

Critica ed ebraismo

Sui *Profeti* di Giacomo Debenedetti

Sara Condello

All'interno del saggio *Ultime cose su Saba* Giacomo Debenedetti, riconducendo alla memoria le circostanze del suo primo incontro con il poeta triestino, ricordava di come avesse riconosciuto e stanato immediatamente nei suoi comportamenti caratteri che considerava ebraici e di come considerasse la sua pupilla che «aveva improvvisi guizzi sfuggenti, come di chi si guardi alle spalle», uno tra gli «automatismi di quell'angoscia di perseguitato»,¹ uno di quei gesti «inconsapevolmente ereditato dai suoi vecchi del Ghetto».² Volendo e dovendo credere all'ispirazione autobiografica delle osservazioni debenedettiane, è impossibile non pensare a come il critico potesse intercettare quelle stesse significative movenze anche nei propri gesti, nelle espressioni che produceva quel suo «accendersi degli occhi protetti dalle lenti»³ e nel movimento di «pochi muscoli facciali» che «comunicavano qualcosa di non detto».⁴

Di questi gesti e attitudini ebraiche molto probabilmente lo stesso Saba aveva intuito vicendevolmente l'esistenza nell'amico fin da quando lo aveva conosciuto, «vergognosamente giovane»,⁵ e anche

¹ G. Debenedetti, *Ultime cose su Saba*, in Id., *Saggi*, a cura di A. Berardinelli, I Meridiani, Milano, Mondadori, 1999, p. 1072.

² *Ivi*, p. 1073.

³ W. Pedullà, *Giacomo Debenedetti interprete dell'invisibile*, Venezia, Marsilio, 2015, p. 73.

⁴ *Ivi*, p. 78.

⁵ P. Frandini, *Il teatro della memoria. Giacomo Debenedetti dalle opere e i documenti*, Lecce, Manni, 2001, p. 9.

dopo. A tal proposito, in una lettera del 1946 il poeta ricordava a Debenedetti un episodio particolare:

mi ricordo [...] alcune cose che mi hai dette in tram a Roma (quando ero felice) intorno a Proust e ai personaggi di Proust: due o tre osservazioni fondamentali – rare e precise – e intorno una piccola fioritura di divagazioni... Io, naturalmente, conserverei le prime, e lascerei le seconde. Nelle seconde si nascondeva – credo – il tuo cattivo demone. Una di quelle prime invece mi richiamò una strana immagine: quella del cocomeraio, che preso in mano un cocomero, lo apre con un taglio perfetto e ne presenta il cuore sulla punta del coltello... Non so perché non te l'abbia detto allora.⁶

Nonostante il profilo malevolo di quel demone non venga precisamente disegnato dal poeta, leggendo le riflessioni debenedettiane su Proust e su Swann e considerando su che basi potesse venire considerato cattivo da Saba stesso, non è difficile intuirne la connotazione ebraica. Di poca lungimiranza ci sembra però non considerare della stessa natura anche quella facoltà debenedettiana di osservazione che penetra le cose e le scarnifica: non ci permetterebbe di intravedere lo stesso cattivo demone anche dietro quelle *prime cose* che avevano ispirato tale metafora nella mente di Saba.

D'altronde, con un'immagine assai simile Debenedetti stesso aveva descritto il genere di lavoro ermeneutico che applicava ai testi: un modello di critica in cui «nessun coltello è da sottovalutare, quando serve ad aprire l'ostrica, tanto più se, estratta la perla, si aspira [...] a valersene per “rendere praticabile la vita”»;⁷ un percorso antidogmatico che mira alla ricerca del centro, dell'elemento più intimo, sostanziale e aprioristico della forma e che, affidandosi alla forma stessa del saggio e alla propria natura «eretica»⁸ e processuale, seguendone l'accezione lukácsiana, si propone di recuperare e replicare, in senso opposto e contrario, il percorso che le forme artistiche assumono nel loro dispiegarsi dal nucleo interno e profondo del destino umano. Che queste siano le istanze celate dietro il desiderio critico di Giacomo Debenedetti è l'evidenza che si rileva dall'osservazione della sua intera vicenda intellettuale, così come è evidente il rassicurante riferimento

⁶ U. Saba, *Lettere di Umberto Saba*, a cura di G. Debenedetti, in «Nuovi Argomenti», 41, novembre- dicembre 1959, pp. 1-32: p. 25.

⁷ G. Debenedetti, *Note editoriali della «Biblioteca delle Silerchie»*, in Id., *Saggi cit.*, p. 1540.

⁸ M. Lavagetto, *Come strappare il miele dalla gola del leone*, in «Il Manifesto», 20 febbraio 2001.

che per lui aveva rappresentato e assunto il saggismo di Francesco De Sanctis in tal senso. «La sostanza dell'artista è la forma» doveva aver letto con interesse il giovane critico durante lo studio delle lezioni desanctisiane sul *Manzoni*:

il critico [...] prende per punto di partenza quella forma, quella frase, nella quale si è manifestato il mondo il mondo interno, e rifà il cammino [...] il critico, rispetto al lavoro di un artista, prende la forma in cui quello ha affermata un'immagine e cerca di riaffermare tutte quelle forze latenti, tutti i movimenti psicologici contenuti in essa. In due parole, [...] l'uno, il critico, lavora dalla forma al mondo interno, l'altro dal mondo interno sale alla forma.⁹

La sovrapposizione al pensiero desanctisiano emerge con particolare chiarezza nella ripresa puntuale e programmatica (scrive Borghesi, forse, anche involontaria)¹⁰ che Debenedetti elabora in *Probabile autobiografia di una generazione*, attraverso la quale nel 1949 descriverà il viaggio del critico nelle stesse modalità e attraverso la stessa suggestiva immagine ed espressione:

Orfeo non riporta nel mondo la viva Euridice, riporta invece il racconto di come l'ha perduta, e la bellezza del proprio pianto. Il critico rifà il cammino di Orfeo, guidato da quel racconto e da quel pianto, e riconduce viva Euridice, per aiutare sé stesso e gli uomini a capire perché sempre si rinnovino quella perdita, quel racconto, quel pianto, e valgano per tutti e ciascuno ci ritrovi il proprio mito che ricomincia.¹¹

Più che al viaggio verso gli Inferi, essendo Debenedetti interessato in primo luogo a ripercorrere quella via al contrario fino alla risalita in superficie e, poi, al canto che ad essa succede, il racconto dell'eroe che non è riuscito a riportare in superficie Euridice viva diviene il punto di partenza e la guida per il critico che inizia il suo percorso con l'obiettivo di tentare nell'impresa che Orfeo ha fallito. Tale profonda e simbolica valenza del racconto deve aver spinto Franco Fortini ad affiancare all'archetipo della favola orfica, conclamata allegoria del non metodo debenedettiano, una leggenda di tradizione chassidica contenuta nel volume sul misticismo ebraico di Scholem, che un

⁹ F. De Sanctis, *Manzoni*, nuova edizione con pagine inedite a cura di N. Cortese, Morano, Napoli, 1931, p. 277.

¹⁰ A. Borghesi, *Genealogie. Saggisti e interpreti del Novecento*, Macerata, Quolibet, 2011, p. 36.

¹¹ G. Debenedetti, *Probabile autobiografia di una generazione*, in Id., *Saggi cit.*, p. 123.

commosso Debenedetti gli aveva letto due anni prima di morire.¹² Nella leggenda, Rabbì Yisra'èl di Rishin si limitava a raccontare i riti che i rabbini delle generazioni precedenti erano soliti officiare quando dovevano «assolvere a qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature» e seduto sulla sua «sedia d'oro, nel suo castello» affermava: «non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia». E questo «racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni»¹³ dei suoi predecessori.

Secondo Fortini, più che al modello classico di Orfeo, è a questa leggenda che è necessario rivolgersi per ottenere una più eloquente e pregnante metafora di come Debenedetti intendesse far critica e di come la considerasse «la sua vocazione e il suo destino, ma – soprattutto – [...] come la vedesse indissolubilmente legata alle sue radici».¹⁴ D'altronde, in entrambe le situazioni, l'immagine del critico che ne vien fuori è sempre quella dell'«uomo che si misura contro qualche cosa di più divino di lui»,¹⁵ che si confronta con una dimensione soprannaturale, con una sfera divinatoria che assume di volta in volta caratteristiche nuove e che trova un'ulteriore e finale variante nell'interpretazione che Debenedetti compie del racconto omerico sulla catabasi di Odisseo, l'abisso di tenebre e di sangue nel quale l'eroe

¹² Cfr. F. Fortini, *Il critico e il suo racconto*, in «Corriere della Sera», 20 gennaio 1967.

¹³ Viene qui riportata la versione integrale della leggenda: «Quando Bàalshem doveva assolvere a qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco, e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito. Quando, una generazione dopo, il Maggìd di Meseritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco, e diceva: “Non possiamo più fare il fuoco, ma possiamo dire le preghiere” e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbì Moshè Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch'egli andava nel bosco e diceva: “Non possiamo più accendere il fuoco, e non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera: ma conosciamo il posto nel bosco, dove tutto ciò accadeva, e questo deve bastare”. E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbì Yisra'èl di Rishin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto su di una sedia d'oro, nel suo castello, e diceva: “Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia”. E [...] il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre» (G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, il Saggiatore, 1965, p. 465).

¹⁴ E. Debenedetti, *Un inedito di cultura ebraica*, in *L'arte del leggere*. Atti del Convegno Biella, Palazzo La Marmora, febbraio 1996, Milano, Scheiwiller, 2001, p. 24.

¹⁵ G. Debenedetti, *Un libro sui contemporanei*, in Id., *Saggi cit.*, p. 479.

celebra un atroce rito sacrificale, chiama col sangue le ombre dei trapassati che dormono nella morte, allontana con la spada quei defunti, teste senza forza che vorrebbero accorrere al sangue per udire e parlare cose vane [...] perfino la propria madre tiene lontana, sebbene alla sua vista gli occhi gli si riempiano di lacrime. [...] Questa *Nekuia* è veramente il cardine narrativo dell'*Odissea* [...] da allora in poi ogni vero romanzo, ogni romanzo risolto a fondo, ha contenuto una sua *Nekuia*.¹⁶

Solo intercettando il senso profondo di questo tormentato scontro ed incontro con l'aldilà si può comprendere la natura del personaggio e, non a caso, la catabasi potrà dirsi conclusa solo con la riemersione nel mondo dei vivi dopo aver udito la rivelazione profetica che risiede nelle parole di Tiresia di Tebe e nelle quali risuona «chiara [...] la risposta dell'oracolo: *Tat twam nasi*. Uomo tu sei questo»: ¹⁷ quell'«oracolo perpetuamente inciso nell'arte»¹⁸ che «al critico spetta di decifrare, al lume delle immagini di destino prevalenti nella propria età»¹⁹ e che testimonia quanto Debenedetti fosse attratto dalla letteratura mai solo come fatto artistico, ma in quanto profezia sul destino dell'umanità e del mondo in primo luogo, e poi sul destino dell'uomo che lui sentiva di essere non solo in quanto individuo, ma anche come soggetto storico agente nella società del Novecento, rappresentante come tutti gli altri di quelle sollecitazioni che conosceva bene biograficamente e culturalmente e che definiscono le istanze e lo spirito di un'intera epoca.

La metafora dell'oracolo e della profezia alla quale il critico ricorre per simboleggiare tale nucleo intimo e profondo trova per la prima volta espressione nella lettura di cinque conferenze che Debenedetti tenne a Torino nel 1924 proprio sul tema della profezia biblica, edite solo postume nel 1998. Il giovane doveva compiere ancora ventitré anni e, nonostante la sua precoce produzione ammontasse già ai primi saggi di «Primo Tempo» e all'opera narrativa *Amedeo*, il compendio alle figure bibliche costituisce il testo che per primo lo impegnò in una stesura così estesa, e che lo portò ad essere conosciuto in ambiente accademico oltre che ebraico.²⁰ A sortire l'ammirazione

¹⁶ G. Debenedetti, *Personaggi e destino*, in Id., *Saggi cit.*, p. 917.

¹⁷ G. Debenedetti, *Rileggere Proust*, Milano, Mondadori, 1982, p. 169.

¹⁸ G. Debenedetti, *Probabile autobiografia di una generazione cit.*, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. A. Cavaglion, *Profetismo e critica letteraria. Qualche considerazione su Giacomo Debenedetti e l'ebraismo*, in *Il Novecento di Debenedetti*. Atti del Convegno Roma 1-2-3 Dicembre 1988, a cura di R. Tordi, Milano, Fondazione Mondadori, 1991, pp. 266-267.

suscitata dall'*enfant prodige*²¹ concorreva, evidentemente, anche l'originalità della trattazione stessa: l'interpretazione delle Sacre Scritture attraverso una strada «che non sarebbe stata battuta nemmeno oggi, almeno in Italia [...]. Era la via della Bibbia come letteratura, della Bibbia come giacimento di forme»,²² una via mai più intrapresa in termini tanto sfrontati da Debenedetti, ma che deve aver affascinato il critico fino agli ultimi anni della sua vita.²³ Quel tanto di letterario racchiuso all'interno delle Sacre Scritture sembra, quindi, giustificare il taglio di natura critica ed ermeneutica che Debenedetti aveva scelto di dare al ciclo di conferenze: taglio che gli consentiva di far fronte al timore quasi reverenziale che quelle grandiose figure e il loro messaggio suscitavano in lui, e che gli ha permesso di trovare la strategia più consona ad aggirare la difficoltà che qualsiasi «uomo d'oggi, e per di più laico» avrebbe riscontrato nella ricerca di «un'agevole porta d'entrata al mondo dei profeti». ²⁴ Il proposito di ricerca debenedettiana, che diventa l'unico mezzo concretamente funzionale a tale critica, rimane l'istaurazione di «un colloquio umano» con l'animo del profeta-poeta, «che abbia i suoi momenti affabili; e non sia soltanto un arduo incontro di una coscienza con una coscienza». ²⁵ Un'attenzione per l'animo del profeta, o potremmo dire senza mutarne il senso per la psiche del poeta, che non solo poggia le basi sull'innata propensione di Debenedetti a considerare l'autobiografia il fulcro di una critica il più possibile azzeccata, ma che lascia intravedere anche la conoscenza che a partire dagli anni Venti il critico aveva fatto delle teorie freudiane come testimoniano, oltre che gli scambi epistolari con

²¹ S. Solmi, *Curioso ma fedele*, in *Giacomo Debenedetti, 1901-1967*, a cura di C. Garboli, Milano, il Saggiatore, 1968, pp. 107-112: p. 107.

²² A. Gareffi, *Giacomo Debenedetti e Isaia. Una fotografia di famiglia*, in «Sincronie», IV, 8, 2001, pp. 33-38: p. 33.

²³ Così come emerge da un testo affidato alla figlia Elisa Debenedetti affinché lo leggesse alla Comunità Ebraica di Roma nel maggio del 1966. In uno stralcio leggiamo: «Il popolo del Libro si è elettivamente specializzato nell'arte della parola, che raggiunge la visione concreta attraverso i segni aniconici e astratti dell'alfabeto e del vocabolario. È davvero superfluo, e me ne scuso, ricordare che, a parte i grandi racconti cosmogonici, cosmologici e storici, la Bibbia contiene alcuni dei maggiori monumenti narrativi che si siano mai letti: e penso ai brevi romanzi leggendari della profezia di Osea, della storia di Ruth, del libro di Esther e di quello di Tobia, per non parlare di Giobbe. Anzi, se esiste come esiste, una realtà dello spirito e della psiche, questa poesia narrativa è anche superiormente realistica» (G. Debenedetti, *L'arte e gli ebrei*, in «Nuovi Argomenti», 8, 1996, p. 41).

²⁴ C. Segre, *Introduzione*, in G. Debenedetti, *Profeti. Cinque conferenze del 1924*, a cura di G. Citton, Milano, Mondadori, 1998, p. XI.

²⁵ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 113.

Umberto Saba, anche il rapporto con Bobi Bazlen e la lettura di Weiss²⁶ ma che avevano avuto radice già nei primi «contatti [...] assai intensi con la contemporanea letteratura francese».²⁷

È per tali presupposti che non stupisce il senso psicanalitico dell'espressione goethiana utilizzata da Debenedetti in queste conferenze, e poi anche nei primissimi saggi, con la quale fa riferimento ad *un'oscura e sempiterna regione delle Madri* nelle cui tenebre ancestrali si potrebbe rintracciare in senso semitico, attraverso l'istanza identitaria che rappresenta la maternità per un ebreo, un primitivo e timido abbozzo del concetto debenedettiano di *Nekuia*, che allo stesso modo «è [...] fatale; [...] è immersione nel mondo mitico, nel magma delle Madri»,²⁸ è una discesa negli abissi della psiche e dell'anima.

Oltre all'aspetto psicanalitico, non si può ignorare come la discesa verso una dimensione altra, che si alterna e combacia alla risalita, sia considerata strumento e processo conoscitivo alla base della gnoseologia mistica ebraica. Scriverà lo stesso Debenedetti «che il cammino di ascesa verso Dio è, in fondo, un itinerario psicologico verso il più profondo di se stessi» e che «i cabalisti, per esempio, incerte loro dottrine, identificano la direzione all'insù, verso l'infinito delle sfere celesti, con una direzione all'ingiù, verso le profondità senza fine dell'abisso psichico».²⁹ La mistica alla quale si riferisce Debenedetti con queste parole è presumibilmente quella della *Merkabà* in cui, esplicando la visione che ha il profeta Ezechiele di Dio, l'adepto in una salita mistica che è anche discesa, si contrappone a schiere di angeli che ne ostacolano la traversata verso i sette palazzi celesti per arrivare a contemplarne il Trono.

La suggestiva immagine dell'angelo in lotta con l'uomo che desidera giungere alla visione di Dio riconduce inevitabilmente alla metafora che Debenedetti assumerà, molti anni dopo rispetto all'esperienza sui *Profeti*, dal modello biblico a lui tanto caro attraverso il quale paragonerà in senso laico e profano il lavoro del critico alla lotta notturna di Giacobbe. Quella tra Giacobbe e l'Angelo è un vero e proprio «confronto agonistico» che si conclude con un'«epifania [...] da una parte – e allo stesso tempo un'– agnizione dall'altra»:³⁰ con l'arrivo dell'alba e la fine

²⁶ Cfr. P. Frandini, *Il teatro della memoria* cit., p. 45.

²⁷ R. Tordi, *Il diadema di Thoth*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1953, p. 22.

²⁸ F. Cordelli, *Il fazzoletto di Debenedetti*, in *Il Novecento di Debenedetti* cit., pp. 162-168: p. 167.

²⁹ G. Debenedetti, *Tommaseo*, Milano, Garzanti, 1971, p. 286.

³⁰ N. Borsellino, *Dal futuro al passato. Un'archeologia del sapere letterario*, in *Il Novecento di Debenedetti* cit., pp. 187-193: p. 189.

della lotta Giacobbe alla luce del primo sole riconosce che quell'angelo era Dio. Così il critico, dopo il raffronto drammatico e faticoso col testo, si abbandona alla sua contemplazione: dopo un confronto, che prende le sembianze sempre di una lotta, il critico conquista il segreto del poeta e di cui il poeta stesso a volte è all'oscuro. Lo stesso Orfeo, in forma differente e solitaria, compie una lotta con sé stesso nella propria risalita in superficie che si sarebbe dovuta concludere senza mai volgere lo sguardo alla sua amata Euridice.

È attraverso questa fitta trama di corrispondenze che si delinea la netta e diretta simmetria tra la favola orfica, la prima metafora mitica che Debenedetti riconduca alla propria esperienza critica, e il concetto di *Nekuia*. Ancora da *Probabile autobiografia di una generazione* può emergere qualche indizio in più a tal proposito, a partire dal luogo testuale in cui Debenedetti si riferisce ancora alle «luminose ed oracolari»³¹ valenze dell'arte qualche riga prima che venga formulato il riferimento al mito orfico: ulteriore traccia che ci permette di ipotizzare un legame tra l'archetipo classico e la prospettiva profetica. Proseguendo su questa strada, di particolare rilievo appare anche l'insistenza con cui Debenedetti tenta prima di scorgere e poi di sottolineare il carattere umano dei profeti, i quali nonostante la grandezza delle loro figure e del loro messaggio «eran pur uomini [...]; e le loro persone non dovevano certo essere sempre solenni e fredde come pietra – o ardenti come il bronzo arroventato; dovevano pur avere i loro momenti di madido tepore».³² Una dichiarazione d'umanità in cui ci si imbatte nuovamente, sempre nella *Prefazione* del 1949 alla prima serie di *Saggi critici*, questa volta con riferimento all'opera e alla figura del critico:

Anche il critico è un uomo di carne ed ossa e aspira per il momento della sua morte, a poter ricapitolare la propria esistenza a cavarne il senso che non sia passata invano; è uno che dovrà, come tutti i mortali, presentarsi a Dio, e Dio non perdona la secchezza, l'infedeltà morale e sentimentale, l'amore non saputo raggiungere.³³

Il poeta, e a tal punto nella sua umile umanità anche il profeta, è proiettato verso un Giudizio Divino. La sua opera e la sua vita sono inquadrati in una dimensione escatologica che è la stessa alla quale confluisce il critico, e che «riconduce sempre al riconoscimento di

³¹ G. Debenedetti, *Probabile autobiografia di una generazione* cit., p. 123.

³² G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 113.

³³ G. Debenedetti, *Probabile autobiografia di una generazione* cit., p. 94.

una dimensione vitale della letteratura, identificata con la presenza del personaggio e con il suo essere segnato dal destino [nel quale] si riconosce il senso della vita, nel suo coagularsi nella scrittura, nel rivelarsi e fissarsi finale». ³⁴ La figura del profeta-poeta e quella del critico si sovrappongono, così, in un gioco di specchi che raggiunge la sua più luminosa proiezione nella figura di Isaia. Infatti, se già la potenzialità letteraria del messaggio profetico era stata entusiasticamente esplicitata all'interno delle prime conferenze su Amos ed Osea, in quella dedicata ad Isaia il tono di Debenedetti, che già si era apertamente dichiarato intimorito dal suo ambizioso progetto, subisce un'ulteriore incrinatura: l'instaurarsi di un «diffidente tremore» ³⁵ verso il primo tra i profeti di Israele a sentire e accogliere pienamente il peso della profezia, il solo che Debenedetti ritenga realmente dotato di un genio poetico, l'unico appartenente «a quella schiera di giganti per cui la poesia non è che un consapevole e volontario sforzo d'arte, ma piuttosto una necessità del loro linguaggio, un altissimo valore interno alle parole che vogliono essere dette». ³⁶ Secondo il critico la grandezza di Isaia sta nell'aver scelto coscientemente di farsi carico della propria missione profetica e rieducativa nei confronti della società a lui contemporanea attraverso una decisione personale ed attiva dalle chiare implicazioni morali e politiche. Attraverso una vera e propria «epifania» della *Cheduscìa*, la «rivelazione visiva» ³⁷ di Dio in Trono, accostabile tra l'altro a quella di Ezechiele sopra citata, Isaia fa esperienza e conosce la divinità: vede il Mistero perché con determinazione, «mentre i Serafini si velavano gli occhi con le ali, egli ha saputo restare fermo a guardare con aperti occhi. Ha guardato e ora racconta, oggettivamente racconta». ³⁸ Il senso profondo del racconto, insieme all'esperienza mistica, configurano così l'immagine di un Odisseo ebraico o, prendendo in prestito la suggestiva espressione che Cavaglion utilizza riferendosi a Weininger, ³⁹ di un Orfeo semita. A questo punto non a caso Debenedetti scrive di come «se i passi del libro di Isaia [...] noi li potessimo leggere come scene di poesia drammatica, [...] parole

³⁴ G. Ferroni, *Critica come escatologia?*, in *Giacomo Debenedetti e il secolo della critica*. Roma, 21-23 febbraio 2001, numero monografico di «Nuovi Argomenti», 5s., luglio-sett. 2001, n. 15, pp. 2-25: p. 21.

³⁵ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 87.

³⁶ *Ivi*, p. 109.

³⁷ C. Segre, *Introduzione* cit., p. XV.

³⁸ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 90.

³⁹ Cfr. A. Cavaglion, *Otto Weininger in Italia*, Roma, Carucci, 1982, p. 18.

più entusiastiche non basterebbero tuttavia per rendere omaggio al modo con cui vi è delineata la figura di Isaia come eroe». ⁴⁰

L'attributo eroico del profeta Isaia non è più solo il senso della Giustizia come per Amos, né dell'Amore come Osea, ma è quello della propria intelligenza, alla quale Dio «si rivela [...] prima di entrare nelle viscere di lui»: ⁴¹ un'intelligenza che il profeta possedeva a priori e a prescindere dell'esperienza mistica della quale è spettatore, e che anzi gli permette di viverla, accoglierla e comprenderla ad un così elevato grado che, alla successiva domanda di Dio «Chi ho da mandare? Chi andrà per me?», risponderà: «Eccomi, manda me». ⁴² Anche in questo caso, proseguendo sulla strada autobiografica così come Debenedetti fa anche nelle conferenze dedicate a Osea ed Amos, l'attributo del profeta-eroe si riflette nel suo messaggio. È in queste pagine su Isaia che si condensa precocemente il destino di Debenedetti ed è con queste parole, le quali «pretendono che una vita esemplare sia anche una vita edificante» ⁴³ che «enuncia il suo metodo: verificare l'artista e insieme all'artista, l'uomo»: ⁴⁴

Non c'è un grande artista – dico artista grande che sia uomo grande – che non abbia posto in un punto della sua opera una sorta di firma virtuale: un segno voglio dire, una figura nella quale egli potesse riconoscere tutto sé stesso: anche quei suoi palpiti occulti, anche quel supremo ideale d'umanità che i limiti e le necessità dell'opera avevano talora dispersi o lasciati in ombra. Sono figure e segni in cui l'artista, se anche non forma materialmente i propri tratti, traccia nondimeno la propria autobiografia ideale. ⁴⁵

Tale firma virtuale è, per Isaia, l'annuncio della venuta messianica, nella quale risiede tutta la storicità del proprio messaggio inquadrato in una prospettiva escatologica: il Dio di Isaia è un Dio d'intelligenza, che regge il mondo all'interno di un disegno e vi si allontana gradualmente tenendolo al tempo stesso saldamente in pugno in un ordine a cui lui stesso si è sottoposto. ⁴⁶ I fatti terribili di cui l'uomo si rende partecipe e colpevole sono testimonianza del suo libero arbitrio ma non prova di una distrazione divina nei confronti del mondo, che non possiede

⁴⁰ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 90.

⁴¹ *Ivi*, p. 89.

⁴² *Ivi*, p. 91.

⁴³ P. Frandini, *Il teatro della memoria* cit., p. 14.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 102.

⁴⁶ Cfr. G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Milano, Marietti, 1986, p. 41.

dunque «tanto potere di iniziativa, nemmeno per compiere il male»,⁴⁷ considerato piuttosto come componente stessa del destino umano.

In una prospettiva filosofica e storica di matrice vichiana, che però guarda da vicino anche al modello desanctisiano, Debenedetti nelle conferenze illustra una vera e propria teoria della storia disegnata sulla scorta delle vicende di Israele. La rivelazione divina ad Abramo inizialmente colta con «il confidente e immemore e ignaro slancio del fanciullo»,⁴⁸ viene poi spiritualizzata da «Israele non più infante, ma già fatto giovinetto e di sé responsabile»⁴⁹ sotto il segno della Torah, ed infine vissuta all'epoca dei profeti attraverso «la fiducia, secca e senza sogni, dell'uomo maturo che ha accettato consapevolmente le sue responsabilità, che ha peccato e del peccato si è rivelato più virilmente triste ma più profondamente maturo».⁵⁰ Tale concezione di una fase arcaica ed arcadica ormai perduta, che costituisce «l'infanzia dell'umanità [...]: l'infanzia ingenua, candida, umile, che vive, ma non sa cosa sia la vita e ignora che si deve morire»,⁵¹ rappresenta una delle premesse alla base della filosofia ebraica della Storia. Dante Lattes ne scrive come di un'era in cui l'uomo «doveva vivere senza preoccuparsi troppo di conoscer la vita; sentirla, goderla, ma non piccarsi di voler sapere ciò che essa fosse; non analizzarla troppo [...] non anatomizzar la vita, non sminuzzare gli stati d'anima creando una scienza orgogliosa, infeconda, imperfetta, incerta».⁵² Di quel tempo innocente e di quella «spontanea totalità dell'essere»,⁵³ volendo utilizzare le parole di György Lukács, poco è rimasto. Il pensiero lukácsiano, con ogni probabilità influenzato dall'altresì origine ebraica dell'autore ma facente anche riferimento alla filosofia idealista tedesca di Schiller, Schlegel o Goethe, sembra riferirsi allo stesso sentimento d'angosciosa nostalgia e di doloroso rimorso tipico di chi guarda indietro verso il Paradiso Terrestre ma ne è stato esiliato: una disposizione di pensiero con la quale Lattes giustificava l'indole lamentosa e malinconica del popolo ebraico, ma che Lukács, in un'intuizione sulla moderna sensibilità europea, allarga a tutta l'umanità. Allo stesso modo Debenedetti disponeva la storia d'Israele in una dimensione più universale:

⁴⁷ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 97.

⁴⁸ *Ivi*, p. 12.

⁴⁹ *Ivi*, p. 11.

⁵⁰ *Ivi*, p. 12.

⁵¹ D. Lattes, *Il concetto della vita nell'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», 33, 1, gennaio 1967, pp. 387-393: p. 391.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ G. Lukács, *Teoria del Romanzo*, ed. it. di G. Raciti, Milano, SE, 1999, p. 31.

Venendo a parlarvi dei Profeti, io non ebbi – né potevo avere – intenzioni apologetiche; lasciatemi credere che ho imitato – per quel che era nei miei poteri un certo consiglio che Stendhal offre intorno al modo di scrivere romanzi: “I romanzi – dice Stendhal – sono specchi portati lungo una strada”. Io porto – come posso – uno specchio lungo il cammino percorso dai Profeti proprio in quanto punti miliari della storia non pure di noi ebrei ma di tutti gli uomini.⁵⁴

Nonostante non vi siano prove tangibili del fatto che Debenedetti si fosse già nel 1924 confrontato con le prime opere lukácsiane, è arduo immaginare che un giovane intellettuale con i suoi interessi, che definiremmo senza remore profondamente europei, non le avesse lette o perlomeno conosciute già all'epoca della stesura delle conferenze. Allo stesso modo è impossibile non notare alcuni punti di forte congiunzione tra *Teoria del romanzo* e *Profeti*: alcuni di questi sono forse più banalmente riconducibili, come si sarà già intuito, alla comune origine ebraica degli autori e al riferimento comune alla parabola adamitica, oltre che, con ogni probabilità, ad alcune dottrine cabalistiche, come quella lurianica, che affermavano l'esistenza di una frattura di quella che era la perfetta unione tra la *Shekinà* e l'Uomo. Lo stesso non si può dire, però, di alcuni riferimenti che Debenedetti fa al mondo classico, come alle sezioni nelle quali si abbandona ad approfondimenti circa l'evoluzione e la nascita delle forme artistiche, più precisamente dei generi letterari. Risultano emblematici i passaggi in cui Debenedetti invita alla contemplazione della «statuaria greca, quei volti d'efebi pacati su cui il sorriso si disegna più come elemento di plastica armonia che come espressione comunicativa di uno stato interiore [...] gli apollinei statuari» che si deformano poi nelle espressioni degli «eroi delle tragedie [...] stritolati dalla vita, percossi dall'implacabile fato – contraggono i loro dolci e impassibili volti nella smorfia lugubre della maschera tragica»: una smorfia di sgomento e angoscia che li rende «più nostri»,⁵⁵ più simili e vicini all'uomo moderno.⁵⁶

Avvicinandosi, consapevolmente o meno, alle teorie lukácsiane Debenedetti dichiara dunque conclusa l'era in cui, in conformità con il rapporto totalizzante tra l'Uomo e Dio, l'individuo stesso è concretizzazione immediata del destino. È ormai perduto quel «mondo omogeneo»⁵⁷ in cui i Greci conoscevano «solo risposte, non domande,

⁵⁴ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 136.

⁵⁵ *Ivi*, p. 13.

⁵⁶ G. Lukács, *Teoria del Romanzo* cit., p. 29.

⁵⁷ *Ivi*, p. 26.

solo soluzioni [...], nessun enigma [...] nessun caos»,⁵⁸ quei «tempi beati in cui è il firmamento a tracciare la mappa delle vie accessibili»;⁵⁹ in cui gli eroi epici vivevano le loro avventure perfettamente e serenamente inquadrabili in una storia già scritta e in cui, tornando all'ambito biblico, con «ingenua e convinta gravità [...] Giacobbe ordisce ed attua lo stratagemma che gli permetterà di defraudare, di un gregge, il suocero [...] e alla fine del racconto pare che, al mondo, non ci sia cosa più onesta e indispensabile che quella». ⁶⁰ Conclusa questa epoca gaia «la Divinità iniziava [...] un duplice moto: si internava nelle anime e si inabissava nel cielo. [...] Ma questo esilio di Dio non è senza dolore per l'umanità che comincia una più difficile carriera», in quanto non è mutata quella sua predisposizione alla totalità verso la quale continua vanamente a tendere non senza dolore e insoddisfazione, ma anche «per Dio medesimo che dà segno di subirlo non più che come grandiosa necessità della Sua oculata Provvidenza». ⁶¹

Così come Lukács, a tal punto forse non a caso, Debenedetti chiude le conferenze con lo stesso riferimento a Dostoevskij, interprete e iniziatore di uno spirito nuovo, affiancato alla figura del profeta Geremia che, come saltato fuori da uno dei suoi romanzi, compie azioni al limite dell'irrazionale e risponde alle logiche imprevedibili di una vita «interiore e profonda»⁶² tutta «portata in superficie»,⁶³ che non risponde ad alcuna lineare consequenzialità e che lo fanno agire così che anche «il contraddittorio giunga a unità, e che la disperazione trovi termini di confronto». ⁶⁴ Dietro tale disperazione e senso di contraddizione vi è comunque Dio e in questo assioma sta il destino di Geremia, in questa idea di una moralità e di una religione interiore scolpita nei cuori e nei petti, una verità che sarà compiutamente accolta dal mondo solo grazie all'avvento della fede cristiana, in una «continuità [...], integrazione e adempimento, anche figurale, tra Vecchio e Nuovo Testamento, tra profezia biblica e Vangelo, cioè tra ebraismo e cristianesimo». ⁶⁵ A tal proposito, particolarmente suggestive risultano le pagine sulla profezia di Isaia circa l'avvento del Messia chiaramente accostato alla figura di

⁵⁸ *Ivi*, p. 24.

⁵⁹ *Ivi*, p. 23.

⁶⁰ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 35.

⁶¹ *Ivi*, p. 24.

⁶² *Ivi*, p. 122.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ C. Segre, *I «Profeti» di Giacomo Debenedetti*, in *Giacomo Debenedetti e il secolo della critica* cit., p. 202.

Gesù che seppur Redentore «si fa arrendevole fino all'ultima stoltezza: la divina stoltezza del martirio: *stultitia crucis*, la stoltezza della croce»: ⁶⁶ accostamento assolutamente non scontato data la natura del conferenziere e dell'uditorio, e che sembra ci dica qualcosa in più dell'ambiente culturale con cui Debenedetti molto probabilmente si confrontava durante la propria giovinezza.

È Giacomo Debenedetti in prima persona, nella sua breve nota autobiografica, a fornirci in maniera rapida e precisa le coordinate entro le quali collocare gli stimoli culturali e personali che lo avevano portato nel 1924 a maturare il progetto delle conferenze sui *Profeti*. A partire «dalla complessa opera del Boine», i suoi interessi si erano spostati, infatti, sui «problemi religiosi» e, in particolare, sui «tentativi di approfondire il significato dell'ebraismo, la portata e il valore del movimento sionistico», ⁶⁷ che in quegli anni si apriva e si avvicinava all'ambiente cristiano e modernista, dato che comunque non basterebbe a dichiararlo un membro del movimento. Anzi, una prova contraria a questa ipotesi potrebbe derivare dal suo rifiuto alla proposta editoriale avanzatagli da Max Ascoli in una lettera datata 7 aprile 1923. L'allora collaboratore di «Primo Tempo» proponeva infatti a Debenedetti di partecipare alla rivista di Pacifici ⁶⁸ con alcuni interventi mirati «ad esporre il sionismo pacificiano e accennare al suo modernismo», mentre Ascoli si sarebbe occupato di scrivere sul «rapporto tra sionismo e le tendenze della nuova generazione di provenienza idealista». ⁶⁹ Data l'assenza di tali articoli, si può presumere la mancata adesione al progetto da parte di un Debenedetti in procinto di iniziare il progetto «sui Profeti di Israele» destinato poi all'archiviazione «perché altri impegni, più specificamente letterari» gli «impedirono [...] di procurarsi gli strumenti filologici, indispensabili a dare più preciso fondamento a simili ricerche». ⁷⁰

Sarà proprio Pacifici l'autore di uno dei più importanti e sentiti interventi tenuti proprio nel 1924 al Primo Congresso della Gioventù Sionistica di Livorno, nella cui lista di partecipanti compare proprio il nome di Giacomo Debenedetti. ⁷¹ Nonostante l'attualità delle posizioni pacificiane, l'intervento che più di tutti rimase nel cuore e nella memoria

⁶⁶ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 94.

⁶⁷ G. Debenedetti, *Nota autobiografica*, in *Il Novecento di Debenedetti* cit., p. 340.

⁶⁸ All'epoca Alfonso Pacifici dirigeva, insieme a Dante Lattes, la rivista «Israel».

⁶⁹ P. Frandini, *Il teatro della memoria* cit., p. 36.

⁷⁰ G. Debenedetti, *Nota autobiografica* cit., p. 340.

⁷¹ Cfr. P. Frandini, *Il teatro della memoria* cit., p. 36.

dei partecipanti⁷² fu quello dell'outsider Nello Rosselli, rimasto fino a quel momento ai margini del movimento, il quale ridefiniva l'ebraismo entro i limiti di una intima quanto sentita componente della propria identità, che spontaneamente si accompagnava a quella, altrettanto importante, della sua cultura italiana.

Io intendo, per ebraismo, una concezione religiosa della vita. Mi dico ebreo e tengo al mio ebraismo perché è indistruttibile in me la coscienza monoteistica, perché mi ripugna ogni pur larvata forma di idolatria, perché considero con ebraica severità il compito della nostra vita terrena e con ebraica serenità il mistero dell'oltretomba, perché amo tutti gli uomini come in Israel si comanda di amare.⁷³

L'idea proposta da Rosselli è quella di una sensibilità religiosa e culturale che si espliciti in un'interpretazione morale della tradizione e delle Sacre Scritture. In questo modo, la sua figura si ascrive a chiare lettere in quella seconda generazione di ebrei italiani affrancatosi dal Ghetto ancora abituata ai ritualismi, legata alla Torah, ma alla ricerca di uno sguardo differente sulla tradizione ebraica, oltre che di una nuova interpretazione del proprio senso di appartenenza al popolo di Sion.⁷⁴

Probabilmente attraverso questa strada si può tentare di fornire un'interpretazione meno enigmatica di quell' insofferenza che emerge in maniera particolare nei primi saggi debenedettiani nei confronti non, a questo punto, del semitismo in generale, ma verso la sua «tradizione religiosa» che si affida alle vuote e rituali «forme di culto», abbandonando «abitudini interiori che facciano rigermogliare il nudo dettame in un terreno di eticità»: ⁷⁵ tradizione a cui per esempio Michelstaedter continuava ad appartenere e che, secondo Debenedetti, rendeva monca la sua teoresi filosofica.⁷⁶ Si tratta, questo, di un senso di religione che, al contrario, è «bandito dai Profeti»,⁷⁷ figure che al contrario hanno scosso la coscienza del popolo di Israele, che ne hanno demolito la convinzione di poter ingraziarsi Dio tramite una sterile

⁷² Cf. G.L., Y. Colombo, G. Romano e A.J. Levi, *Si è commemorato a Livorno il Convegno del 1924*, in «La Rassegna mensile di Israel», 41, 1, gennaio 1975, pp. 3-15: p. 7.

⁷³ N. Rosselli, *Uno storico sotto il fascismo. Lettere e scritti vari (1924-1937)*, a cura di Z. Ciuffoletti, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 1-5.

⁷⁴ Cfr. A. Cavaglion, *Profetismo e critica letteraria* cit., pp. 266-276.

⁷⁵ G. Debenedetti, *Michelstaedter*, in Id., *Saggi* cit., p. 151.

⁷⁶ Cfr. N. Di Nunzio, *Debenedetti lettore di Michelstaedter*, in Carlo Michelstaedter. *Un intellettuale di confine*, a cura di S. Gentili, M. Pistelli, Perugia, Morlacchi, 2012, pp. 77-94.

⁷⁷ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 18.

osservanza della Legge di Mosè e lo hanno richiamato all'obbedienza di una Giustizia morale. E, infatti, sarà proprio nelle conferenze sui *Profeti* che queste riflessioni troveranno un più ampio e meritevole spazio. Spiegherà Debenedetti nel corso del primo incontro:

Una molto confortante costumanza era quella di ardere sacrifici al Signore. Nel momento del rito, Dio accorreva [...] dietro l'altare e lambiva con il suo fuoco le carni dell'olocausto. [...] Anche se iniziatosi nel pianto, il sacrificio terminava come un festival di buon augurio. Ma vengono i Profeti e dicono: "Sacrificate a Dio, non i primogeniti dei vostri nati, ma le vostre anime pure". Un altro conforto [...] consisteva nell'uso di segnarsi, alla nascita, le carni – in ricordo del patto antico tra Israele e Dio. [...]. Ma i Profeti dicono: "Circoncidetevi non le carni, ma le anime".⁷⁸

Il volto di Giacomo Debenedetti appare, seguendo questa strada, sempre più precisamente inquadrabile tra le fila di quella nuova generazione che, all'alba dell'avvento del fascismo nell'Italia in subbuglio del primo dopo guerra e alle prese con la crisi di valori e certezze in cui era coinvolta l'intera coscienza europea, vede nel «profetismo [...] l'ultima trincea della propria ebraicità, da difendere a denti stretti davanti alle accuse dei tanti detrattori».⁷⁹ Il messaggio dei profeti diventa così l'unica esperienza politica e civile da prendere a modello per tutti i giovani intellettuali ebrei che, vicini al socialismo ma non ancora pronti ad abbandonare la tradizione rabbinica dei loro Padri, si sentono investiti di una missione dalla quale non possono né vogliono esimersi, fieri e allo stesso tempo timorosi dell'incarico morale che sono convinti di avere di fronte all'umanità tutta. I profeti, allontanandosi e a volte anche scontrandosi con la tradizione sacerdotale, risvegliano «l'ispirazione religiosa di Israele» ridotta ormai ad «un fiotto alacre scorrente sotto una morta crosta d'alghe e d'altre cose inerti. I profeti rompono la crosta e portano alla luce la polla»,⁸⁰ esattamente come il critico profana l'ostrica prima del raggiungimento e dell'estrazione del suo centro più prezioso. Con tali parole Debenedetti inquadrava, consapevolmente o meno, una facoltà da lui riconosciuta e dichiarata come spiccatamente ebraica tra le istanze più profonde del suo modo di fare critica già quando nelle conferenze del 1924, parlando del genio religioso d'Israele, descriveva come «posando gli occhi su qualunque cosa l'Ebreo la sveste e la spolpa: mira allo scheletro. E nemmeno

⁷⁸ *Ivi*, p. 21.

⁷⁹ A. Cavaglion, *Profetismo e critica letteraria* cit., pp. 266-276: p. 271.

⁸⁰ G. Debenedetti, *Profeti* cit., p. 15.

lo scheletro gli basta»,⁸¹ in quanto sente il bisogno e possiede la particolare sensibilità di poter arrivare al centro, all'intimo delle cose che ne costituisce allo stesso tempo la totalità.

Questa immagine non può non apparire come una delle numerose corrispondenze metaforiche, nell'ottica debenedettiana inevitabilmente anche metodologiche e tematiche, che esistono tra le riflessioni sui libri profetici e quelle successivamente raggiunte nel percorso del critico. È su queste basi che l'esistenza ipotizzata da Emilio Jona di un'ermeneutica d'ispirazione ebraica⁸² non è solo condivisibile, ma ci spinge a reindirizzare la ricerca verso una sfera d'interesse maggiormente circoscritta fino ad arrivare a poter parlare di un'ermeneutica profetica. È in questa prospettiva che la letteratura e il discorso su di essa divengono rappresentazione dell'oracolo sulla Vita e sulla realtà, «proiezione» di un ipotetico futuro, e «orizzonte verso una possibilità umana irrealizzata, verso un avvento che si sa non potrà mai effettivamente darsi, [...] una escatologia laica, coniugata al modo ottativo, cosciente della propria provvisorietà, ma ostinata a sopravvivere e resistere alla *negra espada del tiempo*»,⁸³ una visione di ciò che potrebbe avvenire, una rivelazione che si basa sull'esperienza presente e che permette una concezione etica particolare e comunitaria che guarda prima al poeta e poi al lettore in una dimensione dialogica ed universale. Il critico, almeno quello che Debenedetti dichiarava di voler essere, «interroga [...] le voci, le affermazioni, le negazioni degli artisti, le loro riuscite e i loro errori, appunto per chiarire a se stesso e agli altri il senso e il fine della vita». ⁸⁴ È su questo punto che si instaura l'equivalenza più significativa tra letteratura e profetismo: là dove l'oracolo viene ricercato e pronunciato per indagare sul destino che Dio ha prefissato, allo stesso modo l'interrogazione del testo si realizza come un'indagine sulle ragioni ultime del poeta, del critico e su quelle del personaggio che, girando «il risvolto della giubba, esibisce la placca dove sta scritta la più capitale delle sue funzioni, che è insieme il suo motto araldico: *si tratta anche di te*». ⁸⁵

⁸¹ *Ivi*, p. 38.

⁸² Cfr. E. Jona, *Radici ebraiche nel pensiero critico di Giacomo Debenedetti*, in, *Giacomo Debenedetti. L'arte del leggere* cit., pp. 57-79.

⁸³ G. Ferroni, *Critica come escatologia?* cit., p. 25.

⁸⁴ O. Cecchi, *Incontri con Debenedetti*, Ancona, Transeuropa, 1988, p. 10.

⁸⁵ G. Debenedetti, *Commemorazione provvisoria del personaggio-uomo*, in *Id.*, *Saggi* cit., p. 1283.