seno alle correnti mistiche della Cabala. Suo nonno era stato un membro di tale scuola:

(Michelstaedter parla dell'idea di Nietzsche che gli Ebrei manchino dell'elemento dionisiaco, n.d.a.) Tanto più mi meraviglia l'esistenza di un'intera letteratura cabbalistica ebraica, e una διαδοχή di taumaturghi che finisce (per queste ragioni) col mio bisnonno, il rabbino Reggio, detto il Santo. Io voglio sapere qualcosa di più preciso sulla letteratura cabbalistica, specialmente sulle sue origini, poi voglio farmi consegnare dall'archivio i resoconti protocollati di tutte le sedute in cui quel mio bisnonno compì solenni atti di purificazione *con mezzi cabbalistici*.<sup>2</sup>

Michelstaedter aveva avuto formazione laica<sup>3</sup>. La sua famiglia aveva del tutto rimosso la religiosità ebraica. Parte di un ambiente borghese pragmatico e secolare, in essa l'appartenenza giudaica non aveva più alcun valore, fatte salve alcune particolari maniere, posture ormai acquisite e riprodotte in modo meccanico, tra "lessico familiare"<sup>4</sup> e rituale amicale<sup>5</sup>.

2. C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, Milano, Adelphi 1983, p. 268.

3. Questo è un fatto, verificabile nei documenti, al di là delle ricostruzioni del tutto inventate di una critica ideologicamente tendenziosa e perciò scorretta, di cui sono esponenti, per esempio, Magris, Cacciari e Campailla. Sul tema, si veda l'intero primo capitolo del mio, *Le travail de la ruine*, vol. I, cit.

4. «É naturale che dopo tanta "torà" di ieri sera è capitato anche Geremia», lettera del 22 ottobre 1905, C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., p. 12.

5. Dalla lettura di una lettera del 1908, in cui si discute dello zio Samuel Luzato, si comprende che la famiglia Michelstaedter teneva rapporti cordiali con la comunità ebraica, ma senza parteciparvi, probabilmente proprio per prendere le



L'immaginario domestico non aveva più alcun contenuto devozionale. Piuttosto, in casa Michelstaedter si professava la religione civile della patria italica unificata, il culto dell'indipendenza nazionale e la sacralità delle istituzioni<sup>6</sup>. Della tradizione ebraica restava un ricordo aneddotico, svuotato di valenze religiose. Dimostrazione patente di questo è il fatto che Michelstaedter non abbia alcuna informazione su suo bisnonno, al di là di vaghe notizie su chi fosse stato, e ciò malgrado il ruolo estremamente importante da egli svolto come figura religiosa e uomo di cultura. Isacco Samuele Reggio<sup>7</sup> era il nonno del padre di Michelstaedter. Una figura

distanze, al contrario della organicità totalizzante avuta nel passato dai propri parenti. L'episodio è un furto di corone votive acquistate per onorare la memoria di Luzzato. Michelstaedter si rallegra del gesto, come a ribadire l'assenza di ogni appartenenza religiosa, disapprovando la sottoscrizione per ricomprarle: «Molto piacere mi fa il furto delle corone — era un principio di dissolvimento quale si doveva alla memoria di zio Samuel. Rabbia mi fa la reazione degli altri che fanno subito la sottoscrizione — porci — neocattolici!», ivi, cit., p. 295. Su Samuel Luzzato, si vedano, tra gli altri: Autobiografia di S.D. Luzzatto (Padova, 1882); M. TEDESCHI, *Due discorsi in morte del professore Samuel David Luzzatto detti uno a Padova e l'altro a Trieste* (Trieste, 1866); G. DE LEVA, *Della vita e delle opere del professor S.D. Luzzatto* (Padova, 1866); S.D. LUZZATTO, *Ein Gedenkbuch zum hundertsten Geburtstage* (Berlin, 1900); I. ZOLLER, *Il periodo triestino di S.D. Luzzatto*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 8,6 (1933-34), pp. 285-299; *Nel primo centenario della morte di S.D. Luzzatto*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 32,9-10 (1966); E. MORPURGO, *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 39 (1973), pp. 618-632; M.B. MARGOLIES, *Samuel David Luzzatto Traditionalist Scholar*, New York, Ktav, 1979; M.Z. SOLE, *Lexicon of Jewish Thought, s.v.: Luzzatto, S.D.* Rubin Mass, Jerusalem 1989, pp. 139-140 [ebr.].

6. Esempio in questo senso è la prozia di Michelstaedter, Carolina Sabbadini, direttrice de «Il Corriere friulano». Michelstaedter la cita nella lettera del 29 ottobre 1905, in, *Epistolario*, cit., p. 41.

7. Su Samuele Reggio, si vedano principalmente: G. TAMANI, *I.S. Reggio e l'illuminismo ebraico*, in: P.C. IOLY ZORATTINI (a cura di), *Gli ebrei a Gorizia e Trieste tra "ancien Régime" ed emancipazione*, Del Bianco, Udine 1984, pp. 29-40; M. GRUSOVIN, *Abram Vita e Isacco Samuele Reggio*, in, *Ha-tikvā. La speranza attraverso l'ebraismo goriziano*, Edizioni della Laguna, Monfalcone 1991, pp. 67-75; ID., *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, «Quaderni Giuliani di Storia» 2 (1996), pp. 7-2.

di primaria rilevanza per profilo dottrinario ed istituzionale nella comunità ebraica italiana. Nato nel 1774 e morto nel 1885, era stato uno dei fondatori del collegio ebraico dei rabbini, direttore di «Strenna Israelitica» e membro eminente dell'«askalah» di Gorizia. Gli studi di linguistica ebraica da lui redatti ne avevano affermato la figura di studioso, oltre che di guida spirituale. Era stato uno degli esponenti principali del moderno «illuminismo» ebraico, maestro di dottrina riconosciuto ma anche intellettuale e maestro che aveva formato ricercatori di altissimo livello, come Graziadio Ascoli. Se una pratica della fede, dei rituali e delle forme ebraiche fosse stata ancora viva nei Michelstaedter, l'esempio e la reputazione di Samuele Reggio detto «il Santo» sarebbero stati ben presenti a tutti loro. Il suo oblio è un ulteriore segno dell'attitudine ormai del tutto laica della famiglia.

Michelstaedter mette insieme Spinoza e Cabala. Questo accostamento è il sintomo di una visione, di cui occorre investigare le ragioni e gli elementi. Nella sua lettera, stava parlando, con un tono tra serio e scherzoso, dei mistici: «Evviva i Mistici (sic). E dire che Frusci glieli voleva rubare (!!). A proposito di misticismo ho in mente una cosa graziosa»<sup>8</sup>. Spinoza è nominato nella breve lista di autori che avevano negato agli Ebrei la capacità di rapimento mistico. Michelstaedter vi menziona, insieme a Spinoza, Nietzsche e Schopenhauer. D'altronde, continua, la motivazione che essi avanzano è legittima: l'attitudine ebraica — e possiamo tradurre tale «attitudine», che probabilmente Michelstaedter trae da Zola, con «cultura» e «psicologia» — si dispone ad un quasi naturale razionalismo. Se ne può avere verifica nelle condotte religiose e nella storia letteraria ebraica. Gli strumenti dell'introspezione

8. C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., p. 267.

— mezzo di conoscenza in cui il professor De Sarlo<sup>9</sup> confidava molto — offrono ulteriori evidenze a questa tesi: «Ora io sono convinto (purtroppo anche per esperienza interna come dice De Sarlo) che l'appunto è giusto e condivido fino a un certo limite [...] il biasimo. Tanto più mi meraviglia»<sup>10</sup>. Michelstaedter accetta dunque quest'idea di Nietzsche e Spinoza. Ma pone immediatamente una riserva. Esiste nei fatti una tradizione mistica ebraica, la Cabala. Lui stesso ne ha testimonianza nella figura di suo bisnonno. Seguendo il filo di questa costatazione, Michelstaedter traccia una ripartizione netta: da un lato va posto quanto sia espressione d'ideologia superstiziosa; dall'altro quanto appartenga ad una pratica intellettuale produttiva. Ideologica è la religione ebraica. Al contrario, la mistica ebraica vive all'interno del campo d'azione di una particolare pratica del pensiero, i cui caratteri, e la cui valenza teorica, sono definiti da specifiche procedure concettuali<sup>11</sup>. Nella cultura ebraica, afferma, esiste dunque un'esperienza di ciò che Nietzsche chiama "Elemento dionisiaco"<sup>12</sup>. Michelstaedter richiama qui *La Nascita della tragedia dall'origine della musica*, sola prova documentale che possediamo attestante la sua lettura dell'opera.

In questo saggio Nietzsche considera il momento "dionisiaco" una modalità di presenza effettuale che realizza una delle due disposizioni primarie della storia. Il "dionisiaco" è un'organizzazione della sussistenza concreta, formazione in atto composta da rappresentazioni estetiche. È un complesso unito da un insieme di affezioni, impersonale e

9. Professore di filosofia teoretica di Michelstaedter presso il Regio Istituto degli Studi Superiori di Firenze.

10. C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., p. 285.

11. Michelstaedter dice, nella stessa lettera: «Ma non credo a una reale corrente mistica nel senso artistico della parola», ivi, p. 286.

12. *Ibidem*.

non soggettivo, le cui reciproche inserzioni, aventi modalità specifiche, intrecciano un'architettura di percezioni<sup>13</sup>. Questa impalcatura sensibile si manifesta come sistema di immagini.

In questo mondo nietzschiano di ambienti iconici, la sensazione, frutto di processi fisici diffusi indipendenti dalla selezione trascendentale, è la ragione e la condizione regolatrice dell'essere. Essa riduce il mondo ad una contestura di epifenomeni biologici relativi ad impressioni organiche. Allo stesso tempo, la percezione ne riconduce le manifestazioni ad espressioni qualitative solide, riverbero della ricezione degli organi, aprendo man mano uno spazio di presenze sussistenti. La cosa, entità visibile in cui solidifica la proiezione dell'organo, porta a compimento la stimolazione nervosa. Secernendo una costellazione di presenze date, il senso dispone la realtà dandole la forma di scenario circostante, di "ambiente", appunto. Effetti del titillamento che eccita i recettori, i fatti raggiungono lo stato di elementi esistenti e, con la determinazione di manifestazioni reali, si dispongono nella condizione dell'esistere. Assemblaggio di figure della sensazione, i contesti fenomenici appaiono e scompaiono seguendo i processi d'escrezione figurale. Il loro darsi assume modalità distinte, dettate dalla misura delle oscillazioni delle fibre: più esse sono ampie, più dispiegate sono le forme che sorgono dal contatto tra impulso e nervo. Il passaggio tra diverse congiunzioni affettive non si realizza per semplice successione. Le nuove figure assorbono le precedenti a causa della forza

13. È evidente che non seguiamo l'interpretazione dominante del testo nietzschiano, a nostro parere inficiata da un'ideologia metafisica ed idealistica del tutto estranea alla visione teorica dell'autore. In verità, siamo convinti che *La nascita della tragedia* attenda ancora di essere letta, perché sinora il suo contenuto è stato occultato da una critica avente come referente le categorie presupposte dalla critica stessa, e non il testo.

superiore della convulsione che le spinge più avanti. Le figurazioni sussistenti non spariscono, perché sono effetti sensibili ancora attivi. Esse sono inglobate nella trama d'immagini di maggiore magnitudo percettiva che va ad insediarsi. Il sistema di affezioni che giunge a comparire cumula tutti quelli già scaturiti essendo provocato dal loro impatto sul senso, a sua volta causato dalla loro interazione. Così, il superiore arco di risposta dato dalla stimolazione massiva frutto di molteplici schemi rappresentativi, cui partecipa quello presente, supera l'ordinamento sensibile in atto, eccedendolo per maggiore spessore ricettivo e quindi per mobilità percettiva. Questa nuova costellazione figurale allarga perciò lo spazio del sensibile e la sua profondità. Le apparenze nascenti dispongono i loro contorni sul margine più lontano delle forme sussistenti. Ne determinano la debolezza, la rigidità in ultima istanza, ma senza distruggerle: esse sono mantenute come limite minore d'effettuazione. Tali entità esistenti sono ulteriori, non superiori né aliene. Esse compiono, per assimilazione, il passaggio ad altri termini del sentire, per cui è ampliato l'ambito della rappresentazione. Il sistema fenomenico diviene più vasto, includendo in sé l'altro, mancante in termini di qualità evolutiva, e confinato in una zona morta del dominio percettivo. La vita si diffonde tra arresti e superamenti, divisa tra due configurazioni generali dalla differente capacità affettiva: quella apollinea, statica e ridotta; e quella dionisiaca, dinamica ed in effusione.

Condotta da questa dinamica spaziale puramente estetica, la vita si schiude fluendo da figurazioni dalle connotazioni naturali. Le specie organiche, gli oggetti ed i corsi dei fatti, sprigionantesi dalle eccitazioni percettive, si distendono come un insieme largo e distribuito di elementi iconici, delineando un ordito che possiede le stesse proprietà di un'opera d'arte: stile e proprietà espressiva. L'organizzazione apollinea fissa gli or-

dinamenti sensibili in schemi fermi. Quella dionisiaca rilancia in avanti il loro movimento generatore:

“Titanico” e “barbarico” appariva al Greco apollineo altresì l’effetto provocato dal dionisiaco, senza comunque che potesse negare di essere egli stesso intimamente affine a quegli eroi e ai quei Titani precipitati. [...] Il “titanico” e il “barbarico” erano alla fine una necessità, così come lo era l’apollineo. E ora immaginiamo come gli accenti estatici delle feste di Dioniso risuonassero, in questo mondo costruito dall’illusione e la moderazione e ingegnosamente arginato, con melodie incantate e sempre più allettanti, come in queste tutto l’eccesso della natura si palesasse in gioia, dolore e conoscenza. [...] L’eccesso si svelò come verità; la contraddizione, la gioia nata dal dolore parlarono di sé sgorgando dal cuore della natura. E così, dovunque penetrasse il dionisiaco, l’apollineo venne scalzato e distrutto. Ma altrettanto certo è che là dove fu sostenuto con successo il primo assalto, l’autorità e la maestà del dio delfico si manifestarono più rigidamente e minacciosamente che mai.<sup>14</sup>

Il dionisiaco viola uno stato già ordinato, completamente svolto, ed esaurito, sia nelle sue parti che nel tessuto in cui se ne raccoglie la distensione. La *situazione dionisiaca* è una disposizione dinamica che avanza per trasgressione, realizzando la folle quadratura di un reale fatto di entità eccentriche e sensazioni estrinseche che sfigurano un ordine della percezione. Una forza inattesa, dal movimento — non dall’essenza, categoria che in un orizzonte come questo nietzschiano semplicemente *non è concepibile* — trascendente, si erge di contro ad un’organizzazione data. Essa la condanna, per le sue spinte e la sua forza, a sottomettersi alla sua valenza, istituendo una

14. F. Nietzsche, *Die Geburt Der Tragödie*, in, *Gesammelte Werke*; tr. It. a cura di G. COLLI, *La Nascita della Tragedia*, Milano, Adelphi 1977, pp. 37–38.

disposizione al di là delle sue possibilità. Tale “impetus” porta la costituzione passionale del mondo a realizzarsi in un assetto “snaturato”, benché non contraddicente l’identità tra sensibilità e natura. La sostanza biologica dell’esistenza rilascia il precipitato dell’esperienza sensibile con le apparenze di una scena sconcertante, facendone un teatro di figure dell’affetto dagli appetiti incommensurabili e dalla proliferazione imperiosa, tramite cui si afferma una capacità esponenziale di germinare esistenze e sentirne l’abbrivio.

L’autonomia e la trasgressione eversiva sono i predicati del dionisiaco. Ponendole direttamente in rapporto, Michelstaedter associa queste qualità alla Cabala, trovandovi i caratteri del peculiare misticismo di cui essa è la pratica. Nello stesso pezzo, cita appunto Spinoza come esempio delle attitudini razionalistiche ebraiche, che unisce però a quelle espresse nella Cabala. Sembra così affermare un rapporto necessario tra Cabala, mistica e lavoro della teoria. Il portamento intellettuale ebraico, dice Michelstaedter, mostra in effetti una tendenza verso l’astrazione e gli sviluppi geometrici. Spinoza ne è il rappresentante più emblematico. Tuttavia, la Cabala, corrente mistica ebraica, dimostra che gli ebrei sono capaci di unire alle elaborazioni teoretiche i rapimenti di una conoscenza che esprime nell’estasi il suo potenziale. Michelstaedter non riconduce l’ebbrezza sacra alla spiritualità ebraica. Fa riferimento all’azione teorica, interpretando la critica di Nietzsche come una cattiva valutazione di una modalità — cosa differente da una “natura” — di agire la riflessione. Michelstaedter postula che le trepidazioni gnostiche cabalistiche costituiscano una specifica metodica della conoscenza — “ebraica” —, un procedimento concettuale che conduce il pensiero verso orizzonti inediti. Il giudizio netto di Nietzsche non coglie un modo di esercitare l’intelligenza teorica in cui il pensiero muta posizione, passando dalla sublimazione speculativa all’azione co-

struttiva, esercizio per processi dalle stesse qualità produttive e divenienti della storia. Il modo di speculare “ebraico” non si limita al formalismo logico. Nei cabalisti i concetti si allargano in flutti sensibili offrendo una conoscenza in produzione, direttamente scaturente dall’esperienza del lavoro del concetto, senza mediazioni, completamente in atto. Nella Cabala agisce questa tradizione di ricerca teorica che costruisce modi del pensiero come apprensioni operative ed eccedenti. È tale intellesione sensibile e trasformatrice, perché effetto di un investimento concreto e generatore, che identifica la saggezza mistica.

Michelstaedter mette in rapporto Spinoza e Cabala. La mistica ebraica, così come Spinoza, esprime una postura determinata del pensiero, ossia una certa *effettuazione* riflettente. “Speculare” è una pratica del sapere teorico che si forma in atto, un’applicazione intellettuale che, facendo reagire rappresentazione sensibile ed idea, effettua operazioni di costruzione intellettuale ed estrae oggetti teorici dall’associazione di tali processi ideativi. Le immagini di estasi sublime, gli slanci esaltati, rappresentano in figura quest’opera ed i suoi momenti, con le impulsioni produttive che li caratterizzano. L’“idea” è il risultato di un’azione retta dal lavoro del concetto su forme concettuali in cui si astraie da affezioni concrete considerate teoricamente, e dall’operare di schemi percettivi, assunti come materia astratta, sul concetto. Nelle visioni cabalistiche non appaiono allo sguardo immagini di trascendenza, né figure apofatiche. Sono nozioni: la conseguenza organizzata, perché compiuta, delle procedure teoriche che uniscono facoltà ed operazioni concettuali ad un contenuto sensibile per produrre tesi. Si tratta di una pratica del pensiero costruttiva per attitudini e caratteristiche. La mistica è un esercizio intellettuale che genera da una *conoscenza* attuale un’esperienza del concetto ancora mai avuta, per rimmetterla immediatamen-



te in produzione, orientata verso una situazione teorica che andrà a darsi: l'elaborazione di un sapere in corso di definizione, una conoscenza a venire. Il pensiero vi diviene un atto che accende di fervore sensibile, concreto, *fisico*, la nascita di un nuovo spazio dell'appercezione intellettuale.

Spinoza non costituisce eccezione nella storia del pensiero "ebraico". Ne è piuttosto una delle evoluzioni. O, meglio, è una delle evoluzioni del pensiero *tout court* in cui, questo dice in definitiva Michelstaedter, anche la teoria dei teorici ebraici afferisce. Spinoza ha dato una calibratura particolarmente sovversiva a tale razionalità dinamica, strutturata in se stessa per rotture ed innovazioni. Allo stesso modo, la Cabala è un sistema di produzione teorica in cui è la capacità attiva del pensiero, e la sua efficienza costruttiva, a divenire metodo e struttura. Non c'è alcuna connotazione etnica o religiosa, nella Cabala. Essa è "ebraica" come lo è la speculazione che lavora idee: pragmatica ed innovatrice. Infatti, la religione giudaica ha avuto, come altre peraltro, i suoi momenti "ebraici". Spinoza stesso ha lavorato con spirito "ebraico", in questo senso. Spinoza, la filosofia ebraica, la cabala, l'ebraismo mistico, non sono che delle congiunture della riflessione teorica, dei segmenti della sua storia, in cui il pensiero trova nella materia che lo costituisce la capacità di realizzare, cambiandone i termini, un altro ordine di concetti.

Certo la Cabala appartiene ad un determinato universo culturale. Ed essa porta una postura particolare. Ma un simile atteggiamento, e visione, si trova egualmente in Spinoza. L'accostamento fatto da Michelstaedter tra Cabala, Spinoza e dionisiaco è rivelatore: la posizione dionisiaca esprime un'addizione d'esistenza che cambia l'organizzazione di un contesto. Con l'occhio dato dal dionisiaco nietzschiano, Michelstaedter vede nella mistica ebraica un pensiero della "dismisura" dell'intellezione, ed in Spinoza una pratica della fecondità del-

la teoria nel “fuori–misura”, l’eccedenza dei concetti portati dalla produttività sociale della ragione.

È possibile che Michelstaedter abbia colto, senza svilupparli fino in fondo, almeno nella sua lettera, degli spunti da Lessing. Ma anche da Jacobi, che conosceva per averlo letto approfonditamente. Infatti Jacobi è uno dei primi commentatori a mettere in relazione Spinoza e Cabala. Comunque, analizzando i rimandi di Spinoza alla Cabala, questa prossimità che, in mancanza di elementi di prova, Michelstaedter afferma quasi intuitivamente, risulta ben motivata. Anche lo spinozismo successivo a Spinoza non la smentisce.

La Cabala è esplicitamente presente *all’interno* dell’opera di Spinoza. L’analisi delle referenze ebraiche spinoziane (la *Tanàkh*, la *Torah* — ossia la Bibbia, di cui Spinoza utilizzava la versione di Daniel Bomberg o “seconda Bibbia rabbinica” —, il *Targum* e il Talmud), gli studi sulle citazioni spinoziane dei testi sacri, presenti soprattutto nel *Trattato teologico–politico*, hanno verificato la ripresa dei commentari di rabbi Mosche Ben Nahaman (Ramban) ai *Numeri*, da 8 a 12,6, e all’*Esodo* 33,17. È stato pure riconosciuto il richiamo ad altri commentari di Rabbi Mosche<sup>15</sup>. Prima di comporre le sue opere, Spinoza aveva avuto contatti con cabalisti, all’epoca della sua formazione religiosa. Spinoza era di famiglia marrana, venuta in Olanda dal Portogallo<sup>16</sup>. La comunità degli ebrei di

15. Cfr. P. CASSUTO, *Spinoza et les commentateurs juifs*, Aix–en–Provence, P.U.P. 1998, pp. 66–76.

16. Sulla storia dei marrani olandesi e delle correnti culturali che ne animavano i dibattiti, a volte molto duri come nel caso della congregazione di Amsterdam, G. ALBIAC, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1987, tr. fr. Paris, P.U.F., 1994. Ugualmente, Steve Nadler offre una ricostruzione puntuale della storia dei marrani portoghesi di Amsterdam e della famiglia di Spinoza, cfr. S. NADLER, *Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. a cura di D. TARIZZO, *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi 2009. Altre informazioni, più generiche di quelle di Nadler, sono presenti in C.

Amsterdam, di cui faceva parte, era formata in gran parte da Sefarditi, condotti spiritualmente, così come culturalmente, da rabbini ashkenaziti provenienti da Venezia, crocevia delle peregrinazioni geografiche ed intellettuali degli ebrei. A Venezia l'ebraismo ashkenazita e quello sefardita convivevano, conservando un certo equilibrio. Saul Levi Mortera, ashkenazita arrivato ad Amsterdam da Venezia, era uno dei *Rabbi* più influenti della comunità ebraica della capitale olandese. All'arrivo dei primi esuli di Spagna, che fuggivano l'inquisizione (1547) e la persecuzione di Carlo V, ad Amsterdam esistevano tre congregazioni ebraiche: Beth Israël, Beth Jacob e Neve Shalom<sup>17</sup>. Nel 1639 le tre congregazioni formarono, insieme, la società "Talmud Torah", alla quale si aggiunse la confraternita d'insegnamento che portava lo stesso nome. "Talmud Torah" era diretta dal rabbino Saul Levi Mortera. Spinoza crebbe in questo istituto, sotto l'insegnamento di Rubi De castro e Jacob Gomes. In questa comunità, peraltro estremamente attenta ad evitare ogni conflitto sui principi o sul culto che ne potesse minare l'unione, la discussione sulla dottrina e la filosofia religiose si svolgeva in modo aperto, acquistando così un grado di autonomia e libertà molto elevato. Le controversie confessionali portavano con sé le dispute teoriche, alle quali si mescolavano gli stimoli provenienti dal dibattito in corso all'interno delle correnti cristiane. Viceversa, *querelles* accanite, che comportavano conseguenze pesanti sugli equilibri della città, dividevano a quel tempo cattolici

GEBHARDT, *Spinoza, judaïsme et baroque*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne 2000, pp. 28-34 et 45-52; testi più focalizzati sugli aspetti dottrinali e filosofici sono, G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin 1972 et Ze'ev Levy, *Baruch or Benedict*, New York, Peter Lang Publishing 1989. D'altra parte, questi due ultimi saggi si caratterizzano per un approccio decisamente religioso, al limite dell'ideologia della critica, all'opera di Spinoza.

17. S. NADLER, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 12-25.

e protestanti, a loro volta lacerati dagli scontri tra chiese avverse: luterani, anabattisti, calvinisti, collegianti, mennoniti, rimostranti, sociniani. Non era solo il culto ad essere al centro delle dispute. Motivazioni politiche erano fortemente connesse a queste polemiche religiose che smembravano il campo cristiano in fazioni nemiche. Il ricordo della tragedia di Munster, nel 1534, era ancora vivo: il confronto, già denso di arie di guerra, ne era ancora di più esacerbato.

Sospinta dalla corrente di diatribe politiche ed intellettuali, la discussione filosofica non poteva che montare. La filosofia di Descartes, con il suo razionalismo assoluto, separava i teorici tra partigiani della religione naturale e fedeli della teologia rivelata. Il conflitto tra innovatori e conservatori era cominciato ben prima, all'epoca della diffusione delle teorie di Machiavelli e Thomas Moore, e, poi, era stato rinfocolato dall'avvento delle filosofie di Hobbes, di Grotius, dei monarcomachi. Sappiamo che Spinoza si divideva tra la formazione nella scuola della congregazione "Talmud Torah" e la frequentazione del circolo laico e libertino di Van den Enden<sup>18</sup>, il libraio intellettuale che gli fece conoscere Hobbes, Machiavelli, la *Politica* di Aristotele, Grotius e Moore — vale a dire gli autori fondamentali del sapere liberale e laico —. Van den Enden è un rappresentante esemplare del moto culturale che attraversava da un capo all'altro l'Europa dell'epoca. La riflessione teorica si diffondeva con il propagarsi del commercio, favorendo lo scambio di fonti, metodi, idee. La prima mondializzazione dei mercati era accompagnata da una marea strabordante di sperimentazioni speculative ed artistiche. Queste ricerche investivano le città dalle stesse direzioni internazionali dei traffici, ed in modo altrettanto massivo. Una forte autonomia del pensiero le caratterizzava. Secondo

18. Ivi., cit., pp. 124–128.

la lezione di Moore, questa piena di produzione intellettuale nasceva in modo indipendente ed aveva l'indipendenza come primo carattere, oltre che come precetto etico essenziale. La teologia geometrica di Descartes aggiungerà altri sviluppi a questa rete di canali intellettuali, imponendo insieme, malgrado la sua apparente attitudine emancipatrice, nuovi limiti alle esperienze di modernizzazione culturale.

All'epoca di Spinoza le Province Unite, Amsterdam in particolare, erano messe in subbuglio da un turbinio di visioni religiose disperate. La comunità ebraica, formata appunto dalle diverse congregazioni poi fuse, era ugualmente attraversata da tale tempesta di idee. Diverse fazioni dottrinarie vi si contrapponevano, che, nonostante le intenzioni unitarie, ne esponevano sempre il corpo al rischio della frantumazione. La società ebraica era divisa tra le posizioni, ortodosse, sostenute dai rabbini Isaac Uziel e Saul Mortera, ed altre, eterodosse, affermate da personalità molto diverse per visione e religiosità. Già al tempo delle tre sinagoghe, Beth Israel, Beth Jacob e Neve Shalom, c'era stata una polemica che aveva opposto Rabbi Mortera e Isaac Aboab da Fonseca, rabbino di Beth Israel, che, riporta Nadler, era: «Di tendenze piuttosto misticheggianti, più degli altri rabbini quantomeno. Nutriva infatti un notevole interesse per la kabbalah»<sup>19</sup>. Motivo del disaccordo con Aboab era la concezione dello statuto della "ebraicità" ed il suo rapporto con la salvezza dell'anima. Mortera, favorevole ad un approccio improntato al razionalismo, pretendeva far dipendere la salvezza dell'anima dalla stretta obbedienza alla lettera della *Torah*. Un comportamento in contraddizione con la legge — ad esempio, praticare altri culti mantenendo di nascosto l'osservanza ebraica — conduceva alla punizione eterna. Secondo Mortera "israelita" significa-

19. Ivi, cit., p. 60. Cfr. fino a p. 63.

va: “persona giusta”. All’opposto, secondo Aboab ed i suoi seguaci, il solo fatto di essere ebrei, ossia membri del popolo d’Israele, assicurava incondizionatamente la salvezza.

Tale contraddittorio restava comunque ancora all’interno di un quadro ortodosso. È a questo punto che fanno la loro apparizione delle dottrine propriamente cabalistiche. Le autorità religiose giudicarono il loro insegnamento una trasgressione del culto ufficiale ed emanarono nei loro confronti un decreto di condanna. Non era stato questo il primo caso di intervento degli organismi deputati alla repressione dell’eresia. La comunità ebraica di Amsterdam era già stata toccata da scandali. Alcune fonti riportano un ordine di “Cherem” (bando) emesso nel 1618 — o 1619 — contro David Farrar, *parnassim* di Beth Jacob. Non esiste peraltro verifica certa che fosse proprio questo il provvedimento assunto. Quello che è possibile dire al riguardo, con relativa sicurezza, è che egli fu colpito da un richiamo ufficiale del centro di Venezia, in seguito alla nomina di un “cholet” contro il parere dei rabbini, che non consideravano la persona investita degna del ruolo di macella-tore rituale. Farrar, medico, era considerato un “parnas” con una marcata tendenza liberale e razionalista. Egli ingaggiò un duro confronto con Pardo, rabbino di Beth Israël, a fianco del quale si schierò il rabbino ultraconservatore Isaac Uziel.

Con Farrar vediamo apparire dei temi secolari nella discussione religiosa della comunità. Anche Mortera è un razionalista, a suo modo. Egli provocò a più riprese polemiche così aspre che si dovette far ricorso alla mediazione della congregazione generale. Mortera non aveva solo posizioni trasgressive rispetto alla dottrina — come nel caso di Farrar —, ma affermava apertamente il diritto d’infrangere le prescrizioni della legge. Ugualmente, Rabbi Menasseh venne fatto oggetto di un intervento ufficiale delle istituzioni comunitarie. E Menasseh era uno degli insegnanti di Spinoza. Le tesi di Menasseh presen-

tavano contenuti ed immagini proprie al messianismo cabalistico. Egli predicava una teologia sincretica in cui una visione apocalittica centrata su un avvento risolutore si univa a temi del pensiero cristiano. Secondo la sua escatologia abramitica, il Messia sarebbe apparso di nuovo, e l'attesa della sua venuta non sarebbe durata a lungo. Già i segni mostravano l'imminenza del suo arrivo, venuta in cui gli uomini pii sarebbero stati riuniti in una sola comunità di beati. La concezione di Menasseh aveva infatti trovato estremo favore anche presso i cristiani. Il suo libro, *Le Conciliador*, aveva un pubblico di lettori più largo delle società ebraiche. Pure per questo, che si aggiungeva al carattere eretico ed estremista della sua predicazione, Menasseh suscitò le reazioni della società, in particolare di rabbi Mortera. Menasseh fu colpito dal "Cherem", dalla durata peraltro di un solo giorno, emesso dal *Mahamad*.

È in relazione all'*affaire* Da Costa che la discussione religiosa assume valenze politiche. La *querelle* suscitata dalla dottrina di Uriel Da Costa si era manifestata, nonostante i suoi tratti di discussione prettamente religiosa, come conflitto tra visioni sociali opposte, coperto, al modo di una guaina dialettica avvolta sul vero contenuto, dalle divergenze metafisiche. L'interdetto inflitto alle sue tesi si era caratterizzato come diffida politica, ed aveva rappresentato un precedente politico, non religioso, nelle dispute degli ebrei di Amsterdam. Da Costa si uccide nel 1640, travolto dal bando che gli era stato imposto. Spinoza aveva conosciuto sia la vicenda, sia le dottrine condannate. Nadler scrive: «Ad ogni modo, quel che è indubbio è che lo stesso Spinoza, come tutti gli altri membri della comunità, conosceva bene le idee eretiche di Da Costa; ed è assai probabile che ci abbia riflettuto a lungo e con pazienza»<sup>20</sup>. Non si può ridurre l'eresia di Da Costa alla violazione

20. Ivi, p. 74.

di un codice sacro. È certo vero che Da Costa attaccava, negandoli, dei principi essenziali della fede: l'immortalità dell'anima, l'origine divina della stessa, la sua natura trascendente. Tuttavia, la vera deviazione di cui era autore era politica. Da Costa rifiutava le strutture portanti delle istituzioni comunitarie ebraiche, le forme del potere civile e l'ordine culturale che ne reggevano l'edificio, incarnazione mondana della norma prescritta dal *Talmud*. Nelle sue omelie Da Costa volgeva una critica radicale, spinta sino ad essere una vera e propria esecrazione, alla società ebraica, che presentava come dimentica della legge di Mosè, donata per essere eseguita nella sua integralità, senza pericolose interpretazioni che ne edulcorassero il dettato. Gli ordini umani dovevano sottomettersi, rinunciando ad ogni pretesa, di fronte alla regola suprema, esclusiva competenza della coscienza divina e sua massima espressione. Nel 1616 Da Costa pubblica il suo *Propostas contra a tradiçao*. Bersaglio di questo saggio polemico è la legge orale farisaica, tacciata di: "vanità e nullità"<sup>21</sup>.

L'eterodossia di Da Costa non investe solo l'ordinamento politico della congregazione, attacca esplicitamente gli statuti sociali e le istituzioni ebraici. Ed ecco che, a dimostrare una contiguità di motivi ed intenti, presso le correnti cabalistiche si riscontrano numerosi insegnamenti dal contenuto politicamente critico: quello di Luria, in relazione all'autorità deputata a vigilare sul rituale e le sue istituzioni; quello di Isaac Abrabanel, che contestava la concezione tradizionale dei principi della società e del governo ebraici. Yovel, a questo proposito, afferma: « Da Costa savait pertinemment, quoique peut-être dans le flou et le refus, que le judaïsme postbiblique était différent du modèle originel. Mais il espérait et croyait que la souplesse de là situation des " nouveaux juifs " fournirait l'oc-

21. Cfr. C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, cit., p. 59.



casione d'y remédier, en quoi il commettoit une erreur historique : témoin du triomphe de la Contre-réforme dans la Péninsule, Da Costa pensait que, contrairement au catholicisme dont il ne pouvait que désespérer, le judaïsme pourrait, lui, se prêter à une réforme purificatrice d'inspiration biblique, notamment dans le cadre des communautés " nouvelles juives " où d'anciens marranes s'efforçaient de reconstruire un judaïsme sur des bases fragiles et démunies »<sup>22</sup>. Le tesi di Da Costa: «Furono discusse ampiamente e rimasero a lungo nella memoria della comunità, influenzando certamente la crescita intellettuale di Spinoza»<sup>23</sup>.

Il cabalismo, del pari del libertinismo intellettuale, era perseguito dalle autorità incaricate della tutela dell'integrità delle disposizioni desunte dalla *Torah*, e del regime tradizionale su di essa fondato. Guardiane degli organismi religiosi e civici, esse consideravano la mistica un pericolo capace di spezzare l'unità e la stabilità dei fondamenti dottrinari, e di conseguenza in grado di attentare la solidità degli ordinamenti sociali ebraici. Juan de Prado, cabalista e libertino, viene espulso dalla comunità per il pericolo politico, oltre che religioso, che rappresenta. Spinoza ne seguirà la sorte poco dopo.

Secondo le ricerche di Nadler, Juan, o Daniel, De Prado — aveva cambiato nome nel 1654, dopo il soggiorno a Roma, in cui si era rifugiato a causa della caccia ai marrani scatenata dall'inquisizione spagnola — fu colpito da "Cherem" lo stesso anno di Spinoza, il 1656. L'eresia di De Prado riguardava anch'essa gli articoli di base dell'ebraismo: l'immortalità dell'anima e la natura rivelata della Bibbia. Spinoza in questi anni professa le stesse idee, ma sostenendole con maggiore peri-

22. Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1989; ed. fr., *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, p. 73.

23. S. NADLER, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p. 81.

zia concettuale. Tra Spinoza e Prado correva un ventennio di differenza ma, a differenza di questo, Spinoza conosceva l'ebraico, ed era stato formato nell'interpretazione scritturale. Aveva pure svolto studi filosofici, durante i quali aveva letto le opere di Descartes, estremamente nuove nelle concezioni e nell'approccio e, soprattutto, ben più articolate e stringenti degli schemi scolastici che costituivano la cultura filosofica circolante nella comunità. Spinoza aveva strumenti intellettuali di cui Prado era sprovvisto. Proprio per questo, non è possibile postulare una derivazione diretta da Prado delle posizioni di Spinoza. Eppure la concordanza di visione è indiscutibile. I due si frequentavano, prima dell'"Cherem", perché erano nella stessa scuola talmudica in cui insegnava *Rabbi* Mortera. Probabilmente, da quello che riportano le testimonianze del fratello Tomas e del capitano Maltranilla, si videro anche dopo il loro "Cherem". Questo incontro, non confermato, si sarebbe svolto in casa di Joseph Guerra, un gentiluomo immigrato dalle Isole Canarie<sup>24</sup>. Le tesi di De Prado riprendevano tematiche appartenenti alle frazioni più estreme della Cabala. Il *Rabbi* vi aggiungeva spunti empiristi ancora più esasperati, riconducendo la dottrina ebraica ad un immanentismo integrale. Negatore della veridicità della creazione, De Prado arrivava ad affermare l'eternità della natura. Tali posizioni ci riportano immediatamente alle concezioni spinoziane, già avanzate al momento: l'unicità della sostanza, la negazione della personalità divina e del libero arbitrio, la coincidenza conseguente tra "natura naturans" e "natura naturata", l'inesistenza dell'anima come nucleo spirituale interno e la caduta di ogni analogia metafisicamente fondata tra creatore e creatura. Possiamo essere certi, al di là della

24. Sul rapporto tra Spinoza e De Prado, si veda anche, I.S. RÉVAH, *Spinoza et le dr. Juan De Prado*, in, *De Marranes à Spinoza*, par I.S. Révah, Paris, Vrin 1995.

carenza di prove documentarie, che De Prado proponesse un panteismo razionalista, trovando pieno accordo in Spinoza. Il testo della ritrattazione di De Prado, indirizzato al *Mohamad*, fa luce sul contenuto dell'“Cherem”, che, lo ricordiamo ancora, è lo stesso gettato su Spinoza:

Avendo nutrito opinioni malvage e avendo mostrato poco zelo bel servizio di Dio e della Santa Legge, io monto su questa piattaforma su ordine dei *Senhores* del *ma'amad* e confesso di mia spontanea volontà, al cospetto di Dio benedetto e della Santa Legge, e al cospetto di questa santa comunità, che ho peccato e sbagliato, in parole ed azioni, contro Dio benedetto e la sua Santa Legge, dando scandalo nella sua santa comunità. Mi pento assai di questo e chiedo umilmente perdono a Dio e alla sua Santa Legge, e a tutti coloro che fanno parte di questa santa comunità, per lo scandalo che ho dato. Mi sottometto volontariamente alla pena stabilita dai rabbini e prometto di non ricadere mai più in simili peccati<sup>25</sup>.

L'eterodossia di De Prado, colpevole agli occhi del tribunale religioso, riprendeva elementi già appartenuti alla dottrina di Da Costa. De Prado ne recuperava anche i caratteri politici. La critica del culto, l'attacco alle prescrizioni rituali, erano gli stessi. Nelle idee di De Prado intervenivano anche nozioni cristiane, concernenti la natura di Cristo e la connotazione del suo messaggio. Prado ne doveva la conoscenza al suo percorso religioso, essendosi riconvertito all'ebraismo nel 1653, quindi tre anni prima dell'“Cherem”, dopo aver vissuto a lungo in Spagna la condizione di marrano, in cui era stato costretto di necessità a prendere conoscenza del messaggio evangelico per dare mostra di rispetto formale dei suoi precetti.

25. Testo riportato da S. NADLER, in, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p. 158.

De Prado contesta gli obblighi che decidono della conformità morale del credente: tra gli altri, lo “*Shabbat*”, di cui apparentemente De Prado rifiutava il valore morale e religioso, ed il divieto del cibo “*treyf*” e dei prodotti realizzati da gentili. Ma, ancora di più, negava il primato del popolo ebreo ed i suoi caratteri di elezione. Questo significava rigettare l’ autorità della *Bibbia*, con la totalità del “credo”. Implicava anche la sconfessione dell’ordine d’ autorità fondato sul ruolo magistrale e sulla gerarchia politico-istituzionale da esso retta. L’ordine sapienziale sottometteva il popolo ebreo ai profeti ed ai maestri della dottrina, guide investite dal Signore celeste del compito di condurre gli Ebrei nei loro tragitti terreni alla meta ultima. Mediatori tra Dio e destinatari della promessa, e quindi interpreti della parola divina, i rabbini erano anche gli amministratori delle sue prescrizioni. Alle cariche religiose, univano i compiti giuridici. Sottomessa alla norma superiore, la vita della comunità rispondeva alle indicazioni del magistero che, ottenuta da Dio la conoscenza della regola, ne trasmetteva gli articoli. I maestri religiosi assumevano allora necessariamente ruolo politico. Erano le autorità vigilanti sul rispetto delle disposizioni che sostanziavano l’impegno del popolo eletto con il Creatore. L’organizzazione della società ebraica era fondata sul principio sapienziale, ed il grado elevato nella gerarchia dell’investitura portava con sé, intrinsecamente, la funzione dirigente. I rabbini si situavano, per la loro autorità morale e politica, al vertice della società. L’organizzazione comunitaria ebraica, a sua volta emanazione della configurazione sociale imposta da Dio, rifletteva l’ordine concepito dal Signore. Il ministero dottrinale rappresentava il livello più elevato di tale disposizione dalla natura metafisica: quello della funzione pastorale, istituto associante valore simbolico e governo. Per questo i suoi agenti ne personificavano le funzioni di comando.