

Aldo Pardi

Lingua vivente, materia di fuoco.

Michelstaedter, la Cabala e Spinoza

ABSTRACT: *The topic of the paper is an inquiry about Carlo Michelstaedter's reference to the Kabbalah, and the relationship existing between his attention for Jewish mystic and his reference to Spinoza's philosophy. In a letter sent to his friend Chiavacci, Michelstaedter quotes in a sentence about mystic both Kabbalah and Spinoza. Analyzing this passage, where Nietzsche is quoted too, the paper discusses Michelstaedter's reference to the Kabbalah, through Spinoza, about the problem of the philosophical statute of language and the nature of his orders, so central for his theoretical research concerning the conditions of reality and the dispositions of its moments.*

KEYWORDS: *Michelstaedter, Kabbalah, Spinoza, philosophy of language, esthetic.*

Michelstaedter produce teoria *a partire* da Spinoza¹, assumendone le categorie anche da autori in cui esse sono all'opera nel loro significato proprio: essere termini costitutivi di un'*etica*, vale a dire di un'azione d'autonomia emancipatrice. La definizione di tesi avverse ad ogni assetto normativo; la pratica concreta della liberazione dalla servitù e dalla posizione d'autorità: due movimenti in cui, nel pensiero e nella società, una trasformazione eversiva intrinsecamente affrancatrice si compie: ecco lo spinozismo di cui Michelstaedter applica gli assunti.

Oltre a Foscolo ed alla Scapigliatura, a cui si unisce Lessing, si può proporre un'ulteriore fonte dello Spinoza michelstaedteriano: la Cabala. 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 scuola². Michelstaedter aveva avuto una formazione laica³. La sua famiglia aveva del tutto rimosso la religiosità ebraica, parte di un ambiente borghese pragmatico e secolare in cui l'appartenenza giudaica non aveva più alcun valore, salvo per particolari maniere,

1 Su questo mi permetto di rimandare al mio *Le travail de la ruine. Carlo Michelstaedter et la littérature apatriote*, Paris, La Compagnie littéraire, 2017, vol. I, in particolare le pp. 278-397, e vol. II, pp. 43-61, specificamente rivolte al concetto spinoziano di "salute".

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

3 Sul tema, si veda l'intero primo capitolo del mio *Le travail de la ruine*, cit., vol. I.

posture ormai acquisite e riprodotte in modo meccanico, tra “lessico familiare”⁴ e rituale amicale⁵. In casa Michelstaedter si professava la religione civile della patria italica unificata, il culto dell’indipendenza nazionale e la sacralità delle istituzioni⁶. Della tradizione ebraica restava un ricordo familiare, svuotato di valenze religiose. Dimostrazione patente di questo è il fatto che Michelstaedter non abbia alcuna informazione su suo bisnonno. Isacco Samuele Reggio⁷ era il nonno del padre di Michelstaedter. Una figura di primaria rilevanza per profilo dottrinario ed istituzionale nella comunità ebraica italiana. Nato nel 1774 e morto nel 1885, fu uno dei fondatori del collegio ebraico dei rabbini, direttore di “Strenna Israelitica” e membro eminente dell’*‘Haskalah’* di Gorizia. Era stato uno degli esponenti principali del moderno ‘illuminismo’ ebraico, maestro di dottrina riconosciuto come anche intellettuale di primo rango.

Michelstaedter mette insieme Spinoza e Cabala. Questo accostamento è il sintomo di una visione. Nella sua lettera, sta parlando dei mistici. Spinoza è nominato nella breve lista di autori che avevano negato agli Ebrei la capacità del rapimento estatico. 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 la verifica nelle condotte religiose e nella storia letteraria ebraica. “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

4 “È naturale che dopo tanta ‘torà’ di ieri sera è capitato anche Geremia”: C. Michelstaedter, *op. cit.*, p. 12 (lettera del 22 ottobre 1905).

5 Alla lettura di una lettera del 1908, in cui si discute dello zio Samuel Luzzatto, si comprende che la famiglia Michelstaedter teneva dei rapporti cordiali con la comunità ebraica, ma senza parteciparvi. Su Samuel Luzzatto si vedano, tra gli altri: S. D. Luzzatto, *Autobiografia di S. D. Luzzatto*, Padova, Crescini, 1882; M. Tedeschi, *Due discorsi in morte del professore Samuel David Luzzatto detti uno a Padova e l’altro a Trieste*, Trieste, Coen, 1866; G. De Leva, *Della vita e delle opere del professor S. D. Luzzatto*, Trieste, Coen, 1866; S. D. Luzzatto, *Ein Gedenkbuch zum hundertsten Geburtstage*, Berlin, Katz, 1900; I. Zoller, *Il periodo triestino di S. D. Luzzatto*, in “La Rassegna Mensile d’Israel”, VIII (1933-34), n. 6, pp. 285-299; Aa. Vv., *Nel primo centenario della morte di S.D. Luzzatto*, in “La Rassegna Mensile d’Israel”, XXXII (1966), nn. 9-10; E. Morpurgo, *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, in “La Rassegna Mensile d’Israel”, XXXIX (1973), pp. 618-632; M. B. Margolies, *Samuel David Luzzatto Traditionalist Scholar*, New York, Ktav, 1979; M. Z. Sole, *Luzzatto, S. D.*, in *Lexicon of Jewish Thought*, Jerusalem, Rubin Mass, 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: cfr. C. Michelstaedter, *op. cit.*, p. 41.

7 Su Samuele Reggio, si vedano, principalmente: G. Tamani, *I. S. Reggio e l’illuminismo ebraico*, in *Gli ebrei a Gorizia e Trieste tra ‘ancien Régime’ ed emancipazione*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Udine, Del Bianco, 1984, pp. 29-40; M. Grusovin, *Abram Vita e Isacco Samuele Reggio*, in *Ha-tikvā. La speranza attraverso l’ebraismo goriziano*, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1991, pp. 67-75; Idem, *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, in “Quaderni Giuliani di Storia”, XVII (1996), n. 2, pp. 7-29.

biasimo. Tanto più mi meraviglia...”⁸. Michelstaedter accetta dunque quest’idea di Nietzsche e Spinoza. Ma pone immediatamente una riserva. Esiste una tradizione mistica ebraica, la Cabala. Michelstaedter traccia quindi 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. Nella cultura ebraica, afferma, esiste dunque un’esperienza di ciò che Nietzsche chiama “Elemento dionisiaco”. Michelstaedter richiama qui *La Nascita della tragedia dallo spirito 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 una formazione in atto composta da rappresentazioni estetiche, un complesso unito da un insieme di affezioni, impersonale e non soggettivo, le cui reciproche inserzioni compongono un’architettura di percezioni⁹. 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. La cosa, entità visibile in cui si solidifica la proiezione dell’organo, porta a compimento la stimolazione nervosa discernendo una costellazione di presenze date appunto come “ambiente”. I contesti fenomenici appaiono e scompaiono seguendo i processi d’escrizione figurale, secondo modalità distinte dettate dalla misura delle oscillazioni delle fibre: più esse sono ampie, più dispiegate sono le forme. Nel passaggio tra diverse congiunzioni affettive le nuove figure assorbono le precedenti a causa della forza superiore della convulsione che le spinge più avanti. Le figurazioni sussistenti non spariscono, perché sono effetti sensibili ancora attivi, sono inglobate nella trama d’immagini di maggiore magnitudo percettiva. Così, il superiore arco di risposta dato da una stimolazione massiva, cui partecipa quella presente, supera l’ordinamento sensibile in atto, eccedendolo per mobilità percettiva. Questo allarga perciò lo spazio del sensibile e la sua profondità, disponendo un nuovo orizzonte del sentire sul margine più lontano delle forme sussistenti, spente, rigide in ultima istanza, un limite minore d’effettuazione. La vita si diffonde tra arresti e superamenti, divisa tra due configurazioni dalla differente capacità affettiva: quella apollinea, statica e ridotta; e quella dionisiaca, dinamica ed in effusione. L’organizzazione apollinea fissa gli ordinamenti sensibili in schemi fermi. Quella dionisiaca rilancia in avanti il loro movimento generatore¹⁰, disposizione che avanza per trasgressione, dando una folle quadratura ad uno stato fatto di immagini eccentriche. Una forza inattesa, dal movimento – non dall’essenza, che

8 C. Michelstaedter, *op. cit.*, p. 268.

9 È evidente che non seguiamo l’interpretazione dominante del testo nietzschiano.

10 F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1977, pp. 37-38.

in un orizzonte come questo nietzschiano semplicemente *non è una categoria 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 disposizione al di là delle sue possibilità. L'autonomia e la trasgressione eversiva sono i predicati del dionisiaco. Ponendole direttamente in rapporto, Michelstaedter associa queste qualità alla Cabala. Nello stesso pezzo, cita appunto Spinoza come esempio delle attitudini razionalistiche ebraiche, che unisce dunque a quelle espresse nella Cabala. Con questo sembra così affermare un rapporto necessario tra Cabala, mistica e lavoro della teoria. 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” –. 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 costruttiva. La mistica ebraica, così come Spinoza, esprime una postura determinata del pensiero, ossia una certa *condotta* riflettente. Le visioni cabalistiche non sono immagini di trascendenza, né figure apofatiche. Sono *nozioni*: la conseguenza organizzata, perché compiuta, delle azioni teoriche che uniscono facoltà ed operazioni concettuali ad un contenuto sensibile per produrre tesi. 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*, a cui, questo dice in definitiva Michelstaedter, anche la teoria dei pensatori ebraici afferisce. Spinoza ha dato una calibratura particolarmente sovversiva a tale razionalità dinamica. Allo stesso modo, nella Cabala è l'efficienza costruttiva del pensiero a divenire metodo e struttura. La Cabala è “ebraica” come lo è la speculazione che lavora idee: pragmatica ed innovatrice. 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 della teoria nel “fuori-misura”.

È possibile che Michelstaedter abbia colto, senza svilupparli fino in fondo, almeno nella sua lettera, degli spunti da Lessing. Analizzando i rimandi di Spinoza alla Cabala, questa prossimità che, in mancanza di altri elementi, Michelstaedter afferma quasi intuitivamente, risulta ben motivata.

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 Moshe ben Nahman (Ramban) ai *Numeri*, da 8 a 12,6, e all'*Esodo* 33,17. È stato pure riconosciuto il richiamo ad altri commentari di Rabbi Moshe¹¹. Prima di comporre le sue opere, Spinoza aveva avuto contatti con cabalisti, all'epoca della sua formazione religiosa. Secondo le ricerche di Nadler, Juan (o Daniel) De

11 Cfr. P. Cassuto, *Spinoza et les commentateurs juifs*, Aix-en-Provence, P.U.P., 1998, pp. 66-76.

Prado fu colpito dal “*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. I due si frequentavano, prima del “*Cherem*”, perché erano nella stessa scuola talmudica in cui insegnava Rabbi Mortera. Le tesi di De Prado riprendevano tematiche appartenenti alle frazioni più estreme della Cabala. Il Rabbi vi aggiungeva spunti realisti 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. 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. De Prado contestava 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 e 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 magistrato e sulla gerarchia politico-istituzionale da esso retta. La sua concezione era un atto eversivo, nel senso giuridico e politico della parola. Spinoza condurrà ai loro esiti estremi i due poli – religioso e politico – dell’abiura di De Prado. In questo lo scarto causato dalla sconfessione metafisica diviene ribellione, e la rivolta teorica si accompagna alla dissidenza politica: una postura tipica dell’universo cabalistico. Il rapporto tra eterodossia e dissidenza marca la storia del cabalismo, come un’invariante costitutiva della sua evoluzione. Gershom Scholem, nella sua opera classica, lo ribadisce¹². L’immanentismo e il millenarismo eversore, ai quali si unisce la critica dell’adamiismo (si pensi alla predicazione di Menasseh, contenuta nel suo *Speranza d’Israele*, conosciuto da Spinoza), costituiscono temi ricorrenti nel cabalismo. Questo diverso ordine delle idee e delle figure di una pratica che non era più un credo, ma un’esperienza sapienziale, sfociava per necessità interna in cambiamenti del rituale e del culto, prescritti dai procedimenti propri all’entusiasmo mistico. Già nel 1220 troviamo traccia di tale stretta relazione tra ontologia emancipata e trasformazione del rituale. Lo sconvolgimento della liturgia, che d’altronde riguarda lo *Zohar* intero, è il movimento di Dio stesso: Dio che prosegue la sua emanazione al di là del presente. Fatta di eterea materia trascendente che s’irradia, la pratica crea la vita. Le facoltà superiori di Dio, che conducono l’effondersi della sua sostanza, costituiscono lo stampo sublime che ne modella gli atti. Forme pure dall’aspetto di procedimenti sacrali, i gesti rituali partoriscono esistenti che mostrano eguale

12 G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), tr. it. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1980, p. 152.

configurazione degli organi ideali. Queste figure trascendentali sono denominate “*Merkabah*”, il “carro del Trono di Dio”. Esse raccolgono l’esistenza in una sola entità vivente. Le qualità del gesto rituale corrispondono allora agli attributi della sostanza. La pratica santa battezza l’uomo con i nomi del Signore. È a causa di questa relazione intrinseca tra espressione, pronunciamento ed avvento che la voce deve accompagnare il rito. Mettere in risonanza le parti dell’universo significa scrivere di nuovo il libro della Natura: svolgere la tessitura proliferante che ne espande la vita. La *Torah* non contiene in sé solamente il messaggio ed i voleri di Dio. È un luogo dell’essere, un momento esistente in cui l’essenza agente unisce concepibile ed attuale. Gli esistenti sono emanazioni solide. Costituiscono al contempo una trama semica tramite cui l’ideazione celeste manifesta i suoi contenuti grazie a forme apparenti. Infatti, gli esseri rimandano ai loro modelli trascendenti e, concatenati come un sistema linguistico, formulano il pensiero superiore tanto quanto ne svolgono la grammatica, la disposizione sintattica e la tessitura lessicale. Espri-mono Dio come sono l’espressione di Dio, manifestazioni del suo darsi e segni che ne indicano la sovranità di principio assoluto. L’evocazione dell’essere è la pronuncia del nome. Il venire alla presenza della vita è la formulazione della parola. Il verbo è anche l’atto, in questo mondo fatto di sostanza significativa, affermazione e messa in forma del reale. L’espressione afferma il rapporto immediato tra potenza ontologica e determinazione dell’esistente. La parola è potere e comando. Essa è *magia*: imposizione del nome che decide delle possibilità dell’essere. Modello in scala della fraseologia della sostanza, la *Torah* è il libro che contiene in sé tutte le combinazioni semiche che hanno facoltà sulle occorrenze del reale. La Cabala ha attribuito, dalle sue origini¹³, delle virtù evocatrici alla *Torah*. Effettuandone la vera lettura, secondo la visione ermetica, la lingua del praticante si fonde all’espressione superiore. Questa pratica misterica prevedeva l’inversione della normale organizzazione del segno religioso. L’uomo giusto non si limita a percorrere il testo del libro sacro. La sua lettura replica, reitera nell’immanenza il richiamo a comparire che fonda la realtà. L’illuminato si fonde così, per il suo accordo completo con il movimento vitale del segno, con la potenza divina. Divenuto un essere unico con Dio, raggiunge lo statuto di “*Adam Kadmon*”.

Il linguaggio, nella Cabala, è un potere reale, non una operazione astratta di segnalamento. Il principio del legame metafisico tra “*sema*” ed “*ens*” non è logico, ma tattile/produttivo. La vicinanza con le tesi sull’attributo del pensiero di Spinoza è notevole. In Spinoza l’idea è un modo avente una sua realtà concreta e produttiva. Il concetto allaccia connessioni per contatto alla stessa maniera degli enti estesi e compone sistemi di relazioni che, sotto forma di nessi iconici, generano forme figurali a loro volta parte di complessi articolati di modi-idea produttivamente efficienti. L’*imago* astratta agisce come fattore di una catena di legami attivi tra immagini che, svolti sia rispetto ai connettivi che ai loro effetti, danno ai modi che esplicano l’attributo del pensiero la connotazione dei segni, ed alla loro

13 Per esempio, in Moshe ben Nahman (Nahmanide). Ma già ben prima di lui, in testi scritti in epoca post-talmudica, si trovano concezioni similari.

azione il carattere della significanza. Anche in Spinoza il pensiero è materia agente sotto forma di linguaggio. E questa connotazione “solida”, sensibile, concretamente efficiente, del significante, considerabile come “parola” motrice, è fortemente presente nella speculazione di Spinoza. In effetti, ne è uno dei vettori teorici primari¹⁴. L'*Etica* codifica in termini teoricamente compiuti l'immanenza del pensiero al dinamismo pragmatico delle costellazioni modali. Ugualmente, la parola, che descrive le qualità e i processi dei modi ideativi, resta un'espressione del lavoro dell'affezione nel momento concettuale, semicamente concettuale, del sussistere. Fattori dell'attributo del pensiero, dominio determinato tra gli infiniti piani di realizzazione affettiva della totalità sussistente, i complessi concettuali segnici, vale a dire gli enunciati linguistici, attuano le connessioni sequenziali che compongono la dimensione specifica delle strutture semanticamente produttive: la regione dell'intelletto universale. Questo movimento di ripercussione espressiva che, associando lemma a lemma, assembla i complessi produttivi del linguaggio, produce nuovi aggregati enunciativi, effettuando una cumulazione incessante di potenza espressivamente generativa. Tutto ciò muta la definizione stessa d'immanenza. L'attributo del pensiero, stratificazione di catene linguistiche producenti senso in forme di concetti-segno attivi, segnala i termini diversificati, ramificati, divenienti e, soprattutto, socialmente attivi in cui l'esistere resta nel dispiegarsi delle connessioni tra esistenti, singolari e multiple come essi, che le compongono, sono particolari e plurali. La Natura, generale convergenza costruttiva di singolarità ricettive, diviene appunto “Sostanza”: generazione inesaurita che modella infinite forme sensibili¹⁵. Il linguaggio, forma significativa del pensiero, è sensibile perché esso stesso elemento della Sostanza modale, organizzato per reazioni materiali nella stessa maniera delle altre presenze che ne riempiono il dispiegamento di agglomerato fisico composto da contatti che ne mettono al lavoro il corpo. In Spinoza il linguaggio non dispone mai trasposizioni verbali di un'idea assoluta perché trascendente ed universale: le formazioni semantiche fatte di modi della parola restano concatenamenti di nozioni “comuni”, inflessioni attive diffuse e particolari che producono le illimitate catene semantiche dell'attributo del pensiero.

Possiamo cogliere ora le affinità esistenti tra la visione spinoziana del linguaggio, costruttivamente espansiva, e la generatività del codice concepita dalla Cabala. Per altro, la conoscenza delle correnti cabalistiche da parte di Spinoza è indiscutibile. Come già affermato più sopra, è sufficiente scorrere il *Trattato teologico-politico*. Certo un accordo sulle tesi sembra essere smentito dagli attacchi, egualmente presenti nel *Trattato*, a posizioni cabalistiche¹⁶. Tuttavia, se si focalizzano gli argomenti ed i movimenti relativi, l'ipotesi di una vicinanza teorica, lo abbiamo potuto notare attraverso questo nostro breve *excursus*, è comunque motivata¹⁷. E, in effetti, l'im-

14 Pierre Macherey lo sottolinea nella sua, magistrale, interpretazione dell'*Etica*. Si veda specificamente P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1997, vol. II, p. 183.

15 Su questo si veda B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, II, 17 cor.; e ivi, II, 18.

16 Idem, *Tractatus theologico-politicus*, IX, III, 135, 35.

17 Cfr. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 177-178.

manenza agente, la concretezza produttiva del pensiero, la sua mobilità empirica sotto forma di segno e di lavoro del segno, la trasposizione dell'idea in linguaggio e del linguaggio in materia semantica efficiente, così come lo spirito iconoclasta, la tendenza trasgressiva, mostrano la presenza di un fondo tematico comune, oltre che un'eguale attitudine eretica. La presenza di un rapporto tra fonti cabalistiche e Spinoza è confermata anche dagli autori che hanno lavorato all'opera di Spinoza già all'indomani della sua apparizione. Ma pure successivamente. Jacobi fu uno dei più fermi assertori dell'esistenza della relazione Spinoza-Cabala. Inversamente, cabalisti successivi a Spinoza furono fortemente influenzati dalle concezioni spinoziane. L'immanentismo pragmatico ed eversore spinoziano – e l'etica conseguente – è assunto da vari rabbini cabalisti. Poi, già nel 1669 era apparso ad Amsterdam il libro di J. G. Wachter, *Der Spinozismus in Judenthumb oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala Vergotterte Welt*. Wachter, facendo riferimento alla categoria cabalista di "Malcuth" (la terra, nella decade cabalistica), vi postulava la derivazione da Spinoza del panteismo cabalistico contemporaneo. Leibniz sposa le idee di Wachter, avanzando che la nozione di "Malcuth", la cui presenza è evidente nella critica dell'adamismo del *Trattato teologico-politico*, dimostri in modo evidente la relazione tra cabalismo e concezione spinoziana¹⁸. La diffusione delle tesi spinoziane continua lungo il XVIII ed il XIX secolo. Posture spinoziste sono tenute da ambienti culturalmente ibridi, la massoneria per esempio, in cui si mescolano panteismo, cabalismo e teosofia. La corrente spinoziana, sospinta da motivi diversi e pure contrastanti, sia filosofici che magici e mistici, raggiunge anche l'Italia. Nel 1864 Rabbi Benamozegh scrive l'articolo *Spinoza e la Kabbala*, apparso in "L'Univers Israélite", XIX. Benamozegh introduce nella dottrina cabalistica una tendenza razionalista contaminata da un empirismo relazionale di matrice evidentemente spinoziana. Ridefinisce ugualmente il rituale, includendovi esercizi di agnizione di carattere razionale. Con il teorizzare la costituzione speculativa dell'essenza, Benamozegh considera la conoscenza un'espressione immanente dell'effusione del nucleo ideale interno della sostanza divina. Irradiando forme dalla natura di concetti, Dio emana l'esistenza come un corteo di configurazioni ideative dal tenore di proiezioni intellettuali e dalla struttura d'inferenze razionali. In Benamozegh la conoscenza porta a compimento la parusia superiore e ne celebra la sovranità, entrambe effettuazioni condotte dalla stessa coerenza logica inerente all'intellezione generatrice. Al contempo manifestazione religiosa e cognizione mistica, il sapere oggettivo conserva l'unità di forme terrene e concepimento divino, onorando con il rito misterico l'anima universale, momento nucleare dell'essere in quanto semplice ed infinita sussistenza della vita nella Ragione suprema.

La lingua, *medium* in cui lo scaturire dell'esistere si converte nell'organicità delle sue espressioni, è al centro della riflessione di Benamozegh. Il linguaggio, inflessione mondana dello Spirito, agisce l'apprensione immanente in cui l'intuizione

¹⁸ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710), tr. it. di S. Cariatì, Milano, Bompiani, 2005, pp. 801-803.

evocatrice trascendente prosegue a svolgersi. In qualità di processo generale che porta l'idea alla sua apparizione sensibile, l'idioma esegue gli impieghi speculativi dello spirito umano, realizzando nel concreto, per la sua natura d'intellezione dalla logica semantica, i concepimenti creatori della mente divina. La lingua agisce la costituzione metafisica della storia. Gli esistenti sono termini semantici di un tessuto linguistico, quindi, che si dispongono, seguendo le articolazioni formali del pensiero eminente, per formazioni proposizionali¹⁹.

L'attitudine razionalista e sperimentale che caratterizza l'ebraismo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo anima allo stesso modo la Cabala di Benamozegh. La centralità della questione linguistica nella sua visione dottrinarica è il sintomo della partecipazione ad un movimento di profonda mutazione che tocca gli orientamenti in materia religiosa e teorica delle scuole ebraiche. E le tesi di Spinoza svolgono di nuovo un ruolo essenziale proprio rispetto a questo passaggio critico che, facendo proprio l'empirismo produttivo e l'approccio per scissioni di Spinoza, spezza l'ortodossia per riorganizzare le credenze ed i concetti. Gli studi linguistici dominano questo momento della storia della cultura ebraica, primo motore del florilegio di ricerche empiriche che danno vita all'illuminismo ebraico'. Similmente a Benamozegh, di cui era contemporaneo, Samuel David Luzzatto, uno dei più importanti linguisti ebrei, razionalista *par excellence* ed importante esponente dell'*Haskalah*', i Lumi ebraici, adotta questa metodologia e la visione generale che ne fonda le scelte. Abbandonando il primato della causazione metafisica, la teorizzazione di Luzzatto ricorre a criteri d'esame rilevanti esclusivamente da sistemi sperimentali di validazione. È appunto a causa dei principi di rigore razionale e d'oggettività da lui seguiti, che Luzzatto sposa, con Benamozegh, una concezione positiva, storica, della lingua ebraica. Una sostanziale differenza sussiste però tra i loro approcci. Essa non concerne la costituzione del linguaggio, ma la nozione di "oggetto significativo". È lo statuto ontologico dell'essenza del referente a divenire materia di contrasto. Benamozegh, in conformità alla sua visione deista dell'universo, conferisce al significato la natura di emanazione concreta dell'ideale espresso. Da parte sua, Luzzatto definisce la lingua un "veicolo semantico", un mezzo dell'intelligenza per proiettare e diffondere idee. Il referente oggettivo, dato concreto o ideale che sia, è quindi il contenuto di una presa conoscente di cui la lingua comunica, mediante una formazione semantica funzionale e semanticamente pregnante, lo schema concettuale. Il significante nozionale si trasmette, in qualità di messaggio formatore, per mezzo di un operatore veicolare di significazione: la lingua. La storia del linguaggio verifica la natura doppiamente "servile" degli impieghi linguistici, al contempo didattica e transferenziale. Definendo la parola come "*medium*" empirico, Luzzatto ne muta il rapporto con la fede. Malgrado la lingua resti un substrato enunciativo necessario ai procedimenti del rituale, essa non appartiene alla giurisdizione metafisica dell'essere, ma ad un'altra. La lingua è il mezzo concreto di circolazione delle apprensioni intellettuali, non l'avvenire dello Spirito divino.

19 Per tutto questo, cfr. E. Benamozegh, *Sopra Spinoza e la Teosofia. Lettera al Direttore del "Vessillo Israelitico"*, in "Il Vessillo Israelitico", XXVIII (1880), n. 11, pp. 333-336.

Facendo riferimento a temi della linguistica storicista di Humboldt, Luzzatto nega l'equivalenza delle lingue. La realtà avanza secondo una successione di ordini d'esistenza qualitativamente differenti che, con la loro progressione storica, realizzano il percorso destinale dettato al mondo da Dio, in quanto espressione immanente della logica certa ed inalterabile del suo intelletto. Ogni lingua corrisponde ad uno stadio della realizzazione mondana dell'idea divina. Negando quindi l'identificazione con la parola adamica, Luzzatto fonda su criteri storiografici la superiore natura dell'ebraico²⁰. Procedendo dalla dialettica montante alla base della realtà tutta, le lingue naturali si distribuiscono per domini, scaglionati in funzione del loro differente valore d'efficienza. Il corso del tempo ne stabilisce, con l'ordine di apparizione dei sistemi linguistici, la successione gerarchica, distinguendoli per maggiore o minore capacità comunicativa. E finché si dà tempo, si dà Storia ed evoluzione storicamente progressiva. Con l'ebraico non finisce dunque il tragitto delle lingue verso la forma finale che Dio, per mezzo delle sue leggi positive, ha concepito.

Guetta ricostruisce con precisione il dibattito che oppose Luzzatto a Benamozegh, cominciato con *Wikkuah 'ak ha-Kabbalah* [*Dialoghi sulla Cabala e sull'antichità della punteggiatura*] di Luzzatto, del 1852, cui aveva risposto il saggio di Benamozegh pubblicato in "Vessillo Israelitico". Nella controversia s'inserisce un terzo maestro di dottrina ed esponente dell'"*Haskalah*": Isacco Samuele Reggio²¹ detto 'il Santo'. Si tratta del nonno di Michelstaedter. Cabalista, molto vicino a Benamozegh, Reggio teneva pure una corrispondenza con Luzzatto²² sulla natura, e le prerogative, dell'ebraico. Come nella ricerca degli altri due suoi interlocutori, oggetto delle principali opere di Reggio è la natura della storicità della lingua ebraica. Le posizioni da lui assunte, estremamente innovative riguardo il *Talmud*²³, sono all'inverso tradizionaliste all'estremo in relazione alle qualità ed al ruolo dell'ebraico²⁴. La semplicità elementare della lingua ebraica implica, verificandola allo stesso tempo, l'intima identità tra Dio, intelletto divino ed essenza. Da un punto di vista strettamente lessicale, questo carattere riconduce lemma e contenuto significato ad intrattenere la relazione di riflettente a riflesso. La forma è espressa dall'inflessione intellettuale, locutore supremo che ha nel linguaggio la sua esteriorizzazione. Reggio assente con Luzzatto su questo. Il punto di disaccordo concerne le rispettive teologie della Storia. Luzzatto considera, da razionalista,

20 Cfr. A. Guetta, *Le statut de l'hébreu selon les intellectuels juifs italiens du XIXème siècle*, in "Revue de l'histoire des religions", CCXIII (1996), n. 4, p. 490.

21 Sulla figura di Reggio, oltre all'articolo di Guetta, si vedano anche V. Castiglioni, *Histoire du rabbin Avraham □ay Reggio et de son fils, le rabbin Yts□aq*, Cracovia, 1889; G. Tamani, *I. S. Reggio e l'illuminismo ebraico*, in *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra "Ancien Régime" ed emancipazione*, a cura di P. C. Zorattini, Udine, Istituto di storia dell'Università di Udine, 1984, pp. 29-41; M. Seligsohn, *Reggio, Isaac Samuel (YaSHaR)*, disponibile all'indirizzo <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12643-reggio-isaac-samuel-yashar> (consultato il 15 giugno 2019).

22 I. S. Reggio, *Scriptum probitatis. Lettres à S. D. Luzzatto*, a cura di V. Castiglioni, Cracovia, Fischer, 1902.

23 Idem, *Ha-Torah we-ba-Filosofiyah* [*La Torah e la filosofia*], Wien, Schmid, 1827.

24 Si veda Idem, *Behinath ha-qabbalah, Examen Traditionis: duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis*, Gorizia, Seitz, 1852 (il testo è in francese).

separato il fondamento della dialettica storica – Dio – dallo sviluppo immanente dell'universo empirico. Secondo Reggio, invece, la storia della lingua e la storia della società appartengono ad un livello di esistenza secondo solo in quanto *espresso*, al cui interno prendono posto come stadi ontologicamente differenziati. Il substrato linguistico, più perfetto e quindi finalizzatore, deve essere posteriore rispetto al decorso dello sviluppo. Il linguaggio, quindi, e in sommo grado l'ebraico, rappresenta l'apice del decorso evenemenziale del divino, con una posizione speciale nella gerarchia delle forme temporali.

Ugualmente alla predicazione di Benamozegh, Reggio pensa, da cabalista, che le manifestazioni concrete della vita conducano ai suoi esiti ultimi la realizzazione del piano mistico supremo, espressione delle *Sephirot*. Secondo Reggio il nucleo profondo, in cui si concentrano tutte le possibili epifanie dell'essenza, si riverbera nella lingua. Dio e le sue intellezioni dialogano nel cuore dello Spirito, riversandosi finalmente nell'evocazione che fa sorgere la Storia come un discorso subordinato ad un'enunciazione superiore per qualità e logica. Questo gergo eterno, enunciante una parola primigenia ed universale, primordiale e compiuta, completa ed esaustiva, realizza la marcia di Dio verso la piena espressione della sua potenza creatrice. Per Reggio l'ebraico, comunicazione riflessiva, e perciò loquacemente muta che prepara e compie ogni parola, ha nella sua superiore funzione storica, che lo colloca al di qua, al di là ed al di fuori delle enunciazioni praticate, la ragione della sua primarietà. L'origine e la fine del corso mondano non appartengono agli ordinamenti esistenti, ma ad un'altra dimensione, fatta di linguaggio, vale a dire alla parusia del fondamento trascendente. Essa è il verbo di Dio che agisce come *parola vivente*. Come appare dalle sue tesi, anche in Reggio si può avvertire la trasposizione in termini di metafisica del linguaggio del concetto di "terzo genere di conoscenza". D'altra parte, come per gli altri cabalisti, la prossimità con Spinoza ne segna decisamente in senso critico le posizioni dottrinali. Le ricerche di Reggio contestano gli assunti della scolastica ebraica, ponendo nella capacità di sradicare e trasformare l'ordine dato, e la norma che reca con sé, la forza di un linguaggio in cui segno e contenuto realizzano una pura donazione di senso. Probabilmente è in questo che Michelstaedter aveva intuito poter trovare degli elementi utili al suo lavoro sulla forza costruttrice di una lingua indipendente dal legame referenziale ed eversiva.

Reggio non si confronta solo con il dibattito in seno all'ebraismo. Partecipa anche alla discussione in seno agli studi linguistici dell'epoca, la cui matrice, laica o religiosa, gli è indifferente. Reggio rivendica questa apertura ai gentili nelle lettere²⁵ scambiate con il più famoso dei suoi allievi: Graziadio Isaia Ascoli. Ascoli è uno dei padri della linguistica moderna. Goriziano anch'esso, ed ebreo, nelle sue opere privilegia un orientamento pragmatico e storico, seguendo in questo il secondo dei suoi maestri, Samuel David Luzzatto.

25 Cfr. F. Israel, *Graziadio Isaia Ascoli: gli studi ebraici in Italia e il suo rapporto con Isacco Samuele Reggio*, in "Materia Giudaica", XV-XVI (2010-11), pp. 229-249. In questo numero della rivista ci sono altri articoli su Reggio, figura che meriterebbe un ben più approfondito studio.

Pur seguace in gran parte delle posizioni di questo, Ascoli riprende nelle sue tesi la competenza agente, e la produttività dissidente, che Reggio aveva assegnato alla lingua. Ascoli fonda la pertinenza del segno sulle sue flessioni associative. L'essenza della significazione consiste nelle interconnessioni modulari che si snodano attraverso legami semantici, ribattendo lemma su lemma fino ad estrarre l'equivalenza significante-significato. Questa reciproca interazione profila una formazione semantica espressivamente efficace. Di conseguenza, i segmenti linguistici non declinano una disposizione che ha *a priori* capacità significante. Essi realizzano il potenziale semantico di una compagine semica. Per questo, una lingua normata, rigida, chiusa nello spazio di significazione di imperativi semantici, come quella della Legge, del culto e dell'ordine, rappresenta un momento inferiore della produttività dell'enunciazione. Quanto nella teoria di Ascoli siano presenti i moduli spinoziani, in una declinazione ancora una volta connotata linguisticamente, è evidente. Michelstaedter cita Ascoli in una lettera del 2 febbraio 1907, diciassette giorni dopo la morte del linguista suo concittadino, quasi un anno prima della lettera in cui parla di Spinoza e Reggio. E ne parla da competente. Perché allora non pensare, senza troppo peccare di arbitrarità, ad una riscoperta di Reggio venuta dalla lettura di Ascoli? Come quella di suo bisnonno e del suo maestro Benamozegh, gran parte della riflessione di Michelstaedter si concentra sul tema della lingua. I problemi della costituzione agente e del ruolo di rottura del referente linguistico appaiono fin dalle sue prime elaborazioni teoriche. Apparentemente, Michelstaedter vi segue le determinazioni eversive degli studi cabalistici, in cui riconosce il movimento di Spinoza teorico dell'associazione produttiva e della produttività della scissione.

La riflessione sulla Cabala è presente anche in un'altra corrente culturale su cui Michelstaedter concentra la sua attenzione. Ed anche in essa *quello* Spinoza assume rilevanza determinante. In Germania, la discussione sulla presenza di temi cabalistici nella teoria di Spinoza comincia alla fine del XVIII secolo. Moses Mendelssohn fu uno dei lettori di Spinoza che cercò di dimostrarne le riprese cabalistiche. Foucault lo cita come una figura determinante dell'*'Haskalah'*²⁶, e Mendelssohn è stato un autore estremamente letto all'epoca dell'*'Haskalah'-Renaissance* del XIX secolo. Benamozegh e Luzzatto ne riprendono diversi concetti. La riflessione critica sulle relazioni tra ragione e religione condusse Mendelssohn a studiare la tradizione cabalistica tedesca, in cui si univano marranismo ed elementi cristiani. La *Kabbala Denudata*, apparso nel 1677, era una delle opere fondamentali del cabalismo germanico. È proprio elaborando tali tematiche alla luce del testo di Rosenroth, che Mendelssohn indaga le fonti cabalistiche di Spinoza. Ciò condusse Mendelssohn ad intrattenere degli scambi con diversi teorici a proposito delle categorie spinoziane. Tra gli altri, interlocutori di Mendelssohn furono Jacobi e Lessing. Il dialogo con Lessing ha ad oggetto il vero significato dei concetti di Spinoza. Mendelssohn, pur mostrando un accordo formale con Lessing, esprime la

26 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo* (2004), tr. it. di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis, 2012, p. 24.

sua contrarietà al naturalismo panteistico spinoziano²⁷. Cita Romarius e ne attacca le concezioni empiriste dell'atto di fede. In realtà, il suo obiettivo reale sono le tesi di Lessing. Eppure, malgrado tale contrasto, ciò che risulta in definitiva dal loro scambio è un eguale debito verso i concetti di Spinoza. Assegnando un ruolo fondamentale all'identità ontologica di speculazione divina ed intellesione immanente (la "provvidenza"), la loro interpretazione della religione naturale in Spinoza è in definitiva identica. Senza entrare nel merito della discussione, ne traiamo che Spinoza penetra nella moderna filosofia tedesca anche attraverso lo spinozismo di Lessing. Le sue opere, che siano drammi o testi teorici, si fondano sulla tematica essenzialmente spinoziana della pragmatica dell'idea, ossia dell'iscrizione della ragione all'interno delle traiettorie e dei processi produttivi del pensiero in atto. Secondo Lessing, la trama di affezioni portata dalla contestura di sezioni figurali costituisce un'opera d'arte. L'opera è sufficiente a se stessa, esplicita dai suoi processi interni, prodotto semanticamente efficiente di un articolata filiera di composizione che ne fa sorgere le configurazioni. In Lessing la "Vernunft", contenuto dell'opera, non si oppone al "Verstand", l'atto razionale che la produce, come preteso, nel solco del "soprannaturalismo ermeneutico" di Schleiermacher, dall'estetica di Jacobi. L'arte è un lavoro dell'intelletto in cui si realizzano una pluralità di applicazioni intelligenti dalla forma di profili figurativi, costruiti che realizzano effetti espressivi. La qualità della "grazia" ne tocca le modellature quando estraggono un complesso reale di percezioni ideative con caratteristiche e dinamica del tutto inedite, mutando e rinnovando i modi dell'apprendere. Perciò non è la conoscenza oggettuale a costituire il fatto artistico. La composizione iconica è il risultato di differenti, speciali affezioni dell'intelletto, che circoscrivono una regione specifica del reale, definendone insieme le condizioni e le valenze. Una differenza specifica, afferma Lessing, è il punto di determinazione di un "genus proximus". I fatti d'arte, nella loro peculiare differenza, declinano questo ordine di possibilità che decide della loro natura e della loro esistenza, distinguendoli dalle altre apprensioni concrete di natura oggettuale o ideale. Mai si dà un rapporto diretto, di qualsiasi tipo, tra intellesione estetica ed astrazione conoscente, tra oggetto artistico e cosa. I continenti cui essi afferiscono si distendono l'uno affianco all'altro, né congruenti, né coordinati. L'arte non partecipa alla realtà per interposta persona. Non ha un'esistenza per procura. La figura è un segmento del reale, anche se non appartiene al dominio codificato del dato. L'idea del carattere indipendente, straniero, dell'arte, in cui si realizzano sia la specifica costituzione dell'esistenza del segno artistico così come la sua produttività generatrice, è di chiara matrice cabalistica, in Lessing. Ma lo è, perché è Spinoza – e la sua concezione degli attributi – che agisce nel cabalismo di cui Lessing è debitore. L'opera di Lessing è l'argomento della tesina che Michelstaedter aveva dovuto redigere per il corso universitario di letteratura italiana di Mazzoni, nel 1905, ben prima della lettera a Mreule. Ciò dice che già lavorava ad una secessione teorica e culturale. Avrebbe potuto scegliere qualsiasi altro scrittore

27 Cfr. M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, Christian Friedrich Voß, 1786, capp. XIV-XV.

da lui amato. Invece, si rivolge ad un autore che aveva rappresentato, all'insegna di Spinoza, un momento decisivo di rottura teorica. Fin dal suo esordio, in questa strategia antagonista, che giunge poi a toccare la Cabala, c'è la presenza marcante di Spinoza. Questo artista e teorico, Lessing – come pure Michelstaedter agisce da teorico e da artista –, è l'esponente per antonomasia dello spinozismo tedesco ed uno studioso di Cabala. Ed essi sono entrambi momenti di un'azione di secessione/rottura che Michelstaedter sposa e ripete su tre versanti: quello ontologico, relativo alla definizione di "reale"; quello speculativo, riguardante il concetto di "pensare" e lo statuto del linguaggio; e quello pragmatico della produzione sociale del senso a mezzo della parola. Così, il compito accademico diviene, con un movimento che ritornerà al momento della stesura de *La Persuasione e la Rettorica*, occasione per acquisire strumenti per l'attacco che intendeva condurre sul fronte della pratica teorica e su quello della pratica dell'arte.