

DA WACHTER A HEGEL GENESI E SVILUPPO DEL CONCETTO D'ACOSMISMO NELLA FILOSOFIA MODERNA E CLASSICA

DI SIMONE FARINELLA

La comprensione del significato assunto dallo spinozismo nella genesi e nella struttura del pensiero filosofico hegeliano è stato senza ombra di dubbio uno dei temi più dibattuti e discussi dalla critica negli ultimi decenni¹. Muovendomi all'interno di quest'indirizzo di ricerca, cercherò di dimostrare come la definizione hegeliana del pensiero spinoziano in termini *acosmistici* denoti l'assunzione di una precisa

1 Fra i molti contributi sono da ricordare: F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistemica di libertà*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienza filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1995, pp. 147-212; F. Biasutti, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos. Arte, Religione, Storia*, Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 133-154; F. Chiereghin, *Filologia spinoziana e spinozismo nella concezione politica di Hegel a Jena*, in *Spinoza 1677-1977*, Trento, Verifiche, 1977, pp. 707-729; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1980, pp. 90-110; B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Napoli, Guida, 2011; K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in M. Walther (hrsg. von), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1992, pp. 163-180; E. Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik: Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 18 (1964), pp. 3-29; E. E. Harris, *The concept of Substance in Spinoza and Hegel*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario dalla nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 51-71; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979; P. Macherey, *Le Spinoza idéaliste de Hegel*, in *Spinoza und der Deutsche Idealismus* cit., pp. 145-162; G. Maluschke, *Die Stellung des Spinozismus in Hegels Dialektik*, «Hegel-Studien» 13 (1974), pp. 55-82; Y. Y. Melamed, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, «Journal of the History of Philosophy» 42 (2004), 4, pp. 67-96; Y. Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, «Journal of the History of Philosophy» 48 (2010), 1, pp. 77-92; V. Morfino, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, 1997; V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 15-55; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2016; M. Pagano, *Hegel: il soggetto e l'assoluto*, «Teoria» 1 (2015), pp. 81-99; G. H. R. Parkinson, *Hegel, Pantheism and Spinoza*, «Journal of History of Ideas» 38 (1977), 3, pp. 449-459; B. Sandkaulen, *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels Widerlegung des Spinozianischen Metaphysik*, in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, hrsg. von D. Emundts und S. Sedgwick, Berlin, De Gruyter, 2007, pp. 235-275; E. Shmueli, *Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance*, «International Journal for Philosophy of Religion» 1 (1970), 3, pp. 176-191; Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics. The Marrano of the reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

tradizione storiografica, che identifica l'opera di Spinoza con la Qabbalah ebraica². A partire dalle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* del semestre invernale 1820-21³, Hegel adotta senza riserve questa modalità interpretativa dello spinozismo e la integra, progressivamente, all'interno di una riflessione più ampia sul significato speculativo del pensiero mistico, che coinvolge e chiama in causa anche la teosofia böhmana. Punto d'arrivo di questo processo interpretativo è la formulazione della coppia d'opposti Spinoza-Böhme nella *Logik des Seins* (1832), precisamente nella sezione della *Qualität*. La presente categorizzazione storico-filosofica non rappresenta un'operazione casuale, ma un'attività consapevole, animata da una precisa finalità teoretica: in primo luogo, definire in termini *acosmistici* il pensiero di Spinoza significa assumere un'interpretazione cabalistica dello spinozismo, che si collega idealmente all'*Elucidarius Cabalisticus* di Johann Georg Wachter (Roma 1706); in secondo luogo, mettere in relazione il cabalismo di Spinoza con la teosofia di Böhme attesta la volontà di comprendere il rapporto sussistente fra due poli interni ad un medesimo nucleo concettuale. Poiché nel loro scontro e nella loro riconciliazione, l'Oriente e l'Occidente, la Qabbalah ebraica e la Teosofia cristiana, l'immobilismo ed il dinamismo, Spinoza e Böhme riflettono il nucleo speculativo che anima il pensiero mistico.

Per sviluppare quanto sollevato in queste note introduttive, individuerò, *in primis*, i contenuti di quei testi che, alle fine del XVII ed al principio del XVIII secolo, hanno reso possibile l'identificazione della Qabbalah con lo spinozismo. In seguito, analizzerò le ramificazioni assunte da questo modello ermeneutico nella storiografia tedesca settecentesca. Successivamente, mostrerò come l'assunzione hegeliana del concetto d'*acosmismo* sia inseparabile da una cornice interpretativa cabalistica del pensiero di Spinoza. In conclusione, mi soffermerò sulla diade Spinoza-Böhme, evidenziando la portata teoretica dell'operazione storico-filosofica di Hegel, volta ad afferrare ciò che è vivo della tradizione mistica ebraica e cristiana.

-
- 2 Anche Paul Franks sostiene che Hegel abbia accettato alcuni elementi di questo modello interpretativo dello spinozismo. La sua valutazione dell'operazione ermeneutica hegeliana è, però, negativa. Cfr. P. Franks, *Nothing comes from nothing. Judaism, the Orient and Kabbalah in Hegel's Reception of Spinoza*, in M. Della Rocca (ed. by), *The Oxford Handbook of Spinoza*, edited by M. Della Rocca, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 534: «He [Hegel] was thereby able to maintain the view, in which he was deeply invested, that Judaism was paralyzed at the stage of development prior to the advent of Christ [...] The very idea of a modern Jewish philosophy, in which Spinozism would be synthesized with elements of lurianic Kabbalah, was thus completely excluded». La lettura di Franks ci restituisce un Hegel prigioniero dei suoi pregiudizi e del tutto incapace di cogliere le potenzialità riposte nella filosofia moderna ebraica. Contrariamente a quest'analisi, che trovo riduttiva e basata, a propria volta, su di un pregiudizio (il presunto antigioaismo di Hegel), mostrerò come l'assunzione hegeliana di un'interpretazione cabalistica della filosofia di Spinoza sia inserita all'interno d'una discussione più ampia sul significato speculativo del pensiero mistico. Soltanto così può essere resa la portata teorica di un'operazione storico-filosofica che non si lascia ridurre ad un presunto atteggiamento cristiano-centrico ed euro-centrico di Hegel, ma che mira a definire un fenomeno – il misticismo – nella sua globalità e nelle sue manifestazioni particolari.
- 3 Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1820/21*, hrsg. von K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 30,1, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, p. 419: «In der That ist aber nur im Spinozismus Gott und es gilt gar keine Natur in demselben. Die Philosophie des Spinoza ist so zu sagen Akosmismus und so gerade das Gegenteil des Atheismus».

1. Lo spirito cabalistico dello spinozismo: nascita e sviluppo di un modello interpretativo

È merito del barone Christian Knorr von Rosenroth se l'Occidente è penetrato all'intero degli intricati meandri della Qabbalah ebraica. Attento studioso di mistica, istruito ad Amsterdam nella dottrina segreta del popolo ebraico, il barone von Rosenroth dà alle stampe, fra il 1677 ed il 1684, la *Kabbala denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologia*, ossia una raccolta dei principali testi della Qabbalah ebraica in traduzione latina. Fra le numerose opere della tradizione cabalistica contenute nel compendio di von Rosenroth, si segnala il trattato *Porta Coelorum* di Abraham Cohen de Herrera. Pensatore marrano, quest'ultimo, attivo in Europa, ad Amsterdam soprattutto, nella prima metà del XVII secolo, e rimasto celebre per la sua *Puerta del Cielo*, della quale la *Kabbala denudata* offre una traduzione a partire dalla versione ebraica – a sua volta una traduzione dallo spagnolo – del 1655. Proprio questo testo, capace di snellire le teorie cabalistiche con elementi tratti dalla filosofia neoplatonica e rinascimentale, fu accolto in Europa come un'efficace introduzione alla mistica ebraica⁴ e come la fonte *par excellence* del cabalismo spinoziano⁵.

La traduzione latina della *Puerta del Cielo* restituisce un testo suddiviso in otto dissertazioni, che coprono le tematiche esposte da Herrera dal terzo al decimo libro del suo trattato. I primi due libri dell'originale spagnolo, nei quali sono introdotti, ad esempio, alcuni importanti concetti della Qabbalah (fra cui la dottrina delle Sefirot), sono completamente omessi nella versione di von Rosenroth, che si apre con la distinzione ontologica fra ente necessario ed ente contingente (tema, questo, del terzo libro). Riguardo alla suddivisione in capitoli delle otto dissertazioni, si deve notare che

-
- 4 Sulla funzione di compendio esplicativo del pensiero cabalistico attribuita all'opera di Herrera cfr. J.J. Brucker, *Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae romanae, ad repurgatas usque literas*, Lipsia, 1742, p. 922; D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Dritter Band, Marburg, 1793, p. 149; J.G. Buhle, *Geschichte der Philosophie*, Göttingen, 1799, p. 155; W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1814, pp. 171-172; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 30,1, p. 380; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, in *Vorlesungen*, Bd. 8, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 172.
- 5 È interessante notare come il rapporto Abraham Cohen de Herrera-Spinoza sia stato e sia ancora oggi oggetto d'indagine. Sul tema, vedi M. Beltran, *Impronta del acosmismo lurianico en la Ethica de Spinoza*, «Revista de Filosofia» 40 (2015), 2, pp. 63-81; M. Beltran, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera Kabbala's on Spinoza's Metaphysics*, Leida, Brill, 2016; D. Borkowski, *Spinoza. Der junge De Spinoza: Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Bd. I, Münster, 1933, pp. 188-189; F. Di Poppa, *Spinoza's Concept of Substance and Attribute: a Reading of the Short Treatise*, «British Journal for the History of Philosophy» 17 (2010), 5, pp. 921-938; S.A. Ferro *La filosofia di Spinoza e la filosofia ebraica medievale*, «Giornale critico della filosofia italiana» 16 (1935), pp. 50-64 e pp.169-180; G. Necker, *Humanistische Kabbala im Barock. Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*, Berlin/Boston, de Gruyter GmbH & Co., 2011, pp. 232-241; G. Saccaro Del Buffa, *Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et scolastique: a popos de la creation «ex nihilo»*, «Archives de Philosophie» 51 (1988), 1, pp. 55-73; G. Saccaro del Buffa, *Herrera, Spinoza e la dialettica umanistica*, in *Spinoza ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura D. Bostreggi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 273-299; G. Saccaro del Buffa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme d'argomentazione*, Milano, Franco Angeli, 2004; H.C.W. Sigwart, *Der Spinozismus*, Tübingen, 1834; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Massachusetts, 1934, pp. 313-316.

essa non ricalca perfettamente i passaggi argomentativi del cabalista lusitano: spesso intere sezioni non sono tradotte; altre volte, invece, in un medesimo paragrafo sono accorpati e condensati nuclei tematici sui quali Herrera si sofferma per più capitoli. A prescindere da queste differenze formali, che, ovviamente, hanno delle ripercussioni sul contenuto dell'opera, la traduzione di von Rosenroth restituisce – mostrandosi, almeno in questo, fedele – i capisaldi del pensiero di Herrera. Di quest'ultimi, la *Porta Coelorum* offre la seguente analisi e trattazione: nella prima dissertazione è discussa la distinzione ontologica fra ente necessario, ciò che è per sé, ed ente possibile, ciò che non è per sé e deriva il proprio essere da altro; nella seconda, nella quarta e nella quinta dissertazione è esposta la teoria della causalità divina, affetta dalla tensione fra trascendenza ed immanenza d'En-Sof, dell'Infinito, nei suoi effetti⁶; nella terza dissertazione è tratteggiata la dottrina dello *tzimtzum*, uno dei contributi più originali del pensiero di Isaak Luria; infine nell'ottava, nella nona e nella decima dissertazione sono discusse alcune tematiche della Qabbalah ebraica, quali la teoria dell'*Adam Kadmon*, la teoria delle Sefirot, la teoria dei vasi e del significato mistico del Tetragramma. All'interno dell'impianto metafisico di Herrera, un tema su tutti fu considerato il fondamento teorico del cabalismo di Spinoza. La teoria della causalità divina, che pone ad un tempo l'immanenza e la trascendenza della Causa Incausata nelle proprie determinazioni, intrattiene un possibile legame con la definizione spinoziana della sostanza nei termini di *causa immanens* e *causa remota omnium rerum*⁷. Se da un lato la sostanza deve essere considerata la causa immanente e non transuente di tutte le cose, dall'altro lato la concezione spinoziana del rapporto causale, secondo le proposizioni XXI-XXIII del *De Deo*, sembra escludere che da un attributo della sostanza divina o da una modificazione immediata della medesima possano seguire effetti finiti, poiché da essi possono derivare soltanto effetti necessari, eterni ed infiniti. O immanenza – e con essa divinizzazione del mondo – o trascendenza – e con essa differenza fra Dio e mondo – della Causa prima rispetto ai propri effetti. Queste due vie, che si differenziano a seconda dell'accento posto sull'essere-uno di sostanza e modi, saranno battute dalla critica e dalla storiografia tedesca sei-settecentesca. Due percorsi interpretativi alternativi, anche se talvolta interconnessi, che trovano la loro radice comune nell'opera di Johann Georg Wachter, a cui va riconosciuto il merito d'aver conferito un impulso decisivo alla *kabbalistische Spinoza-Rezeption* in Germania.

6 Riguardo all'immanenza di En-Sof nei suoi effetti cfr. A. C. Herrera, *La Porta del Cielo*, a cura di G. S. del Buffa, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2010, p. 297: «Però essendo la Causa Prima veramente infinita, come è stato provato altrove, occorre che per quasi determinarsi e limitarsi in sé abbia bisogno come di una differenza e separazione da sé, uscendo (secondo il modo d'intendere del nostro intelletto), quasi per movimento da sé ad altro, fuori di sé (sebbene realmente in se stessa e la medesima cosa che se stessa) e in definitiva da infinito a finito [...] Questo quasi uscire da sé, che è infinito, ad altro, che è e conviene che sia finito, è lo *sha'ashu'a* e quasi movimento, con cui (sebbene in sé e totalmente il medesimo che lei stessa) sembra che differisca da sé e quasi si incammini e tenda ad altro, si proporzioni ed adatti ad esso, cioè l'infinito al finito». Riguardo alla trascendenza della Causa Incausata vedi Ivi, p. 150: «Da quell'uno, dico, che esclude da sé ogni moltitudine e varietà di potenze, atti, attributi, intellezioni e intellegibili, volontà, desiderii e operazioni, e che consistendo purissimamente in sé non può avere né ha alcuna relazione, rispetto o proporzione con altro, poiché, in quanto infinito, dista in infinito da tutte le cose».

7 Spinoza non definisce mai la sostanza nei termini di *causa remota omnium rerum*. Si tratta di una libera ripresa di un concetto discusso da Spinoza nello scolio della prop. XXVIII del *De Deo*, che risulterà funzionale a ciò che analizzerò nei prossimi capitoli.

1.1 Spinozismo, giudaismo e divinizzazione del mondo

Johann Georg Wachter (1673-1757) pubblica nel 1699 ad Amsterdam lo scritto *Der Spinozismus in Judenthumb*⁸. Il testo è concepito come una riproposizione letteraria del dialogo avuto con Johann Peter Spaeth, un teologo austriaco, educato ai valori del cattolicesimo, convertitosi al luteranesimo intorno al 1680 e poi al giudaismo durante il suo soggiorno a Kleve. Nello *Streitschrift*, che inscena uno scontro dialettico fra le principali tesi della tradizione teologica cristiana ed ebraica, si alternano le argomentazioni di Spaeth, che nel testo compare con il nome di Moses Germanus (adottato dopo la conversione alla religione ebraica), e le contro-argomentazioni di Wachter, che cerca di dimostrare l'empietà e l'erroneità delle posizioni sostenute dal suo interlocutore.

Fin dalle battute iniziali del suo scritto, Wachter identifica con *Judenthumb* il pensiero cabalistico ebraico. Le fonti, su cui si fonda l'interpretazione wachteriana, sono tratte, per lo più, dalla *Kabbala denudata* di Knorr von Rosenroth⁹ e dalla *Porta Coelorum* di Herrera, che contiene, a detta dell'autore, la radice della *Gottlosigkeit* spinoziana¹⁰. *Gottlosigkeit*, che rivive sì nello spinozismo, ma che è radicata anche nella fonte da cui Spinoza ha tratto la propria filosofia. Per Wachter, infatti, la dottrina segreta del giudaismo, la Qabbalah, è *perfettamente assimilabile* allo *Spinozismus*, ossia ad una forma radicale di «*Vergötterung der Welt*»¹¹. *Ab aeterno* – poiché *ex nihilo nihil fit*¹² – ha luogo la deificazione dell'essere finito. Là dove è in atto una divinizzazione del mondo non può esservi nessuna forma autentica di *Gottesdienstigkeit*, di devozione e d'ufficio divino. Strappando Dio dalla sua separatezza con il mondo, la Qabbalah e lo spinozismo hanno soppresso le condizioni di possibilità della religione stessa¹³. Ateismo, materialismo e panteismo, dunque, sono i tratti distintivi della mistica ebraica e del sistema di Spinoza. Lo *Spinozismus in Judenthumb* questo sostiene e questo argomenta. Niente di più, niente di meno.

8 Per inquadrare storicamente e filosoficamente il significato dell'opera di Wachter si veda T. Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du Néo-Spinozisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, 211-237; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza da Leibniz a Marx* cit., pp. 43-47; R. Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1994, pp. 95-101; G. Scholem, *Die Wachersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von K. Gründer und W. Schmidt-Biggemann, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, pp. 15-25; W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 1987, pp. 59-115; W. Schröder, «*Die ungereimste Meinung, die jemals von Menschen ersonnen worden*» – *Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert*, hrsg. von E. Schürmann, N. Waszek und F. Weinreich, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag, 2002, pp. 121-139; M. Vassányi, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 224-233.

9 Cfr. J. G. Wachter, *Spinozismus in Judenthumb, oder die von dem heitigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala*, Amsterdam, 1699, pp. 5-7.

10 Cfr. Ivi, p. 81: «*Ich nenne euch unter vielen anderen die ich nennen könnte / den spanischen Rabbi / Abr. Cohen Irira, dessen Porta Coelorum oder Himmel Pforte ja so deutlich abgefasst ist / daß man eure Cabalistische Künsten und in denselben die Spinozistische Gottlosigkeit (die ich im Anfang aus Anleitung Hrn. Burnets Anmerkung über der Jüden Cabala, bloss von ferne gerochen) hier mit Händen greiffen kann*».

11 Ivi, p. 8.

12 Ivi, p. 23.

13 Ivi, p. 22: «*Daß es in Natur und Creatur verordnet sey / die gegenwärtige sinnliche Welt zu verleugnen / und das verborgene Gott(es) zu suchen / und daß allein darin die Religion bestehe*».

Nel giro di appena sette anni, queste posizioni di Wachter sono oggetto di una radicale revisione. La ragione di questo cambio di prospettiva è *da ascrivere ad una serie di critiche a cui va incontro lo Spinozismus in Judenthumb*. Nella *Defensio Cabbalae Ebraeorum contra auctores quosdam modernos* (1700), Johann Franciscus Buddeus rimprovera a Wachter d'aver appiattito eccessivamente la Qabbalah sull'opera di Herrera – divulgatore, a suo modo di vedere, di una forma inautentica della tradizione ebraica – e d'aver diffuso un modello interpretativo del pensiero cabalistico errato, poiché esso, in nessun modo, sarebbe assimilabile alla spinoziana *Vergötterung der Welt*¹⁴. In risposta a Buddeus, Wachter pubblica l'*Elucidarius Cabalisticus*, nel quale dimostra l'unità della Qabbalah e dello spinozismo a partire da un angolo visuale antitetico a quello sviluppato nello *Spinozismus in Judenthumb*. Contrariamente allo *Streitschrift* del 1699, Wachter sostiene che né la Qabbalah né la filosofia di Spinoza possono essere considerate due forme di divinizzazione del mondo, poiché entrambe predicano una differenza netta fra Dio e mondo, fra infinito e finito, fra *natura naturans* e *natura naturata*¹⁵. Dio non è la sostanza del mondo, non è in esso immanente, ma semplicemente si rivela in esso, mantenendo inalterata la propria eccedenza e distinzione ontologica. In questo contenuto ontoteologico, la Qabbalah e lo spinozismo trovano la propria identità speculativa. La riduzione di questi due sistemi filosofici a delle forme grossolane di panteismo ed ateismo è *superata* da un'interpretazione della metafisica spinoziana teistica¹⁶, che contiene, in potenza, alcuni presupposti della successiva lettura *acosmistica* dell'opera di Spinoza.

In chiusura di questa sezione sulla *Wachters Spinoza-Rezeption*, possiamo dire che gli scritti wachteriani favorirono la diffusione di una modalità interpretativa dello spinozismo estremamente suggestiva. L'identità di ontologia spinoziana e cosmogonia cabalistica divenne un *topos* tanto della storiografia tedesca del XVIII secolo, quanto del dibattito extra-accademico sul pensiero di Spinoza svoltosi in Germania alla fine del XIX secolo. Come mostrerò nelle prossime pagine, questa unità sarà accolta e riformulata a partire da certi elementi dello *Spinozismus in Judenthumb* e dell'*Elucidarius Cabalisticus*. A seconda della loro rielaborazione ed integrazione con altri nuclei tematicamente affini, s'assisterà ad un'accentuazione, ad una relativizzazione o ad una negazione delle possibili implicazioni panteistiche e materialistiche della metafisica di Spinoza.

14 Cfr. J. F. Buddeus, *Defensio Cabbalae Ebraeorum contra auctores quosdam modernos*, Halle, 1700, pp. 207-231.

15 Riguardo alla Qabbalah si confronti J. G. Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, Roma, 1706, p. 31: «*Sed ne quis Mundum cum ipso Deo benedicto in secula sonfundant, subjugunt, Substantiam divinam esse natura priorem affectionibus sui, adeoque Mundum esse Deo posteriore, non Deum, sed manifestationem e revelationem Dei, in se occulti. Negantem autem Mundum esse Deum, de Deo in se spectato (id est quatenus spectatur ut En Soph, seu occultus e se solo contentus) intelligi volunt*». Relativamente a Spinoza si veda J. G. Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, cit., p. 68: «*Quod lectores Spinozae Deum et naturam confundat, concedo; sed quod Spinoza ipse hujus confusionis autore et praeceptor sit, ex quibus scripti habemus? Nonne distinctionem inter naturam naturantem et nateram naturatam diserte agnoscit et defendit? Nonne oppugnat eos, qui naturam Dei ad essentiam rerum creaturum spectare dicunt? Nonne aperte negat, tractatum suum Theologico-politicum so fundamento niti, quod Deus et natura unum idemque sint?*».

16 Cfr. G. Scholem, *Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* cit., p. 22.

2. La maniera d'interpretare materialisticamente lo spinozismo

Riguardo all'interpretazione ateistico-materialistica del pensiero di Spinoza, prenderò in esame alcune sezioni della *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta* (1743-1767) di Johann Jacob Brucker ed alcune parti del *Geist der speculativen Philosophie* di Dietrich Tiedemann (1791-1797).

Nelle battute conclusive del quarto volume della sua *Historia critica*, Brucker accosta, sulla base di opinioni autorevoli, fra cui spicca quella dell'«*acutissimus Wachterus*»¹⁷, la filosofia di Spinoza alla Qabbalah ebraica. Nonostante l'identificazione delle esatte fonti cabalistiche del pensiero spinoziano rappresenti una tanto «*difficilis et incerta quaestio*»¹⁸, Brucker ritiene che lo spinozismo abbia attinto, distorto e sviluppato fino all'ateismo certi assunti dell'emanazionismo cabalistico. La *Vergötterung der Welt*, ossia l'essere immanente della sostanza nelle proprie determinazioni, è il risultato teoretico proprio della metafisica di Spinoza, ma non della Qabbalah, ossia di un sistema deistico¹⁹, che, proprio in virtù del suo impianto emanatistico, mantiene una differenza fra *Deus absconditus* e *Deus manifestus*²⁰. Accettata la derivazione dello spinozismo dalla tradizione ebraica, segue una condanna di questo sistema affine allo *Spinozismus in Judenthumb* ed una rivalutazione della Qabbalah in linea con l'*Elucidarius Cabbalisticus*. Al contrario di Wachter, per Brucker assolvere la mistica ebraica dall'accusa di panteismo non significa riabilitare la filosofia di Spinoza. Dalla *Kabbala Denudata* di von Rosenroth, dalla *Porta Coelorum* di Herrera, dalle opere di Wachter, di Buddeus e di altri ancora²¹, Brucker raccoglie quegli elementi probativi a partire dai quali è emessa la condanna d'ateismo nei confronti dello spinozismo e l'attenuante di deismo nei riguardi della Qabbalah.

In continuità con la *Historia critica* di Brucker, si segnala il *Geist der speculativen Philosophie* di Dieter Tiedemann. Declinando con una certa originalità l'identità contenutistica di spinozismo e Qabbalah²², lo storico della filosofia nota che

17 Cfr. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1743, p. 695: «*Et sunt quidem nonnulli viri docti, qui com nossent patriarum antiquitatum consultum fuisse Spinozam, intelligerent autem systema Cabbalisticum eodem cothurno incedere, cuius Or haensoph unica illa substantia fit, ex qua innumerae modificationes, vel emanationes potius exortae sint; Cabbalistarum metaphysicam parentem Spinozismi accusant. Qua in opinione praeter ven. Reimmanum maxime versatur acutissimus Wachterus. Qui ex eo quoque consensu Spinozae cum Cabbalistis, (quos prius tamen ideo atheismi accusaerat) pro Spinozae innocentia ed sensibus purioribus argumentum peti posse, non sine invidia nomini suo conflata contendit*».

18 *Ibidem*.

19 J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incalculabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1743, p. 1067: «*Quodsi ergo Cabbalistae athei dicendi non sunt, quod voce stricte sumta facile largimur, agnoscendus tamen Deismus eorum ab ista impietate prope remotus*».

20 Ivi, p. 1067: «*Sed uno eoque luculento argumento differentia inter systema Cabbalisticum et Spinozisticum [...]. At Deum esse caussam rerum non immanentem, sed emanantem, sicque Deum manifestatum explicatumque a Deo occulto distinguendum esse Cabbalistae ubique ingeminant, sicque ipsi immane inter suum et Spinozisticum systema discrimen statuunt*».

21 Per maggiori informazioni, vedi il capitolo che Brucker dedica Qabbalah nel secondo volume della *Historia critica* (Ivi, pp. 861-1069).

22 Alla pari di Brucker, che considera l'opera di Herrera una razionalizzazione della Qabbalah (cfr. Ivi, p. 922), Tiedemann sostiene che la *Porta Coelorum* sia l'unica fonte capace di restituire informazioni chiare sulle dottrine cabalistiche. Tutta la sezione del *Geist der speculativen Philosophie* dedicata alla Qabbalah altro non è che un commento alla *Himmelstor* di Herrera. Cfr.

Spinozens Pantheismus ist ganz auf seinem Boden gewachsen, und aus Anwendung Cartesianischer Methode, und Begriffe auf Hebräischen Kabbalismus erwachsen, wie nacher sich zeigen wird; also den hat er einmahl von dem höllandischen Arzte nicht bekommen²³.

Metodologicamente affine al pensiero di Cartesio, la filosofia di Spinoza non fa altro che dare una forma espositiva moderna, ossia matematica, alle principali tesi cabalistiche, che trovano una nuova vita nel *more geometrico* dell'*Ethica*. Fra gli elementi della mistica ebraica accolti da Spinoza nel suo sistema, Tiedemann individua la teoria lurianica dello *tzimzum* e la concezione cabalistica della processualità divina. Proprio dall'idea di una contrazione interna alla divinità, sono tratte due conseguenze decisive: il *Deus* spinoziano, in quanto luce diffusa nello spazio, è originariamente materia; essendo materia originaria, la potenza infinita della *substantia* non si esprime in un'infinità d'attributi, ma si riduce al solo attributo dell'estensione²⁴. Spunti già presenti in Herrera, Wachter e Brucker si coniugano in quest'interpretazione materialistica dello spinozismo. Altrettanto si può dire sull'attività causale della sostanza. Come Brucker prima di lui, Tiedemann nota che la principale differenza fra la Qabbalah ed il pensiero di Spinoza risiede nel superamento spinoziano dell'emanatismo cabalistico. L'idea di una causa immanente di tutte le cose e l'abbandono di un processo graduale di produzione del cosmo è ciò che determina lo scarto fra spinozismo e mistica ebraica²⁵. A differenza della *Historia critica*, il *Geist der speculativen Philosophie* non sviluppa la dicotomia fra deismo cabalistico e panteismo spinoziano: in entrambi questi sistemi di pensiero, Dio è la luce da cui tutto deriva e nella quale tutto è ricompreso. Dio è l'intero senza essere nessuna cosa particolare e nessun ente finito può sussistere al di fuori dell'unità divina. Lo spinozismo, lasciandosi alle spalle la teoria dell'emanazione, è addirittura una «aus der durch Alessandrinische verbesserten Kabbalistereien»²⁶. Una Qabbalah, dunque,

D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie* cit., p. 149: «Aus den beiden eben genannten Hauptbücher die Kabalistenlehren herauszuziehen, und in einige Verbindung zu bringen, würde höchst saure, und doch dazu wenig verdienstliche Mühe sein: weil die Dunkelheit beider, selbst den Kindern des Israels manchen Kommentar abgenöthigt, und der Mangel an philosophischen Zusammenhänge, zu angestrengtem Nachdenken sie gezwungen hat. [...] Und ich schmeichle mir daher mit Nachsicht der Leser, wenn ich ihnen das System in der Gestalt darlege, die ein späterer Israelit, Rabbi Abraham Cohen Irira, in dem Buche, betitelt Himmelstor (Porta coelorum) ihm gegeben hat». Per Tiedemann appurare le fonti cabalistiche del pensiero di Spinoza significa, in realtà, verificare l'influenza esercitata dalla *Porta Coelorum* sulla filosofia spinoziana.

23 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Sechster Band, welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkley geht, Marburg 1797, p. 207.

24 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Dritter Band, Marburg, 1793, p. 160: «Weil in Gott schon Ausdehnung war, Gott schon einen Raum einnahm, mithin der Raum unerschaffen ist. Auch würde man dann gestehen müssen, daß die göttliche Ausdehnung Materie, mithin Gott und Materie wesentlich einerlei ist. Der offenbare Spinozismus! ohne Zweifel aus diesen Sätzen auch zuerst entsprungen».

25 D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Sechster Band, cit., p. 234: «Nun erhellt sich die Unendlichkeit des Spinozismus mit, wie seine Entstehung aus der durch Alessandrinische verbesserten Kabbalistereien. Diese Lehre, daß Gott das Ens überhaupt, das unbestimmte und allgemeine Subjekt, das höchste Geschlecht aller Dinge ist, aus welchem sie durch logische Herleitung, oder Division fließen, und in dem sie virtuell enthalten sind. Spinoza setzt dafür Gott ist aller Dinge Substanz, sie alle floss von ihm nur Modificationen [...]. Darin aber entfernt sich unser Philosoph von den Kabbalisten und Alessandrinern, daß er keine stufenweise Erzeugungen der Dinge aus Gott annimmt; daß er nicht so sagt: sie sind aus ihm, sondern sie sind in ihm als Attribute und Modificationen».

26 *Ibidem*.

migliorata dall'apporto della filosofia alessandrina, che però, rispetto alla sua fonte originaria, non concede una specifica sostanzialità agli individui²⁷. A detta di Tiedemann, il finito, considerato sia come singolarità, che come molteplicità (mondo fenomenico), non riceve e non possiede un proprio essere per-sé nell'ontologia spinoziana: essendo indistinti, la *Materia originaria* ed il mondo (sfera del finito) non intrattengono alcuna relazione, poiché la sfera del finito (*Welt*) è *da sempre risolta* – senza essere, pertanto, mai veramente – nella sostanza divina²⁸. Soltanto la totalità, e non la parte, mai realmente autonoma ed indipendente dall'intero, è reale nello spinozismo²⁹.

La *Storia della filosofia speculativa* ha alle spalle tutta una seria di questione teoriche sorte dalla pubblicazione delle *Spinozabriefe* di Jacobi (1785 e 1789). Se le osservazioni sul materialismo si collegano a quei testi riconducibili alla prima modalità interpretativa del cabalismo di Spinoza (*Spinozismus in Judenthumb* e *Historia critica*), le considerazioni sull'uni-totalità della sostanza sono derivabili dal dibattito suscitato dalle critiche jacobiane al sistema spinoziano. Il manuale di Tiedemann ha la singolare capacità di far coesistere e collidere due modalità interpretative dello *Spinozismus* costruite su due comprensioni antitetiche del suo rapporto con la mistica ebraica. Con Tiedemann la lettura materialistica del pensiero di Spinoza raggiunge un alto livello di complessità, la cui ricchezza deriva sia da una reinterpretazione delle fonti già incontrate, che dall'assunzione di certi elementi speculativi presenti nella lettura *acosmistica* della filosofia di Spinoza.

2.1 La modalità interpretativa acosmistica del pensiero spinoziano

La pubblicazione nel 1785 del testo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* rappresenta non soltanto un momento fondamentale della *Spinoza-Renaissance* in Germania, ma anche uno snodo cruciale nello sviluppo dell'interpretazione *acosmistica* del sistema di Spinoza³⁰. A partire dall'identificazione della filosofia cabalistica con lo spinozismo, tesi questa sostenuta nella lettera inviata a Mendelssohn il 21 aprile 1785³¹, Jacobi sviluppa un'interessante lettura

27 Ivi, p. 235: «Die Emanationslehre und Cabbalisten nähern sich mehr den Heraklitern und Stoikern, und gestatten somit den Individuen mehr *Substantialität*; Spinoza hingegen tritt mehr auf die Seite der Eleatiker».

28 Cfr. Ivi, p. 232: «Gott ist demnach die Substanz überhaupt, die unendliche Substanz, welche keine Einschränkung hat, mit anderen Worten, die abstrakte Substanz, und ein bloß Gedankending [...] Auf der andern aber, nährt es sich den Eleatischen Lehre, indem, wenn die Individuen alle *Substantialität* genommen wird, ihnen nicht mehr als bloße Scheinexistenz übrig bleib».

29 Ivi, p. 240: «Die Individuen sind bloße Modifikationen jenes Gottesbegriffes, die ohne ihn, und von ihm abgesondert, kein Daseyn haben».

30 Sul ruolo svolto da Jacobi nella *Spinoza-Renaissance* vedi V. Verra *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1963. Di recente pubblicazione è la raccolta di saggi *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von W. Jaeschke und B. Sandkaulen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2014, dove, parallelamente alla funzione svolta da Jacobi nell'ambiente culturale del suo tempo, è ricostruita l'interpretazione jacobiana della filosofia di Spinoza.

31 Cfr. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*, in *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Band 1,1, hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 121-122: «Die Cabalistische Philosophie, so viel davon der Untersuchung offen liegt, und ihren besten Commentatoren, von Helmont dem Jüngeren, und Wachter, ist als Philosophie nichts anders, als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus».

del pensiero spinoziano, capace di problematizzare originalmente quella divisione fra Dio e mondo posta da Wachter a salvaguardia tanto della Qabbalah quanto del sistema spinoziano (*Elucidarius*)³². Nella riproposizione letteraria del dialogo avuto con Lessing, Jacobi afferma, appellandosi ad un principio già impiegato da Wachter³³, che lo spirito dello spinozismo (*der Geist des Spinozismus*) può essere riassunto dall'antica massima *a nihilo nihil fit*³⁴. In forza di questo principio, la sostanza spinoziana è definita come «*ein nur immanentes En-Sof; eine inwohnende, ewig in sich unverändliche Ursache der Welt*»³⁵, che rigetta ogni causa intermedia, secondaria o remota, che possa giustificare il passaggio dall'*Unendlichkeit* alla *Endlichkeit*. Negando la creazione *ex-nihilo*, Spinoza delinea una sostanza che produce, mantiene e risolve in sé il mondo *ab aeterno*. Da ciò segue quella che Jacobi considera la messa in discussione spinoziana dello statuto ontologico dell'essere finito: senza una creazione dal nulla, senza un superamento dell'eternità mediante la produzione nella temporalità di un essere-altro, non può spiegarsi l'origine e l'autonomia degli enti particolari³⁶. Appellandosi ancora una volta alla Qabbalah, Jacobi sottolinea che «*es an und für sich selbst unmöglich sey, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln, und den Uebergang des einen zu dem anderen, oder ihre Proportion, durch irgend eine Formel heraus zu bringen*»³⁷. Questa affermazione, assieme al già ricordato *a nihilo nihil fit*, si collega, in realtà, all'interpretazione jacobiana della formula *determinatio est negatio*: nel sistema di Spinoza l'*ens realissimum* è Dio, mentre le cose particolari, in quanto determinazioni del divino, sono da considerarsi come delle semplici negazioni, dei *non entia*³⁸. Nessuna forma d'alterità, che rivendichi una propria autonomia rispetto all'unica sostanza, può essere pensata e può essere realmente. Fuori dall'unità non sussiste alcunché: dall'eternità esiste un Essere indiviso che risolve ed annienta nella propria indeterminatezza l'essere per-sé della finitezza. Non si dà né passaggio dall'infinito al finito, né ricomposizione dell'unità fra finito ed infinito. La sostanza spinoziana è un nulla da cui non deriva assolutamente nulla. La differenza fra Dio e mondo è così annullata da Jacobi: lo spinozismo, forte della sua eredità cabalistica, rappresenta

32 Che Wachter rappresenti un riferimento imprescindibile dell'interpretazione jacobiana del cabalismo di Spinoza è attestato dalla citazione dell'*Elucidarius Cabalisticus* nella già ricordata lettera del 21 Aprile 1785. Per il passo in questione, vedi *supra*, nota 29. Su questo punto cfr. anche G. Scholem, *Die Wachersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, cit., p. 25: «Das Problem von Spinozas Kabbalismus reicht bis zu dem berühmten *Spinoza-Streit* zwischen Moses Mendelssohn und Friedrich Jacobi [...] *Der eine, Mendelssohn, beruft sich auf Spinozismus im Judenthumb, der andere, Jacobi, auf den Elucidarius cabalisticus*».

33 Cfr. *infra*, p. 4.

34 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn* cit., p. 18.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, pp. 94-95: «Wer ein Beginn des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an [...] Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeit begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts».

37 Ivi, p. 31.

38 Cfr. Ivi, p. 100: «XII. *Determinatio negatio est, seu determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, in so ferne sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen, ist das einzige wahrhafte ens reale, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*».

una forma radicale di nichilismo, che, cercando di risolvere la finitezza nell'unità della sostanza, determina l'essere nullo tanto del divino, quanto dell'ente finito³⁹.

Sarà la fede in un Dio personale la risposta di Jacobi a questo scacco mosso dal nichilismo. Più della risposta, ciò che mi preme sottolineare in conclusione di questo paragrafo è l'importanza dell'interpretazione jacobiana ai fini della lettura *acosmistica* del pensiero di Spinoza. Attingendo originalmente dalla storiografia cabalistica sullo spinozismo, Jacobi ha gettato nel nulla, o nell'indeterminatezza, l'intero impianto metafisico spinoziano. Con questa operazione interpretativa, sicuramente discutibile da un punto di vista filologico, ma non per questo priva di spessore teoretico, è stato fissato un paradigma su cui si svilupperanno una serie di riflessioni che, *mutatis mutandis*, si protrarranno fino ad Hegel. Fra gli anelli di congiunzione, che ci consentiranno di ricostruire concettualmente il passaggio da Jacobi ad Hegel, si segnalano Karl Heinrich Heydenreich e Solomon Maimon, dei quali andremo ad analizzare il *Natur und Gott nach Spinoza* del 1789 e la *Salomon Maimons Lebensgeschichte* del 1792-93.

2.2 L'essere puro della sostanza: Heydenreich e Maimon in dialogo

Nel suo *Natur und Gott nach Spinoza* del 1789⁴⁰, Heydenreich offre una discussione della filosofia spinoziana in forma dialogica. Protagonisti del testo sono Parmenide e Senofane, il primo in veste di critico ed il secondo in veste di difensore dello spinozismo. Lo scambio dialettico fra i due interlocutori fa emergere un'immagine abbastanza singolare della sostanza divina: essa è definita sia come pura, monolitica ed indivisa unità – secondo le modalità conoscitive della conoscenza intellettuale –, sia come totalità concretamente articolata – secondo le modalità conoscitive dell'immaginazione –. Scrive Heydenreich:

Nur vermittelst der Phantasie, sagt er, mögen wir uns die Größe als theilbar, endlich, und vielfach vorstellen. Wenn wir sie mit dem Verstande denken, so müssen wir sie als unendlich, untheilbar, und einig annehmen. Indem wir nun Aufeinanderfolge und Größe nach unserer Willkühr eintheilen können, wenn wir sie gesondert von der Substanz vorstellen, so entsteht Zeit und Maaß. Diese können wir größer oder kleiner annehmen, wenn wir die Moden für sich betrachten, und nicht die Ordnung der ganzen Natur; denken wir aber die Substanz selbst, so müssen wir diese Vorstellungsart vergessen, oder ihren Begriff zerstören. An sich hat die Ausdehnung, so wie das

39 Un critica analoga è mossa da Jacobi alla filosofia fichtiana, accusata di nientificare l'oggettivo. Nella sua decostruzione e riproduzione dell'oggettività, l'Io dissolve l'oggetto nella pura formalità delle proprie trame concettuali. Per Jacobi, il mantenersi dello spirito e del sapere scientifico in una dimensione nichilistica è la cifra della *Wissenschaftlehre* di Fichte. Su questo punto cfr. F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, in *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Band 2,1, hrsg. von W. Jaeschke und I.-M. Piske, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 202: «Der Menschliche Geist [...] muß [...] Welterschöpfer, und – sein eigener Schöpfer werden [...] er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allei nim Begriffe zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehen und Eingehen, ursprünglich – aus dem Nichts, für Nichts, in Nichts». Sulla rilevanza di Jacobi all'interno della «storia» del nulla, vedi S. Givone, *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 2003, pp. 160-170.

40 Sull'interpretazione di Karl Heinrich Heydenreich dello spinozismo vedi H.-J. Gawoll, *Karl Heinrich Heydenreich: Spinozismus als Metaphysik und Vernunftglaube*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert* cit., pp. 407-429.

Denken keine Theile; nur dann eignen wir sie ihr zu, wann wir sie betrachten, wie sie unseren Sinnen und unserer Phantasie erscheint. Demnach machen die Dinge an sich ein unendliches Wesen⁴¹.

Da questa lunga citazione si possono cogliere alcune reminiscenze delle argomentazioni di Jacobi: la distinzione fra una conoscenza intellettuale ed immaginativa della sostanza, l'essere vero di ciò che è indiviso ed il non sussistere delle parti sono chiavi di lettura dello spinozismo riconducibili alla settima appendice delle *Spinozabriefe* (edizione del 1789) e all'interpretazione jacobiana della formula spinoziana *determinatio est negatio*. In forza di questi principi, la sostanza di Spinoza, al pari dell'essere parmenideo, che, nella sua eterna perfezione, esclude da sé ciò che è soggetto alle leggi del nascere e perire, è una totalità indivisa, all'interno della quale non può essere afferrata nessuna forma di particolarità. E questo, ci dice Heydenreich, perché la risoluzione del mondo nell'unità della sostanza è quella forma di non-legame sussistente fra due estremi – l'*ens reale* ed i *non-entia* – che mai danno vita ad un'autentica dinamica relazionale. Strappare la parte dal tutto, l'essere per-sé dall'essere in sé, il finito dall'infinito è semplicemente il frutto di una modalità conoscitiva dell'Assoluto – l'immaginazione – del tutto incapace di cogliere ciò che il divino è *in verità*, ossia uno e indiviso. Seppur manchino espliciti riferimenti alla Qabbalah, lo scritto di Heydenreich, accettando le principali tesi di Jacobi sull'ontologia spinoziana, si fa promotore, *nolens volens*, di un modello interpretativo riconducibile al presunto cabalismo del pensiero di Spinoza.

Sempre nel contesto dello *Spinozastreit* di fine '700, merita d'essere approfondita la figura di Salomon Maimon⁴². Istruito nella Qabbalah⁴³ e perfettamente inserito nel dialogo culturale del proprio tempo, questo autore porta ad una sistematizzazione originale e personalissima non soltanto l'eredità teoretica di Jacobi ed Heydenreich, ma anche la *Spinoza-Rezeption* fin qui esaminata. Nella sua autobiografia *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, pubblicata a Berlino fra il 1792 ed il 1793, Maimon sostiene che il pensiero cabalistico non si discosti minimamente dallo spinozismo e che, anzi, sia assolutamente identificabile con l'impianto metafisico sviluppato da Spinoza. A questo riguardo, scrive Maimon:

In der Tat ist die Kabbala nichts anderes als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältnis zu allen übrigen aus einer besonderen Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte

41 K.H. Heydenreich, *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig, 1789, pp. 204-205.

42 Negli ultimi anni si è registrato un interesse crescente nei confronti di questo autore. Per un'analisi degli aspetti generali del pensiero di Maimon, si rimanda a G. Freudenthal (edited by) *Salomon Maimon: rational dogmatist, logical skeptic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003. Riguardi al rapporto di Maimon con l'idealismo tedesco, si raccomandano i contributi di Yitzhak Melamed, che ha dimostrato come certe posizioni della filosofia classica tedesca siano state anticipate dalle opere del filosofo ebreo. Cfr. Y. Y. Melamed, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism* cit. e Y. Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite* cit. Infine, si ricorda il saggio di W. Bonsiepen, *Salomon Maimons Einsicht in die Unausführbarkeit seines Versuchs einer Verneinung von Kantischer Philosophie und Spinozismus*, in *Spinoza im 18. Jahrhundert* cit., pp. 377-407, dove è esaminata l'interpretazione di Maimon del pensiero leibniziano, spinoziano e kantiano.

43 Sulla formazione cabalistica di Maimon vedi il quattordicesimo ed il diciannovesimo capitolo della sua *Lebensgeschichte*. Cfr. S. Maimon, *Lebensgeschichte*, in *Salomon Maimon Gesammelte Werke*, a cura di V. Verra, Hilderheim- Zürich-New York, Georg Olm Verlag, 2000, pp. 126-150 e pp. 207-242.

Subjekt und die letzte Ursache aller Wesen heißt En-Bof (das Unendliche, wovon an sich betrachtet nichts prädiziert werden kann). In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beigelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehn reduziert, welche die zehn Sephirot genannt werden⁴⁴.

Elementi e modelli interpretativi a noi noti ricorrono in questo estratto della *Lebensgeschichte*: innanzitutto, la teoria dello *tzimtzum* – probabilmente connessa da Maimon con la libera e, ad un tempo, necessaria causalità della sostanza spinoziana – è quella libera attività a partire dalla quale ogni cosa finita, in quanto modificazione della divinità, può essere dedotta dall’Infinito o da una sua proprietà. In secondo luogo, l’En-sof cabalistico, al pari della *substantia* di Spinoza, è il punto di partenza e d’arrivo dell’intero processo creativo, che trova la sua unità nella Causa prima ed ultima di tutte le cose. Proprio questo punto di contatto e di congiunzione fra Qabbalah e spinozismo, spinge Maimon a sviluppare, sempre nella *Lebensgeschichte*, la seguente interpretazione dell’ontologia spinoziana:

In diesem System ist die Einheit reel; das Mannigfaltige aber bloß idealistisch. [...] Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen können? da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem das Dasein der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen⁴⁵.

Con un colpo ben assestato, Maimon spazza via le accuse di ateismo rivolte al sistema di Spinoza. Nel sistema spinoziano, soltanto l’unità, che si esplica e fonda a partire dall’unica sostanza (Dio), è reale, mentre il mondo, inteso come sfera della fenomenicità, non è reale. Come l’En-sof, che è origine di tutto ciò che è e riunifica in sé tutto ciò che deriva dalla sua causalità, così la sostanza è *reel* in quanto contiene in sé tutte le determinazioni che seguono dalla sua potenza infinita. Secondo la definizione *acosmistica* dello spinozismo, solo Dio è, mentre il mondo non è, essendo eternamente risolto nell’essere uno della sostanza. Il nulla, con cui Jacobi identifica il principio portante dello spinozismo, e l’indeterminatezza, con cui Heydenreich caratterizza la *substantia* di Spinoza, sono *positivamente* riunificati da Maimon nella definizione d’*acosmismo*.

Dal retroterra comune dell’interpretazione cabalistica del pensiero spinoziano, Maimon ha sviluppato una categorizzazione dell’opera di Spinoza a dir poco originale. Comunemente si ritiene che non sia stato Maimon ma Hegel a coniare il neologismo *Akosmismus*. Abbiamo visto che il concetto d’*acosmismo*, lungi dall’essere senza storia, o il frutto dell’inventiva di un autore isolato, è una categoria interpretativa che affonda le sue radici nell’identificazione della filosofia di Spinoza con la Qabbalah. Appurato il carattere storico di questo *Schlüsselkonzept* della *Spinoza-Renaissance*, non ci resta che vedere, adesso, in che modo Hegel raccolga questa categoria e come la inserisca in un’analisi più ampia sulla natura del pensiero mistico. Sarà proprio questo aspetto della ricezione hegeliana del pensiero di Spinoza a restituirci l’originalità di un’operazione interpretativa capace di ereditare, reinterpretare e sviluppare i risultati di un processo storiografico secolare.

44 Ivi, p. 141.

45 Ivi, p. 154.

3. Rigidità e tormento: *Qabbalah ebraica e Mistica cristiana a confronto*

Che lo spinozismo giochi un ruolo di fondamentale importanza nella formazione del pensiero hegeliano è cosa nota ed un fatto comunemente accettato dalla critica. A partire dai cosiddetti *Jugendschriften*, Hegel mette in atto un vero e proprio processo d'assimilazione dei principali concetti della metafisica di Spinoza, che, a seconda delle esigenze teoretiche hegeliane, varia e subisce delle modificazioni nel tempo⁴⁶. Riprendendo il filo del discorso fin qui sviluppato, mi concentrerò sulle critiche mosse da Hegel allo spinozismo nella *Wissenschaft der Logik* (1832)⁴⁷ e nell'*Enzyklopädie* (1827 e 1830), evidenziandone, di volta in volta, le affinità con le fonti appena esaminate. Nonostante la prima edizione della *WdL* contenga una parte considerevole dei temi che approfondirò in questa sezione, bisogna notare, in sede preliminare, che la discussione delle *Anmerkungen* sul *reines Sein* e sulla *Qualität* verterà sulla revisione del '32 del testo del '12. Questa scelta è determinata dalle differenze contenutistiche delle due versioni del primo tomo della *WdL*. Contrariamente alla sua rielaborazione del '32, il testo del '12, definisce soltanto l'eleatismo, e non lo spinozismo, come un sistema dell'*abstrakte Identität*. Un'altra differenza decisiva è riscontrabile nella struttura argomentativa dell'*Anmerkung* sulla *Qualität*: il principio *determinatio est negatio* spinoziano ed il concetto di *Qual* böhmiano, disgiunti nell'edizione del '12, sono collegati in quella del '32, come a testimoniare l'inseparabilità di queste due determinazioni concettuali. Quello che cercherò di mostrare è che le modifiche che Hegel apporta al testo non sono né casuali né marginali, ma rispecchiano l'assunzione di una determinata forma di spinozismo ed attestano una riflessione sul valore speculativo della tradizione mistica.

3.1 'Ex nihilo nihil fit' e 'Omnis determinatio est negatio': variazioni hegeliane sul tema

Già nella prima *Anmerkung* della *WdL* (1832), Hegel propone l'associazione dello spinozismo con la filosofia eleatica. Ciò che accomuna questi due sistemi filosofici è il principio *ex nihilo nihil fit*. Negando sia il concetto di divenire, che il concetto teologico di creazione dal nulla, l'eleatismo e la filosofia di Spinoza rappresentano due forme del *System der abstrakten Identität*, che non può accogliere, proprio a causa del suo carattere astratto, nessuna forma di determinazione e di specificazione interna. L'Assoluto, ridotto a semplice indeterminatezza, riposa semplicemente in sé senza poter procedere oltre di sé, ossia nella sfera dell'essere per-sé. Già da questi passaggi argomentativi non è difficile vedere come Hegel si colleghi a quell'interpretazione dello spinozismo riconducibile a Jacobi, ad Heydenreich e a Maimon. Il privilegiare l'unità della sostanza a scapito della sua realizzazione nella molteplicità fenomenica, o nel proprio essere-altro, rispecchia un

46 Per i riferimenti bibliografici cfr. *infra*, nota 1.

47 D'ora in poi abbreviata nel testo con *WdL*. Per le citazioni in nota delle opere hegeliane saranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: *Enz B*: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989; *Enz C*: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990; *PhG*: G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980; *WdL I*: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

modello d'Assoluto in cui il mondo è da sempre risolto nell'indeterminatezza dell'Intero. In forza del principio *ex nihilo nihil fit*, non è pensabile, né tanto meno possibile, concepire uno sviluppo autonomo dell'essere per-sé (mondo) rispetto all'essere in-sé (sostanza). Da sempre il finito non è e mai potrà essere. La nullità, o l'astrattezza, della sostanza si ricollega proprio a quel principio – *ex nihilo nihil fit* – ritenuto la base concettuale del cabalismo di Spinoza. *Prima facie*, Hegel si limita a restituire un modello assolutamente noto e corrente di spinozismo. Ma non solo. Poiché la peculiarità della lettura hegeliana, in questo frangente assolutamente priva d'antecedenti, consiste nell'innescare un movimento dialettico nell'immota ed astratta sostanza spinoziana attraverso un confronto con la teosofia di Jakob Böhme. Prendere congedo dall'*acosmismo*, questa sembra essere la potenzialità riposta nel pensiero böhmiano. Una potenza, che passerà all'atto, non prima della messa a fuoco del termine da superare, ossia dell'interpretazione hegeliana dello *Spinozismus* come *Akosmismus*.

Nel §50 del *Vorbegriff* e nel §573 della sezione dell'*absolutes Wissen* (*Enz.* 1827 e 1830), Hegel libera lo spinozismo dalle accuse d'ateismo, dimostrando come in quel sistema solo Dio sia⁴⁸ ed il mondo, ridotto ad un semplice fenomeno, non sia⁴⁹. Ancora una volta, viene riconosciuta la realtà dell'unica sostanza e viene negato l'essere per-sé del mondo, che è risolto da sempre nell'indeterminatezza dell'essenza assoluta. Non è difficile vedere in queste note critiche hegeliane l'influenza di Jacobi – citato anche nell'*Anmerkung* del §50⁵⁰ – e di Maimon. Di quest'ultimo, soprattutto, è condivisa non soltanto la volontà d'assolvere il pensiero di Spinoza dalla macchia dell'ateismo, ma è anche ripresa letteralmente la definizione *acosmistica* dello spinozismo⁵¹. Se si astraesse, ora, da questo preciso sfondo teoretico, non si riuscirebbe a cogliere appieno la posta in gioco nell'*Anmerkung* sulla *Qualität*, dove Hegel delinea un vero e proprio confronto fra due tradizioni speculative – la mistica ebraica e cristiana – iscritte e contenute all'interno di un'identità dinamica e concreta. In contrapposizione all'indeterminato e

48 Cfr. *Enz B*, p. 67; *Enz C*, p. 89: «Daß in dem Spinozistischen Systeme vielmehr die Welt nur als Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte nicht für Atheismus ausgegeben werden».

49 Cfr. *Enz B*, pp. 411-412; *Enz C*, pp. 565-565: «Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z.B. der Eleatischen oder Spinozistischen, ist schon früher (§ 50 Anm.) erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die *Substanz* fassen».

50 Ibidem. Nella definizione d'*acosmismo*, che Hegel fa propria nell'*Enzyklopädie*, sono presupposte le analisi condotte da Jacobi nelle *Spinozabriefe*, in particolare l'identificazione dello spirito dello spinozismo con il concetto cabalistico a *nihilo nihil fit* e l'ontologizzazione del principio *determinatio est negatio*. A mio modo di vedere, che Hegel sia consapevole di ciò è attestato dal confronto dialettico fra Spinoza e Böhme offerto nella *Wdl* del 1832. Dietro questi due autori si celano due modelli d'Assoluto che, nella loro opposizione ed unità, riflettono lo speculativo presente nella mistica ebraica e cristiana.

51 Nel catalogo della biblioteca hegeliana, stilato a Berlino nel 1832 in occasione della morte del filosofo, compare il titolo della *Lebensgeschichte* di Maimon. Per una riproduzione dell'atto vedi H. Schneider (hrsg.), *Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832*, «Jahrbuch für Hegelforschung», Bd. 12-14, pp. 69-147. A mio modo di vedere, ciò spiega l'unità d'intenti e di contenuto dell'*Enzyklopädie* e della *Lebensgeschichte*.

statico *caput mortuum* spinoziano, Hegel introduce il concetto böhmiano di *Qual*⁵², il cui significato immediato è il movimento in se stessa di una qualità. Il *Qual*, il tormento, l'inquietudine (*Unruhe*) è ciò che consente ad una determinazione d'entrare in rapporto con il proprio essere-altro, d'affermarsi e di mantenersi nello scontro e nella lotta con esso⁵³. La ripresa hegeliana di questa negatività interiore (*Inqualierung*), di questo principio motore dell'immanente ed interna differenziazione di ciò che è vitale (*lebendig*), è applicabile – proprio perché la riflette e la restituisce – alla processualità dell'Assoluto. Nel rapporto dialettico con ciò che altro da sé, nella riconduzione dell'essere per-sé nell'essere in sé, il Soggetto (*das Subjekt*) attua se stesso diventando una totalità organica. Il *Qual* böhmiano, quindi, denota sì il movimento di una qualità in se stessa, ma esprime anche quella negatività – che è vitalità – in forza della quale l'Assoluto può dispiegarsi come un intero (*ein Ganze*). Come ulteriore prova di ciò, basta osservare la struttura interna dell'*Anmerkung* sulla *Qualität*, che restituisce una serie di chiari riferimenti alla teoria hegeliana dell'Assoluto. Immediatamente prima dell'introduzione della nozione di *Qual*, Hegel avanza delle critiche alla sostanza spinoziana che, in forza del principio *omnis determinatio est negatio*, non contiene in sé determinazione alcuna. Il confronto fra il sistema dell'identità astratta di Spinoza ed il pensiero teosofico di Böhme rappresenta un'operazione interpretativa non distante dal proposito *fenomenologico* di pensare l'Assoluto «nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject»⁵⁴, o dalla volontà di superare, avverandola, la *spinozistische Substanz* nella sezione *Wirklichkeit* della *Logik des Wesens*. Rendere riflessiva, o negativa, la sostanza, ossia capace di sviluppare, a partire dal rapporto semplice a sé, il proprio essere altro e di ricondurlo, circolarmente, nella propria auto-uguaglianza, è la finalità dell'operazione teoretica hegeliana. Nel nostro caso particolare, la forma assunta da questo contenuto nella *Logik des Seins* (1832), restituisce una precisa categorizzazione storico-filosofica: Hegel, attingendo da una certa letteratura critica, ha consapevolmente identificato lo spinozismo con alcuni principi della Qabbalah e l'ha volutamente messo in relazione con la teosofia di Böhme. Teoreticamente, quest'interpretazione hegeliana vuole dirci che il nucleo speculativo della Qabbalah – attivo ed esposto razionalmente nel pensiero di Spinoza – deve entrare in rapporto dialettico con quella forma della mistica cristiana – con la teosofia böhmiana – capace di superare l'indeterminatezza da cui la sostanza è intrinsecamente affetta. Nell'opposizione e nell'unità di queste due tradizioni speculative, quindi, si manifesta la dialettica interna all'Assoluto e, assieme ad essa, si rivela il significato speculativo del pensiero mistico che, nella polarità e nella sintesi delle sue articolazioni interne, restituisce quel medesimo contenuto soggetto vivificante ed oggetto di riflessione del sapere filosofico.

52 Per approfondire l'influenza esercitata da Böhme sulla filosofia di Hegel si rimanda al lavoro di C. Muratori, *Il primo filosofo tedesco. Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Pisa, ETS, 2007, dov'è ricostruita la ricezione hegeliana del pensiero del ciabattino di Görlitz da Jena a Berlino. Di recente pubblicazione è lo scritto di M. Idel, *Il male primordiale della Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2016, pp. 115-119, dove l'Autore, riconnettendosi ad alcune considerazioni di Scholem, avanza l'ipotesi che una certa dottrina cabalistica del male sia stata recepita da Böhme e poi sia stata accolta da Hegel.

53 Cfr. *WdL I*, p. 122: «Die Qualierung oder die Inqualierung, ein Ausdruck der Jakob Böhmschen, einer in die Tiefe, aber in seine trübe Tiefe gehenden Philosophie, bedeutet die Bewegung einer Qualität (der sauren, herben, feurigen usf) in ihr selbst, insofern sie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) sich aus Anderem setzt und befestigt, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr selbst ist, nach der sie nur im Kampf sich hervorbringt und erhält».

54 *PhG*, p. 19