

DISSENSO ED ETERODOSSIA NEL PENSIERO EBRAICO

a cura di
Maria Vittoria Comacchi e Luigi Emilio Pischedda*

Prefazione

Filosofia ebraica o pensiero ebraico? Alcune osservazioni a partire dal concetto di tradizione

La presente raccolta di studi ha cercato di unire studiosi di diversa formazione, il cui intento fosse quello di discutere, attraverso un approccio multidisciplinare e interdisciplinare, i concetti di dissenso ed eterodossia originatisi in seno alla tradizione ebraica. Crediamo infatti nella necessità di indagare, attraverso metodi che chiamino a raccolta discipline diverse, le interpretazioni esegetiche della *Torah*, le teologie filosofiche, le concezioni politiche e le critiche alla religione istituzionalizzata che, dal tardo medioevo alla prima modernità, pensatori ebrei come Yehudah Abarbanel, Uriel da Costa e Spinoza concepirono, confrontandosi con la stessa tradizione ebraica, in un dibattito complesso e aperto a influenze e prestiti esterni e alla discussione critica con i loro contemporanei cristiani.

Il titolo di questa sezione monografica esige una spiegazione che può aiutare a fare chiarezza sui termini e i concetti di dissenso ed eterodossia all'interno della tradizione ebraica. Abbiamo infatti scelto, per riferirci a queste due nozioni, l'espressione "pensiero ebraico" e non quella di "filosofia ebraica". La questione dietro questa scelta rimanda al dibattito su cosa sia la filosofia ebraica e se sia possibile affermare che esista una filosofia ebraica e di conseguenza una sua storia¹. Il concetto di filosofia ebraica sembra nascere tardi. È infatti soltanto nel 1818, nel manifesto della *Wissenschaft des Judentums*, che un intellettuale ebreo, Leopold Zunz, fondatore di quello stesso movimento, utilizza per la prima volta l'espressione *Jüdische Philosophie* con il significa-

* comacchivittoria@gmail.com; Maimonides Centre for Advanced Studies, Universität Hamburg. luigiemilio.pischedda@gmail.com; Università Ca' Foscari Venezia/Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

1. Tra gli studi sull'argomento, cfr. in particolare Guttman 1933, pp. 9-10, Roth 1962, Jospe 1997, Frank 2004, Stern 2017, Westerkamp 2008, 2018, Veltri 2018, pp. 67-139.

to proprio di filosofia ebraica, dove l'aggettivo *Jüdische* rivela l'identità politica di quella stessa definizione. Il «process of political emancipation»² degli ebrei nella Germania dell'Ottocento è all'origine infatti della stessa necessità di costituire una disciplina accademica specifica, quella appunto della filosofia ebraica, come «critical-historical analysis of their own tradition»³, che fosse al contempo studio della tradizione filosofica e distinguo tra la cosiddetta sapienza ebraica e il contributo ebraico alla filosofia.

Colette Sirat sottolineava invece la difficoltà a parlare, a proposito della filosofia ebraica medievale, nei termini di una filosofia “pura”: «une philosophie donnée [...] a été rapprochée de la tradition juive, qu'on a montré les traits communs à certains textes de l'héritage hébreu et à ce système de pensée. Aussi les textes qui constituent la “philosophie juive” sont-ils rarement des textes de philosophie pure [...]»⁴. Similmente George Vajda, curatore della sezione *La filosofia ebraica* della ampia *Storia della filosofia* curata da Mario Dal Pra, riflette sulla problematicità, per il periodo medievale, di un ricorso all'espressione filosofia ebraica. La questione, qui sottesa, che spinge Vajda a optare piuttosto per l'espressione pensiero ebraico medievale, sembra quella della dinamica che si articola tra quello che Josef Stern definisce un più generale e culturalmente trasversale «doing philosophy – giving and evaluating arguments, exposing presuppositions, drawing distinctions – on classic philosophical problems»⁵ e una tradizione particolare, quella ebraica, cioè «certains textes de l'héritage hébreu et [...] ce système de pensée»⁶ di cui parla anche Sirat. Scrive a sua volta Vajda:

Scopo della presente esposizione è quello di presentare a grandi linee quello che da parte nostra preferiremmo chiamare pensiero ebraico piuttosto che filosofia ebraica nel Medioevo. Il termine di filosofia implica, infatti, almeno per noi, un'attività grazie alla quale lo spirito umano si sforza di rendersi intellegibile sia la persona umana sia l'universo in cui questa si trova ad essere collocata, senza riconoscere alcuna autorità esterna che gli comunicherebbe attraverso una rivelazione una verità completamente data. È chiaro che una tale attività di pensiero è possibile solo in un contesto storico, intellettuale e sociale in cui la rivelazione della verità di fede sia ancora sconosciuta o sia altrimenti divenuta estranea, o per lo meno suscettibile di essere tenuta in disparte dal pensiero umano autonomo⁷.

Dietro le parole di Sirat e Vajda, che problematizzano la nozione di filosofia ebraica per il periodo medievale, si può intravedere quella di tradizione ebraica, attraverso cui sembra possibile rileggere la concezione stessa di filosofia ebraica.

2. Veltri 2018, p. 105.

3. *Ibid.*

4. Sirat 1983, p. 21.

5. Stern 2017, p. 204.

6. Sirat 1983, p. 21.

7. Vajda 1976, p. 335.

Dirk Westerkamp, in un suo recente articolo sulla *quaestio sceptica disputata de philosophia judaeorum*, elencando le risposte positive alla domanda se esista una filosofia ebraica, osserva come, dalla prospettiva critico-essenzialista, pensiero e filosofia ebraici formino, senza soluzione di continuità, un *dynamischer Denkraum*⁸, cioè un unico spazio di pensiero dinamico, complesso, aperto e non immutabile:

According to the *critical essentialist view*, JP [Jewish philosophy] and JT [Jewish thought] form a “dynamic space of thought” (*dynamischer Denkraum*), consisting of three “spatial” elements: philosophy, mysticism, and theology. This space, however, is systematically nuanced, thematically inclusive [...] and interculturally open. This essentialist view of JP is critical insofar as it holds that the essence of JP (and Judaism) is not *static* and *stable* but in constant transition, antithesis, and dynamic⁹.

Il punto di vista critico-essenzialista, almeno in una delle due varianti ricostruite da Westerkamp, sembra fare della filosofia ebraica una filosofia dell'ebraismo, cioè un filosofare che riflette sulla tradizione ebraica, «“out of the sources of Judaism” [...] (i.e. Torah, Midrash, Talmud plus their commentaries)»¹⁰. Il fine di questo filosofare sulla tradizione è quello di acquisirne però una conoscenza critica, senza difendere o promuovere l'ebraismo stesso, configurandosi la filosofia soltanto come «a way, among others, of interpreting the tradition, the philosophical way»¹¹:

Understood as the Philosophy of Judaism, it takes Judaism, primarily manifest in its canonical texts, as the *datum* on which it analytically reflects—exploring its presuppositions, making distinctions, articulating its possible claims and concepts, exposing ambiguities and imprecise beliefs, laying out arguments and evaluating their truth and validity—no different from the philosophy, or what we nowadays call the philosophical foundations, of biology, physics, mathematics, or economics. Although Jewish philosophy of this kind may have originated in polemical contexts, its content does not adopt a stance defending or advocating Judaism¹².

Il concetto di tradizione quindi ci permette di pensare a una filosofia ebraica che non coincida con la sola filosofia della religione¹³ e di comprendere perché nessun filosofo ebreo si è mai definito tale:

Neither Maimonides nor Gersonides nor even Mendelssohn, in the modern period, thought of himself as a Jewish philosopher. To the extent that they thought of them-

8. L'espressione è ripresa da Frederek Musall: cfr. Musall 2012.

9. Westerkamp 2018, p. 5.

10. Ivi, p. 13.

11. Frank 2004, p. 3.

12. Stern 2017, p. 189.

13. Ad esempio, Stern, a proposito della filosofia ebraica medievale, scrive che essa, come la filosofia greca antica o quella medievale cristiana, include «both the subjects we call metaphysical, epistemological, and moral philosophy nowadays (including topics unrelated to classical Judaism, such as substance, matter and form, causation, the theory of intellects, the nature of motion) and natural philosophy» (Stern 2017, p. 190).

selves as philosophers, they imaged themselves as providing an interpretation of the biblical and rabbinic tradition according to universal, philosophical categories. [...] They philosophize about Judaism, they interpret the tradition in philosophical terms, discussing such (general) issues as divine language, creation, providence, and prophecy. But such a philosophical interpretation of the tradition is in essence not an enterprise specific to Judaism¹⁴.

La tradizione ebraica, all'interno della quale si configura anche l'approccio specificatamente filosofico, sembra quindi concepirsi non come un dato predefinito, quanto piuttosto come l'oggetto e il «result of its philosophical scrutiny»¹⁵ o di qualsiasi altra modalità di interpretazione. È in questa tradizione quindi, di cui la filosofia costituisce solo uno dei suoi sviluppi e una delle sue dimensioni, che è possibile concepire nozioni e fenomeni quali quelli del dissenso e dell'eterodossia. Essi infatti nascono ed evolvono lungo tradizioni di pensiero, quali quella filosofica o quella storico-politica o quella teologica o ancora quella esoterica e mistica, imprescindibilmente intrecciate le une alle altre in uno spazio dinamico di pensiero.

Seguendo Gershom Scholem, la tradizione ebraica si configura infatti – nel suo rapporto con la rivelazione, il secondo polo attorno a cui il «Judaism has grouped itself during two millennia»¹⁶ – come la cristallizzazione della rivelazione, nel senso di una «concrete communication of positive, substantive, and expressible content»¹⁷. Fissata quindi la rivelazione nella tradizione, quest'ultima e il contenuto che essa veicola diventano soggetti della storia. Se la rivelazione era, infatti, originariamente soltanto nella *Torah*, questa storicamente «was “expanded” to include other writings of the biblical canon that had at first been subsumed, completely and emphatically, under the heading of tradition and considered merely repositories of this»¹⁸. Più in generale, è proprio l'essenza della tradizione, sebbene essa si presenti come un patrimonio sancito di testi e un sistema fisso di pensiero, in quanto depositaria dell'unicità e inviolabilità della rivelazione, a lasciare spazio alla “creatività” di quegli stessi interpreti che nel corso delle generazioni a essa contribuiscono. Come ricorda Scholem, la letteratura talmudica riconosce due tipi di uomini in grado di conservare la tradizione: coloro che sanno recitare a memoria qualsiasi testo della tradizione e coloro che, invece, interrogano e indagano quella stessa tradizione. Solo di questi ultimi si può veramente dire che sono «the true carriers of tradition, for tradition is living creativity in the context of revelation»¹⁹. La tradizione diventa quindi un insieme coerente e unitario di contraddizioni, rotture e tensioni, in cui ciò che «had originally been believed to be consistent, uni-

14. Frank 2004, p. 3.

15. Stern 2017, p. 189.

16. Scholem 1971, p. 50.

17. Ivi, p. 284.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

fied and self-enclosed now becomes diversified, multifold, and full of contradictions»²⁰. Comprendere la tradizione dunque non è riceverla passivamente ma è un processo attivo di creativa interpretazione e studio della parola rivelata:

The understanding of tradition as a process that creates productivity through receptivity can now be seen clearly. [...] Precisely because tradition perceives, receives, and unfolds that which lives in the word, it is the force within which contradictions and tensions are not destructive but rather stimulating and creative. For those who stand within the tradition it is easy to see the organic unity of these contradictions, precisely because it presents a dialectic relationship in which the word of revelation is developed. Without contradictions it would not perform this function²¹.

Dissenso ed eterodossia appaiono quindi come due reazioni con cui gli intellettuali ebrei hanno risposto alla tradizione ebraica ripensandola e ridefinendone i confini dall'interno o, fuoriuscendone, dall'esterno, attraverso categorie appartenenti alla tradizione filosofica, mistica e storico-politica, rendendo effettivamente dinamico il *Denkraum* dell'ebraismo. In questo contesto possono essere presentati i primi due contributi di questa sezione monografica, il primo su Yehudah Abarbanel e il secondo su Uriel da Costa, due pensatori per i quali vale la seguente affermazione di Scholem: «The truly learned man is the one who is bound to tradition through his inquiries»²². Maria Vittoria Comacchi investiga la ricezione della *renovatio antiquorum* ficiniana, che ripensa il rapporto tra fede e ragione, nei *Dialoghi d'amore* (1535) di Yehudah Abarbanel. L'analisi del passaggio dei *Dialoghi* sulla *creatio ex nihilo*, di cui sono ricostruite le fonti note e non note, permette a Comacchi di dimostrare come Yehudah fondi la filosofia platonica su un'originaria rivelazione teologica adamitico-mosaica e come, al contempo, interpreti in realtà Mosè *more platonico*. Sulla base del concetto ficiniano di una *pia philosophia*, Yehudah ripensa infatti la nozione di religione, sostenendo la necessità di una *religio* che si faccia *docta*, cioè filosofica, riscoprendo nel platonismo, cioè nella *pia philosophia*, il suo contenuto più alto. Omero Proietti affronta invece la complessa critica di Uriel da Costa all'ebraismo rabbinico nel suo *Qol sakhal*, traduzione ebraica a noi giunta dell'opera *Tres tratados contra a Tradiçãõ* (1618-1622), e nel *Exame das tradições phariseas* (1624). Proietti illustra l'intarsio di fonti nell'elaborazione della critica alle interpretazioni halakhiche della *Torah* e quindi alle norme che su queste letture si fondano. Dalla critica all'ebraismo rabbinico emerge la raffinata conoscenza di Da Costa non solo della *Halakha* farisea, ma anche di quella caraita, samaritana e sadducea, senza che il rifiuto della tradizione principale dell'ebraismo significhi ritorno a queste tradizioni. Piuttosto Proietti dimostra come Da Costa rifiuti la *Halakha* caraita, riprendendo e

20. Ivi, p. 290.

21. Ivi, p. 297.

22. *Ibid.*

al contempo criticando la polemica anticaraita del *Kuzari* di Yehudah Ha-Lewi, e tutte quelle interpretazioni della Legge che vogliono fare della *Torah* un testo oscuro la cui comprensione possa compiersi solo grazie a una Legge orale.

***Philosophia Hebraeorum*: la ricezione cristiana del pensiero ebraico**

Secondo Westerkamp²³ è nella storiografia filosofica dell’Aufklärung che si rintraccia una prima idea, sebbene evidentemente cristiana, di una tradizione del pensiero ebraico. Nel 1655, Georg Horn scrive una delle prime storie della filosofia dell’età moderna, *Historia philosophica*, dove introduce il termine *philosophia Hebraeorum*. In quegli anni, nota ancora Westerkamp, l’idea di una *philosophia Hebraeorum* è subordinata alla categoria di *morgenländische Philosophie*, cioè filosofia orientale, che Christoph August Heumann impiega nel suo *Acta philosophorum* (1715-1726). L’idea di Heumann, secondo Westerkamp, è quella di distinguere, per poter redigere una storia della filosofia e della sua origine, un pensiero pre-greco, corrispondente cioè alla fanciullezza dell’umanità durante la quale il ragionamento filosofico e l’argomentazione logica non erano ancora sviluppati completamente, dalla filosofia, propriamente detta, greca.

Il concetto cristiano di *philosophia Hebraeorum* presenta però delle ambiguità. In un’opera di Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata* (1677-1684), il primo volume porta il titolo significativo *Seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et methaphysica atque theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae*. Qui il concetto, come scrive Giuseppe Veltri, di *philosophia Hebraeorum* non significa filosofia ebraica nel senso di una “pre-filosofia”, quanto piuttosto «revolves around the Zohar»²⁴, come anche nella più tarda *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum* (1702) di Johann Franz Budde. Anche qui però è posta una chiara corrispondenza tra quella *doctrina Hebraeorum*, che «he characterizes [...] not as something specifically Jewish»²⁵, e il termine *philosophia barbarorum*, ponendo l’origine della “filosofia” ebraica in Oriente.

La nozione infatti di *philosophia barbarorum*, come già osservato da Westerkamp, è all’origine della *morgenländische Philosophie* di Heumann e trova le sue radici nel Rinascimento, nella nozione della *prisca theologia* – nozione platoniana che Marsilio Ficino rinnova intrecciando alla sapienza caldaica quella orfica ed ermetica e trovando in Platone l’ultimo *priscus theologus*²⁶ – e

23. Cfr. Westerkamp 2008.

24. Veltri 2018, p. 116.

25. Ivi, p. 217.

26. Per una panoramica sulla *prisca theologia* in Ficino cfr. in particolare Allen 1998, pp. 1-49, Gentile 2002, 2012, e Vasoli 1994, 1999, 2001; sulla sua ricezione cfr., tra gli altri, Schmitt 1970, Walker 1972, Muccillo 1996, Idel 2002, Mulsow 2004 e Toussaint 2014.

nell'idea di un cristianesimo, proprio di certa tradizione cristiana e ripreso da Ficino, che andava a ricercare il suo fondamento autoritativo – contro il paganesimo – in una “filosofia”, cioè in una sapienza, pre-cristiana, che preannunciava il cristianesimo stesso, ovvero la sapienza teologica ebraica²⁷. È interessante notare come all'origine della filosofia greca e dello stesso cristianesimo siano posti saperi che trovano origine in diverse immagini dell'Oriente²⁸:

The German term was a translation of earlier notions already present in Renaissance philosophy, which themselves drew on the term “Barbarian philosophy,” coined by the patristic thinkers Tatian (b. ca. 120) and Clement of Alexandria (d. 215) in his *Stromateis*. Clement tried to show that Jewish-Christian biblical thinking (that is, “Barbarian philosophy”) was not only *not* inferior to Greek philosophy, but it had even been one of the very sources upon which Greek thought had originally drawn. This helps to clarify in which sense the *philosophia haebraeorum* was considered to be a part of (or at least a thinking in close proximity to) the *philosophia barbarorum*, which in turn could be perceived as the cradle of Jewish, Christian, and, further on, Islamic thinking²⁹.

Solo con Jacob Brucker, che per primo ricorre all'espressione tedesca *Jüdische Philosophie* nel suo *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie* (1731-1736), si assiste al tentativo di liberare la «Jewish and Arabic philosophy from the spell of “orientalism”»³⁰, sebbene Maimonide sia lontano dall'essere «the personification of enlightenment»³¹ della *Jüdische Philosophie* della *Wissenschaft des Judentums*, in quanto è ancora definito «a rationalist as well as a Kabbalist»³².

L'elaborazione cristiana di una *philosophia Hebraeorum perennis*, a cui qui abbiamo soltanto accennato seguendo le linee argomentative di Westerkamp e Veltri, può fare, entro certi limiti, da cartina al tornasole per comprendere il concetto di pensiero e tradizione ebraici. Semberebbe infatti che anche nella immagine cristiana di una *philosophia Hebraeorum*, ora posta al di fuori del dominio della ragione, ora spogliata della sua identità ebraica e fatta cristiana, si celi l'idea di uno spazio dinamico di pensiero in cui tradizione filosofica, teologica e mistica hanno i contorni sfumati. È in questo contesto che va letto il contributo di Flavia Buzzetta sul *Traicté de la Cabale* o *La Cabale et l'estat du monde angélic ou spirituel* (1520-1521) del cabalista cristiano Jean Thenuad (1480-1542), dove è ripresa la nozione pichiana di *cabala practica*. Lo studio dimostra il caso specifico di un processo di cristianizza-

27. È ciò che Ficino chiamerà *antico Thalmuth* nella versione volgare del 1484 del *De christiana religione*, riprendendo il concetto da Flavio Mitridate. Sulla nozione di *vetus Talmud* cfr. Bartolucci 2008, 2017, pp. 45-77. Sulla riflessione ficiniana sulle origini del cristianesimo cfr. Vasoli 1994 e 2006, Bartolucci 2007, 2017, pp. 21-43 e Monfasani 2009.

28. Cesare Vasoli le ha giustamente definite «sedi privilegiate di una prima e originaria “illuminazione” divina» (Vasoli 1999, p. 19).

29. Westerkamp 2008, p. 535.

30. Ivi, p. 539.

31. Veltri 2018, p. 105.

32. Westerkamp 2008, p. 541.

zione di una tradizione ebraica, quella cabbalistica, senza che il monaco ricorra a vere fonti ebraiche. Utilizzando la tradizione cabalistica cristiana ed elementi magico-rituali, quali i *semhamaphoras*, interpretazioni del Tetragrammaton che non necessariamente sono riconducibili alla tradizione magica ebraica, Buzzetta mostra come intento di Thenaud sia quello di dare al sovrano gli strumenti per accedere ai misteri degli antichi ebrei affinché egli diventi un nuovo Salomone, dichiarando però questa sapienza ortodossa e soprattutto cristianissima.

Spinoza: natura, identità e storia

Il rapporto di Spinoza con l'ebraismo è stato un tema ricorrente nella storia della ricezione della sua filosofia³³. Già dopo pochi anni dalla morte dell'autore, ne *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza* (1719) Jean-Maximilien Lucas, uno dei suoi primi biografi, stabiliva alcune delle coordinate su cui si sarebbe in seguito costruita parte della narrazione sulla presunta "identità ebraica" di Spinoza:

Suo padre, giudeo di religione e portoghese di nazionalità, non potendo avviarlo al commercio, decise di fargli apprendere le lettere ebraiche. Questa sorta di studi, nei quali consiste tutta la scienza dei giudei, non riusciva ad appagare uno spirito brillante come il suo. A neppure quindici anni formulava problemi tali che i più dotti tra i giudei penavano a risolvere [...]. Dal momento che non leggeva che la Bibbia, fu ben presto in grado di far a meno dell'interprete [...]. Dopo lo studio della Bibbia, lesse e rilesse il *Talmud* con lo stesso acume. E poiché non c'era nessuno che lo eguagliasse nella conoscenza dell'ebraico, non trovò difficoltà di sorta: ma neppure nulla che lo soddisfacesse³⁴.

Al di là dei toni encomiastici e della ingenuità di alcune affermazioni³⁵ il ritratto di Lucas fissa alcuni tratti che avranno molta fortuna. Se ne ricava, infatti, l'immagine di Spinoza quale profondo conoscitore, dall'interno, della tradizione ebraica (il *Talmud*), capace di attingervi con cognizione e di avvalersene soprattutto per metterne in discussione gli assunti cardine. Parallelamente a questa lettura si aggiunse quella portata avanti dalla polemica antispinozista, che tra Seicento e Settecento, non mancò mai di evidenziare il legame tra l'origine ebraica del filosofo e l'elemento sovversivo della sua filosofia: *Benedictus de Spinoza iudaeus et atheista*, come sottolineava la didascalia ad un suo celebre ritratto³⁶. Da un lato, quindi, il retroterra ebraico quale orizzon-

33. Per un quadro omnicomprensivo delle diverse declinazioni sul tema si veda Nadler, Walther, Yakira 1997.

34. Lucas 2015, p. 32-33.

35. Il *Talmud*, come ogni avvertito lettore sa bene, non è un testo di facile consultazione, basti pensare che l'edizione Bomberg (1523-1524), consta di più di 15 volumi *in-folio*.

36. Espressione che riecheggia prepotentemente nel giudizio formulato da J.G. Hamann sulla figura di Spinoza, quale «assassino da strada della religione e della morale», cfr. Morfino 2016.

te teorico che influenza e innerva il suo pensiero; dall'altro, l'ebraismo quale dato biografico irrinunciabile per comprenderne la figura di uomo. Nessuna possibilità per Spinoza di dialogare con le proprie origini in maniera autonoma e libera: l'ebraismo emerge come una seconda natura che il filosofo non è mai riuscito a mettere in discussione. Nel solco di questa lettura, tra essenzialismo culturale e riduzionismo biografico, si è mossa la critica, sebbene negli anni alcuni studiosi abbiamo tentato di arricchire (e complicare) tale rigido schema³⁷. È però evidente come tale semplificazione sia frutto di una caratterizzazione del rapporto costruita *post festum*, situata nel contesto della ricezione favorevole o aspramente contraria del pensiero del filosofo olandese.

Per questa ragione, è opportuno interrogare direttamente i testi e il pensiero di Spinoza. Vi sono elementi che permettano di comprendere in che modo venga elaborata la specificità dell'identità ebraica? Spinoza si spinge in qualche momento a definire i criteri di tale appartenenza? La possibile risposta a queste domande si può rintracciare riflettendo a margine di un celebre passo del *Trattato teologico-politico*, nel quale l'autore indaga entro quali termini abbia senso parlare della "disobbedienza" degli ebrei:

Restano ora da esaminare le cause per cui è accaduto che gli Ebrei abbiano tante volte deviato dalla legge, perché siano stati tante volte sottomessi e infine perché il loro Stato fu completamente distrutto. Forse qualcuno ora obietterà che ciò avvenne per la disobbedienza di quel popolo. Ma questo è puerile: perché, infatti, questa nazione è stata più disobbediente delle altre? Forse per natura? Ma la natura non crea davvero nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazioni che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali: da queste due ultime caratteristiche, vale a dire dalle leggi e dalle usanze, può discendere soltanto che ogni nazione abbia uno specifico genio, una specifica condizione e, infine, degli specifici pregiudizi. Se dunque si dovesse ammettere che gli Ebrei furono più disobbedienti degli altri mortali, ciò dovrebbe essere imputato alle carenze delle loro leggi o delle loro usanze tradizionali³⁸.

La critica a qualsiasi visione essenzialista dei caratteri di un determinato popolo o nazione riposa su un assunto fondamentale: *natura nationes non creat, sed individua*. Ovvero, le nazioni e i popoli non possiedono né caratteri originari né rappresentano manifestazioni originarie del «modo finito» uomo. Contrariamente si andrebbe a sovrapporre un'altra realtà a quella determinata dalla dinamica Sostanza-Attributi-Modi, un'assurdità se ci si rifà alle parole di Spinoza contenute nella Prefazione della terza parte dell'*Ethica*³⁹. Gli uomini,

37. Basti pensare al lavoro di Diaz, Tak 1932 e di Révah 1959 o a quelli di Albiac 1987, Chamla 1996, Kaplan 2000, Méchoulan 1991, Moreau 1994, Nadler 2009, Osier 1983, Popkin, Yovel 1989, Zac 1965.

38. Spinoza 2007, p. 433.

39. «I più, tra quanti hanno scritto sui moti dell'animo e sulle regole di vita degli uomini, sembrano trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose alla natura estranee. Anzi, sembra che concepiscano l'uomo nella natura come uno stato entro lo stato» (Spinoza 2010, p. 147).

infatti, sono tutti eguali per via della loro comune e identica origine naturale⁴⁰: la loro specificità in quanto greci, romani o, come nell'esempio richiamato ebrei, entra in gioco solo in un secondo momento⁴¹. Lo «specifico genio» di una nazione non le preesiste, ma è la risultante di un lungo e articolato processo storico che coinvolge una molteplicità di attori e che come tale necessita di essere indagato.

Dalle parole di Spinoza si evince perciò un forte ridimensionamento della specificità dell'identità ebraica, senza che questo ne comporti un'automatica svalutazione. Leggere l'ebraismo e la sua tradizione in chiave storica vuol dire essere in grado di cogliere quegli elementi che se «meglio appresi» permettono agli uomini di vivere insieme e non percepirsi quindi come estranei. Per Spinoza, sebbene le narrazioni storiche siano «bene lungi dall'essere un requisito necessario a raggiungere il nostro sommo bene», la loro conoscenza risulta «assai utile in funzione della vita civile»⁴². Non è difficile comprendere come tale impostazione abbia generato violente reazioni e forti fraintendimenti, influenzando il modo di pensare il rapporto di Spinoza con l'ebraismo. Non di meno però, è possibile, accogliendo questa prospettiva, sfuggire alla rigida dicotomia dello schema interpretativo presentato all'inizio. L'ebraismo di Spinoza assume, quindi, la fisionomia di una *historia* tra le *historiae*, in continuo dialogo non solo con sé stessa ma soprattutto con quelle che intrecciano il suo percorso.

È dentro questo approccio sicuramente eterodosso e che sovverte il comune significato di canone o tradizione che si inseriscono i due contributi della sezione dedicata a Spinoza. Guido Bartolucci, infatti, mostra come la riflessione spinoziana sulla *respublica divina* degli ebrei si collochi a metà strada tra diverse tradizioni: quella cristiana e quella appartenente ai milieus sefarditi di Amsterdam e Londra. Spinoza si colloca, senza ombra di dubbio, nel più am-

40. Questo però non implica che siano in grado di riconoscersi immediatamente come tali. Si pensi alle proposizioni XXXIV e XXXV della parte quarta dell'*Ethica*. Cfr. Spinoza 2010, p. 269.

41. «Non per questo meno problematico: “Se uno sarà stato colmato di gioia o di tristezza da parte di qualcuno di una classe o nazione diversa dalla sua, questi, in concomitanza dell'idea di lui evocata sotto il nome universale della classe o della nazione come causa, amerà oppure odierà non soltanto lui, ma tutti quelli della stessa classe o nazione» (Spinoza 2010, p. 197).

42. «Né la fede nei racconti storici, per quanto salda sia, può darci la conoscenza di Dio e neppure, per conseguenza, l'amore di Dio. L'amore di Dio, infatti, ha origine dalla sua conoscenza, e la sua conoscenza deve essere attinta dalle nozioni comuni, di per sé certe e note: è per tale motivo che la fede nei racconti storici è ben lungi dall'essere un requisito necessario a raggiungere il nostro sommo bene. Sebbene la fede nei racconti storici non possa darci la conoscenza e l'amore di Dio, tuttavia non neghiamo che la loro lettura sia cosa assai utile in funzione della vita civile. Quanto, più infatti, avremo osservato e meglio conosciuto le consuetudini e gli atteggiamenti degli uomini – i quali non possono essere meglio appresi che dalle loro stesse azioni –, tanto più sicuramente potremo vivere tra di loro e adattare meglio le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole, entro i limiti della ragione» (Spinoza 2007, pp. 114-115).

pio dibattito europeo che tra Cinquecento e Seicento si sviluppa attorno al tema della *respublica Hebraeorum*. Tuttavia, alcuni degli elementi sui cui la sua attenzione si concentra – il sinedrio, il governo delle cose sacre – dialogano fortemente anche con l’acceso dibattito che le giovani comunità sefardite di Amsterdam e Londra avevano intrapreso per darsi forma come tali agli occhi delle città che le ospitavano. Stefano Visentin, prendendo spunto da alcuni passaggi di *Esodo e Rivoluzione* di Michael Walzer, ripercorre la ricostruzione che Spinoza conduce della storia del popolo ebraico che va dall’esodo alla nascita della teocrazia mosaica. Visentin mostra come l’interesse spinoziano per i passaggi veterotestamentari sia strumentale per articolare una più ampia riflessione sui temi della libertà e della schiavitù, con diretto riferimento alle vicende politiche olandesi del tempo. Spinoza, infatti, nel richiamare la genesi della teocrazia ebraica, delinea un percorso di liberazione che va dal superamento dell’ostacolo della schiavitù esteriore (l’esodo), al tentativo di fuoriuscita dalla schiavitù interiore che consiste nell’asservimento alle passioni auto-referenziali che disgregano il tessuto sociale⁴³.

Riferimenti bibliografici

- Albiac 1987: Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid 1987.
- Allen 1998: Michael J.B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998.
- Bartolucci 2007: Guido Bartolucci, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un Trattato sulle religioni degli Antichi*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», 9 (2007), pp. 37-55.
- Bartolucci 2008: Guido Bartolucci, *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le 'prime traduzioni' di Flavio Mitridate*, «Rinascimento», 46 (2008), pp. 345-355.
- Bartolucci 2017: Guido Bartolucci, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, Torino 2017.
- Bunge 2001: Wiep van Bunge, *Baruch of Benedictus? Spinoza en de Marranen*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 81 (2001).
- Chamla 1996: Mino Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, FrancoAngeli, Milano 1996.

43. Questa sezione monografica nasce con il fine di ampliare, con nuovi studi, il dibattito sui concetti di dissenso ed eterodossia nel pensiero ebraico, inaugurato il 28 e il 29 marzo 2019, presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia, con il convegno *Dissenso ed eterodossia nel pensiero ebraico*. Ideato all’interno del seminario di ricerca annuale del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, *Prismi della Modernità. Itinerari di Storia della Filosofia dal XIV al XVIII secolo*, il convegno di studi è nato dalla collaborazione del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali e il Dipartimento di Studi sull’Asia e sull’Africa Mediterranea grazie a Emanuela Scribano e Piero Capelli. Vogliamo ringraziare Emanuela Scribano e Piero Capelli per averci aiutato a dare forma alle nostre idee nel convegno *Dissenso ed eterodossia nel pensiero ebraico*, da cui questa sezione monografica intende ripartire. A Emanuela Scribano non può che andare anche un secondo ringraziamento per averci sostenuto nel progetto di questa pubblicazione.

- Frank and Leaman 1997: Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London 1997.
- Gentile 2002: Sebastiano Gentile, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del «corpus» ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 119-238.
- Gentile 2012: Sebastiano Gentile, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in Setefano Caboti, Vittoria Perrone Compagni (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno Internazionale in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), Olschki, Firenze 2012, pp. 57-72.
- Guttmann 1933: Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Reinhard, München 1933.
- Idel 2002: Moshe Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in Michael J.B. Allen, Valery Rees, Martin Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 137-159.
- Jospe 1997: Rapahel Jospe, *Jewish Particularity from Ha-Levi to Kaplan: Implications for Defining Jewish Philosophy*, in Id. (ed.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Associated University Press, London 1997, pp. 115-127.
- Kaplan 2000: Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity. The Shephardi Diaspora in Western Europe*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.
- Lucas 2015: Jean-Maximilien Lucas, Johannes Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di Roberto Bordoli e Patrizia Pozzi, Quodlibet, Macerata 2015.
- Monfasani 2009: John Monfasani, *Marsilius Ficinus and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica*, «Rinascimento», 49 (2009), 3, pp. 3-13.
- Moreau 1994: Pierre-François Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, Presses Universitaire de France, Paris 1994.
- Morfino 2016, Vittorio Morfino, *Genealogia di un pregiudizio L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Olms, Hildesheim 2016.
- Muccillo 1996: Maria Muccillo, *Platonismo, ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze 1996.
- Mulsow 2004: Martin Mulsow, *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 65 (2004), 1, pp. 1-13.
- Musall 2012: Frederek Musall, *Jüdisches Denken denken*, in Nathanael Riemer (ed.), *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the occasion of his 70th birthday*, Harrassowitz, Wiesbaden 2012, pp. 141-149.
- Nadler 2009: Steven Nadler, *The Jewish Spinoza*, «Journal of the History of Ideas», 70 (2009), 3, pp. 491-510.
- Nadler, Walther, Yakira 1997: Steven Nadler, Manfred Walther, Elhanan Yakira (eds), *Spinoza and Jewish Identity*, «Studia Spinozana», 13 (1997).
- Osier 1983: Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, Paris 1983.
- Popkin 1990: Richard H. Popkin, *Was Spinoza a Marrano of Reason?*, «Philosophia», 20 (1990): 243-246.
- Roth 1962: Leon Roth, *Is there a Jewish philosophy?*, in Raymond Goldwater (ed.), *Jewish Philosophy and Philosophers*, Hillel Foundation, London 1962, pp. 1-19.
- Schmitt 1970: Charles B. Schmitt, *Prisca theologia e philosophia perennis*, in Giovannangiola Tarugi (a cura di), *Il pensiero italiano del rinascimento e il nostro tempo*, Atti del Convegno Internazionale del Centro Studi Umanistici (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-12 agosto 1968), Firenze 1970, pp. 212-236.

- Scholem 1971: Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1971.
- Sirat 1983: Colette Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge. Selon les textes manuscrits et imprimés*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1983.
- Spinoza 2007: Benedictus Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.
- Spinoza 2010: Baruch Spinoza, *Etica*, a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- Stern 2017: Josef Stern, *What is Jewish Philosophy? A View from the Middle Ages*, in Bill Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2017*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 185-204.
- Toussaint 2014: Stéphane Toussaint, *Alexandrie à Florence: la Renaissance et sa prisca theologia*, in Charles Méla et Frédéric Möri (éds), *Alexandrie la divine*, vol. II, Editions de la Baconnière, Genève 2014, pp. 971-990.
- Vajda 1976: George Vajda, *La filosofia ebraica*, in Mario Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. V *La filosofia medievale: dal secolo V al secolo XII*, Vallardi, Milano 1976.
- Vasoli 1994: Cesare Vasoli, *Dalla pace religiosa alla prisca theologia*, in Paolo Viti (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1433*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), Olschki, Firenze pp. 3-25.
- Vasoli 1999: Cesare Vasoli, *Il mito dei prisca theologi come ideologia della renovatio*, in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce pp. 11-50.
- Vasoli 2001: Cesare Vasoli, *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della "Prisca theologia"*, in Giorgio Carbone Baiardi (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Vecchiarelli, Manziana 2001, pp. 787-800.
- Vasoli 2006: Cesare Vasoli, *Marsilio Ficino e la sua renovatio*, in Sebastiano Gentile e Stéphane Toussaint (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- Veltri 2018: Giuseppe Veltri, *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.
- Walker 1972: Daniel P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Duckworth, London 1972.
- Walther 1997: Manfred Walther, *Was/Is Spinoza a "Jewish Philosopher"? Spinoza in the Struggle for a Modern Jewish Cultural Identity in Germany: A Meta-Reflection*, «Studia Spinozana», 13 (1997), pp. 207-237.
- Westerkamp 2008: Dirk Westerkamp, *The Philonic Distinction: German Enlightenment Historiography of Jewish Thought*, «History and Theory», 47 (2008), 4, pp. 533-559.
- Westerkamp 2018: Dirk Westerkamp, *Quaestio sceptica disputata de philosophia judaeorum: Is there a Jewish Philosophy?*, in Bill Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2018*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 3-14.
- Yovel 1989: Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Zac 1965: Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris 1965.