

METAFORE SPINOZISTE NELLA TEOLOGIA POLITICA DELL'EBRAISMO FAUSTO PELLECHIA

Premessa eccentrica sull'epistemologia dell'atomo

Com'è noto alle origini della grande rivoluzione epistemologica introdotta dalla fisica quantistica all'inizio del XX secolo, si situa il dibattito sul dualismo onda/particella a proposito della struttura della materia e della radiazione elettromagnetica che impegnò i più grandi teorici della fisica moderna.

L'ipotesi della doppia natura della materia prese corpo nell'ambito della teoria dei quanti con riferimento all'interpretazione di alcuni esperimenti cruciali. Mentre, infatti, l'effetto fotoelettrico – con l'introduzione del fotone ad opera di Einstein – suggeriva una natura corpuscolare della luce, i fenomeni della diffrazione e dell'interferenza, osservabili nell'esperimento realizzato da Thomas Young (1801) manifestavano chiaramente proprietà ondulatorie. Inversamente, particelle come l'elettrone mostravano, in opportune condizioni, anche proprietà ondulatorie¹.

Il punto di svolta viene generalmente fissato al 14 dicembre 1900, allorché Max Planck pubblicò il suo lavoro di ricerca sulle frequenze di oscillazione degli elettroni nelle pareti delle cavità isoterme, nel quale per la prima volta si ipotizzava la natura discreta dell'energia. Sulla scia di Planck, venne formulata l'ipotesi dei quanti, suffragata da Einstein nel 1905 nel suo studio sull'effetto fotoelettrico – e successivamente nel 1907 nello studio del calore specifico dei solidi –, poi ripresa da Niels Bohr nel suo modello degli atomi idrogenoidi. Queste ricerche sfoceranno infine nei lavori di De Broglie, Heisenberg, Pauli e Dirac negli anni '20, attraverso i quali la

¹ Per uno sguardo d'insieme sulla problematica epistemologica connessa alla nascita della fisica quantistica cfr D. J. Griffiths, *Introduzione alla meccanica quantistica*, C.E.A., Milano 2005; E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze, 1970

fisica teorica porta a compimento una radicale svolta epistemica. Ma l'elemento decisivo di tale svolta sta nell'idea della necessaria coesistenza, sancita dal principio di corrispondenza o di complementarità di Niels Bohr, delle due opposte ipotesi concernenti la natura della materia. Si tratta di un principio che Bohr enunciò inizialmente nel suo lavoro sulle orbite elettroniche degli atomi idrogenoidi e che implica la costruzione di un modello di compatibilità e di corrispondenza

Nella formulazione usata comunemente, il principio di corrispondenza stabilisce infatti che il comportamento di un sistema quantistico si riduce a quello di un equivalente classico per valori elevati dei numeri quantici. E tuttavia non è possibile stabilire una linea di demarcazione netta tra "mondo classico" e "mondo quantistico", poiché l'uno sfuma nell'altro con l'aumentare dei numeri quantici. In altri termini, esiste una soglia indeterminabile al di sopra della quale la meccanica classica diventa attendibile ed efficace semplicemente perché la sua imprecisione risulta trascurabile.

La rivoluzione scientifica prodotta dalla fisica quantistica ha infatti l'aspetto di un paradossale "compromesso", come uno stato d'eccezione teorico che rende possibile la conciliazione con la meccanica classica di cui essa sancisce tuttavia il superamento². In ossequio al principio di corrispondenza, essa permette di accordare al suo interno il paradigma deterministico della fisica classica (meccanica newtoniana) – che fino a pochi anni prima aveva reso possibile la comprensione di svariate proprietà della materia – con il paradigma probabilistico della fisica quantistica. Quest'ultima deve poter prevedere con chiarezza i fenomeni microscopici, caratteristici dei sistemi atomici o subatomici (elettroni, nuclei, atomi, molecole ecc.) per i quali non sono verificate le leggi dell'elettromagnetismo.

Il paradosso si risolve (e, insieme, si complica) grazie al contemporaneo mutamento del quadro epistemologico che nella verifica sperimentale deve tener conto degli effetti del mezzo di osservazione sulla materia osservata. Infatti, per quanto concerne l'aspetto corpuscolare della fisica subatomica, il principio di indeterminazione di Werner K. Heisenberg afferma che non è possibile conoscere con esattezza e simultaneamente due variabili come la posizione e la quantità di moto di una particella, in quanto risultano necessariamente modificate dal fascio di luce impiegato per osservarle. Conseguenza del principio è pertanto che non ha più senso parlare, in base al modello atomico proposto

2 Cfr. M. De Paoli, *La simmetria nascosta*, Mimesis, 2011, pp.43-45

da Bohr, di elettroni che ruotano intorno all'atomo su certe orbite a cui compete una certa energia, perché si è nell'impossibilità di definire, con esattezza e contemporaneamente, l'orbita e la quantità di energia relative a ciascuna particella. Parlare di orbite presupporrebbe infatti la conoscenza simultanea della posizione e della velocità degli elettroni nei singoli istanti del loro moto.³ In questo senso, l'alternativa onda/corpuscolo costituisce la proiezione sulla natura della materia di un'alternativa soggettiva determinata dai metodi e dalle congiunture della sperimentazione, che può essere composta in termini di complementarità.

La sconcertante soluzione dell'enigma riguardante l'assetto ontologico della materia fu formulata chiaramente da Louis Victor De Broglie. Questi, partendo dall'idea della dualità onda-corpuscolo della radiazione luminosa, ipotizzò che questa doveva essere la manifestazione particolare di un principio "naturale", variabile in funzione delle circostanze che ne rendono possibile l'osservazione. Se è vero che la radiazione luminosa presenta una natura palesemente ondulatoria, essa può tuttavia comportarsi come un insieme di corpuscoli; e, viceversa, le particelle corpuscolari, come ad esempio l'elettrone e il protone, possono comportarsi in determinate circostanze come delle onde. Tutto dipende dal punto di vista e dalle tecniche dell'osservazione sperimentale. La decisione, richiesta dall'indeterminazione della struttura ultima della materia, si colloca perciò nell'orizzonte di due tipologie di proiezione sperimentale. La prima consiste nel celebre effetto fotoelettrico per la cui determinazione Albert Einstein ottenne il premio Nobel nel 1921; il secondo procedimento è invece volto a mettere in risalto la natura ondulatoria della luce con una serie di esperimenti su interferenza e diffrazione, a partire dall'esperimento della "doppia fenditura" di Feynman⁴, a integrazione dell'esperimento di Young.

Un analogo paradosso ontologico definisce il nodo teorico della "teologia politica" come un autentico conflitto er-

3 S. Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 69-80;

AA.VV, *Violation of Heisenberg's Measurement-Disturbance Relationship by Weak Measurements*, in *Physical Review Letters*, vol. 109, 2012.

4 L'esperimento della doppia fenditura è una variante dell'esperimento di Young che permette di mostrare il dualismo onda-particella della materia. Richard Feynman era solito dire che questo esperimento "... sta al cuore della meccanica quantistica. In realtà ne contiene l'unico mistero." (R.Feynman, *Lectures on Physics, Quantum mechanics*. vol III, Feynman, • Leighton • Sands; London, 1965)

meneutico tra filosofia e religione sulla fondazione del politico, la cui soluzione, nella transizione del moderno, viene ascritta alla decisione del rasoio filosofico.

In questo senso, l'aperto conflitto che oppose la teologia politica "eretica" di Spinoza alle correnti ortodosse della teologia ebraica costituisce un caso esemplare nel processo di fondazione della politica moderna.

I

Elizier Schweid, docente all'università ebraica di Gerusalemme, apre la sua *Storia del pensiero ebraico nella modernità*⁵ con un capitolo su Spinoza intitolato «*La sfida teorica dell'età moderna – il pensiero di B. Spinoza nei suoi rapporti con l'ebraismo*». Nella sezione che conclude il capitolo, Schweid scrive:

La negazione dell'ebraismo, quale [Spinoza] l'ha conosciuta dalle sue fonti nella filosofia ebraica medievale, è stata per i pensatori ebrei la sfida intellettuale più grave dei tempi moderni.⁶

L'intenso dibattito storiografico che ha impegnato l'intelligenza ebraica negli ultimi due secoli sulla figura filosofica di Baruch Spinoza, sembra infatti una estrema, definitiva giustificazione del solenne ostracismo decretato ai danni del filosofo dalla sinagoga di Amsterdam⁷.

5 Cfr. hyperlink "<https://www.ibs.it/libri-inglese/autori/eliezer-schweid>" Eliezer Schweid, *The Idea of Modern Jewish Culture*, Academic Studies Press, Tel-Aviv, 2008.

6 Eliezer Schweid, *Histoire de la pensée juive dans les Temps modernes, le 19^e siècle*, (in ebraico) Jérusalem et Tel-Aviv, Ha'kibbutz Ha'me'uhad et Ketter, 1977; *Histoire de la pensée juive au 20^e siècle*, (in ebraico) Tel-Aviv, Dvir, 1990,,p. 56

7 « I Signori del *ma'amad* [consiglio degli anziani] comunicano alle vostre Grazie che, essendo venuti a conoscenza da qualche tempo delle cattive opinioni e della condotta di Baruch de Spinoza, si sforzarono in diversi modi e promesse di distoglierlo dalla cattiva strada. Non potendo porre rimedio a ciò e ricevendo per contro ogni giorno le più ampie informazioni sulle orribili eresie che praticava e sugli atti mostruosi che commetteva, e avendo di ciò numerosi testimoni degni di fede che deposero e testimoniarono soprattutto alla presenza del suddetto Spinoza, egli è stato riconosciuto colpevole; esaminato tutto ciò alla presenza dei Signori rabbini, i Signori del *ma'amad* hanno deciso, con l'accordo dei rabbini, che il suddetto Spinoza sia messo al bando ed escluso dalla Nazione d'Israele a seguito del *cherem* che pronunciamo ora in questi termini: Con l'aiuto del giudizio dei santi e degli angeli, noi escludiamo, cacciamo, malediciamo ed esecriamo Baruch de Spinoza con il consenso di tutta la santa comunità, in presenza dei nostri

Per dare maggiore consistenza alla sua constatazione, l'Autore ritorna a più riprese sui testi spinoziani, attribuendo alla comparsa del nome di Spinoza un significato decisivo anche quando si tratta di una citazione più simbolica che reale. Di fatto, la maggior parte degli scrittori ebraici moderni – filosofi, poeti, saggisti, letterati – tradizionalisti o no, trovano in Spinoza, dal momento che si aprono alla cultura non ebraica, un punto di riferimento inaggrabile. La “sfida spinozista” si esprime in un contesto che sembra incentrarsi sull'onnipresenza della critica di Spinoza nel pensiero ebraico moderno.

Nel XIX secolo, generalmente, i pensatori ebrei si interessavano soprattutto agli aspetti teologico-politici della sua opera e alle conseguenze storico-religiose della sua filosofia. Ci sarebbe, dunque, una specificità della letteratura ebraica su Spinoza che si esprime tanto nel quadro più o meno ristretto degli “studi ebraici”, quanto in un contesto storico-filosofico più ampio. Certo, già nel sec. XIX, e sempre più in seguito, gli studi su Spinoza di ricercatori ebrei (in particolare in terra d'Israele), si inscrivono nel contesto dell'interesse generale per il pensiero spinozista. Ma c'è anche una maniera di interessarsi a Spinoza che è specificamente ebraica. Talvolta, in verità, i limiti sono imprecisi. Per esempio, i lavori sulle radici ebraiche del pensiero di Spinoza, in particolare sui suoi rapporti con Maimonide e Gersonide, non si spiegano soltanto con l'accuratezza accademica dei loro autori, e neppure con la naturale inclinazione di ogni cultura nazionale per lo studio della propria genealogia, ma sono indubbiamente connessi in egual misura con il carattere estemo della “sfida spinozista”.

La presenza di Spinoza diventa, infatti, un autentico fenomeno culturale nel sec. XIX, che coincide con l'inizio della

libri sacri e dei seicentotredici precetti in essi racchiusi. Formuliamo questo *cherem* come Giosuè lo formulò contro Gerico. Lo malediciamo come Elia maledisse i figli e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto di giorno, che sia maledetto di notte; che egli sia maledetto durante il sonno e durante la veglia, che sia maledetto quando entra e che sia maledetto quando esce. Voglia l'Eterno accendere contro quest'uomo tutta la Sua collera e riversare su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge. E voi restiate legati all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con (Spinoza) alcuna relazione né scritta né verbale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno l'avvicini a meno di quattro cubiti. Che nessuno viva sotto lo stesso tetto con lui e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti.» (in H. Méchoulan, *Gli ebrei di Amsterdam all'epoca di Spinoza*, ECIG, Genova, 1991, pp. 145-146)

modernizzazione della vita degli ebrei in Europa, cioè con l'avvento del *Haskalah* (l'Illuminismo) e, poco dopo, con la comparsa del sionismo. Si tratta effettivamente di una "presenza" perché non si esaurisce soltanto in una riflessione diretta sul contenuto della "sfida spinozista", ma è rivolta, più in generale, all'ispirazione spinozista, implicita o esplicita, spesso espressa nei termini di un'aspra contestazione critica, sempre politicamente o ideologicamente impegnata, riscontrabile in molti scritti letterari o poetici dell'epoca. Molto intensa, spesso appassionata, questa presenza è connessa senza dubbio ad una crisi di identità che il mondo ebraico attraversa da due secoli.

La preoccupazione dei pensatori ebrei per Spinoza è l'espressione di una presa di coscienza, di un processo che l'ebraismo, nell'affrontare la modernità e la conseguente secolarizzazione – che equivale in larga misura alla propria politicizzazione – non è ancora riuscita a condurre a termine. Evidentemente, tra le molteplici forme che riveste questa crisi di identità, i dibattiti intorno a Spinoza non sono i più importanti, ma rappresentano comunque un sintomo di notevole interesse.

Molti sono gli studi sulla presenza di Spinoza nel sec. XIX. Ad esempio, la *Storia della letteratura ebraica* di Lachover⁸, rappresenta una fonte preziosa di informazioni sui numerosi scrittori (per la maggior parte oggi dimenticati) che sono stati influenzati dallo spinozismo. Esistono altresì studi consacrati specificamente al posto occupato da Spinoza nei dibattiti sull'"identità ebraica" che scandiscono tutta la storia ebraica moderna. Per restringerci agli esempi più noti, Menachem Dorman⁹ riferisce la storia delle polemiche spinoziste a partire dalle prime letture di Spinoza da parte di lettori ebrei; o, all'inizio, ad esempio nel periodo della "riabilitazione" di Spinoza nell'*Aufklärung*, alcuni pensatori ebrei si interessano a lui nel contesto dei dibattiti filosofici del loro tempo, e in particolare nella celebre controversia sul panteismo nella quale Lessing, Herder, Jacobi, Fichte, ecc., discutono sull'interpretazione più congrua e coerente del pensiero di Spinoza.

A cavallo del secolo, la situazione muta. Gli scrittori della *Haskalah* identificano in Spinoza l'incarnazione di una certa

8 P.Lachover, *Storia della letteratura ebraica moderna*, in ebraico, 4 vol., Tel-Aviv, Dvir, 1927.

9 M. Dorman, *I dibattiti spinozisti nel pensiero ebraico*, da David Nieto a David Ben Gurion, in ebraico, Tel-Aviv, 1990. L'opera contiene 5 capitoli dedicati a David Nieto, Mendelssohn, Salomon Maimon, David Luzzatto et Ben Gurion.

modernità ebraica ancora da completare e da strappare ai tradizionalismi di tutte le risme. Il suo pensiero, soprattutto la critica dell'ortodossia religiosa, è diventata una leva, un addentellato più simbolico che filosofico, al quale ricondurre il travaglio identitario della cultura ebraica. Gli autentici contrasti polemici filospinozisti e specificamente ebraici, cominciano con Meïr Ha'Levi Letteris (1800 ?-1871), poeta, traduttore e saggista della *Haskalah* austro-galiziana¹⁰. Nel 1845, pubblica su un periodico ebraico, una biografia di Spinoza nella quale, tra l'altro, chiede la revoca del *Hérem*¹¹ della sinagoga di Amsterdam.

Questo articolo apre una polemica con il rabbino e scrittore italiano, Shmuel David Luzzatto (1800-1865) che è stato uno dei principali critici del pensiero di Spinoza e dello spinozismo ed ha contestato, durante tutta la vita, i principii del razionalismo religioso – con particolare riferimento alle tesi di Maimonide. Luzzatto sosteneva infatti l'inconciliabilità della tradizione di pensiero proveniente dalla sapienza greca con la teologia ebraica e coglieva nella penetrazione delle idee spinoziste una grave minaccia per la sopravvivenza dell'ebraismo. Il marchio di questo irriducibile contrasto è rappresentato dall'«ateismo» di Spinoza e dalla sua filosofia morale, entrambi considerati come elementi dottrinali di un pensiero non-ebraico. La morale "razionalista" di Spinoza si colloca, per Luzzatto, necessariamente agli antipodi della morale tradizionale ebraica, fondata innanzitutto sulla compassione e sulla misericordia.

Contro le tesi di Luzzatto, hanno reagito alcuni scrittori, tra i quali vanno ricordati Shomo Rubin (1823-1910¹²) e Senior Sachs (1815-1892)¹³. Rubin è stato anche il primo traduttore dell'*Etica* in ebraico, un progetto per il quale aveva trovato un sostegno in Berthold Auerbach (1812-1882), traduttore tedesco di Spinoza, conosciuto soprattutto per il suo romanzo su Spinoza¹⁴.

Dorman offre ancora qualche indicazione sulle polemiche intorno a Spinoza al tempo della *Haskalah*. Le polemiche provocate dalla critica di Luzzatto si inscrivono, secon-

10 Sugli scrittori che hanno parlato di Spinoza prima di Letteris. Cfr. P. Lachover, « Spinoza nella letteratura della *Haskalah* ebraica » in ebraico.

11 *Bikurei Ha'Itim Ha'hadashim* (Primizie dei tempi moderni), in ebraico, Vienna, 1845.

12 « More Nebuxim Ha'hadash » (*La nuovaguida dei perplessi*), in ebraico,, Vienna, 1856 (Rubin cita in questo breve saggio Emilio Saisset); « Tshuva Nizahat » (*Una risposta decisiva*), in ebraico,, Lamberg, 1859.

13 *Kikayon Yonah* (*Il ricino di Jona*), in ebraico,, Paris, 1860

14 *Spinoza, Ein Denkerleben*, 1837.

do Dorman, nelle lotte, di carattere più generale, tipiche della modernità, in favore o contro l'«allargamento delle frontiere del pensiero ebraico e del senso della nozione di ebraismo»¹⁵. Questa osservazione colloca la “sfida spinozista” nel suo autentico contesto, che viene spesso descritto come un dibattito sulla “identità ebraica”

Dal canto suo, Zeév Levi conclude il suo studio sull'interpretazione spinozista dell'ebraismo¹⁶ con un capitolo in cui riassume le discussioni sull'“identità ebraica” nel pensiero moderno esaminando quelle che hanno animato la vita intellettuale e ideologica in Israele negli anni 1960.

Il libro si ferma a questi anni, ma le questioni sollevate sono rimaste aperte fino ad oggi, ed anzi sono diventate ancora più problematiche. Nei capitoli precedenti, Levi studia la storia di un'idea che compare in Spinoza con riferimento alla natura teologico-politica dell'ebraismo storico e dei suoi prolungamenti presso alcuni pensatori moderni, ebrei e non ebrei¹⁷.

Tra questi, è attraverso Moses Hess che si esprime un aspetto supplementare della “sfida spinozista”. Hess è indubbiamente uno dei più rappresentativi pensatori del sionismo della prima ora, che ha inteso sviluppare attraverso la riflessione critica su Spinoza, una concezione nazionale e politica dell'ebraismo¹⁸. Nell'ultimo capitolo del libro di Levi, infatti, diviene evidente che le questioni dibattute da due secoli sono rimaste tutte aperte e pertinenti. Ed è lo stesso Levi che, a conclusione di uno saggio di storia delle idee, non esita a diventare parte in causa di un dibattito sempre attuale. Anche se può sembrare esagerato affermare che questo dibattito è cominciato con Spinoza, è certamente vero che esso è proseguito spesso attraverso di le prese di posizione nei confronti dello spinozismo.

Dov Schwartz, docente di pensiero ebraico all'università Bar-Ilan, riferisce in un articolo degli anni 1990¹⁹ il racconto

15 9 L'atteggiamento di Luzzatto nei confronti di Spinoza è interpretato in una prospettiva più teologica da A. L. Motzkin nel suo « Spinoza and Luzzatto: Philosophy and Religion », *Journal of the History of Philosophy*, XVII, I (1979), p. 43-51: « Luzzatto's opposition to Spinoza is none other than the natural opposition of theology and religion to philosophy » (p. 45)

16 *Spinoza e l'interpretazione dell'ebraismo – un concetto e il suo influsso sul pensiero ebraico*, in ebraico, Tel-Aviv, Sifriat Poalim, 1972.

17 Basti pensare a Mendelssohn, Moses Hess e Jean Paul Sartre.

18 Su questi temi, cfr. Yakira, « Spinoza et les sionistes », in O. Bloch (éd.), *Spinoza au xx^e siècle*, PUF, Paris, 1993, p. 445-457.

19 D. Schwartz, « Fascination and Rejection: Religious Zionist Attitudes towards Spinoza », *Studies in Zionism*, 14 (1993), p. 147-168

affascinante e poco conosciuto di una lunga e complessa lettura di Spinoza da parte dei pensatori del movimento *Dati-Le'umi*²⁰ che raccoglie rabbini o ebrei praticanti. Vi si ritrovano figure di primo piano e molto influenti di questo movimento, come ad esempio, per citarne soltanto due, quelle di Abrahan Isaak Kook (1865-1835) e di Yosef Dov Soloveitchik (1903-1993). L'atteggiamento di questi pensatori nei confronti di Spinoza è fondamentalmente critico, ma spesso, e contrariamente a quanto si potesse presumere, esso resta contenuto in un registro espressivo abbastanza sfumato. È particolarmente notevole che alcuni di loro siano stati fortemente impressionati dall'incontro con Spinoza tanto che, talvolta, la filosofia spinozista viene assunta come il punto di partenza e come motore di una riflessione sulla questione della modernità ebraica e, conseguentemente, come occasione privilegiata per il tentativo di formulare una risposta sistematica, religiosa o teologica alla "sfida spinozista"²¹

II

Spinoza è dunque effettivamente onnipresente nella coscienza ebraica moderna. Ma la sua presenza non è priva di paradossi. Se si considera, ad esempio, l'indifferenza di Spinoza verso ciò che potrebbe ancora essere collegato a ciò che egli dice sugli ebrei nel TTP; o ancora il fatto che egli disegni un'immagine non soltanto critica, ma anche abbastanza inattendibile della religione ebraica. In fin dei conti, si può ritenere che Spinoza non si considerasse parte in causa nel dibattito interno all'ebraismo. Se quindi si prende in considerazione tutto questo, il fatto che egli sia stato non solo un oggetto di negazione e di rifiuto, ma anche la fonte di una tentazione permanente per gli ebrei, e che egli fosse tutto quello anche e soprattutto perché era tutto questo, fa di Spinoza il corifeo dei un'autentica sfida interna all'ebraismo, senza dubbio un nodo problematico importante per la storia degli ebrei nell'età moderna, non solo dal punto di

20 Letteralmente, "religioso-nazionale; è il movimento del sionismo religioso, altrimenti noto col nome di Misrahi. Ortodosso dal punto di vista religioso, accoglie l'idea che il "problema ebraico" deve essere risolto mediante l'istituzione di uno Stato ebraico. In quanto appartiene al movimento sionista delle origini, va distinto dai movimenti antisionisti che sono compresi sotto la semplice etichetta dell'ortodossia.

21 Per esempio, il rabbino Haïm Hirschensohn; cf. Schweid, *Démocrazia e Halackha, uno studio sul pensiero del rabbino Haïm Hirschensohn*, in ebraico, Jérusalem, Magnes, 1997.

vista della dimensione simbolica dell'ebraismo, ma anche nella prospettiva aperta da questioni storiche e filosofiche di più ampio rilievo.

Hermann Cohen, nel suo *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (pubblicato postumo nel 1919), così come in molti altri scritti, rimprovera a Spinoza di essere un nemico giurato dell'ebraismo. Leo Strauss commenta ripetutamente questa accusa. Nella prefazione al suo *Spinoza's Critique of Religion*, anch'egli condanna Spinoza per la sua infedeltà, nel significato meramente umano del termine, cioè per la sua mancanza di lealtà nei confronti del suo stesso popolo, «per la sua maniera di agire come nemico degli ebrei. [...] Spinoza resta fino ad oggi l'accusatore per eccellenza dell'ebraismo davanti a un mondo antiebraico»²²,

Dinanzi agli "entusiasti" di Spinoza, dinanzi a coloro che vedono in lui un simbolo sia del loro universalismo, sia della loro apologia nazionalistica dell'ebraismo, Strauss pensa che la comprensione di Spinoza da parte di Cohen consista appunto nella sua stessa sobrietà, anche se la sua accusa contro Spinoza poggia sull'oblio del contesto storico nel quale egli scriveva. Tuttavia, l'atteggiamento di Spinoza nei confronti degli ebrei, espresso nel TTP, è nettamente peggiore; il «nostro» processo contro Spinoza, insiste Strauss, è ancora più pesante di quello che esprimeva Cohen: Spinoza sarebbe soprattutto colpevole di una sorprendente mancanza di scrupoli. Un giudizio che è senza dubbio dinariamente severo, ma ancor più perché presuppone che l'accusa di "mancanza di scrupoli" sia ancora più grave di quella di un «alto tradimento».

La ragione di questa affermazione sta forse nel fatto che Strauss suppone che la gravità del caso non dipenda in primo luogo da un'analisi psicologica o morale delle intenzioni personali del filosofo. Si può, peraltro, suggerire che attraverso l'analisi di Strauss il confronto si sposti dal piano filosofico-speculativo al piano teologico-politico. Certamente è sempre possibile spiegare i "tradimenti" con la naturale debolezza umana; ma, malgrado l'indignazione che provocano, essi non mettono davvero in pericolo l'esistenza dell'ebraismo. Nel caso di Spinoza, tuttavia, non si tratta innanzitutto di

22 Leo Strauss, *Il testamento di Spinoza*, tr.it a cura di R. Caporali, Mimesis, Milano, 2016, Questa raccolta contiene alcuni importanti testi di Strauss su Spinoza, tra i quali *L'analisi di Cohen della scienza biblica spinoziana* (1924) e *Sulla scienza biblica di Spinoza e dei suoi precursori* (1926). Si veda, inoltre, uno studio sulle ricerche spinoziste di Leo Strauss in J. Cohen, *Ragione e cambiamento, prospettive sullo studio della filosofia ebraica e la sua storia*, in ebraico, Gerusalemme, Mossad Bialik, 1997, pp.227-286

una debolezza, e neppure del bieco desiderio egoistico di offrire un servizio di “consulenza culturale” in cambio dell’assistenza finanziaria da parte del potere, come sostiene Cohen contro Spinoza. Strauss ha dunque ragione quando dice che «Spinoza si è schierato dalla parte di Gesù» perché ha voluto appoggiarsi sui pregiudizi diffusi del suo vero pubblico, i cristiani, per combattere questi stessi pregiudizi, attraverso una torsione interna alla strategia del marranismo²³. Perciò, l’indifferenza che egli manifesta verso gli ebrei non è passionale ma rigorosamente politica²⁴. In altri termini, ciò che è diventato importante per lui, cioè la politica dello Stato olandese, esigeva che si utilizzasse, ad esempio, la conoscenza della Scrittura per ottenere gli obiettivi desiderati. Tutto questo poteva significare per gli ebrei un dettaglio secondario o, piuttosto, la via d’accesso ad un punto di vista davvero importante per l’eventuale liberazione politica degli ebrei non coincideva più con l’atto di schierarsi ingenuamente dalla parte che veniva considerata la “loro parte”. A seconda del punto di vista nel quale ci si pone, si può dunque dire sia che la filosofia non offre alcuna risposta alla questione di una «lealtà semplicemente umana», sia che essa esige che la si sacrifichi ad un altro obiettivo, che è molto più importante.

Leo Strauss è stato un grande storico del pensiero ebrai-

23 Cfr. Donatella Di Cesare, *Marrani – l’altro dell’altro*. Einaudi, Torino, 2018. Com’è noto, in senso stretto il termine “marrano” indica gli ebrei sefarditi costretti a rinnegare la loro fede e a convertirsi alla religione cristiana per sfuggire alle persecuzioni. I marrani furono in seguito definiti *conversos* o *cristianos nuevos*, in contrapposizione ai *cristianos viejos*, ovvero i cristiani, e così chiamati ovunque, sebbene con accezioni differenti che hanno giustificato per secoli la legittimità della persecuzione antiebraica., saccheggi e distruzione di sinagoghe fino alla definitiva espulsione dei marrani dai confini, avvenuta nel 1492. Nonostante la terribile sequenza dei progrom dei secoli XV-XVI, molti di essi rimasero ebrei nell’intimo. Questa strutturale doppiezza ed estraneità costrinse i marrani in una condizione esistenziale paradossale: come ebrei erano ancora nella diaspora; come *conversos* erano esclusi dalla vita ebraica, mentre come “ebraizzanti” sopravvivevano in un ambiente sempre più ostile.

Il pensiero di Spinoza è profondamente inserito nelle vicende della Diaspora sefardita (*Sefarad* era il nome ebraico per indicare la Spagna), molto coinvolto nel dramma dei Marrani (che era ancora in pieno svolgimento ai suoi tempi,). In un certo senso, il suo intento potrebbe essere stato un modo paradossale, conseguente al proprio intimo “straniamento” culturale di insegnare la Torah ai *goyim*, ossia all’umanità intera. La Torah: dunque filosofia e teologia. Per questo, avrebbe scritto l’*Etica in philosophos*, mentre ha indirizzato *in theologos* il Trattato teologico-politico.

24 Sull’eredità del marranismo nella cultura contemporanea, mi permetto di rinviare al mio *Il marranismo necessario – Per la critica dell’identità culturale*, in *Dialogoi*, 5, 2018, pp.81-105

co e un vero filosofo politico, originale e spesso controverso. Anch'egli ha considerato Spinoza come la grande "sfida" del pensiero ebraico moderno. Per molti versi, la sua analisi resta ancora la più profonda, la più interessante e la più inquietante. Infatti, la gravità della questione connessa all'interpretazione ebraica del pensiero politico di Spinoza attiene innanzitutto al fatto che la sua articolazione interna apre l'accesso al punto essenziale della questione del politico in generale.

Se ne può trarre conferma dal fatto che, da un lato, quel che propone l'esperienza ebraica moderna attiene alla questione essenziale del politico. Parlando del "problema ebraico" come egli lo aveva vissuto in qualità di giovane ebreo nella Germania degli anni 1920, Strauss osserva: «Sembra che il popolo ebraico sia il popolo eletto nel senso, almeno, che il problema ebraico è il simbolo più manifesto del problema umano come problema sociale o politico»²⁵

D'altra parte, proprio attraverso Spinoza, la questione politica dell'ebraismo si pone in tutta la sua ampiezza. La prefazione del libro sulla critica della religione di Spinoza, dal quale provengono questi propositi, e che è una specie di autobiografia intellettuale, sancisce uno di quei ritorni a Spinoza che segnano tutta la carriera intellettuale di Strauss. Ritornando al suo libro, una ventina d'anni dopo la sua prima pubblicazione e in occasione della sua traduzione in inglese, mentre nel frattempo egli aveva dovuto lasciare il suo paese natale, dopo la distruzione dell'ebraismo europeo, ma anche dopo l'istituzione dello Stato d'Israele, è ancor sempre "dinanzi a Spinoza" che Strauss rintraccia un percorso intellettuale di interrogazioni sul senso e sulle modalità possibili di una esistenza ebraica.

Ma la cosa più notevole in questa prefazione è che Strauss mostra come lo studio erudito della critica spinozista dell'ortodossia sia il risultato di una interrogazione, più esistenziale che teorica, sulla natura e il senso dell'esistenza ebraica in generale. In un rapido giro d'orizzonte, egli racconta la sua esperienza giovanile, le questioni che questa esperienza pone e le opzioni ideologiche e filosofiche che possono sottendere e indirizzare una possibile risposta a tali questioni. Lo scacco del liberalismo, la logica della storia tedesca che condusse al Terzo Reich, le soluzioni proposte dal sionismo, sia il sionismo "politico" che il sionismo "culturale", da parte di pensatori ebrei come Cohen, Rosenzweig o Buber – tutto questo viene evocato per concludere, in fin dei conti, che la vera alternativa era quella che

già Spinoza aveva posto nella maniera più forte e chiara all'ordine del giorno dell'ebraismo: ortodossia *vs* politica, religione *vs* filosofia.

Il verdetto di Strauss consiste nel tentativo di rigettare Spinoza fuori della tradizione culturale ebraica. In un altro testo, *Il testamento di Spinoza*, lo dice chiaramente: Spinoza non appartiene all'ebraismo ma ai «buoni europei» di Nietzsche. Tuttavia, in questa conclusione radicale, c'è qualcosa di più importante. Strauss è nato nel 1899 (muore nel 1973). In questo articolo, così come nella prefazione autobiografica del suo libro su Spinoza, egli traccia, attraverso la lettura di Spinoza, un bilancio del sec.XIX ebraico in Europa, dell'epoca in cui la modernità ebraica prende forma e in cui si delineano le grandi opzioni di una esistenza ebraica moderna: Stato nazionale, nazionalità culturale e non territoriale, assimilazione, riforma religiosa, ortodossia tradizionalista – altrettante forme possibili della vita ebraica che Strauss aveva giudicato, già prima della guerra, come interamente dipendenti dall'alternativa fondamentale: o Spinoza o l'ortodossia.

Una conclusione notevole che bisognerebbe cercare di comprendere nelle sue linee essenziali. Senza dubbio, è proprio dallo stesso Spinoza che bisogna cominciare. La sua critica della teocrazia ebraica mirava, com'è noto, a qualcosa di più generale che non all'esistenza dello Stato biblico e, a maggior ragione, della comunità portoghese di Amsterdam. Qualcosa di più generale anche di una critica del loro vero avversario, l'ortodossia calvinista. Si trattava infatti di nulla di meno della formulazione del concetto generale del politico. Si può pertanto comprendere come tra le due interpretazioni del fenomeno ebraico appaia una ferma opposizione, tanto tematica quanto storica. L'una, secolare, coglie nel popolo ebraico un fenomeno essenzialmente e necessariamente politico (o, se si vuole, storico) – così come lo coglieva Spinoza. La seconda vi scorgeva qualcos'altro, di natura essenzialmente non politica. La prima ha permesso di fondare un movimento che ha voluto, e vuole ancor sempre, rendere l'esistenza ebraica perfettamente compatibile con la sfera politica e quindi, secondo una formula ben nota, "normalizzarla"; per l'altra, questa politicizzazione costituirebbe, al contrario, l'estremo scandalo e la più radicale degenerazione.

Ma che cos'è il politico? Se con questa nozione si intende che esiste un campo *sui generis*, un dominio irriducibilmente "politico", allora Spinoza sarebbe, insieme a Hobbes, uno di coloro che ne hanno formulato il concetto moderno. Que-

sti, per dirla in breve, avrebbe messo in forma, sulla base di alcune idee antiche, un certo modello, un paradigma, se si vuole, che permette di pensare il politico in opposizione essenziale con il "non politico". Mediante la narrazione dell'uscita dallo stato di natura, Hobbes aveva costruito un concetto di Stato secondo il quale è il politico che definisce effettivamente la specificità umana. Il senso dell'umano in quanto tale si chiarisce quando si comprende che esso si fonda sulla convenzione in quanto fuoriuscita dallo stato di natura. Esso, dunque, equivale al non-naturale o all'artificiale. Ciò che l'uomo fa in quanto uomo è condizionato dallo Stato – l'uomo fuoriesce dalla natura per diventare cittadino, cioè propriamente umano. Si può dire, senza esagerare, che Hobbes annunciava già questa attitudine moderna che dà alla teoria politica il ruolo di *prima philosophia*.

La situazione è diversa in Spinoza. A prima vista, la sua posizione sembra più attenuata di quella di Hobbes. La rottura tra stato di natura e Stato non è più irriducibile. C'è, al contrario, una continuità tra la natura dell'uomo e la sua esistenza nella *polis*. Ma ecco che l'analisi di Spinoza diventa ancor più radicale di quella di Hobbes e che, quindi, si manifesta alla luce della "sfida spinozista". La cesura tra il politico e il non-politico non scompare, ma si disloca: invece di subentrare alla partizione tra l'umano e il non-umano (o il naturale) come partizione essenziale, Spinoza colloca la distinzione principale all'interno dell'umano. Non v'è più corrispondenza tra la distinzione politico/non-politico e la distinzione umano/naturale. La distinzione essenziale si comprende ormai come qualcosa di intrinseco all'umano, cioè come una distinzione tra il politico e il non-politico umano, tra la città costruita secondo una certa misura di razionalità e la sfera del pregiudizio. Ma, appunto, la matrice paradigmatica di quest'ultimo non è altro che il teologico stesso.

Del resto, così come c'è in Spinoza una continuità tra il naturale e l'umano, c'è anche una continuità tra ciò che si può chiamare l'ideologia del quotidiano e l'elemento puramente filosofico. Dal punto di vista della filosofia o della ragione, l'ostacolo è sempre rappresentato dal pregiudizio e il suo antagonista, perfettamente umano, è l'*asylum ignorantiae*, cioè la religione. Se, dunque, la nettezza della dicotomia hobbesiana tra il naturale e l'umano-artificiale scomparisse, qualcosa di più grave ne prenderebbe il posto, cioè un'opposizione di principio tra i luoghi della ragione – innanzitutto la filosofia, ma ugualmente lo Stato fondato sull'idea del politico – e i luoghi del pregiudizio, cioè la religione e il teologico.

Pensare secondo l'idea di continuità è una strategia costante in Spinoza: l'errore non è qualcosa di positivo, ma una privazione della verità, ovvero, di fatto, un grado minimo di verità. Il pregiudizio non è che privazione della ragione, ovvero il grado zero della razionalità. Analogamente, il teologico è una privazione del modello razionale, sia politico che filosofico – il suo grado zero. Nell'ambito della filosofia politica, il teologico appare pertanto come una forma, o piuttosto come una deformazione-perversione del politico. Il concetto di politico viene pertanto ad assumere la forma di una costruzione concettuale necessaria per la comprensione dei fatti umani – dell'azione, della concordia, della collettività

III

Del resto, una "costruzione concettuale" non è nient'altro che un'interpretazione; una nozione feconda per la comprensione delle controversie suscitate dalla "sfida spinozista", intesa come una disputa sulla questione che costituisce il nocciolo dell'istanza ermeneutica. Infatti, dire che il teologico è il grado zero del politico significa che ci si ascrive il diritto di interpretare la religione.

Nel TTP, la posizione "ufficiale" di Spinoza è che bisogna liberare l'una dall'altra la teologia e la filosofia (*ancillarità*), evitando la pretesa egemonica di entrambe. La teologia, si dice nel capitolo XV, non deve servire la ragione, né la ragione la teologia. Ma poco dopo, a partire dal capitolo XIX, si afferma che la legge religiosa deve essere completamente sottomessa allo Stato. Se si prende lo Stato, o il politico, come una certa forma di razionalità, diventa chiaro che Spinoza non pensa affatto che ci sia una reciprocità o una uguaglianza di statuto tra ragione e rivelazione. La *religio catholica* sarebbe dunque, una volta costituita, un agente dello Stato, attraverso il quale il politico deve dominare il teologico. Si potrebbe pensare, come spesso accade effettivamente, che Spinoza riconosca un dominio proprio, più o meno privato e, in ogni caso, esteriore al politico, della religiosità, come spiraglio di un liberalismo pluralista; che egli dunque prenda in considerazione una riforma che razionalizzi la religione, o, ancora, l'istituzione di una religione universale, pressappoco alla maniera dei deisti. Ma Spinoza non pensa alla possibilità di rimedi intrinsecamente religiosi all'irrazionalità della religione: ogni riforma dell'intelletto significa un passaggio dal pregiudizio e dalle forme di vita infantili e

perverso – ugualmente religioso – alla filosofia.

In questo contesto, l'opposizione a Maimonide è molto significativa. Se si prende costui come paradigma dei riformatori razionalisti della religione, la critica di Spinoza deve essere compresa come una "decostruzione" del linguaggio riformatore: il suo significato non può che essere politico. Nella misura in cui si tratta di un programma che si vuole "religioso", è piuttosto un programma pericoloso. Infatti, una religione che si annuncia come portatrice di verità di ragione sarebbe, sempre e necessariamente, una deriva, una forma perversa sia della filosofia che del politico. Non bisogna accordare uno statuto non-politico né, a maggior ragione, uno statuto pre-politico alla religione; non tanto a causa dell'errore teorico che essa veicola, quanto a causa dei pericoli politici che un tale statuto rischia di generare.

Ci troviamo pertanto ancora una volta dinanzi alla vera fonte della radicalità della posizione spinozista: anche se si accorda a Maimonide tutta la sincerità possibile, non resta men vero che il senso del suo approccio è politico; e, poiché esso pretende di essere altra cosa, pericoloso. Il suo obiettivo non è la verità della religione, né la sua capacità di accettare, ovvero di interiorizzare, la verità scientifica. La vera questione consiste nel sapere se bisogna accordare alla religione un suo proprio dominio. Ed è precisamente questo il punto che Spinoza rifiuta, e lo rifiuta in quanto il pensiero filosofico si arroga lo statuto di un'istanza ermeneutica superiore. La scienza gli offre una chiave ermeneutica per comprendere la religione come dotata essenzialmente di un significato politico. In altri termini, Spinoza si situa in una posizione che gli procura una prospettiva sulla religione che permette di interpretarla come un fatto politico, di assegnare alla lingua religiosa un significato politico, di svelare dietro la superficie di un discorso di fede una volontà di dominio. In questa prospettiva, pertanto, il teologico è privato di un dominio proprio, del diritto di comprendersi come un fatto autonomo e *sui generis*.

La questione non concerne il piano psicologico della buona fede, né della sincerità dei religiosi – rabbini, ministri, preti, ecc. Essi possono certo credersi impegnati nella ricerca autentica di una religione razionale. Tuttavia, la natura delle cose è, per così dire, più forte delle buone intenzioni. La religione è pur sempre uno sviamento, cioè una perversione del politico. Certamente, ciò che provoca l'indignazione del pensiero religioso nei confronti di Spinoza, è il suo "ateismo", e, ancor più, la "diffamazione" della religione, in particolare nella critica della Scrittura. Da un

punto di vista specificamente ebraico, come si è visto, si deplora altresì una indifferenza che viene giudicata come moralmente condannabile. Ma per l'ortodossia ebraica, ciò che costituisce un vero scandalo, è che Spinoza inaugura una interpretazione totalmente nuova dell'ebraismo, interpretazione inaccettabile in quanto nega che il fondamento della storia ebraica sia la Rivelazione, ridotta a qualcosa di umano, cioè di storico e politico.

Tuttavia, per quanto importanti siano questi aspetti, vi è ancora qualcosa di più fondamentale. L'approccio di Spinoza poggia, infatti, su un gesto preliminare, per il quale il pensiero religioso doveva rivelarsi profondamente sensibile. Infatti è proprio la sua legittimità e quella del progetto stesso di una filosofia religiosa che sono messi in questione. Poiché, se "filosofia" significa pensare e ragionare, questi termini delimitano un dominio che è definito quasi in opposizione alla religione: questa, infatti, non è altro, nel migliore dei casi e solo quando è sottomessa allo Stato, che una educazione all'obbedienza, ma la cui verità appartiene al dominio del pregiudizio. Perciò, quando rivendica lo statuto di pensiero, non fa che pretendere di disporre dei mezzi e del diritto all'interpretazione. Essa lo fa in una maniera che somiglia a quella della filosofia, ma in realtà opponendosi ad essa. Il TTP presenta, infatti, la religione non soltanto come il luogo del pregiudizio che bisogna superare, ma anche come un avversario politico. Quello che le si contesta non è questo o quel progetto che l'avversario religioso sembra sottomettere all'ordine del giorno politico, ma il fondamento stesso della sua pretesa ad avere una competenza politica.

I teologi, infatti, si arrogano il diritto di determinare la legge della città. In questo, cercano non solo di dominare, ma anche di essere i depositari della legittimità politica, cioè della sovranità. Dal punto di vista spinozista, ciò equivale ad affermare che la religione è al di sopra del politico, cioè al di sopra della ragione e della filosofia. In altri termini, vi si dice che il politico dipende dal religioso. In fondo, la posta in gioco è il diritto di determinare chi e che cosa è, di assegnare il terreno nel cui ambito si gioca la partita. La disputa, quindi, concerne giustamente il diritto di interpretazione.

Ciò che costituisce la radicalità dell'approccio di Spinoza, in quanto destituisce assolutamente la pretesa della religione ad uno statuto di superiorità e nega la stessa pertinenza dell'idea di una riforma razionalizzante della religione, è la sua appropriazione del diritto di interpretare la religione, cioè, in effetti, di giudicarla. Ma così facendo, Spinoza si appropria di ciò che agli occhi della teologia è la sua prero-

gativa esclusiva, cioè giudicare e interpretare. Alla base del conflitto tra Spinoza e la religione ebraica non c'è la critica della verità dei suoi dogmi; tanto più perché essa non ha affatto formulato dogmi in senso proprio. Ciò che è irreparabilmente conflittuale è piuttosto il fatto che la religione ebraica è fondata su una Rivelazione compresa come legge piuttosto che come fede²⁶. Ora, se la legge è il compito del politico, o meglio, se l'essenza della legge è di pertinenza del politico, è inevitabile un conflitto fondamentale. È quanto Spinoza dichiara espressamente nell'*Etica* o nel TP. Per lui la legislazione è una nozione che ha senso solo nella città, si fonda su una logica propria che non è quella di una rivelazione. Ciò che l'analisi di Spinoza permette di vedere è che una disputa così fondamentale è insolubile in quanto si tratta, in realtà, di un conflitto ermeneutico. La questione consiste, infatti, nel sapere chi detiene la verità, in quanto essa dà diritto a legiferare; ma, su un piano più fondamentale, la questione è di sapere chi può interpretare il suo avversario meglio di quanto non lo faccia lui stesso.

Il senso dell'approccio di Spinoza è nella rivendicazione del diritto di comprendere non solo i teologi, ma anche il fatto che costoro non comprendono se stessi. Qualunque cosa essi pensino di fare, di fatto fanno sempre qualcos'altro. Credono di parlare della Rivelazione, ma, di fatto, fanno politica. Una conclusione, questa, che i teologi non possono evidentemente accettare; non soltanto perché essi rifiutano che venga loro confiscato il diritto di comprendersi, ma, per di più, perché fanno più o meno la stessa cosa, sebbene in senso inverso, cioè interpretano la filosofia e la politica.

Di fronte alla critica filosofica o tematica della religione, cioè alla questione della verità del contenuto dei suoi dogmi, non c'è posto per una reazione specificamente ebraica, differente dalla reazione cristiana. Ciò che appare esplosivo e intollerabile per la religione ebraica in relazione al carattere intrinsecamente sovversivo di questa critica è precisamente il diritto che Spinoza si arroga nel determinare il suo statuto, in quanto tale e nella sua essenza. La *pointe* di questa critica è che si tratterebbe di un fatto politico e che, pertanto, ci si riserva comunque il diritto di porre la questione del significato politico della religione. Questo assunto è decisivo a causa, appunto, della rivoluzione della modernità ebraica che è in larga misura, specialmente con la comparsa

26 Cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1988, p. 9: *Revelation as understood by Jews and Muslims has the character of Law (Torah, Shari'a) rather than that of Faith.*

del sionismo politico e, a maggior ragione, a partire dall'istituzione dello Stato di Israele, una politicizzazione dell'esistenza ebraica. In tale contesto, è effettivamente grave che la religione si trovi ad essere, tutto d'un tratto, privata del diritto di determinare il senso della storia ebraica, ovvero del fenomeno ebraico in generale.

IV

Nel suo insieme, il tenore di questa disputa non è affatto gratuito e apre, proprio a partire dall'opera di Spinoza, un'interessante panoramica sulle profonde lacerazioni della modernità ebraica. Fin dall'inizio, la modernizzazione della vita degli ebrei, che ha coinciso con la sua secolarizzazione e, quindi, con la sua politicizzazione, soprattutto a partire dalla creazione dello Stato d'Israele, ha inaugurato un conflitto delle interpretazioni. Non v'è dubbio che l'analisi sionista del fenomeno ebraico si sia trasferita essenzialmente sul piano politico e storico. Ma il sintomo più cospicuo – e, per così dire, metaforicamente “spinozista” – di questa transizione è l'atteggiamento assunto dai militanti religiosi. Infatti, dopo quasi cento anni, cioè a partire dalla comparsa del sionismo, l'ortodossia ebraica, anche – e soprattutto – l'ortodossia politicamente e ideologicamente moderata, tollerante e “illuminata”, si è sforzata di cogliere il significato religioso del sionismo. In generale, l'ortodossia si è suddivisa in due tendenze principali: il sionismo religioso e l'antisionismo. Si può certo comprendere che gli antisionisti neghino la legittimità ebraica dello Stato di Israele. Ma ciò che risulta più complicato è il conflitto, interno al sionismo come movimento nazionale ebraico, tra i religiosi e i laici. Se infatti si considerano gli scritti dei pensatori del sionismo religioso, affiora un elemento costante: questi pensatori, pur considerandosi sionisti, rivendicano il diritto di interpretare il sionismo secolare da un punto di vista religioso e di interrogarsi sul “significato religioso” del secolarismo ebraico, del movimento sionista e dello Stato d'Israele.

Il paradosso è evidente e gravido di conseguenze: il movimento sionista ha voluto considerarsi un movimento secolare e secolarizzante in quanto movimento della politicizzazione degli Ebrei. Le ideologie del sionismo si sono perciò autopercepite come portatrici non solo di un messaggio di liberazione nazionale e di un programma di salvataggio degli ebrei in pericolo, ma anche di una rivolu-

ta profana, cioè di una rivoluzione secolare contro l'intera tradizione religiosa. Come viene proclamato in uno dei loro slogan più noti, si trattava di "reintegrare gli ebrei nella storia". Si presuppone, quindi, che la loro esistenza precedente sia stata essenzialmente non-storica e non-politica. È da qui, del resto, che, almeno in parte, discende la fascinazione sionista per Spinoza. Ma nel suo incontro con il sionismo religioso, il sionismo secolare si trovò in conflitto, non tanto per l'affermazione dell'esclusività del vissuto ebraico nella pratica della religione come forma legittima dell'esistenza ebraica, accompagnata da una pura e semplice negazione del programma di secolarizzazione; quanto, piuttosto, di fronte ad un atteggiamento che pretendeva una consapevolezza di ciò che i sionisti erano e facevano meglio di quanto essi stessi avrebbero potuto mai comprendere. In questo senso, i sionisti non avrebbero fatto nient'altro, nella loro rivoluzione, nel loro sacrificio, che dare compimento ad un piano di origine divina. Senza saperlo, essi hanno incarnato effettivamente il mezzo di cui si è servita la redenzione messianica del popolo ebraico. C'è qui, al fondo – e questo si comprende agevolmente – una attitudine escatologica del messianismo che ha negato al movimento nazionale secolare ebraico il diritto a una conoscenza di sé e a una comprensione della sua stessa impresa storica; un atteggiamento che ha occultato il "vero" significato di ciò che si stava realizzando e di ciò che i suoi membri consideravano una potenza espressiva prossima, ma in senso inverso, a quella in forza della quale Spinoza aveva precedentemente negato ai religiosi il diritto a una vera comprensione di se stessi.

Gli esempi abbondano; basti ricordare il caso esemplare di Aharon Bertem scrittore che viveva in un *kibbutz* religioso a sud d'Israele: un uomo moderato sotto tutti i punti di vista, che negli anni 1950 aveva scritto: «Herzl indubbiamente non conosceva Dio quando aveva formulato l'idea del sionismo [...] ma il suo spirito e la sua anima sono stati accolti nel disegno divino di resuscitare il popolo ebraico e di restituirlo alla sua patria [...] Solo un cieco non vedrebbe come la Provvidenza si è servita di quest'uomo»²⁷

FAUSTO PELLECHIA
Unicas
(faustopel@gmail.com)

²⁷ Dorenou Moul *She'eloth Ha'netsah* (La nostra generazione di fronte alle questioni eterne, in ebraico, p. 138-139; citato da D. Schwartz, *op. cit.*, p. 253