

Irene Kajon

Felix Haeresis:
Moses Mendelssohn in difesa di Spinoza

Abstract:

Felix culpa is an expression present in the *Exultet* chant recited in the Christian liturgy on Holy Saturday and refers to the original sin committed by Adam. This guilt is happy because it has determined the subsequent coming of Christ. In the same way, there is a happy heresy, as a producer of progress and new perspectives within the cultural environments linked to the past. Moses Mendelssohn looked to Spinoza in this positive sense of heresy, because with his solitary and tragic freedom of thought he succeeded in advancing philosophy.

Key-words: Heresy; Spinoza; Mendelssohn; Jacobi; Kabbalah

Felix culpa è un'espressione che è presente nel canto *Exultet* che viene intonato ancor oggi la sera del sabato santo nell'ambito della liturgia cristiana cattolica: davanti al cero acceso che sta a indicare la luce dell'imminente redenzione domenicale attraverso la resurrezione del Cristo, dopo il venerdì di lutto e di oscurità in quanto giorno della crocifissione, il cantore eleva le parole: «O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem».

Troviamo il concetto della colpa di Adamo come peccato che provocò l'azione divina salvatrice già nell'epistola paolina ai Romani: «Dove abbondò il peccato, là sovrabbondò la grazia» (5:20). E questo concetto viene ripreso da Agostino d'Ippona quando scrive nel suo testo *De catechizandis rudibus*: «Grande disgrazia è un uomo superbo, ma più grande misericordia è un Dio umile» (4:8), e da Tommaso d'Aquino quando così si esprime nella sua *Summa theologiae*: «Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata a un fine più alto dopo il peccato. Dio permette infatti che vi siano i mali per trarre da essi un

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

bene più grande» (III, q 1 a 3 ad 3).

La fonte del pensiero della *felix culpa*, come causa dell'intervento salvifico di Dio, va indubbiamente rintracciata in Isaia 53:5 dove troviamo scritto a proposito del 'servo di Dio': «Egli è stato colpito per le nostre colpe, abbattuto per i nostri peccati, il castigo su di lui è pace per noi, e la sua ferita guarigione per noi». Nella colpa degli uomini si riflette, secondo il profeta dal quale provengono queste ultime righe, la colpa di ribellione ai comandamenti divini che commise per primo Adamo quando si lasciò traviare dai sensi e dall'immaginazione risvegliatisi in lui verso una strada che lo avrebbe portato lontano da Dio: l'infinita misericordia tuttavia continuò a manifestarsi in coloro che, senza colpa, redimono con la loro sofferenza la colpa dell'uomo.

È caratteristico il fatto che nella teologia tanto ebraica quanto cristiana dell'età contemporanea la *felix culpa* sia spesso interpretata nel senso di una colpa che, per quanto presupposto della grazia divina, occasione negativa di un positivo che la supera come realtà più stabile e più forte, non è tuttavia mai del tutto annullata¹. La sofferenza che la colpa ha causato come rottura dell'ordine divino rimane con il suo peso, come una lacerazione ancora non sanata, un evento irrimediabile. La redenzione conserva in sé un elemento opaco, un segno di impenetrabilità, un inquietante mistero che la rende non assoluta, tutt'altro che portatrice di una luce trionfante e gloriosa in grado di dissolvere tutte le ombre. Anche la storia dell'arte ebraica e cristiana conosce tale momento cupo all'interno della raffigurazione di una *felix culpa* che trova nella salvezza umana il suo fine².

Ma non vi è solo una *felix culpa* che – secondo gran parte del pensiero ebraico e cristiano oggi – non potrà mai essere del tutto buona.

¹ Sul rapporto tra colpa e amore divino nel pensiero teologico contemporaneo cfr. G. MURA, *Una "teologia spezzata" nella riflessione ebraica e cristiana*, in R. DI CASTRO, I. KAJON (a cura di), *Trauma e psyché. Le ferite del Novecento nella riflessione artistica e filosofica*, Lithos, Roma 2013, pp. 173-211.

² Sull'arte ebraica contemporanea in quanto segnata dall'irredento pur nella raffigurazione della salvezza cfr. I. KAJON, *Com'è possibile la rappresentazione artistica del dolore inutile? "Ossessione" di Chagall e le teorie estetiche di Kant, Cohen, Rosenzweig*, in «Trame» 2, 2001, pp. 223-238. Sulla *Pietà* di Michelangelo raffigurante il Cristo come il Salvatore il cui volto mostra la presenza del male, cfr. M. BUSSAGLI, *I denti di Michelangelo*, Medusa, Milano 2014.

Il tema di Babel

Vi è anche una felice eresia, attraverso la quale avviene sia la crescita e il perfezionamento del pensiero religioso e filosofico – poiché senza di essa non vi sarebbero discussioni all'interno di un determinato contesto di idee, di volta in volta prevalente – ma che implica un carico indicibile di dolore e solitudine. Ciò che di positivo emerge dall'eresia come strumento di dubbio e di critica nei confronti di dottrine considerate certe e fermamente stabilite, in vista del futuro, non potrà mai annullare la profonda sofferenza umana che essa comporta. L'eretico è sempre un tragico eroe della libertà di pensiero, anche quando il suo punto di vista sia insostenibile sul piano della ragione o della tradizione o dell'esperienza, a causa delle nuove prospettive che egli introduce in ambiti culturali legati al passato³.

Ora, è interessante osservare come Moses Mendelssohn abbia avuto verso Spinoza proprio l'atteggiamento di chi vede nell'eretico una persona che, come dissidente rispetto a una dottrina consolidata dalla tradizione, permette che si compiano dei passi in avanti, e che produce dunque con la sua attività effetti benefici; e, nello stesso tempo, un uomo che ha molto penato, disprezzato dalla grande maggioranza degli uomini della sua generazione e delle generazioni successive. Quella di Spinoza è, per Mendelssohn, un'eresia felice perché ha fatto sì che la filosofia fosse portata a sviluppi ulteriori, raffinata, resa più acuta e sottile; ma per lui infelicissima poiché ne pagò il prezzo in termini di benessere, lunga vita, e onorevole fama.

Nel presente articolo ci soffermeremo sulle tre tappe che Mendelssohn attraversa, dall'inizio sino alla fine della sua attività filosofica, quando si fa difensore di Spinoza come autore che, sebbene abbia percorso una strada errata, vivendo una vita difficile, da reietto ed emarginato, fece pur sempre progredire la conoscenza filosofica in direzione di una metafisica incentrata sull'esistenza di un Dio che è persona trascendente, sull'immortalità dell'anima di ogni singolo, e sul senso o fine del mondo. La prima tappa, costituita dall'operetta giovanile *Dialoghi*

³ Sul ruolo di stimolo esercitato dagli eretici anche sul pensiero di coloro che ne erano i censori e i persecutori, nella cultura religiosa europea del Seicento e Settecento cfr. R. BORDOLI, *I partiti cristiani durante l'Aufklärung: eresie, ortodossie, tolleranze*, in *Identità di confine*, a cura di I. Kajon, Lithos, Roma 2010, pp. 99-136.

filosofici, è quella nella quale Mendelssohn presenta Spinoza come un autore ispirato da una visione religiosa, quasi mistica, nel momento in cui nega ogni reale separazione del mondo da Dio in quanto essere infinito che abbraccia tutte le cose; nella seconda, costituita dalle lettere che egli scrive a Friedrich Jacobi sulla dottrina spinoziana, pubblicate più tardi da quest'ultimo insieme alle sue proprie repliche, egli mostra la complessità e finezza dell'*Etica* di Spinoza come opera che rifugge da interpretazioni semplificatrici e schematiche; nella terza, rappresentata dalle *Ore mattutine o lezioni sull'esistenza di Dio*, il suo ultimo libro, egli mostra come il pensiero di Spinoza possa essere ricondotto nell'ambito della metafisica tradizionale, di orientamento teistico e finalistico, se da esso si espunge un concetto – quello che Dio esaurisca il suo essere nel mondo – che in realtà non gli è essenziale. In tutte e tre le tappe Spinoza appare come un eretico che ha introdotto in filosofia indicazioni e suggestioni sommamente utili al suo miglioramento; ma a costo di una vita dolorosa. Una *felix haeresis*.

I Dialoghi filosofici: Spinoza l' 'appestato'

Il nome di Spinoza viene evocato fin dalle prime parole del primo dialogo del testo, composto da quattro dialoghi, che, scritto da Mendelssohn, ma pubblicato in forma anonima nel 1755, grazie all'intervento dell'amico Gotthold E. Lessing, discute temi di metafisica alla luce del clima filosofico dell'epoca in Germania⁴. Un clima, quest'ultimo, che era segnato dalla diffusione delle dottrine di Leibniz e Wolff, dal contrasto di tali dottrine con gli orientamenti contemporanei del pensiero francese, maggiormente rivolto all'esperienza e amante di uno stile spigliato e vivace, piuttosto che scolastico, dal desiderio di conciliare le esigenze della ragione con quelle della fede religiosa cristiana. Così Mendelssohn fa dire ai personaggi di questo primo dialogo, Neofilo,

⁴ Cfr. M. MENDELSSOHN, *Philosophische Gespräche*, Voss, Berlin 1755, rist. in *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, vol. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 3-39; edizione italiana: M. MENDELSSOHN, *Dialoghi filosofici*, a cura di I. Kajon, Morcelliana, Brescia 2018, dalla quale citeremo.

Il tema di Babel

che è l'amante del nuovo, e Filopone, colui che si affatica, diligente, ma dotato di minore audacia:

Filopone: E così Leibniz non avrebbe inventato l'armonia pre-stabilita? *Neofilo*: Non so come possa dedurlo dalle mie parole. *Filopone*: Oh! Si deduce da sé. Non ha detto che Leibniz ha *accolto* questa ipotesi e l'ha portata nel suo sistema? *Neofilo*: Lei si attiene alle mie parole in un modo troppo preciso. Mi conceda che possa essermi espresso impropriamente. [...] *Filopone*: No, carissimo amico! Lei non può sfuggirmi così. Non sarebbe la prima volta che io abbia imparato qualcosa dai suoi rapidi accenni. E ora bisogna che l'afferri se voglio cogliere un pensiero che forse non mi avrebbe mai rivelato distesamente⁵.

Spinoza entra a poco a poco in scena nella continuazione di questo dialogo, dapprima sotto forma di autore, ancora non identificato, di un testo che verrà citato come fonte del concetto leibniziano di armonia pre-stabilita, e poi esplicitamente nominato in termini che, seppure critici, suonano quasi apologetici. In tal modo i due protagonisti proseguono la loro conversazione filosofica:

Neofilo: [...] Le citerò solo le parole di questo filosofo, senza dire chi egli sia. L'opera da cui esse sono tratte fu data alle stampe nell'anno 1677, e dunque 18 anni prima che Leibniz rendesse nota la sua ipotesi al mondo colto⁶. Ascolti ora un luogo che ho meditato così bene da poterlo subito tradurre a memoria: "Il corpo non può determinare l'anima al pensiero e l'anima il corpo né al movimento né alla quiete o a qualche altra cosa (se ancora qualcosa è possibile)...". E nell'annotazione l'autore aggiunge: "...Poiché non affermo questo mediante l'esperienza, ritengo sia difficile poter raccomandare a ciascuno di meditare i miei fondamenti senza pregiudizio. Tanto gli uomini credono di essere convinti che il corpo sia posto ora in movimento e ora in quiete secondo il cenno dell'anima e per l'effetto di quest'ultima. Tuttavia, nessuno ancora ha accertato di che cosa il corpo sia capace, ovvero: nessuno ancora sa, mediante l'esperienza, a che cosa il corpo, a causa delle leggi del movimento, nella misura in cui queste sono considerate come fisiche, sia disposto e a che cosa l'anima debba determinarlo". [...] *Filopone*: Se non sbaglia,

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Leibniz aveva presentato l'ipotesi dell'armonia pre-stabilita nel 1695 nel *Journal des Savants*; la espone di nuovo nella sua *Monadologia*, apparsa in tedesco nel 1720.

credo di riconoscere in queste parole Spinoza. *Neofilo*: Lei non sbaglia, carissimo amico! È la seconda proposizione nella terza parte della sua *Ethica* e quella che immediatamente segue suona così: “Le azioni dell’anima hanno origine dai concetti adeguati (*ideis adaequatis*), e le passioni da concetti inadeguati”. Egli prova questa proposizione argomentando che l’essenza dell’anima consiste nei suoi pensieri. [...] Dato che nella terza parte della sua *Ethica* egli mostra che da concetti inadeguati non possono avere origine che passioni, conclude di qui che le azioni dell’anima devono avere origine dai suoi concetti adeguati⁷.

Dunque l’invenzione del concetto leibniziano dell’armonia prestabilita va attribuita a Spinoza, pensatore profondo, sebbene egli non abbia dato al parallelismo tra anima e corpo che egli delineava nella sua opera principale tale nome. Attraverso di lui la metafisica ha potuto scoprire un tema a essa essenziale per poter descrivere i movimenti dell’anima, da quelli iniziali e più oscuri a quelli più consapevoli, e i movimenti del corpo, corrispondenti a quelli dell’anima, ma senza che essi immediatamente dipendano o siano soggetti a quest’ultima. Ma perché – è questa la domanda che Filopone rivolge a Neofilo, una volta chiarito il nesso tra Spinoza e Leibniz a proposito della nozione dell’armonia prestabilita – Leibniz non ha ammesso la paternità di questa nozione, quando il mondo colto si complimentava con lui proprio a causa di essa, comportandosi dunque in modo così insincero? Così il difensore di Spinoza risponde a tale questione:

Neofilo: Certo tale condotta sarebbe stata inappropriata a un filosofo, quale Leibniz era, in ogni altra occasione; ritengo tuttavia che egli in questo caso sia da giustificare. [...] Vi è gente che giudica anche la verità secondo una certa genealogia. Per respingere una dottrina, hanno solo bisogno di sapere che è stata professata da questo o quello scrittore in cattiva affinità con altre dottrine. [...] Mi dica, non avrebbe creduto questa gente, se Leibniz avesse liberamente confessato di aver preso a prestito l’essenziale della sua armonia da Spinoza, di trovare la confutazione di quest’ultima già nel nome di Spinoza? Certamente lo avrebbero creduto; anzi, non avrebbero mancato di ricordare il detto comune, che ci si debba guardare dall’aver bisogno sia pure del minimo consiglio di un uomo che è stato messo al bando per peste. E che tali

⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

Il tema di Babel

metafore facciano impressione, Leibniz lo sapeva; egli [...] era il più grande, ma anche il più guardingo filosofo⁸.

La peste di cui Spinoza era portatore era – Neofilo è d'accordo con Filopone su questo punto – il fatto che egli abbia negato la trascendenza di Dio rispetto al mondo. Eppure, se questa sua negazione viene interpretata nel senso che il mondo è in Dio prima della creazione, allora essa non appare più così blasfema e assurda.

Nel corso del secondo dialogo dello scritto mendelssohniano, in cui tornano come figure Neofilo e Filopone, da un lato si dà una commovente descrizione di Spinoza, dall'altro si mostra come questi, senza avvedersene, abbia confuso la creazione come produzione da parte di Dio di idee e cose che rimangono immanenti in Lui e la creazione come atto di separazione delle idee e cose prodotte da Dio dal Suo proprio essere. Questa è la perorazione della causa di Spinoza, di cui si rivendica l'inserimento nella storia della filosofia in quanto autore degno di grande rispetto:

Neofilo: Leibniz, Wolff, e alcuni tra i loro allievi, a quale perfezione hanno portato la filosofia! La Germania può esserne orgogliosa! Tuttavia non aiuta attribuirsi più di quello che è giusto. Ci lasci dunque ammettere che anche un altro che non sia tedesco, e aggiungo, anche un altro che non sia cristiano, che Spinoza ha una parte grande nel miglioramento della filosofia. Prima che potesse avvenire il passaggio dalla filosofia cartesiana a quella leibniziana, qualcuno doveva precipitare nell'abisso che si era nel frattempo aperto. Questa sorte infelice toccò a Spinoza. Quanto è da compatire il suo destino! Egli fu una vittima a favore dell'intelletto umano; e una vittima che merita di essere ornata di fiori. Senza di lui la filosofia non avrebbe mai potuto estendere in modo così ampio i suoi confini⁹.

E così si illustra l'idea spinoziana del rapporto tra Dio e il mondo, in certo modo giustificandola, riconducendola per certi aspetti nell'alveo di una metafisica che esalta un Dio che è al di là del mondo, non confondibile con ciò che da Lui dipende:

⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

Neofilo: Lei sa che i leibniziani conferiscono al mondo per così dire una duplice esistenza. Il mondo – per usare le loro parole – è esistito, prima della decisione divina, nell'intelletto di Dio tra i mondi possibili. Dio ha dato ad esso, poiché era il migliore, la preferenza rispetto a tutti i mondi possibili, e lo ha reso reale al di fuori di sé. Ora Spinoza è rimasto presso la prima esistenza. Egli credeva che un mondo al di fuori di Dio non sarebbe mai divenuto reale, e che tutte le cose visibili si trovino finora soltanto nell'intelletto divino. Ciò che affermano i leibniziani del piano del mondo, così come esso è esistito nell'intelletto divino (*antede- cederet ad decretum*), Spinoza credeva di poterlo affermare nel mondo visibile¹⁰.

Spinoza appare, dunque, nei *Dialoghi filosofici mendelssohniani* come un eretico apportatore misconosciuto di bene per tutta l'umanità pensante; nel terzo e quarto dialogo Mendelssohn si sofferma su quei punti della dottrina di Leibniz – il concetto di creazione, la nozione di libertà, il principio degli indiscernibili – che cercano di risolvere, seppure anch'essi con lati ancora non chiariti, proprio quei problemi che Spinoza lasciò aperti nella sua *Ethica*, quali l'idea di Dio, il rapporto tra necessità e ragione, le differenze tra gli individui e ciò che invece li accomuna.

Gli Spinozabriefe: Spinoza il 'cabalista'

Nel 1785 Jacobi pubblicò un libro, che intitolò *Sulla dottrina di Spinoza in lettere a Moses Mendelssohn*, che suscitò una grande discussione tra i suoi contemporanei e fu il preludio della *Spinoza-Renaissance* fiorita tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento in Germania presso poeti e filosofi, da Goethe a Hegel, da Herder a Heine. L'opera venne ristampata, arricchita di ulteriori testi sia mendelssohniani che jacobiani, nel 1789, per poi essere inclusa da Jacobi nel quarto volume delle sue *Opere*, apparso postumo nel 1819¹¹.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹¹ Cfr. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Löwe, Breslau 1785; 2. ed. 1789. La 3. ed. è in *Werke*, IV, Fleischer 1819. Noi citeremo dall'ed. it.: *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1969, che riporta anche le varianti fra le tre edizioni. Sulla genesi dell'opera e sulle sue tre edizioni, nel contesto della biografia jacobiana e

Il tema di Babel

La tesi che Jacobi sosteneva, pubblicando nel 1785 – senza l’autorizzazione di Mendelssohn – il carteggio che tra gli anni 1783 e 1785, mediatrice Elise Reimarus, aveva avuto con lui a proposito dello spinozismo di Lessing, scomparso nel 1781, e del contenuto e orientamento dell’*Ethica*, era che Spinoza dovesse essere visto come il rappresentante più rigoroso dell’ateismo e del fatalismo cui perveniva il razionalismo filosofico. Questo, a sua volta, non aveva che trasposto in sistemi concettuali fondati sull’Uno-Tutto immanente l’antico pensiero della *Qabbalah*, la mistica ebraica, incentrato sull’Infinito, lo *En sof*, l’unica sostanza da cui tutto proviene e di cui tutte le cose sono emanazioni. Jacobi opponeva a Spinoza il suo concetto di fede, o sapere immediato, o ragione intesa però non come strumento della riflessione e del discorso, ma come l’organo che ci permette di entrare in contatto immediatamente con Dio. Egli osservava che quell’intuizione che ci permette di accertare che fuori di noi vi è l’esistenza di una pluralità di cose, prima che il pensare intervenga per connettere ciò che i sensi ci offrono, è quella stessa che ci permette di cogliere l’esistenza di un Dio oltre di noi ancor prima che il pensare ne formuli la conoscenza. Al contrario Spinoza, vicino in ciò ai cabalisti, aveva concepito Dio soltanto sotto forma di una sostanza universale, escludendo dal suo sistema la creazione mediante cui le cose particolari acquistano una realtà al di fuori di Lui. L’eresia cabalistica nei confronti del modo in cui nei testi biblici viene descritta la relazione tra gli esseri umani e un Dio persona trascendente come Tu – fiorita in ambito ebraico fin dall’epoca ellenistica, secondo quanto Jacobi aveva appreso dalle ricostruzioni storico-filosofiche di Johann Brucker¹² – era pervenuta fino a Spinoza. E questi, secondo Jacobi, rappresentava il nume tutelare di ogni filosofia che, come quella leibniziana o wolffiana, si appellasse soltanto alla ragione come suo organo e principio. Lessing – egli riteneva – aveva condiviso tale punto di vista nel momento in cui nella sua *Educazione del genere umano* (1780) aveva esaltato la ragione autonoma come il fine ultimo cui l’uomo giunge

delle discussioni filosofiche dell’epoca, cfr. M.M. OLIVETTI, *Da Leibniz a Bayle. Alle radici degli Spinozabriefe*, in «Archivio di filosofia» 46(1), 1978, pp. 147-199.

¹² Cfr. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Weidmann-Reich, Leipzig 1776, vol. II, dove si esamina appunto la filosofia ‘cabalistica’ degli ebrei, che viene avvicinata a quella orientale e a quella di Filone d’Alessandria.

nella sua storia.

Ora alla lettura jacobiana dell'*Ethica*, che ne dà una visione d'insieme, e che non è priva di fraintendimenti e di interne contraddizioni proprio perché rapida e impaziente, volta all'identificazione di Spinoza come obiettivo polemico, Mendelssohn contrappone una lettura dell'*Ethica* come libro straordinariamente complicato, ricco di sottigliezze e di sfumature, richiedente analisi precise e una lunga meditazione. Nelle *Osservazioni* di Mendelssohn – allegate a una lettera del 1 agosto 1784 inviata a Jacobi, che questi non pubblicò nella prima edizione dei suoi *Spinozabriefe*, comparse poi nell'inverno 1786, dopo la morte dello stesso Mendelssohn, avvenuta il 5 gennaio di quell'anno, e inserite in seguito nella seconda edizione¹³ – le quali rispondevano alla lunga lettera di Jacobi sullo spinozismo datata 4 novembre 1783, così si obietta energicamente riguardo all'interpretazione jacobiana:

Quando Lei dice: la sostanza unica e infinita di Spinoza, per sé sola e fuori delle cose particolari, non ha alcuna esistenza determinata e completa; d'un tratto mi getta fuori da tutto il concetto che mi ero formato dello spinozismo. Dunque, secondo questo sistema le cose particolari hanno la loro esistenza reale e determinata, e il loro insieme è anche solo Uno, ma non ha un'esistenza determinata e perfetta? Come devo intendere questo? Ossia connetterlo con le altre Sue asserzioni? [...] Il pensiero, Lei dice, non è la sorgente della sostanza, ma la sostanza è la sorgente del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante, come ciò che è primo; qualcosa che debba essere pensato come primo. [...] Lei vuole pensare qualcosa che è prima di ogni pensiero. [...] Lei ritiene unica materia e oggetto dei pensieri l'estensione e il movimento, e anche questi solo in quanto esistono realmente. Io non so con quale fondamento Lei possa supporre questo come certo. Non può l'essenza pensante essere a sé stessa materia e oggetto? [...] Non vi può anche essere uno spirito che si immagini l'estensione e il movimento semplicemente come possibili, se anche non sono realmente esistenti? Tanto più questo deve essere possibile per Spinoza che ritiene l'estensione una proprietà della sostanza unica e infinita¹⁴.

¹³ M. MENDELSSOHN inserì le sue *Osservazioni* all'interno del suo testo intitolato *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786. Una volta pubblicate, Jacobi le introdusse nella seconda edizione degli *Spinozabriefe* prima della sua risposta a esse, della quale più avanti diremo.

¹⁴ JACOBI, *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Moses Mendelssohn*, cit., pp. 94-96.

Il tema di Babel

E ancora:

Finora io credetti sempre che, secondo Spinoza, solamente l'unico infinito abbia una vera sostanzialità; ma che il finito molteplice sia semplicemente modificazione o pensiero dell'infinito. Sembra che Lei inverta questo. Lei dà la vera sostanzialità al particolare, e così l'intero sarebbe semplicemente un pensiero del particolare: Lei mi avvolge perciò in un circolo da cui non so uscire. Poiché, in altre occasioni, sembra anche che Lei convenga con me che, secondo Spinoza, sia possibile solo Una sostanza trascendentale infinita, le cui proprietà sono l'estensione infinita e i pensieri infiniti¹⁵.

Ma Mendelssohn nelle sue *Osservazioni* non solo rileva come Jacobi non comprenda realmente Spinoza, nel momento in cui peraltro lo mette sotto accusa in quanto anello di una catena eretica nei confronti della concezione biblica di un rapporto tra l'uomo e Dio che è personale e mantiene la differenza e la distanza tra l'infinito e il finito – catena che va dagli antichi cabalisti ebrei fino ai costruttori dei sistemi filosofici moderni. Mendelssohn delinea anche lo sfondo a partire dal quale Jacobi si fa sostenitore dell'anti-spinozismo come arma di difesa dell'esistenza, dell'individuale, di Dio come realtà assoluta: tale sfondo è rappresentato da un concetto di fede cristiana secondo il quale il cristianesimo si oppone alla filosofia – nella ripresa della critica degli scettici alla ragione, dei pietisti al razionalismo, dei seguaci della *Schwärmerei* alla sobrietà delle argomentazioni. Dunque l'attacco a Spinoza rappresenta in realtà, secondo Mendelssohn, il tentativo da parte di Jacobi di attribuire all'ebraismo eretico, ripreso dal maggiore esponente dell'ebraismo della modernità – l'ebreo cacciato dalla sinagoga, ma ancora profondamente partecipe della mentalità e della cultura dei suoi correligionari – la responsabilità della svolta del pensiero filosofico moderno verso l'oggettività della scienza, l'universalità del pensiero, la nozione dell'impersonalità del divino. Il cristianesimo, così come era stato interpretato dal pietismo, è per Jacobi il vero erede della religiosità biblica, non più l'ebraismo, che nella versione moderna si è ancor più allontanato da essa di quanto già non facesse anteriormente, attenendosi alla

¹⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

legge piuttosto che allo spirito: Gesù Cristo è il maestro di quella buona novella in cui si inverte e trova il suo compimento il messaggio biblico di un Dio che si rivela all'uomo, considerato nella sua interiorità e come singolo, in quanto fonte e origine di comandamenti rivolti alla pratica.

Così Mendelssohn scrive nelle sue *Osservazioni* opponendo alla fede del suo avversario il suo atteggiamento di ebreo della modernità, fiducioso in una ragione che non si oppone alla rivelazione, ma la comprende e così la conferma:

Lascio a suo luogo il leale retrocedere sotto la bandiera della fede che Lei, per parte sua, propone. Ciò è affatto nello spirito della Sua religione, la quale Le impone il dovere di abbattere il dubbio mediante la fede. Il filosofo cristiano si può prendere il divertimento d'irritare il naturalista, di proporgli nodi di dubbi che, come i fuochi fatui, lo attirino da una parte all'altra e sfuggano sempre ai suoi colpi più sicuri. La mia religione non conosce alcun dovere di rimuovere tali dubbi altrimenti che mediante motivi razionali; non impone nessuna fede nella verità eterna. Io ho dunque un motivo di più a cercare la convinzione¹⁶.

Ed ecco, nella risposta a queste *Osservazioni* che Jacobi fece seguire alla sua lettera del 26 aprile 1785 e che pubblicò come appendice già nella prima edizione degli *Spinozabriefe*, la sua replica riguardo al rapporto tra la fede posta oltre la ragione, che Mendelssohn considerava tipica del cristianesimo jacobiano, e la ragione, che questi non desiderava abbandonare come ebreo nutrito di pensiero ebraico, tanto più vivendo in una modernità esaltatrice di scienza e filosofia:

Caro Mendelssohn, tutti nasciamo nella fede e dobbiamo rimanere nella fede, come tutti nasciamo nella società e dobbiamo rimanere nella società. [...] Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota altrimenti che mediante qualcosa che conosciamo già con certezza? Questo porta al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova. [...] Mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. [...] Così dunque abbiamo una rivelazione della natura, la quale non solo comanda, ma costringe tutti gli uomini a credere e ad ammettere

¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

Il tema di Babel

mediante la fede verità eterne. Un'altra fede insegna la religione cristiana. Essa non la comanda. Una fede che ha per oggetto non verità eterne, ma la natura finita e contingente dell'uomo. Essa insegna all'uomo come possa accettare condizioni, mediante le quali progredisca nella sua esistenza, s'innalzi a una vita superiore, e quindi a una superiore coscienza, e in essa a una superiore conoscenza. Chi accetta questa promessa e cammina fedele verso la realizzazione, ha la fede che fa beati. Perciò il sublime maestro di questa fede, in cui furono già adempiute tutte le sue promesse, poté dire con verità: Io stesso sono la via, la verità e la vita: nessuno perviene al Padre se non per me: ma chi accetta la volontà che è in me, proverà che la mia dottrina è verace e da Dio. Lo spirito della mia religione è dunque questo: l'uomo, mediante una vita divina, conosce Dio; e vi è una pace di Dio che è più alta di ogni ragione; in essa risiede il godimento e la contemplazione di una vita incomprendibile. Amore è vita: esso è la stessa vita. [...] Questa via pratica, la ragione caduta in miseria, ossia divenuta speculativa, intristita, non può lodarla né lasciare che gliela si lodi a partire da sé stessa¹⁷.

In tal modo dunque i due autori trovano in Spinoza – colui che venne isolato non solo dalla comunità ebraica ma anche da quasi tutti i cristiani e i filosofi del suo tempo e dei tempi seguenti, dunque l'eretico per antonomasia – il punto di riferimento delle loro discussioni su questioni centrali della filosofia, dalle cui soluzioni dipende il senso stesso della vita umana. Se Mendelssohn vede in lui il pensatore che ha permesso alla filosofia di avanzare sulla strada della verità, Jacobi lo considera, in quanto cabalista, la fonte di ogni deviazione della filosofia moderna. L'anima inquieta di Spinoza, che mai trova pace, incombe sul conflitto che oppone aspramente i due autori, una volta chiaramente emerse le loro posizioni. La frase di Jacobi: «Un'ombra del sistema spinoziano va da lungo tempo errando sotto varie forme per la Germania [...]»¹⁸ sarà ben presente a Marx and Engels quando nell'*incipit* del loro *Manifesto del Partito Comunista* scriveranno: «Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo». Anch'essi, come Jacobi, vedranno in Spinoza il filosofo ateo e materialista, che fa coincidere l'infinito con l'insieme infinito delle cose reali finite, e dunque l'assoluto con la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 135-137.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

storia, come serie infinita di eventi finiti. Ma, a differenza di Jacobi, si considereranno suoi discepoli.

Le Morgenstunden: Spinoza 'purificato'

Nell'autunno del 1785 appare a Berlino *Ore mattutine o lezioni sull'esistenza di Dio*, l'opera più organica di Mendelssohn dedicata alla metafisica e anche l'ultima che egli pubblicò. In essa egli cercò di mostrare come lo spinozismo che Lessing avrebbe professato, secondo quanto sosteneva Jacobi nelle lettere che con lui aveva scambiate negli anni 1783-1785, fosse di un genere particolare – uno spinozismo 'purificato' – e che dunque l'*Ethica* stessa avrebbe potuto essere interpretata a partire da tale purificazione, che la rendeva del tutto compatibile con il punto di vista affermato dai testi biblici. Spinoza, se considerato da questa angolatura, non era più il nemico del teismo e dell'etica incentrata sulla libertà di scelta dell'uomo, ma un autore che non aveva condotto fino in fondo il proprio pensiero, si era fermato solo a metà del cammino intrapreso, poiché l'avvio della sua ricerca era rappresentato dall'idea che il mondo è in Dio, non esiste *ab aeterno*, è compreso in Lui e che Dio è perciò l'unico vero essere. Mendelssohn amplia così in questo libro l'intuizione che aveva già tratteggiato nei *Dialoghi filosofici*: l'errore di Spinoza consiste nell'aver confuso ciò che è prima dell'atto creatore divino del mondo con la realtà stessa considerata sia nella sua origine sia nella sua temporalità e spazialità. Lo Spinoza 'purificato' merita di essere ritenuto più un amante appassionato del divino e della ragione speculativa che un denigratore dell'intelligibile in nome del mondo sensibile e di ciò che lega l'uomo al mondo sensibile, nel quale albergherebbe il divino. Scrive Mendelssohn nelle *Ore mattutine*:

Indaghiamo dunque quanto ci discostiamo dal panteista; e, forse, che giungiamo infine a lui più vicini di quanto noi stessi non credessimo. Tutto è Uno, dice il panteista. Noi diciamo: Dio e il mondo. Egli: Dio è anche il mondo. L'infinito, noi diciamo, ha portato alla realtà tutto il finito, l'Uno di questi molti; quello invece: l'infinito abbraccia tutto, è esso stesso il tutto, è l'Uno e nello stesso tempo il tutto. Così poco il molteplice senza l'Uno

Il tema di Babel

potrebbe essere dato, come poco potrebbe esistere, secondo il panteista, l'Uno infinito senza il tutto. Da parte nostra ammettiamo che l'esistenza del finito non sia pensabile senza l'infinito. Concediamo anche che l'esistenza dell'infinito senza la più evidente conoscenza di ogni finito non potrebbe essere pensata. Ma noi riteniamo che l'esistenza dell'infinito sia possibile e pensabile senza la realtà di ogni finito; che dunque questo sia dipendente da quello, quanto all'esistenza, ma non quello da questo. Noi separiamo dunque Dio dalla natura, Gli attribuiamo un essere al di là del mondo, così come al mondo un essere al di là di Dio. Di contro il seguace del panteismo con il quale abbiamo qui a che fare, sostiene: non vi è affatto un'esistenza al di là di Dio; ma le rappresentazioni dell'infinito hanno acquisito attraverso la loro necessità una forma di esistenza in Dio che in fondo si unisce nel modo più stretto con la Sua essenza. [...] E ora solleviamo soltanto questa domanda: hanno tutti i pensieri di Dio quella peculiare autocoscienza che noi percepiamo in noi stessi e che non possiamo negare, o ce l'hanno solo alcuni a esclusione dei rimanenti? Nessuno affermerà una cosa del genere poiché se tutti i pensieri di Dio, solo per il fatto che sono pensieri di Dio, avessero ciò che si richiede per la loro esistenza; allora nessuno di essi di fatto sarebbe realmente dato. [...] I pensieri di Dio che giungono alla realtà a esclusione dei rimanenti otterranno questo vantaggio a causa del loro bene relativo e loro conformità al fine, cioè nella misura in cui essi corrispondono proprio così e non diversamente, ora e qui, all'idea del perfetto e del meglio. Dunque questo mondo visibile è, secondo il panteista, realmente presente come un pensiero di Dio entro il Suo essere¹⁹.

In tal modo dunque Mendelssohn descrive da un lato le differenze che separano il teista dallo spinoziano, dall'altro ciò che invece potrebbe accomunare le due figure: se lo spinoziano riconosce che vi è un'esistenza che è parte dell'essenza divina, poiché consiste di quei pensieri che non possono non trovare realtà, essendo i migliori e i maggiormente conformi a scopi, non ritrova il teista in tale riconoscimento ciò che egli stesso riconosce, ovvero che Dio ha pensato come Suo proprio oggetto, dunque entro Sé stesso, un mondo reale prima di crearlo al di fuori di Lui? Ciò che li separa non è che il modo di concepire l'esistenza stessa in rapporto a Dio poiché lo spinoziano la pone in Dio e il teista, che pure la pensa anch'egli in Dio prima della creazione del mondo, al di fuori di Dio. Lo

¹⁹ MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 121-122.

spinozismo si presenta, in tal caso, appunto come *geläuterte*, purificato. Lessing, secondo Mendelssohn, condivideva tale spinozismo.

E tuttavia, per quanto liberato dalla sua macchia di implacabile nemico della religione e della metafisica armonizzata con la religione, Spinoza rimane pur sempre, anche per Mendelssohn, un pensatore e un ebreo che sbagliò. La sua eresia, che a lui costò ben cara, fu però fruttuosa per coloro che amano il filosofare, specie se spinto fino al suo momento culminante, quello che riguarda il principio primo delle cose.

Il modo in cui Mendelssohn valutò la figura e la dottrina di Spinoza depone a favore del suo equilibrio, della sua acutezza, delle sue doti non solo intellettuali, ma anche umane: per lui Spinoza era non solo l'intellettuale dissidente che aveva avanzato idee originali, in polemica con l'ortodossia ebraica, cristiana, e metafisica dei suoi contemporanei, ma anche un uomo che aveva sofferto, che nel corso della sua esistenza corse più volte il rischio di perdere la vita. Mendelssohn aveva per Spinoza non solo ammirazione, considerandolo un protagonista nella storia del pensiero filosofico, ma anche pietà e, avendo egli stesso subito irri-guardosi assalti da parte dei suoi avversari nel corso delle sue numerose polemiche²⁰ una grande simpatia.

²⁰ Sulla drammatica vita di Mendelssohn, ebreo giunto a Berlino dal ghetto di Dessau, combattente per l'emancipazione civile ebraica, ma anche per la diffusione della lingua tedesca tra i suoi correligionari, spesso criticato, se non addirittura disprezzato da circoli cristiani, ma anche in stretto contatto e collaborazione con ambienti illuministici, cfr. A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Routledge & Kegan Paul, London 1973.