

FILOSOFIA — — ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



Filosofia e *qabbalah*

Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale

di Alessandro Guetta*

ABSTRACT

Elia Benamozegh (Livorno 1823, ivi 1900), philosopher, biblical exegete, teacher at the Rabbinical College, was an original and prolific thinker. At the time the qabbalah or esoteric Jewish tradition was commonly considered as the result of an era of intellectual and religious decadence by the protagonists of Jewish studies, but Benamozegh interpreted it as the authentic theology of Judaism. In several works of various kinds, written in French, Hebrew and Italian, he studied the qabbalah through a comparison with Spinoza's thought, German idealism (Hegel in particular), and – at a later stage – positivism and evolutionism. Referring constantly to the first phase of Vico's historicist philosophy and, especially, to the work of Vincenzo Gioberti, Benamozegh elaborated a pluralist religious philosophy with an emphasis on progress.

– Contributo ricevuto su invito il 17/02/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 05/03/2020.

Elia Benamozegh (Livorno 1823 – ivi 1900) è probabilmente l'ultimo rappresentante della lunga tradizione filosofica ebraica italiana di ispirazione rabbinica, e anche uno dei rari filosofi della religione ebrei di epoca moderna non di area tedesca o polacco-lituana. Figlio di genitori marocchini, fu formato alla cultura ebraica dallo zio Yehuda Coriat, che lo iniziò alla conoscenza dello *Zohar*, il testo principale della *qabbalah*, la corrente ebraica esoterica¹.

Giovane predicatore alla Sinagoga dell'importante Comunità di Livorno, fu successivamente giudice in materia rituale e insegnante di teologia nel locale Collegio rabbinico. Autodidatta in

materie non religiose, Benamozegh fu particolarmente attratto dal pensiero filosofico europeo – in particolare Spinoza e Hegel, a cui seguirono i contemporanei Comte e Darwin – e italiano – soprattutto Vico e Gioberti.

In totale connessione con le correnti filosofiche del suo tempo, Benamozegh fu però originale, non solo per il riferimento sistematico alle fonti tradizionali ebraiche, bibliche e rabbiniche, ma soprattutto per la sua formazione cabbalistica. Va in effetti ricordato che la *qabbalah*, oltre a rappresentare un pensiero storicamente in antitesi o in concorrenza rispetto alla filosofia, era nell'800 screditata negli ambienti intellettuali europei, che la consideravano come un irraziona-

* INALCO (Institut National des Langues et Civilisation Orientales), Paris.

lismo dogmatico venato di superstizione, prodotto dalla cultura oscurantista dell'epoca dei ghetti. Per Benamozegh, invece, la *qabballah* costituiva la vera teologia ebraica, il nucleo dogmatico antichissimo che completava dal punto di vista delle idee una religione considerata soprattutto performativa, cioè legata alle pratiche.

Anche la formazione culturale di origine nord-africana costituisce una particolarità all'interno della cultura europea, non solo ebraica. Si può dire che l'opera di Elia Benamozegh (un cognome che significa "Berbero") costituisca la transizione da un mondo intellettuale tradizionale e lontano dalla modernità a quello di un'Europa in piena effervescenza; si potranno quindi leggere i suoi testi come una traduzione, non solo linguistica ma anche e soprattutto concettuale, dalla teologia dello *Zohar* assimilata da un maestro maghrebino alle principali correnti filosofiche europee del tempo, l'idealismo nelle sue diverse manifestazioni, in seguito il positivismo e l'evoluzionismo.

Benamozegh fu un autore prolifico. Scrisse in italiano, in ebraico e in francese, lingua che scelse per rivolgersi a un pubblico più ampio. *Em la-miqra*² ("Matrice del testo"), un commento ebraico alla *Torah* (Pentateuco), è un'opera originalissima in cui esegesi classica e *qabbalah* da una parte, linguistica, filosofia, storia delle religioni e archeologia dall'altra sono utilizzate per la comprensione del testo. È onnipresente in questo lavoro l'opera gio-

vanile di Giambattista Vico, che ricercava nella lingua latina la concretizzazione di un sapere antico, proprio alla civiltà italica. Benamozegh compie la stessa operazione per l'ebraico: una notevole quantità di parole ebraiche sono lette come contenitori impliciti dell'antica dottrina ebraica, che è per lui la *qabbalah*. Questa associazione sistematica tra 'sacro' e 'profano' l'accostare i 'santi maestri' del *Talmud* e i testi venerati della tradizione a autori come Vico, il sacerdote cattolico Vincenzo Gioberti e molti altri (chiamati spesso *chakhamim ghedolim*, grandi sapienti), attirò al libro i fulmini dei rabbini di Aleppo – che scomunicarono l'autore – e di quelli di Gerusalemme, che condannarono il testo.

*Morale juive et morale chrétienne*³ è un'affermazione dell'altezza della morale ebraica rabbinica, contro la visione corrente di un ebraismo materialista e incapace di elevarsi alla sfera etica del cristianesimo. In realtà, l'apologia morale – che è condotta con precisione e con abbondanza di riferimenti testuali – dà luogo a un'analisi comparata di tipo teologico, il campo privilegiato di Benamozegh. Lo stesso tipo di analisi è presente nel libro che costituiva in origine la prima parte di *Morale juive et morale chrétienne* ma che è stato pubblicato solo alcuni anni fa, *L'origine des dogmes chrétiens*⁴. Qui l'autore esamina i testi fondatori del cristianesimo alla luce della *qabbalah*: vi si avanza la tesi che è stata la comprensione fuorviata della dottrina ebraica esoterica, in alcune

articolazioni concettuali decisive, che, insieme un'errata destinazione sociale (da un pubblico di lettori iniziati, come doveva rimanere la delicata dottrina esoterica, all'umanità intera) a dare origine alla religione cristiana, con i suoi aspetti positivi e le sue insufficienze.

La *Teologia dogmatica e apologetica* costituisce indubbiamente la sua opera più compiuta da un punto di vista filosofico. L'autore ne portò alla stampa solo la prima parte, *Dio*⁵, le seguenti sono state pubblicate postume. È soprattutto su questa *Teologia* che ci baseremo, per enunciare le linee essenziali del pensiero di Benamozegh.

*Israël et l'humanité*⁶, anch'essa postuma, tratta dei rapporti tra la religione ebraica e il mondo. Sviluppando uno dei temi tipici del pensiero ebraico ottocentesco, la dialettica particolarismo/universalismo, l'autore partecipa al dibattito europeo sulla crisi della religione proponendo l'ebraismo cabbalistico come ispirazione e orientamento filosofico/religioso per l'avvenire: in questa versione troppo poco conosciuta, scrive Benamozegh, l'ebraismo non è ma *ha* una religione universale, che integra allo stesso tempo la nozione 'orientale' di unità e 'occidentale' di molteplicità, e vede Israele come sacerdote di una famiglia di popoli di culture e attitudini diverse ma unite nel culto comune dell'unico Dio.

Queste sono le opere principali. Vanno ricordate, tra le numerose altre, delle difese della *qabbalah* in ebraico, che ar-

gomentano sull'antichità – se non dei testi principali – certamente della dottrina; la *Storia degli Esseni*⁷, che vuole stabilire una linea di continuità tra questa setta ebraica ascetica e i cabbalisti; un lungo saggio su *Spinoza et la kabbale*⁸ in cui si vuole dimostrare che la filosofia di Spinoza, e indirettamente l'insieme dell'idealismo europeo che se ne è ispirato, è originata da una lettura errata della teologia cabbalistica; in questo senso, è complementare e simmetrico rispetto a *L'origine des dogmes chrétiens*.

Numerosi altri scritti nelle tre lingue, di natura filologica o filosofica, completano l'opera del filosofo livornese.

Non si può capire pienamente il pensiero di Benamozegh se non si tiene conto della sua profonda e intensa religiosità. Dio non è per lui l'oggetto di speculazioni astratte, una necessità logica, ma una presenza forte, anche se non pienamente comprensibile per l'uomo. Però proprio la trascendenza (o sovrintelligibilità, nell'espressione di Benamozegh) di Dio ne accresce al tempo stesso la centralità. La migliore dimostrazione dell'esistenza di Dio sta nell'impossibilità di ogni dimostrazione definitiva, e la sua irriducibilità alla conoscenza umana non sfocia in una vaga indefinitezza ma apre al mistero, che è una presenza. Tutte le dimostrazioni che seguono sono alimentate da questo sentimento che non è mai quello di un'assenza, ma di un Ente inattingibile che è all'origine e al centro di tutto il mondo creato.

La dimensione filosofico-religiosa di Benamozegh è ben riconoscibile nel seguente estratto della *Teologia*, che conclude un'argomentazione critica su alcuni elementi centrali del pensiero di Spinoza e di Hegel:

Noi non diremo come quel titano di Hegel diceva ai discepoli: «Nella lezione ventura creeremo Dio». Egli, sì dicendo, sprofondava al grado di feticista [...] Noi faremo piuttosto come Mosè, che nel fugace istante in cui Dio gli passava davanti, ratto chinò il capo – e adorò⁹.

Dio è concepito come l'unità assoluta, il punto di una circonferenza da cui emanano e a cui tornano i suoi raggi; come il nodo del mondo creato, che sostiene e unifica essendo al tempo stesso trascendente e, in una certa misura, immanente. Il panteismo, visto come «il formidabile errore dei nostri tempi», non distingue tra mondo e Dio, mentre tra i due c'è una differenza sostanziale e infinita, anche se il mondo ha qualcosa di divino.

Il pensiero religioso non deve essere, come in Maimonide, una teologia negativa, che per timore di formulare delle definizioni di Dio ispirate alla realtà umana consiste più in una serie di negazioni che di affermazioni. Esiste un antropomorfismo 'legittimo', secondo Benamozegh, e si può parlare degli effetti di Dio in termini umani, perché gli effetti mantengono qualcosa della loro causa. Fino a un certo punto, dunque, si può parlare

di Dio, i suoi attributi sono conoscibili e definibili, attraverso gli effetti; e risalendo di causa in causa si giunge a Dio, Causa prima, Tipo originario al quale tutto si ispira e secondo il quale tutto è plasmato, anche se in modo imperfetto e limitato¹⁰.

Nella storia della *qabbalah*, la discussione sulla natura delle *sefirot* o emanazioni divine ha ruotato intorno alla loro comprensione come essenza (*mabuth*) di Dio (o meglio di ciò che si può chiamare "divinità", perché Dio in sé è assolutamente trascendente) o suoi strumenti (*kelim*), attraverso i quali il mondo è prodotto e governato. Implicita alla classificazione all'una o all'altra categoria è la questione delle possibilità dell'uomo di conoscere dei livelli di realtà superiori al suo mondo, e eventualmente di agire su di essi. Per Benamozegh entrambi gli aspetti sono veri, il secondo – conoscibile – richiama qualcosa del primo – che è solo indicato e non conosciuto pienamente. Il modello della catena degli esseri è anche menzionato esplicitamente.

L'uomo – e l'umanità nel suo insieme – possono percorrere la via che li separa da Dio, perché nel mondo è presente l'impronta divina; ma questa via è infinita. Tra Dio e il mondo non c'è identità – quindi si rifiuta il panteismo – né separazione assoluta – quindi si rifiutano il teismo e la trascendenza assoluta di Dio. Il modello di Benamozegh è esplicitamente emanatistico, ma le sue fonti sono cabbalistiche. Egli incontra il platonismo

e il neoplatonismo, che gli permettono di dare una terminologia filosofica a una concezione assorbita dalla lettura dello *Zohar* e dalla letteratura cabbalistica. È così che i quattro “mondi” della *qabbalah*, chiamati *atziluth* (emanazione), *beriyah* (creazione), *yetzirah* (formazione), *‘asiyah* (effettuazione), si vedono attribuire da Benamozegh le definizioni di 1) veri attributi (che rivelano Dio in sé), 2) Leggi o categorie (che rivelano Dio come causa o legge universale), 3) Idee (Dio come modello intelligibile delle cose create), 4) Corpi (Dio come centro delle forze che danno vita e movimento alla materia).

L'ordine e persino la disposizione delle dieci *sefirot* o emanazioni divine può essere “tradotto” negli ordini psicologico, fisico, morale e sociale in altrettante categorie. Per esempio, nell'ordine psicologico:

	Ente – il Me	
	Intuito	
	Riflessione ¹¹	
Dubbio o Negazione		Scienza o Affermazione
	Ragione o Logos	
Ordine		Immaginazione
	Sentimento	
	Sensazione ¹²	

I nomi di Dio che appaiono nella *Torah* alludono a questo doppio aspetto di Dio, quello sovranaturale e inconoscibile e quello manifesto e conoscibile: il primo è *Ehyeh*, che appare nella prima rivelazione a Mosè (*Esodo* 3:14, *Ehyeh asher ehyeh*, letteralmente “Sarò ciò che

sarò”), adatto a nominare questo aspetto in quanto compare una sola volta nella Bibbia ed è al tempo futuro, quindi «inescogitabile»¹³; il secondo è *Yah*, «in cui l'Ente già si afferma e si lascia comprendere». Il doppio aspetto di Dio è suggerito anche dal nome di Dio di quattro lettere, il tetragramma, scritto in un modo – e impronunciabile – e letto in un altro, intelligibile. Dio è quindi allo stesso tempo Nulla e Essere, in cui il primo termine non è inferiore al secondo, come nella dialettica hegeliana – perché altrimenti si avrebbe un Dio in divenire – ma superiore. «Dio è il *Nulla* in quanto non è niun essere né forma in particolare, ma *tutto* in perfettissima e ineffabile unità»¹⁴.

Allo stesso tempo, la formula citata sopra, *Ehyeh asher ehyeh*, “Sarò ciò che sarò”, presenta Dio come una congiunzione, espressa attraverso il pronome relativo, tra l'Ente infinito (in sé) e la causa infinita (che si apre al mondo attraverso la sua produzione di effetti). «La coscienza tutta sacrosanta di Dio è da lui stesso formulata nell'*Ehyeh asher ehyeh*: Dio che pensa – l'atto del suo pensiero – l'oggetto del suo pensiero»¹⁵.

Nella terminologia cabbalistica, questo corrisponde alle tre *sefirot* superiori, *Keter* (Corona), *Chokhmah* (Saggezza) e *Binah* (Intelligenza). Quest'ultima, detta anche “Madre che sta in alto”, cioè origine, è quindi letta come causa infinita, ed è distinta dall'ultima *sefirah*, chiamata *Malkhuth* (Regno), detta anche “Madre

che sta in basso”, contigua al mondo materiale. Nella sua analisi interessante e originale sulla filosofia di Spinoza¹⁶, Benamozegh attribuisce il panteismo del filosofo olandese, che identifica Dio con la natura, a un’errata interpretazione della difficile teologia cabbalistica. Interpretando *Binah*, che è la causa ideale della materia, come se fosse *Malkhuth*, l’‘interfaccia’ tra il mondo divino e quello terreno, Spinoza avrebbe accorciato la catena degli esseri, abbassando Dio alla materia. D’altra parte, simmetricamente e inversamente, anche i primi cristiani hanno mal compreso la *qabbalah*. Nel cristianesimo, la linea discendente che unisce le *sefirot* *Chokhmah*, *Tifereth* (Bellezza) e *Malkhuth* è stata scambiata con la triade delle tre emanazioni superiori. La conseguenza è che la natura, il mondo e il tempo sono stati riassorbiti nel sovrannaturale e nell’eterno, con il risultato che il mondo è stato considerato come impuro e come tale condannato. Anziché vedere il mondo e la storia come manifestazioni necessarie della divinità, il cristianesimo le ha condannate; ma così facendo ha negato la realtà della politica e posto l’inattingibile sublime morale come obbiettivo reale dell’uomo. E negando il mondo, lo ha lasciato al dominio del diavolo, quindi votandosi all’impotenza etica e politica e alle sue conseguenze dirette, cioè l’ascesi estrema, le guerre di religione e l’assurdità del controllo delle coscienze. Il cristianesimo votato al sublime produce “il mostro

dell’Inquisizione”, l’ebraismo che considera il mondo come una manifestazione di Dio contempla l’opposizione politica e la tolleranza ideologica e religiosa.

La filosofia religiosa autentica consiste quindi nel tentativo mai completamente attuato di comprendere l’Ente, e i suoi rapporti con il mondo. Iscrivendo le nozioni e i termini dell’idealismo religioso francese e italiano del tempo in uno schema cabbalistico, Benamozegh pensa a un rapporto tra Dio e il mondo di tipo emanatistico – e non sono rari i casi in cui riconosce il suo accordo con Platone e con i neo-platonici. Dio in sé e nei rapporti con il mondo è descritto secondo uno schema di triadi che invertono il senso della dialettica hegeliana: anziché tesi e antitesi che danno luogo a una sintesi, la sintesi (Dio) è vista all’inizio del processo di creazione o emanazione, perché il meno procede dal più, le parti dal tutto.

Come abbiamo visto, la prima triade è costituita dall’articolazione tra conoscente-conoscenza-conoscibile riferiti a Dio, che costituiscono in verità un’unità. Questa concezione di origine aristotelica e ripresa dal pensiero medievale viene riattualizzata da Benamozegh attraverso un leggero cambiamento terminologico, che ne cambia l’orizzonte. Dio non è più definito, come nel pensiero greco e medievale di tipo intellettualistico, suprema conoscenza, ma suprema coscienza di sé. Il processo di emanazione costituisce dunque una perdita progressiva di

coscienza e una caduta nell'inconscio, e il ritorno al centro divino corrisponde a un passaggio dall'inconscio al cosciente. Acquisendo coscienza, l'uomo si avvicina, infinitamente, a Dio.

E come l'anima dell'uomo è il legame e punto di convergenza in una unità, alla quale si riferiscono molteplici sensazioni, sentimenti e pensieri, così Dio è unità di tutte le coscienze, passate, presente e future, («Coscienza, Io, Unità»¹⁷) coscienza dispiegata in cui non rimane niente dell'inconscio, caratteristico del mondo umano che è in divenire¹⁸. Alla dimensione individuale si aggiunge quella collettiva: la storia umana presa nel suo insieme è storia del passaggio progressivo dall'inconscio alla coscienza, conquista di nuove regioni di questa e presenza dell'umanità a sé stessa. L'idea è tipica di alcuni idealisti ottocenteschi, come Ernest Renan, Eduard von Hartmann (autore della *Filosofia dell'inconscio*)¹⁹ e Wilhelm von Humboldt (nel saggio *Il compito dello storico*) ma si ritrova formulata – senza il suo aspetto collettivo tipicamente ottocentesco – anche in alcuni testi cabbalistici cinquecenteschi (Moshe Cordovero) e addirittura trecenteschi (Ezra di Gerona).

Ma l'influenza più diretta, e ricordata esplicitamente, è quella del filosofo cattolico Vincenzo Gioberti, il riferimento teologico principale di Benamozegh, colui che gli permette di esprimere nel linguaggio della filosofia religiosa europea del suo tempo le idee assorbite con lo stu-

dio dello *Zohar*. Per un concetto come la 'palingenesia', nuova nascita o futurizione dell'uomo annunciata in modo intuitivo dalla rivelazione, e per l'idea di una nazione che unendo le istanze di Oriente e Occidente può aspirare a un ruolo centrale per l'avvenire dell'umanità (l'Italia per l'uno, Israele per l'altro), Benamozegh è senz'altro debitore di Gioberti.

E a sua volta, questo pensiero filosofico-religioso con delle ricadute politiche, considerato come periferico dalla storiografia dominante (chi legge, oggi, le opere di Gioberti? In quale storia della filosofia ebraica compare il nome di Benamozegh?) può essere visto come contesto e causa prossima di altre forme di pensiero di poco posteriori, e ben più popolari. La teoria psicanalitica di Freud e ancora di più quella di Jung si possono comprendere meglio all'interno di questo quadro di riferimento filosofico-teologico, che le ha precedute di qualche decennio e certamente (anche se indirettamente) ispirate. D'altra parte, si può considerare che l'insistenza sull'affermazione dell'unità semplice dell'anima e sulla natura intrinsecamente dinamica del mondo extra-divino, annuncino in un certo senso il pensiero, anch'esso di poco posteriore, di Henri Bergson, i cui poli sono l'unità e la dimensione temporale della coscienza, la durata.

La condizione dell'uomo è quindi quella temporale, e consiste in un'ascesa costante: il progresso. Ma questa idea della modernità occidentale, che Be-

namozegh sottoscrive con entusiasmo, compreso a un livello politico (manifestò nel 1848 delle posizioni apertamente liberali, il che gli valse la censura delle autorità granducali) non ha un valore puramente umano e storico. Il progresso e il perfezionamento dell'umanità sono il movimento verso qualcosa che è già da sempre, il centro divino, di cui si è già avuta conoscenza per via intuitiva a un'epoca anteriore.

L'intuizione originaria, corrispondente alla rivelazione, guida il cammino umano, che ha quindi una bussola. Si tratta di sviluppare per via di riflessione ciò che è stato conosciuto sotto altra forma; la storia umana è storia di un miglioramento infinito le cui vie sono già tracciate, e del quale percepiamo in noi la potenzialità.

Ognuno s'accorge come questa facoltà rivelatrice di Dio sia l'origine della umana perfettibilità – del progresso. Quindi [...] al di fuori del divino non possa darsi logicamente progresso [...] Si vede quindi quale insania sia quella di chi crede, bandendo Dio, servire il progresso. Se non vi fosse l'Infinito, non lo troverei in me stesso? Come vi tenderei?²⁰.

Più precisamente, l'uomo percepisce nella rivelazione profetica l'avvenire, collettivo, della specie, ed è così che va interpretata la proiezione dell'uomo fuori di sé in un ideale, di cui aveva scritto Feuerbach. Quell'uomo ideale non è una semplice illusione psicologica ma la traccia ben reale dell'uomo ideale, intu-

ito nel passato e al quale aspirare per il futuro.

Questa concezione del tempo è ancorata a una netta opposizione al relativismo e al soggettivismo. La verità non è mutevole nel tempo come non lo è nello spazio. Sono relativi i modi di concepir-la, ma la sua unità è assoluta. Nella sua 'proposta religiosa' all'umanità (in realtà, all'Europa) in crisi di valori e in piena via di secolarizzazione, Benamozegh invita a considerare la dimensione religiosa, che implica il riconoscimento dell'esistenza di un assoluto, come un orizzonte costantemente presente per l'umanità, anche per coloro che si dichiarano atei o scettici.

Credo che l'uomo sia un essere progressivo, e non solo l'uomo individuo, ma la specie. E che appunto per la ragione che è progressivo abbia da un lato il bisogno, dall'altro il mezzo di elevarsi a una dottrina rivelata, ad una Rivelazione²¹.

Naturalmente, come è indicato dal numero plurale della parola ebraica Dio, *Elohim*, i modi di considerare questo assoluto variano secondo i popoli e le loro nature rispettive. A ben guardare anche l'idolatra, come il fedele di ogni religione, adora un aspetto di Dio. Ma questa visione plurale si compone, o meglio si dovrebbe comporre idealmente, in un'armonia di quelli che si possono definire come i 'geni' di ogni nazione, per comporre l'umanità dell'avvenire, unita nel culto di Dio anche se non necessa-

riamente nei suoi modi²². La visione di Benamozegh è quindi allo stesso tempo unitaria e pluralistica: l'ebraismo non aspira a diventare religione per tutti, ma possiede una dottrina da proporre all'umanità in crisi e alla ricerca di riferimenti. Questa dottrina è fornita precisamente dalla *qabbalah*, che contempla allo stesso tempo l'unità, tipica di una mentalità 'orientale', e la molteplicità, tipica del pensiero 'occidentale'; di certezza e di tolleranza, di stabilità e di movimento. È da notare che la *qabbalah*, da dottrina esoterica come era alle sue origini, si trasforma per Benamozegh nella forma più compiuta di religiosità da proporre all'umanità intera

Si può notare per inciso l'uso di termini tipici della cultura ottocentesca: Benamozegh parla di storia, di progresso, di umanità, di popoli dotati di specificità quasi essenziali, di specie (Darwin è citato e discusso a più riprese). Ma inserisce tali nozioni all'interno di un contesto religioso, ebraico e cabbalistico. Le categorie di 'orientale' e 'occidentale', che si alternano nelle opere degli autori europei del tempo con quelle di 'semitico' e 'ariano', ben prima dello scatenamento dell'ideologia razzista, non sono viste in contrapposizione o in un rapporto di gerarchia – in cui, inevitabilmente, l'Europa veniva vista come realizzazione e perfezionamento della civiltà 'semitica' – ma come complementari. La visione di Benamozegh contempla l'associazione nella diversità delle nazioni e religioni.

L'Occidente trionfante, che allo stesso tempo vive una crisi profonda di riferimenti, deve secondo Benamozegh rivolgersi all'Oriente per 'orientarsi', nella forma del discorso (la scienza non deve respingere come primitivo il pensiero poetico) e nei suoi contenuti (la tendenza all'Assoluto). La forma è importante, perché ha un valore conoscitivo. La *qabbalah*, per esempio,

ha cantato i suoi dogmi, mentre la filosofia di Spinoza li ha dimostrati; l'una è una potente armonia, un inno ininterrotto, mentre l'altra non ha prodotto altro che un tessuto di definizioni, di assiomi e di corollari: la prima ha rivelato dei pensieri secondo la maniera dei poeti, con i loro andamenti liberi, i loro slanci e le loro arditezze, mentre la seconda li ha esposti come fanno i geometri²³.

Ma i 'teologi poeti', scrive Benamozegh riferendosi esplicitamente alla *Scienza Nuova* di Giambattista Vico, non sono i rappresentanti di un modo 'primitivo' di pensare come era secondo il filosofo napoletano, bensì di un altro modo di accostarsi alla realtà. Anzi, contrariamente a quanto si pensa in una concezione ordinaria dell'evoluzione culturale, la 'mitologia' costituisce nella storia della cultura ebraica la fase più matura, espressa dal pensiero rabbinico (le *aggadoth*, che possono rappresentare Dio in modo antropomorfo)²⁴. E il pensiero che egli definisce 'orientale' coglie immediatamente «le repentine conversioni

dal senso proprio al senso improprio di una parola, afferrando al primo sguardo tutta la serie infinita di applicazioni, di accessori, di ramificazioni, in cui l'idea madre si traduce di mano in mano»²⁵.

Allo stesso tempo, il pensiero discorsivo, l'avanzamento della scienza, la visione storica dell'umanità, l'importanza attribuita alla molteplicità – tratti tipici del pensiero “occidentale”, devono essere tenuti presenti nella formulazione del percorso umano: e la *qabbalah*, che aspira all'unità semplice di Dio attraverso la necessaria molteplicità delle sue manifestazioni (in cui c'è qualcosa di divino), può rappresentare la dottrina dell'avvenire. Essa è una cultura della contiguità («une forme mitoyenne», come scrive in *Israël et l'Humanité*)²⁶, nella quale sono presenti allo stesso tempo le nozioni di separazione e di assimilazione.

In questo modo saranno rispettate due tendenze insite nell'uomo, quella, intellettuale, all'universalismo e alle affermazioni assolute e quella, politica e antropologica, che privilegia il particolarismo e accetta come non superabile la realtà del molteplice. Come Moses Mendelssohn prima di lui, Samuele David Luzzatto e il filosofo galiziano Nachman Krochmal al suo tempo, Hermann Cohen, poi Martin Buber (e numerosi altri autori ebrei) dopo di lui, Benamozegh dà una giustificazione moderna alla persistenza del popolo di Israele, in quanto portatore di una tradizione religiosa (e etica) indispensabile all'umanità, in un coro di nazioni che contribuiscono – nel

loro insieme – a raggiungere una totalità composita. L'ebraismo cabbalistico, scrive Benamozegh, è stato capace di assimilare tendenze esterne assimilandole in un'unità autonoma. La storia delle religioni, lungi dall'essere in antitesi con la teologia, può insegnare a comprenderla meglio.

Le nazioni non devono essere superate, contrariamente a quanto professa il Cristianesimo, ma devono contribuire come in un prisma a un concerto che rimane ideale. Nell'umanità del futuro, gli ebrei portatori di questa cultura cabbalistica monoteistica e pluralistica al tempo stesso (per Benamozegh, la più autentica e antica dottrina ebraica), potranno avere la funzione di sacerdoti.

Tutto questo è sostenuto e argomentato anche attraverso una serie di riferimenti alle letterature rabbinica, cabbalistica e filosofica medievale; per il lettore contemporaneo, all'inverso del percorso di Benamozegh, queste trasposizioni terminologiche e concettuali possono servire per comprendere la difficile teologia cabbalistica, che si è sviluppata parallelamente alla filosofia occidentale senza confrontarsi esplicitamente con essa – a parte alcuni rari cabbalisti ebrei, la cosiddetta *qabbalah* cristiana nel Rinascimento e un certo tipo di filosofia idealista, come quella di Schelling.

La personalità intellettuale atipica di Elia Benamozegh non ha giovato alla sua ricezione. Considerato dai suoi allievi come “il Platone dell'ebraismo italia-

no”, altri lettori, come lo storico tedesco Abraham Berliner, lo considerarono piuttosto come un grande intelletto ‘nato sotto una cattiva stella’ – cioè troppo maghrebino e ‘orientale’ per portare un contributo decisivo alla cultura ebraica del suo tempo.

I ristretti ambienti dei semitisti italiani del tempo, compreso il suo allievo David Castelli, presero le distanze dalle sue teorie filologiche, troppo ispirate secondo loro a una visione teologica – per non parlare del suo contemporaneo più anziano, il linguista e esegeta Samuele David Luzzatto, che non lo teneva in nessuna considerazione. Ma Luzzatto, che eccelleva come filologo e linguista, vedeva la filosofia, e ancor più la *qabbalah*, come dei prodotti di una cultura esterna all’ebraismo, inutile se non perniciosa per quello che lui considerava il “Mosaismo” puro. E la filosofia di Luzzatto, espressa in *Lezioni di teologia morale Israelitica* (1862) e *Lezioni di teologia dogmatica Israelitica* (1864) è molto elementare, specialmente se comparata col la ricchezza e complessità del pensiero di Benamozegh.

Elia Benamozegh corrispose e polemizzò con entrambi, per mezzo di libri e articoli contrapposti. Scrisse un libro intero, in ebraico, per rispondere alle critiche contro la *qabbalah* di Luzzatto, nel quale argomentava sull’antichità della dottrina, pur concedendo che la redazione dei suoi testi classici come lo *Zohar* ebbe luogo nel Medio Evo. Quanto al “Mosaismo”,

cioè il monoteismo etico professato da Luzzatto, lo vedeva come una manifestazione ingenua, astratta e incompleta dell’ebraismo autentico, che non era un monoteismo puro, ma un monoteismo che ammetteva la pluralità come elemento necessario alla concezione dell’essere; contrariamente alle religioni antiche, che erano pluraliste (politeiste) nella loro manifestazione pubblica e unitarie in quella esoterica, l’ebraismo si presenta a livello popolare come un monoteismo semplice, ma apre agli iniziati la possibilità o addirittura la necessità dell’esistenza della realtà plurale. Nella parte più sacra e segreta del Santuario, ricorda Benamozegh, c’erano due cherubini, simbolo della molteplicità, che in più avevano sembianze parzialmente umane.

Queste polemiche sono interessanti in quanto mostrano delle mentalità irreconciliabili, una filologica e positiva, l’altra filosofica, di una filosofia che esaltava il linguaggio ‘poetico’ dello *Zohar* e si fondava su una dottrina, la *qabbalah*, considerata all’epoca da quasi tutti gli studiosi come fantasiosa, non fondata concettualmente e, insomma, come il prodotto peggiore della cultura ebraica. In questo senso, Benamozegh può essere considerato come un pensatore inattuale. Tanto inattuale che arriva a formulare apertamente, nell’ambito della discussione sull’immortalità dell’anima, la teoria della metempsicosi, in linea con l’insegnamento della *qabbalah*. Inoltre, la nozione di resurrezione viene reinterpretata come la possibilità di

un'evoluzione umana che, andando al di là delle teorie di Lyell e Darwin, giunga nel futuro a un'umanità più perfetta, «su una terra rigenerata» – è la «palingenesi» che abbiamo ricordato sopra.

La scienza non era vista come opposta alle credenze religiose e ai testi biblici e rabbinici, ma in armonia con le loro antiche intuizioni, contenute in modo sintetico in una serie di parole e di affermazioni che devono essere interpretate. Questo nuovo tipo di concordismo tra scienza e religione era inaccettabile per gli ambienti religiosi 'orientali', ai quali pure Benamozegh – che era, ricordiamo, di origine marocchine – aveva l'ambizione di rivolgersi. I rabbini di Aleppo, lo abbiamo visto, bruciarono il suo commento alla *Torah*, e quelli di Gerusalemme ne vietarono la lettura, per eccesso colpevole di 'modernità'.

Iper-tradizionalista e totalmente inserito nel dibattito filosofico, teologico e scientifico della seconda metà dell'Ottocento, Benamozegh non vedeva comunque nessuna separazione reale tra le scelte del credente e quelle del pensatore razionalista. In questo senso può essere considerato come all'estremità di uno sviluppo della *qabbalah* in Italia, che aveva visto alcuni dei suoi esponenti più prestigiosi del primo '700, come il celebre Moshe Hayyim Luzzatto, sostenere la necessità di esporre le dottrine cabbalistiche secondo categorie razionali, rendendole chiare e ben comprensibili; anche se le fonti della tradizione esoterica

risalivano alla rivelazione profetica e non all'argomentazione umana.

Benamozegh vede, come vedevano i principali esponenti del razionalismo ebraico del Medio Evo, soprattutto Maimonide, una perfetta coincidenza tra ragione e dogmatica tradizionale:

Il mio Credo religioso è quello dell'Ebraismo ortodosso, né più né meno, perché è quello che, se non m'illudo, meglio soddisfa alla mia ragione, mezzo unico che Iddio ci ha dato per discernere il vero dal falso. [...] La religione è come la filosofia, vuole rigore dialettico, abito di astrazione, squisita imparzialità, un raziocinare a oltranza, *sans peur et sans reproche*, poco avendo a che fare la religione come la scienza con quel che dicesi *senso comune*, ed è anche per questo che il trattare la seconda giova alla prima; e perché finalmente meno la *fede cieca*, che può anche dirsi una *fedel cecità*, è verissimo ciò che disse otto secoli fa il Rabbi Bachie²⁷, che credente vero non possa darsi se non è profeta, o filosofo. Ciò non significa però che il sentimento in religione non debba avere parte alcuna, sì solo che lo debba avere secondaria e succedanea, e che l'affetto solo allora debba accendersi quando la ragione lo ha illuminato. È la luce che deve diventare calore²⁸.

Nonostante la coerenza e la profondità delle sue opere filosofiche italiane e del suo commento ebraico alla *Torah* (che fu comunque diffuso negli ambienti ebraici religiosi 'moderni' del Maghreb), la sua fama resta legata alle opere francesi, *Mo-*

rale juive et morale chrétienne e Israël et l'Humanité. Nel primo libro, Benamozegh fornisce in effetti una delle difese più brillanti dell'ebraismo nei confronti della tesi della superiorità (e del superamento) della morale cristiana; nel secondo – pubblicato e largamente rimaneggiato dal suo discepolo cristiano Aimé Pallière – è contenuta la proposta di una religione universale, cioè di un ebraismo che, pur rimanendo particolare e nazionale, si rivolge all'umanità intera proponendo un'uscita dalla grave crisi religiosa del tempo.

A più riprese pubblicato, tradotto, studiato negli ultimi tempi, Benamozegh stenta nonostante ciò a trovare nella storia del pensiero ebraico, e ancor meno in quella del pensiero italiano, il posto che probabilmente gli compete, per la sua coerenza, forza e originalità. Se non è da escludere che il suo stile, che ha tendenze declamatorie (il suo tono è stato considerato più come quello di un predicatore che di un filosofo sistematico) abbia nuociuto alla sua ricezione, è senz'altro per la sua posizione inattuale, come abbiamo detto, e inoltre alla confluenza di mondi diversi nella sua personalità intellettuale, che la sua lettura è stata ed è così contrastata. Là dove c'è una coerenza di pensiero che si esprime attraverso il ricorso agli strumenti di diversi mondi culturali, si può vedere a torto del sincretismo.

Se per Benamozegh la verità della *qabbalah* e la sua traducibilità in termini moderni non facevano alcun dubbio, il lettore moderno e secolarizzato ha pre-

so le distanze da queste idee, e quello post-moderno non può seguirlo nelle sue affermazioni appassionate dell'esistenza di un Assoluto a cui l'uomo e il mondo tendono come obbiettivo, infinito ma necessario. Eppure è proprio in questa passione religiosa, servita da una cultura immensa e varia, che va trovato il contributo più autentico e vivo di Elia Benamozegh. Il quale era ben cosciente della sua situazione culturalmente difficile, sospeso tra due mondi, come scriveva in una brillante prosa ebraica rimata nella sua apologia diretta ai rabbini di Gerusalemme:

Oh signori, vi farò un esempio per descrivervi la mia situazione. Un uomo ormai anziano aveva due mogli, una giovane e una vecchia [...]. Si andava incanutendo, e la giovane gli strappava i capelli bianchi, la vecchia quelli neri, per essergli simili: e lui, poveretto, ne subì le conseguenze, perché rimase calvo di qua, e di là.

Così è nel mio caso: io consideravo fede e scienza come un'unica cosa, come due cavalieri affiancati, ma alcuni mi dicono: «Il tuo timore religioso è la tua stupidità», e altri «La tua scienza è vanità, una fatica inutile, il tuo libro è una carogna putrida». E io, poveretto, mi trovo in mezzo, [...] dalla cintola in su appartengo al diavolo, dalla cintola in giù a Dio. Per gli uni sono un pio imbecille, per gli altri un eretico miscredente. Questo dice: «Non può essere chiamato sapiente, né ricercatore», e quello: «È un vaccaro, un coltivatore di sicomori»²⁹. Da un lato: «L'Europa non è il

suo luogo, dovrebbe andare a Gerusalemme, al monte della mirra» e dall'altro: «Che non penetri nel santuario! Deve rimanere all'esterno, insieme agli eruditi non ebrei». E io rimango sospeso in aria, né miscredente né scriba, né eretico né credente, né sciocco né cabbalista, né filosofo né rabbino, [...] né assimilato né fedele, né Shammai né Hillel³⁰, né giorno, né notte³¹.

_ NOTE

1 _ Su Elia Benamozegh, cfr. A. GUETTA, *Philosophie et cabbale. Essai sur la pensée d'Elie Benamozegh*. L'Harmattan, Paris 1998; traduzione italiana *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Thàlassa De Pas, Milano 2000; versione inglese rivista e aumentata: *Philosophy and Kabbalah: Elijah Benamozegh and the Reconciliation of Western Thought and Jewish Esotericism*, State University of New York (SUNY) Press, Albany NY 2009 (Collection «Contemporary Jewish Thought»); ID. (a cura di), *Per Elia Benamozegh*. Atti del Convegno internazionale sull'opera di Elia Benamozegh, Thàlassa De Pas, Milano 2001; M. CASSUTO MORSELLI, G. MAESTRI, *Elia Benamozegh nostro contemporaneo*, Marietti, Genova 2017; C. BOULOUQUE, *Another Modernity. Elia Benamozegh's Jewish Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2020.

2 _ E. BENAMOZEGH, *Em la-miqra*, presso l'autore, Livorno 1862-1863.

3 _ E. BENAMOZEGH, *Morale juive et morale chrétienne*, Kauffmann, Parigi 1867.

4 _ E. BENAMOZEGH, *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*, In Press, Paris 2011.

5 _ E. BENAMOZEGH, *Teologia dogmatica e apologetica. Dio*, Vigo, Livorno 1877.

6 _ E. BENAMOZEGH, *Israël et l'humanité*, Leroux, Parigi 1914.

7 _ E. BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni*, Le Monnier, Firenze 1865.

8 _ E. BENAMOZEGH, *Spinoza et la kabbale*, «Univers israélite», vol. XIX, 1864.

9 _ E. BENAMOZEGH, *Teologia dogmatica e apologetica*, cit., p. 144.

10 _ Benamozegh cita a questo proposito la distinzione di Gioberti, nella *Protologia* ("Prima scienza"), tra antropomorfismo legittimo e illegittimo. Cfr. V. GIOBERTI, *Della Protologia*, Chamerot Librairie, Parigi 1857. Questo ricorda l'idea di *Analogia entis* dei filosofi cattolici Erich Przywara e Edith Stein, che ovviamente non conoscevano Benamozegh e si riferivano a Tommaso d'Aquino: l'uomo è infinitamente distante da Dio, ma è conformato ad esso, e ne ritrova l'idea in sé. Su questo, cfr. F.V. TOMMASI, *L'analisi della persona in Edith Stein*, Fabrizio Serra Editore, Pisa Roma 2012.

11 _ Intuito e riflessione sono temi tipici del pensiero di Gioberti, cfr. *ivi*, pp. 19-20.

12 _ E. BENAMOZEGH, *Gli attributi di Dio*, parte inedita della Teologia pubblicata postuma nella rivista «Lux», 1 (1904), p. 26.

13 _ *Ivi*, p. 2.

14 _ *Ivi*, p. 4.

15 _ E. BENAMOZEGH, *Teologia dogmatica e apologetica*, cit., p. 84.

16 _ Nel saggio citato *Spinoza et la kabbale*, in cui Benamozegh propone di considerare la possibilità di fonti cabbalistiche (oltre a quelle di filosofia medievale ebraica e a Descartes e una certa corrente calvinista) come decisive per

la formazione del pensiero del filosofo olandese. Va ricordato che il pensiero di Spinoza era in quegli anni al centro dell'attenzione dei filosofi (fondatore dell'idealismo moderno oppure di un "pericoloso" panteismo?) e degli storici della filosofia.

17 _ Ivi, p. 265.

18 _ E. BENAMOZEGH, *L'immortalità dell'anima in Giobbe e nei Proverbi*, «Annuario di Studi Ebraici», Poligrafica Sabbadini, Roma 1977, pp. 145-172. Vedi in particolare p. 164.

19 _ E. VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewussten*, Carl Duncker, Berlino 1869.

20 _ E. BENAMOZEGH, *Teologia*, cit., p. 93.

21 _ Ivi, p. 269.

22 _ In quegli anni, l'ebreo tedesco Moritz Lazarus fondava lo studio scientifico della "psicologia dei popoli", la *Volkspsychologie*.

23 _ E. BENAMOZEGH, *Spinoza et la Kabbale*, cit., p. 38.

24 _ Cfr. L. AMOROSO, *Benamozegh e Vico*, in A. Guetta (a cura di), *Per Elia Benamozegh*, cit., pp. 187-206.

25 _ E. BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni*, cit., p. 34.

26 _ Cfr. C. BOULOUQUE, *Another Modernity*, cit.

27 _ Bachya ibn Paquda, scrittore ebreo andaluso dell'XI secolo, autore del celebre trattato etico-filosofico in arabo *Doveri dei cuori*.

28 _ E. BENAMOZEGH, *Teologia*, cit., p. 277.

29 _ *Amos*, 8:14.

30 _ Due maestri (I secolo d.C.) dell'epoca della *Mishnah*, monumento della tradizione giuridica orale, che dettero luogo a due scuole sistematicamente contrapposte.

31 _ E. BENAMOZEGH, *Tzori Gil'ad*, «Kevod ha-Levanon», VIII (1871), n. 43, p. 352.

Introduzione

di Guido Bartolucci, Libera Pisano, Michela Torbidoni

_ SAGGI

Luzzatto's Socrates and the History of Jewish Philosophy

di Josef Stern

Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento.

Il caso di Yochanan Alemanno

di Fabrizio Lelli

Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino. La «teologale sapienza» e il divino Platone

di Maria Vittoria Comacchi

La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo

di Guido Bartolucci

Challenging Religious Authorities. The Scientific Commitment of Simone Luzzatto

and Yoseph Delmedigo

di Michela Torbidoni

Jewish Reform in 19th Century Italy

di Asher Salah

Filosofia e qabbalah. Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale

di Alessandro Guetta

La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara

fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico

di Alberto Scigliano

Il pensiero di Isacco Samuele Reggio tra Haskalah e Wissenschaft des Judentums

di Alessandro Grazi

_ INTERVISTE

L'Italia ebraica del Rinascimento

Intervista a Giuseppe Veltri (di Libera Pisano)

_ RECENSIONI

Esilio e Anarchia. Scritti ebraici

di Francesco Ferrari

Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza

di Luigi Emilio Pischetta

Spinoza, philosophe grammairien

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



9 788825 534634