

FILOSOFIA — — ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



L'Italia ebraica del Rinascimento

Intervista a Giuseppe Veltri

di Libera Pisano

ABSTRACT

On the occasion of the publication of his most recent book *Il Rinascimento nel pensiero ebraico* (Paideia 2020), Giuseppe Veltri elucidates some crucial issues concerning the scientific and philosophical revolutions of the Italian Renaissance from a Jewish perspective. In order to do it, he will discuss the pivotal role of the intellectual Jews during the Renaissance, by showing the linguistic, cultural, and political hybridity and the standing dialogue between the two traditions. Moreover, through an accurate analysis of some figures as such as Simone Luzzatto and Sara Copio Sullam, Veltri will show how the Italian Judaism could be considered as forerunner of the modern European Jewish tradition.

In occasione dell'uscita del volume *Il Rinascimento nel pensiero ebraico* (Paideia 2020), abbiamo pensato di rivolgere alcune domande al Prof. Giuseppe Veltri, ebraista e filosofo, fondatore e direttore del prestigioso Maimonides Centre for Advanced Studies dell'Università di Amburgo e autore di numerose monografie e saggi sulla tradizione ebraica.

“Non esiste un periodo della storia italiana più celebrato, osannato e sfruttato del Rinascimento. Tuttavia, nonostante l'orgoglio, almeno parzialmente, giustificato, bisogna criticamente metterne in rilievo alcuni aspetti per meglio comprendere questo fenomeno multiforme, la cui universalità è stata abilmente costruita a scapito di alcuni protagonisti per lungo tempo lasciati nell'ombra” (p. 11). Que-

sto è l'incipit del suo ultimo lavoro che ha il merito di gettare nuova luce su un capitolo rimosso della storia del pensiero, ovvero sul dialogo sotterraneo tra pensatori ebrei e cristiani durante il Rinascimento. Se è pur vero, come Lei sottolinea, che l'esistenza di un Rinascimento in seno all'ebraismo è stata vivacemente dibattuta durante gli ultimi decenni, dal lavoro di Cecil Roth fino agli studi più recenti di Ruderman, Guetta, Busi, Lelli, Bartolucci e i suoi, la novità di questo libro mi pare consista nel capovolgere la domanda sull'originalità, ovvero nel porla direttamente alle fonti, assumendo così una prospettiva ebraica.

Direi che per farlo è stato necessario prendere in considerazione tre quesiti fondamentali: se l'ebraismo sia stato protagonista o solo spettatore di questa

rinascita; se il suo contributo sia stato messo in rilievo dai contemporanei e dalla ricerca posteriore; qual è la portata teoretica della ricerca del nuovo nella vita culturale e filosofica degli intellettuali ebrei. Attraverso questo percorso si arriva a mettere in discussione, in modo radicale, il presunto universalismo rinascimentale. L'erudito umanista, che godeva del prestigio dei suoi contemporanei, non era altro che un *homo novus christianus*, che come tale diventa universale: il filosofo permeato dalla teologia cristiana.

Mostrare, dunque, questo legame rimosso significa anche rivelare i limiti della presunta universalità dell'uomo rinascimentale. Ma di che Rinascimento si parla? Le rivolgo questa domanda perché mi pare che nel suo libro Lei faccia ricorso a una sezione temporale più ampia rispetto a quella canonica, ovvero dal Dolce Stil Novo fino al Seicento.

Per forza di cosa, dovendo affrontare la questione da un punto di vista ebraico, ho esteso i confini temporali e geografici del Rinascimento. In generale, dovendo rintracciare gli albori di questa epoca, è normale spingersi al di là del Cinquecento. Il motivo è che la soglia del tempo della cosiddetta età nuova non è precisa come quella architettonica e alcuni elementi, come la cultura filologica e l'aspetto filosofico, cominciano ben prima del Cinquecento e proseguono oltre.

Questa estensione non è solo temporale, ma anche spaziale e riguarda l'aspetto geografico, che ovviamente non può essere solo limitato all'Italia. Ciò è legato anche al ruolo errante degli ebrei, corrieri di idee e pronti a diffondere, con i loro viaggi in Europa, il dialogo sotterraneo di una grande epoca storica.

A proposito di questo dialogo sotterraneo, qual è il ruolo effettivo che hanno avuto i pensatori ebrei nel Rinascimento? Perché mi pare che, da un lato, non facendo parte né dell'aristocrazia, né di qualsiasi altra classe privilegiata, gli ebrei non avevano ruoli di rilievo nella società dell'epoca; dall'altro, c'era uno scambio culturale molto vivace, basti pensare alla mistica ebraica e ai nuovi impulsi che ha dato alla storia del pensiero. Si può forse ammettere che, nonostante le condizioni economiche, politiche e sociali, ci sia stato uno scambio culturale decisivo per la nostra modernità?

Certo che sì. Il Rinascimento è stato un momento in cui, almeno nelle comunità ebraiche italiane, si respirava qualcosa di nuovo, non solo perché lo studio della lingua ebraica veniva imposto al cristiano erudito e colto, ma anche e soprattutto perché le tradizioni postbibliche, come la *qabalah*, venivano sempre più importate e valorizzate nel mondo dei sistemi neoplatonici e gnostici da una prospettiva cristiana, al punto da costituire una colonna inalienabile del mondo

filosofico universale. L'ebraismo possedeva la lingua sacra, le fonti bibliche, la mistica nata dalle sorgenti di sapienza primordiale, elementi che sono diventati colonne dell'Umanesimo e del Rinascimento. Un *vir doctus*, esempio della nuova epoca, doveva padroneggiare il latino, il greco e l'ebraico, le *tres linguae sacrae* che permettevano un ritorno *ad fontes* della Bibbia. Gli umanisti cristiani si sono serviti di categorie ebraiche, se ne sono appropriati e le hanno aggiustate secondo i propri fini, hanno sottratto all'ebraismo la sua stessa tradizione e si sono arrogati il diritto di farla propria. Lo scopo dei loro interessi non era quello di scoprire la verità, bensì di consolidare la loro propria storia culturale basandosi su fonti altrui. La percezione del moderno significava per costoro anche l'esautorazione culturale dell'ebraismo e della sua verità. Si può affermare che la tradizione ebraica venne utilizzata per scopi estranei all'ebraismo. Dunque, se da un lato è vero che gli ebrei non erano parte integrante della società, ma un fardello necessario, utile nell'economia e nella finanza, ma non nella vita di corte, nell'accademia e nello scambio intellettuale e religioso, dall'altro ci sono però alcuni esempi di connubio, che provengono dal ghetto veneziano, le cui mura erano sia protezione, che costruzioni permeabili per incontri suscitati da interesse, passione e curiosità, una virtù completamente rinascimentale e moderna.

Effettivamente questa permeabilità o ibridità sostanziale risulta con evidenza nelle parti in cui Lei affronta il connubio linguistico di ebraico e italiano volgare e la rilevanza di Dante e del Dolce Stil Novo nel pensiero ebraico.

Sì, il caso della storia dell'ebraismo italiano è del tutto peculiare a tal proposito. L'accesso alla lingua italiana, che era costituita da una moltitudine di dialetti locali, non è probabilmente mai stato considerato dagli ebrei italiani come uno strumento di emancipazione, ma era piuttosto il mezzo di comunicazione privilegiato nel linguaggio poetico. Presumo che all'origine dell'interesse culturale degli ebrei verso il volgare ci fosse principalmente la consapevolezza che si trattasse di un linguaggio poetico in grado di abbracciare sia la filosofia che la teologia. Per questo motivo il modello era Dante.

Nel suo libro, infatti, enumera le trascrizioni dei poemi danteschi in caratteri ebraici e la prima composizione filosofica in italiano da parte di un ebreo. Inoltre, definisce 'entusiastica' la reazione degli studiosi ebrei nell'approcciare la cultura e la filosofia ebraiche in Italia dal tredicesimo secolo fino alla fervida atmosfera della Venezia seicentesca.

Bisogna dire, che la ricezione di Dante nella letteratura ebraica è un fenomeno ben noto negli studi sull'ebraismo del

Medioevo e del Rinascimento. Dante e la Scolastica hanno incoraggiato gli intellettuali ebrei a offrire il loro personale contributo alle scienze e al sapere in generale. Non deve meravigliare questa produzione ebraica di ispirazione dantesca già a partire dal tredicesimo secolo: l'esempio più conosciuto è quello di Manoello Giudeo, che visse tra il 1261 e il 1332, il cui *Ha-Tofet we-ha-Eden* (*Inferno e Paradiso*), scritto molto probabilmente nel 1321, è stata una chiara reazione alla *Comedia* dantesca. Un altro esempio è Simone Luzzatto che ha fatto della *Divina Commedia* l'esempio più plastico e melodioso della letteratura italiana. La padronanza delle lingue sia italiana che ebraica portò alla scrittura di interessanti opere 'miste', frutto dello spirito dell'epoca. Una testimonianza della profonda 'simpatia' tra ebraico e italiano è l'opera di Leone Modena da Venezia, una delle figure più interessanti dall'ebraismo italiano e veneziano, vissuto tra il 1571 e il 1648. Questa affinità elettiva tra le due lingue era il sintomo di un'atmosfera di tolleranza e scambio, diffusa in Italia tra il XIII e il XIX secolo. Successivamente, purtroppo, le composizioni ebraiche in lingua italiana non saranno più viste come un fattore di identità patria, ma essendo scritte da ebrei vengono considerate come una alternativa 'straniera' alla produzione letteraria cristiana in italiano.

Un altro aspetto fondamentale del Rinascimento riguarda la fioritura delle

scienze e la conseguente messa in discussione della tradizione. È opinione comune, ad esempio, che la medicina fosse effettivamente praticata soprattutto dagli ebrei, che avevano ottenuto un permesso speciale per potersi iscrivere alle facoltà o alle scuole mediche e, in condizioni particolari, per praticare anche tra i cristiani. Tuttavia, il concetto di scienza che Lei prende in esame nel suo libro non è poi così lontano da una trattazione magica.

Non bisogna dimenticare che quando parliamo di scienza nel Rinascimento abbiamo a che fare con un concetto transiente, un tentativo di migrare da una concettualizzazione antica, e poi medievale, che racchiudeva in generale tutte le scienze, a una concentrazione del sapere in ambiti distinti, come medicina, astronomia e così dicendo. La novità delle scienze e lo sviluppo individuale e collettivo avevano messo radicalmente in dubbio la validità dei testi canonici o considerati tali, come è stato più volte rilevato in questo libro. Si dimentica spesso però che la tecnica acquista piano piano un ruolo che si separa dalla normatività scientifica e, nella sua ereticità teologica e filosofica, ricopre un ruolo tra il divino, il magico e il prammatico. Questo è il contesto in cui sorge, ad esempio, la leggenda del Golem di Praga, a cui dedico un *excursus* nel mio libro, e il suo legame con Rabbi Löw o Maharal di Praga, un rabbino attento alle scienze, ma lontano dalla loro dogmatizzazione, che

ha rifiutato un'interpretazione letterale della *Torah* scritta e orale per la ricerca della verità al di là del mero testo e della lettera.

Tra le tante figure prese in esame nel suo libro, da Manoello Romano ad 'Azariah de' Rossi, da Mosheh da Rieti a 'Ovadia Sforza, da Leone Ebreo a Yehudah Moscato, ci sono due figure che mi piacerebbe discutere con lei. La prima è quella di Simone Luzzatto, rabbino veneziano vissuto tra il 1583 e il 1663, a cui Lei ha dedicato gran parte dei suoi lavori. Si può dire che la sua ricerca – insieme al lavoro di Michela Torbidoni e Anna Lissa – che hanno rispettivamente lavorato con Lei alla traduzione in inglese del Socrate ovvero dell'humano sapere esercizio seriogioso di Simone Luzzatto ebreo veneziano e del Discorso circa il stato degli Hebrei (entrambi De Gruyter 2019) – ha avuto il grande merito di portare alla luce la complessità filosofica di questa figura per lungo tempo rimossa. Per quale motivo Simone Luzzatto, una figura per molto tempo rimossa, è divenuta così importante nei suoi studi?

Simone Luzzatto fu rabbino capo della comunità ashkenazita di Venezia e presidente della locale accademia talmudica. Scrisse molte opere in italiano e in ebraico di carattere non solo giuridico-religioso, ma anche filosofico-politico. La sua vasta cultura umanistica, che spaziava dalla letteratura latina alla

filosofia greca classica, traspare dalle sue due opere in italiano, che Lei citava: ovvero il *Discorso circa il stato degli Hebrei*, dato alle stampe a Venezia nel 1638, e la sua grande opera scettica *Socrate ovvero dell'humano sapere*, pubblicato nel 1651. Il *Discorso* è un'abile difesa dell'utilità politica, sociale ed economica che poteva avere la comunità ebraica, scritto per scongiurare il rischio dell'espulsione della comunità ebraica da Venezia a causa di un crimine in cui furono coinvolti alcuni ebrei. Il *Socrate* è un tentativo di collocare il suo pensiero nel contesto del dibattito filosofico del suo tempo. Si tratta di uno scritto complesso dalla natura ermetica, ma anche di un sapiente esercizio di filosofia scettica, per la prima volta, redatto da un ebreo. La tesi centrale dell'opera è quella di mostrare l'inconsistenza della conoscenza umana e, di conseguenza, di ogni forma del sapere, affinché la rivelazione divina possa divenire l'unica forma possibile di guida della condotta umana. Il dubbio scettico del *Socrate* fa vacillare tutto l'edificio del sapere umano, trovando pace solo nella sospensione del giudizio. Questo testo fino al 2013 non ha avuto l'attenzione che meritava. Vi sono solo alcuni accenni nel mondo erudito, ma nessun accademico si era mai dedicato all'opera nella sua interezza ed estensione. Ma l'importanza di Luzzatto e della sua opera è quello di fornirci un quadro dello scetticismo del Seicento in veste ebraica. Pur non citando le autorità ebraiche e

non sottolineando l'eccellenza della *Torah*, Luzzatto dà eco a molte teorie nate nel mondo ebraico. Sospensione del giudizio e negazione di ogni verità assoluta sono probabilmente i 'dogmi' di Luzzatto, che danno origine al suo pensiero scettico. Tuttavia, se da una parte il rabbino di Venezia discute i difetti della conoscenza acquisita attraverso i sensi e, dunque, tutta la validità della conoscenza basata su di essi, dall'altra, egli non 'assolve' il suo Socrate dall'accusa di avere attaccato l'autorità. Forse egli era consapevole che ogni metodo diretto contro le scienze umane potesse essere usato anche contro la religione.

Non si sbaglia se si ammette che è Luzzatto la causa principale per il suo interesse e la sua passione verso lo scetticismo filosofico ebraico. Qual è il nesso tra ebraismo e scetticismo?

Di certo, la nozione moderna di scetticismo, nel suo significato più generale, è derivata dai dibattiti e dagli sviluppi nelle arti e nella letteratura prevalente durante il Rinascimento e la prima età moderna. Basti ricordare le dispute scettiche emerse nei secoli XV e XVI, che culmineranno poi in Cartesio, Hume e nell'Illuminismo. Ad ogni modo, lo scetticismo non è solo un concetto, ma – come dico sempre – un metodo o una strategia. Questa messa in discussione critica, la diffidenza e il sospetto nei confronti di ogni autorità sono degli ele-

menti che appartengono alla tradizione ebraica. Basti pensare al Talmud, il cui insegnamento non è un'accettazione acritica, ma una messa in discussione continua delle parole del maestro. Infatti, non c'è una teologia dottrinale al centro dello studio della *Torah* e l'obiettivo dell'apprendimento non è quello di ripetere a memoria ciò che dice il Rabbi, ma di porre la giusta domanda per trovare il punto debole nella sua argomentazione.

Un'altra figura affascinante, a cui dedica l'ultimo capitolo del suo libro, è quella di Sara Copio Sullam, poetessa, filosofa, mecenate e artista che visse – tra leggenda e storia – nel ghetto di Venezia nella prima metà del Seicento. Nella Venezia del tempo Sara, che già all'età di quindici anni leggeva latino, greco, spagnolo, ebraico e italiano, era al centro della vita culturale dell'epoca. Nella sua casa paterna aveva una specie di salotto letterario ante-litteram frequentato non solo da ebrei, ma anche da ricchi esponenti della nobiltà dell'epoca. Possiamo dire, senza esagerare, di essere di fronte a una vera e propria filosofa ebrea, che si è destreggiata abilmente in dispute e controversie sull'immortalità dell'anima ed è diventata il modello dell'ebraismo moderno?

Assolutamente sì. Sara acquistò una certa fama nei secoli successivi alla sua morte, quando il suo desiderio di ottenere un riconoscimento nel dibattito culturale dell'epoca pur mantenendo, al

contempo, la propria identità religiosa, divenne proprio una costante e un modello per l'ebraismo europeo. Non è un caso che il suo 'salotto' nel ghetto veneziano fu precursore dell'attività culturale dell'élite intellettuale ebraica europea, che raggiunse l'apice nella Berlino del diciannovesimo secolo. Per capire di che dispute si tratta, possiamo annoverare due episodi centrali nella breve vita di Sara. La prima è la sua corrispondenza con il prete genovese Ansaldo Cebà e l'amore platonico che ne scaturì, la seconda è la sua disputa con il vescovo Baldassare Bonifaccio. In entrambi i casi, i temi centrali erano vani tentativi di conversione, il dialogo leale, la bellezza fisica, l'immortalità dell'anima, il dibattito filosofico, le dispute culturali e il discorso apologetico. Per i cristiani, l'onore e la fama di una donna ebrea che dimostrava talento, bellezza e modi cortesi, ma che non seguiva la 'vera religione' e, dunque, non poteva avere accesso all'aldilà, rappresentava un grande problema. La questione sull'immortalità dell'anima era al tempo un tema altamente esplosivo, non solo per la cristianità ma anche, e in particolar modo, nell'ebraismo. Sara sospettava probabilmente che la disputa cristiana ed ebraica sull'immortalità dell'anima nascondesse, piuttosto, una discussione riguardante il ruolo degli ebrei e dell'ebraismo all'interno della società cristiana. Non è un caso che questo argomento, tra i più importanti temi teologici e filosofici, allora, sia stato uti-

lizzato per attirare l'attenzione di alcuni ebrei veneziani, come Leone Modena o David del Bene, con il suo *Kissot le-vet David*. Dopo il dibattito tra Sara e i sacerdoti cristiani, tra gli ebrei si discusse con grande veemenza sull'immortalità dell'anima e sulla dannazione eterna, basti pensare alla polemica tra Samuel de Silva e Uriel da Costa. Non era, dunque, una semplice discussione teologico-filosofica: si trattava bensì di un argomento rilevante sulla riabilitazione dei crypto-ebrei, coloro cioè che furono forzati a convertirsi al cristianesimo.

Non è un caso che molti dei filosofi analizzati in questo libro hanno a che fare con Venezia, che si riconferma uno scenario indispensabile per l'ebraismo italiano ed europeo. Per quale motivo?

Senza dubbio. Venezia era una città-stato che fino alla seconda metà del Seicento ha respirato un clima di libertà (al plurale) tra confessioni religiose e cattolicesimo romano, forse perché situata, in quanto porto di mare, tra occidente e oriente, in quanto città, tra terraferma e laguna, in quanto stato, tra nord e sud. Sarà simbolicamente la revoca del bando dei gesuiti nel 1657 dalla Serenissima che sancirà l'inizio di un periodo di stallo dell'attività culturale tra gli ebrei e il mondo veneziano, un'attività che aveva avuto momenti prominenti proprio tra il Cinquecento e il Seicento. Sarà, infatti, proprio la *Wissenschaft des Judentums*

in Germania che guarderà all'esperienza di Venezia per capire a fondo la propria originalità.

Uno dei meriti, infatti, di questo libro è quello di mostrare come l'ebraismo italiano sia stato una specie di modello e laboratorio per il successivo ebraismo tedesco. Ho l'impressione che queste pagine siano mosse dall'esigenza archeologica di portare in superficie un dialogo nascosto tra due differenti tradizioni, sia dalla volontà di ricucire uno strappo e di mostrare – in modo benjaminiano – il contropelo della storia. È così?

Indubbiamente. Io direi che questo è possibile 'aprendo i confini', estendendo

i limiti temporali e spaziali di una definizione storica già data e guardare agli interstizi del passato, che si nascondono sotto la trattazione canonica. Ecco, io direi che il ruolo dell'ebraismo nel mondo rinascimentale non possa fare a meno del concetto di soglia, di tramezzo, di *medium* tra due mondi, due realtà che, per alcuni aspetti vengono ritenuti, anche nella storiografia moderna, come inconciliabili, per altri invece continuano a essere la storia di un dialogo, di un passaggio e di un legame. Proprio all'analisi di questi nodi dobbiamo rivolgere lo sguardo se vogliamo fare i conti con l'ibridità e, dunque, con la ricchezza del nostro passato.

FILOSOFIA ITALIANA _ 2020 | 1

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 Pischredda

Spinoza, philosophe grammairien

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



20,00 euro