

# ABITUDINI, OPINIONI E DIMOSTRAZIONI: IL FATICOSO ESERCIZIO DELLA RAGIONE NELLA *GUIDA DEI PERPLESSI* DI MAIMONIDE

MARIENZA BENEDETTO\*

**Abstract:** The article aims to show how, for Maimonides, the exercise of reason is by no means natural. It involves, in addition to a personal predisposition, a long philosophical training, which leads from logic to metaphysics. Nevertheless, there are truths that cannot be known through the demonstrative method: in such cases, dialectic comes to the rescue, which yet Maimonides always criticizes in the arguments of the theologians.

**Keywords:** Maimonides; Demonstration; Dialectics; Habits.

**English title:** *Habits, Opinions, and Demonstrations: The Tiring Exercise of Reason in Maimonides' Guide for the Perplexed*

I figli di mia madre sono adirati con me: mi hanno posto a guardia delle vigne,  
ma alla mia vigna io non ho fatto la guardia

Uno tra i più bei versi del *Cantico dei Cantici* (1, 6) è ciò di cui Mosè Maimonide si serve nelle battute finali della sua monumentale *Guida dei Perplessi* – per la precisione, il capitolo 54 della terza, e ultima, parte dell’opera – per spiegare che cosa effettivamente garantisca la perfezione: non il possesso di beni materiali, né il buon temperamento, e neanche, come forse si sarebbe tentati di credere, l’osservanza dei precetti. La vigna da coltivare, l’unica che davvero meriti di essere guardata, è quella delle virtù dianoetiche, perché è solo dall’intellezione dei contenuti metafisici che deriva all’uomo la trasparenza a se stesso, il compimento cioè della sua essenza, nonché, in definitiva, la sopravvivenza eterna.

Dalla griglia di perfezioni, che Maimonide consegna in queste pagine della *Guida*, passando dalla perfezione più manchevole (la presunta e volgare perfezione della materia), a forme di perfezioni via via più nobili e perfette, fino alla perfezione ultima, emerge, tuttavia, incontrastato e drammatico, un dato, che

\* Questo contributo è stato portato a termine nell’ambito del progetto Prin 2022KSEMSR «Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [believidence]», finanziato dall’Unione Europea – Next Generation eu, Missione 4, Componente 1, CUP di Bari, H53D2301149 0006.

è quello della solitudine a cui si condanna l'intellettuale. La perfezione che egli raggiunge non è affatto condivisibile con i più, che risultano sprovvisti (almeno dopo la caduta di Adamo) degli strumenti utili a comprenderla: essa è un possesso esclusivo, da custodire gelosamente, se non si vuole che venga macchiata da incomprensioni di vario genere<sup>1</sup>.

Il perché è presto detto. A questo risultato, che è talmente elevato da esporre alla certezza di restare soli, si perviene attraverso un percorso, per nulla naturale, o facile, che dall'"immagine" conduce fino alla "sapienza". I due termini, che sono quelli entro i quali è significativamente contenuta l'intera *Guida*, stigmatizzano in maniera paradigmatica che cosa siano chiamati a fare i perplessi evocati nel titolo dell'opera: attraversare l'immagine, o la superficie del testo sacro, in direzione della sapienza depositata nel fondo allegorico, in cui la Legge mostra tutta la sua perfetta compatibilità con la filosofia; e le contraddizioni che sembravano darsi fra i due ambiti finalmente scompaiono. Stando a quel che si legge nelle pagine introduttive della *Guida*:

Ora, rifletti sull'affermazione che i sensi esoterici delle "parole della Legge" sono la perla e che il senso letterale di ogni metafora non vale nulla, e sul fatto che essi paragonano il significato delle metafore nascoste nel senso letterale a chi perde una perla in una casa buia, piena di mobili. Quella perla c'è, ma egli non la vede e non sa dove sia: è come se quella perla non fosse in suo possesso, perché gli è impossibile ricavarne alcun utile finché non accende la lanterna. [...] Disse il sapiente: "Una parola detta ammodo è come una mela d'ora in una filigrana d'argento". Come una mela d'oro in una filigrana d'argento con fori molto piccoli è il discorso che si fa in due sensi, ossia uno letterale e uno esoterico. Il senso letterale deve essere bello come l'argento, e quello esoterico ancora più bello, e bisogna che nel senso letterale vi sia qualcosa che guida colui che lo osserva attentamente a comprendere il senso esoterico: quando si guarda la mela da una certa distanza o senza esaminarla bene, si pensa che sia d'argento, mentre quando la si osserva con vista acuta e molto attentamente, appare con evidenza ciò che c'è dentro, e si capisce che è d'oro<sup>2</sup>.

---

1 MAIMONIDE 2003, III, 54, 758: «[...] questa ultima perfezione pertiene a te soltanto, e nessun altro la condivide assolutamente con te: "Saranno di te soltanto ecc."». Della perfezione di cui l'uomo godeva nello stato pre-adamitico, e della punizione che gli viene inflitta – lavorare e perdere la comprensione intellettuale delle cose –, cfr. MAIMONIDE 2003, I, 2, 92-95; nonché RYNHOLD 2021, in particolare 61-64, e XIUYUAN 2021, in particolare 150-151.

2 MAIMONIDE 2003, Introduzione alla parte prima, 77.

Già a partire da queste righe, è dunque chiara la fisionomia del soggetto in grado di compiere la pratica ermeneutica richiesta dalla *Guida*. A recuperare le perle, o a infilarsi negli occhielli della filigrana d'argento per scorgere la mela d'oro non può essere il volgo, che si accontenta di una conoscenza imperfetta, e non dimostrativa, delle cose; è, piuttosto, il lettore meno sprovvisto che, con la predisposizione e la pazienza necessarie, riesce a raggiungere la conoscenza perfetta delle verità relative al mondo e – nella misura in cui questo è possibile – a Dio.

Una serie di luoghi affolla la *Guida* tracciando con una insistenza (quasi nauseante) questa distinzione, che è tanto chiara ed esplicita quanto incolmabile. Lo è, innanzi tutto, per una ragione di carattere biologico, o strutturale<sup>3</sup>: esattamente come avviene per le percezioni sensibili, che variano di grado a seconda dei singoli individui, non si dà secondo Maimonide nessun inconveniente nel pensare che ad alcuni neanche una spiegazione lunga e minuziosa possa essere d'aiuto nella comprensione delle cose. In casi del genere, segnati da limiti oggettivi delle capacità umane, persino una realtà evidente, come può esserlo la sfericità della terra, smette di essere tale, perdendo a colpi di ignoranza la sua indubbia indiscutibilità. Ed è così, senza troppe esitazioni, che Maimonide mette definitivamente fuorigioco i terrapiattisti, nonché quanti, come loro, si rivelano ciechi di fronte a tutto ciò che pure la ragione sarebbe chiamata ad ammettere in maniera immediata per la sua stessa evidenza: che la terra sia sferica non è oggetto di divergenza o di opposizione (essendo la sua sfericità già stata dimostrata), a meno che non intervenga l'immaginazione a rendere necessario l'impossibile<sup>4</sup>.

Accanto a costoro, che derivano la propria ignoranza da una ottusità o incapacità naturale, e che per questo motivo meritano di restare secondo Maimonide fuori da ogni considerazione, la macrocategoria degli ignoranti conta al suo interno un numero ancora più elevato di vittime – le vittime dell'educazione e dell'abitudine: inchiodato a ciò che gli è familiare, l'uomo comune difficilmente se ne separa; continua, piuttosto, ad amare ed essere attirato dalle cose che già

3 Che la disuguaglianza fra gli uomini sia in Maimonide una questione biologica, e condanni i più alla schiacciante impossibilità di raggiungere le materie più elevate, è ampiamente discusso da FREUDENTHAL 2005.

4 Seguendo in questo il discorso sull'evidenza della sfericità della terra, contenuto nell'avvertimento che Maimonide inserisce nel capitolo 73 della I parte della *Guida* (in particolare 287-288).

ha fatto proprie, a costo di ingannare se stesso. Esempificativo in tal senso è il caso della gente del deserto: è sporca, ha abitudini cattive e uno stile di vita disordinato; ma rifugge da tutto ciò che rappresenta condizioni di vita più favorevoli, per paura di perdere quell'abbruttimento che ormai costituisce la sua seconda pelle. Per riprendere le parole di Maimonide stesso:

la gente del deserto, per quanto sia disordinata, priva di piaceri e povera di cibo, è disgustata dalle città e non si compiace dei loro piaceri; preferisce le sue abituali cattive condizioni alle condizioni buone cui non è abituata. Questi uomini non si compiacciono di dimorare in palazzi, di indossare abiti di seta, di godere di bagni caldi, di unguenti e di profumi. Allo stesso modo, l'uomo sviluppa un amore e un senso di difesa per le opinioni alle quali è abituato e nelle quali è stato educato, e teme le altre. Anche per questo motivo all'uomo resta oscura la percezione delle realtà: egli tende a ciò cui è abituato, come accade al volgo per la questione della corporeità divina e molte questioni metafisiche. Tutto ciò accade perché siamo usi ed educati a leggere testi cui si attribuiscono per consolidata tradizione importanza e credito, e il cui senso letterale accenna alla corporeità di Dio e a fantasie non vere, ma espresse in forma di metafora e di enigma<sup>5</sup>.

I termini usati, evidentemente, non sono, come spesso accade nella *Guida*, dei più felici<sup>6</sup>; eppure, permettono a Maimonide di circoscrivere e chiarire un argomento chiave: abituato alla lettura letterale del testo sacro, l'ebreo osservante rimane saldamente ancorato ad essa, chiudendosi a qualsiasi interpretazione che risulti in qualche modo divergente rispetto a ciò che la tradizione gli ha consegnato.

Certo, l'abitudine potrebbe anche funzionare da vettore di propulsione. Maimonide non lo nega; ma il contesto che fa da sfondo a questa idea è decisamente un altro: è quello in cui Dio abitua, per l'appunto, il popolo ebraico alla miseria nel deserto, perché possa poi godere di una gioia ancora più grande al

---

<sup>5</sup> MAIMONIDE 2003, I, 31, 138.

<sup>6</sup> Si pensi ad esempio al capitolo 38 della II parte della *Guida*, in cui Maimonide, elencando i vari gradi del coraggio, si riferisce al caso dell'uomo che impallidisce quando una donna gli urla contro. Oppure, ancora di più, al celebre e discusso capitolo 51 della III parte della *Guida*, in cui Maimonide identifica i "negri" con "enti inferiori all'uomo": si tratta di un capitolo che la storia della storiografia ha a lungo usato per avvalorare l'idea dell'origine rabbinica del razzismo, quando non persino per farne l'atto di nascita del pregiudizio razziale nel pensiero occidentale. Cfr. su questo HANNAFORD 1996, in particolare 111-112, e BENEDETTO 2022.

momento dell'ingresso nella terra promessa. Ciò che, in senso lato, l'abitudine significa qui è il "mettere alla prova", secondo una modalità che è tanto dura quanto corretta: nessun dubbio, infatti, sembra profilarsi, agli occhi di Maimonide, sulla maggiorazione di piacere che, come regola generale, deriva dall'entrare nel riposo *dopo* la fatica, rispetto al piacere che invece consegue, quasi in modo naturale, allo stare costantemente a riposo<sup>7</sup>.

Più che il significato secondario e, in ultima istanza, positivo dell'ebraico רגל, "abitudine", quello che conta ora è, invece, ciò che esso veicola primariamente, perché è l'accezione negativa di "abitudine", il suo essere pietra d'inciampo nel processo conoscitivo, che Maimonide intende richiamare per chiarire ancora una volta *chi* non sia affatto adatto alla comprensione autentica delle cose.

Di fronte alle forme di ignoranza appena richiamate - l'ignoranza dovuta a predisposizione naturale, da una parte, e a volontà (o inerzia della volontà), dall'altra -, è bene che le verità più elevate rimangano nascoste, al fine di scongiurare il pericolo di una generalizzata caduta nella miscredenza, in tutto pari alla morte di un lattante, che venisse nutrito con cibi (quali pane cotto e carne), di per se stessi non cattivi, ma inappropriati al suo apparato digerente.

Del resto - aggiunge Maimonide -, se già per il diritto si era deciso che fosse trasmesso in forma orale per le riserve legate alla scrittura (il testo scritto, infatti, circola per sua natura indifeso, senza alcuna possibilità di selezionare preliminarmente i suoi destinatari), quanto più è necessario che questo valga in riferimento ai "misteri della Legge"<sup>8</sup>? Che i semplici fedeli si attengano all'im-

---

7 MAIMONIDE 2003, III, 24, 602: «Il senso di "per metterti alla prova" è: per abituarti, dal detto biblico: "Non è abituata a posare la pianta del suo piede ecc." - come dire che Dio vi ha prima abituati alla miseria nel deserto per rendere maggiore il vostro benessere quando sarete entrati nella terra (promessa). Questo è corretto, perché uscire dalla fatica per entrare nel riposo è più piacevole che restare sempre a riposo; ed è noto che, se gli Israeliti non avessero patito la miseria e la fatica nel deserto, non avrebbero potuto conquistare la terra (promessa) e non avrebbero combattuto».

8 Sui pericoli legati alla scrittura, si legge in MAIMONIDE 2003, I, 71, 251-252: «[...] anche il diritto religioso non era, in antico, messo per iscritto per il precetto, diffuso nella comunità religiosa, che "le parole che ti ho detto a voce, ti è vietato di dirle per iscritto". Questo è il massimo della sapienza circa la Legge, perché evita ciò che finirebbe per accadere a questo proposito: ossia, che le opinioni si moltiplichino e le dottrine si suddividano, che si abbiano dubbi sull'interpretazione di ciò che è scritto, che ad essa si associno inavvertitamente degli errori, che nascano divisioni tra gli uomini, che costoro si differenzino in sette, e che sorga confusione circa le azioni da compiere. [...] Se dunque è contestabile che

magine, senza spingersi al di là di ciò che è nelle loro possibilità, perché, non comprendendone il senso o la reale quiddità, finirebbero per essere inesorabilmente travolti da una serie di dubbi, fino a perdere le credenze più salde che possedevano, e vedere così moltiplicate le loro opinioni<sup>9</sup>.

Dalla parte diametralmente opposta, e per numero assai meno affollata, abbiamo – per riprendere una volta di più le parole di Maimonide – chi “entra in pace e esce in pace”, chi cioè finalmente raggiunge la perfezione intellettuale<sup>10</sup>. Ci riesce, preparandosi pazientemente, e con la calma necessaria, ad essa<sup>11</sup>: si sottopone, infatti, ad un lungo tirocinio filosofico, che lo mette nelle condizioni di padroneggiare le scienze della logica, della matematica e della fisica; e allena così la propria mente, fino al punto di arrivare a dimostrare per via speculativa i contenuti della Legge ricevuti per tradizione, senza mai affrettarsi nel respingere, o ritenere falso, ciò di cui non è stato ancora dimostrato il contrario, e che è, in quanto tale, possibile.

---

il diritto venga perpetuato in un corpus scritto accessibile a tutti gli uomini, perché ne deriverebbe una corruzione, tanto meno bisogna mettere per iscritto qualcosa di questi “misteri della Legge” e renderli accessibili agli uomini; essi sono stati invece trasmessi da alcuni individui speciali ad altri individui speciali [...]».

9 È in questi termini che Maimonide si riferisce a “bambini, donne e tutto il volgo”: «[...] essi non sono in grado di comprendere le cose nella loro realtà: possono arrivare solo ad una fede acritica in ogni dottrina veritiera che si sceglie di dichiarare tale, e in ogni concetto, in modo che la gente sia guidata a constatarne l’esistenza ma non a comprenderne la reale quiddità», MAIMONIDE 2003, I, 33, 143.

10 Scrive Maimonide al capitolo 32 della I parte della *Guida*: «[...] se tu ti fermi ad un punto oscuro e non ti inganni nel credere di poter dimostrare qualcosa che non si può dimostrare, e non ti affretti a respingere e a ritenere decisamente falso tutto ciò di cui non è stato dimostrato il contrario, e non vuoi percepire ciò che non sei in grado di percepire, raggiungerai la perfezione umana e arriverai al grado di rabbi ‘Aqivà, il quale “entrò in pace e uscì in pace” quando studiò queste cose metafisiche», MAIMONIDE 2003, I, 32, 139-140. Per una lettura del Pardes in chiave metafisica, cfr. soprattutto STERN 2009, in particolare 241-242.

11 Sulla necessità di procedere senza alcuna fretta, Maimonide è chiaro: «[...] ad un uomo sorgono molti dubbi quando fa una qualche ricerca in fretta: egli solleva altrettanto in fretta le obiezioni – ossia, arriva alla demolizione di un qualche discorso [...]. La conferma dei discorsi e la soluzione dei dubbi, invece, non avviene correttamente se non con molte premesse che sono desunte dai preliminari. Lo studioso che opera senza preliminari è come chi cammina a piedi per raggiungere un qualche luogo e, lungo la strada, cade in un profondo pozzo, e non ha modo di uscirne, finendo per morire; se invece non avesse camminato e se ne fosse rimasto al suo posto, sarebbe stato meglio per lui», MAIMONIDE 2003, I, 34, 147.

Occorre, tuttavia, precisare. Questo laborioso esercizio intellettuale si compie fin da subito nel pieno riconoscimento dei limiti epistemologici della ragione naturale, che non deve (perché non può) dimostrare ciò che è al di fuori dell'ambito del dimostrabile; può, piuttosto, elaborare opinioni, con il risultato di esporsi a divergenze e discussioni. «Queste cose nelle quali vi è tale perplessità sono moltissime in metafisica e poche in fisica, mentre sono del tutto assenti in matematica»<sup>12</sup> – commenta Maimonide, stilando una sorta di graduatoria fra le scienze, che procedono in ordine decrescente di certezza, con la metafisica che primeggia come scienza fra tutte più fluttuante, perché meno radicata nelle dimostrazioni. Pretendere di entrare lì dove persino manca una porta d'ingresso<sup>13</sup>, e quindi optare a favore dell'eccedenza, comporta una conseguenza fra le più infelici che si possano immaginare: non solo si rinuncia alla possibilità stessa della perfezione; ma nello stato di imperfezione in cui ci si trova, si finisce persino per avere idee “più imperfette di qualsiasi deficiente”, fantasie in tutto pari alle false immaginazioni che si presentano alla vista di coloro che insistono nel guardare oggetti troppo luminosi o troppo minuti<sup>14</sup>. Ecco perché – ricorda Maimonide – si legge nella Bibbia: «Hai trovato miele? Mangiane quanto ti basta, altrimenti te ne ingozzerai e lo vomiterai» (*Proverbi*, 25, 16); o ancora nel Talmud: «Non cercare ciò che è troppo meraviglioso per te, e non studiare ciò che ti è coperto; studia ciò che ti è permesso, e non occuparti delle cose meravigliose» (*BḤagigah*, 11b)<sup>15</sup>.

---

12 MAIMONIDE 2003, I, 31, 137.

13 MAIMONIDE 2003, I, 31, 137.

14 MAIMONIDE 2003, I, 32, 140.

15 Particolarmente eloquente è il passo in questione: «Se i tuoi occhi si sforzano e il tuo sguardo resta fisso ed è intento a guardare da una grande distanza, maggiore di quella dalla quale tu saresti in grado di vedere, oppure se tu osservi una linea molto sottile o un'iscrizione minuta che non sei in grado di percepire, e la vista si sforza per coglierne la realtà, la tua vista non solo ha difficoltà a vedere ciò che non è in grado di vedere, ma anche a vedere ciò che sarebbe normalmente in grado di percepire, perché si è affaticata e non vede più ciò che, prima di essersi fissata, era in grado di percepire», MAIMONIDE 2003, I, 32, 139-140. Da questo punto di vista – argomenta efficacemente DOBBS-WEINSTEIN 2009, 465 – i potenziali conoscitori, i perplessi, possono fallire nella dimostrazione, o resistere ad essa, esattamente come coloro (i teologi) che pretendono di conoscere, e la cui autorità è generalmente considerata indiscutibile. A salvarsi sono soltanto filosofi e profeti: essi godono di una convinzione che non è semplicemente dogmatica, ma intellettuale. Sul rango della conoscenza filosofica rispetto alla conoscenza dei teologi (nonché rispetto alla conoscenza che deriva ai più dalla tradizione), cfr. anche BUIJS 1992, e IVRY 1998.

Non si sta qui – precisa immediatamente Maimonide, a scanso di qualsiasi equivoco – sbarrando l’accesso alla speculazione, come pensano gli ignoranti, che si compiacciono di leggere la propria manchevolezza e la propria stupidità come una forma di perfezione e di sapienza, interpretando invece la perfezione e la conoscenza degli altri come una forma di presuntuosa violazione della Legge<sup>16</sup>. Ben più profondamente, si sta avvertendo che, per quanto una conoscenza possa essere massimamente eccelsa e riguardare cose nobili, rischia comunque di trasformarsi nel suo contrario, e cioè in un difetto, quando non è disciplinata e limitata a ciò che per natura è dato all’uomo conoscere. Detto altrimenti: ancora più grave del mancato esercizio della facoltà razionale, è per Maimonide il suo esercizio scorretto, selvaggio, nonché per giunta pericoloso, perché con la sua eccessiva disinvoltura minaccia di corrompere gli animi della gente<sup>17</sup>.

Provando, allora, a chiarire i termini della questione: che cosa la ragione può effettivamente dimostrare, e che cosa invece rimane (o dovrebbe rimanere) ad essa precluso? Maimonide sembra non avere dubbi a riguardo. Ci sono cose talmente chiare ed evidenti che non necessitano di essere dimostrate, come può esserlo tutto ciò che è oggetto di sensazione; ci sono altre cose talmente remote dalle nostre possibilità conoscitive che non potranno mai essere oggetto di dimostrazione; di mezzo, c’è la schiera di cose che, pur essendo chiare ed evidenti, richiedono comunque uno sforzo della ragione in senso dimostrativo. È il caso della negazione degli attributi essenziali di Dio. Di per sé, la questione non andrebbe neanche posta, e men che meno discussa. La negazione degli attributi essenziali di Dio rappresenta, infatti, secondo Maimonide, un intelligibile primo, dotato di per sé di chiarezza ed evidenza assolute: l’attributo è un accidente, o un modo, dell’essenza e, in quanto tale, è diverso dall’essenza di ciò cui viene attribuito; non può pertanto essere aggiunto all’essenza di Dio, che per sua stessa natura è unità piena e perfetta.

Se la negazione degli attributi essenziali, che pure è, per l’appunto, un intelligibile primo, necessita di essere provata, è perché Maimonide si trova qui nella stessa condizione di Aristotele, quando fu costretto a dimostrare l’esisten-

16 Non a caso, citando *Isaia*, 5, 20, Maimonide commenta: “Fanno della luce, buio, e del buio, luce”.

17 Sui limiti della ragione naturale, e l’impossibilità di spingersi al di là di quanto sia dato conoscere, cfr. almeno KOGAN 1989, e DAVIDSON 1992-1993, che ricostruisce anche sul piano storiografico la questione, discutendola attraverso un costante confronto con PINES 1979.



za del moto, che qualcuno aveva tentato di mettere in discussione; o ancora l'inesistenza dell'atomo, di cui invece era stata sostenuta l'esistenza. Troppe le opinioni che si sono succedute, fino a creare una tanto inutile quanto grave confusione, che Maimonide prova ora a superare, mettendo ordine in tutto questo, attraverso il ricorso strategico al discorso sulla negazione degli attributi divini<sup>18</sup>. Il tentativo non è per Maimonide semplicemente quello di smarcarsi dall'idea volgare (in quanto propria del volgo) che riduce Dio a una «palestra per le proprie lingue»<sup>19</sup>, in cui esercitarsi a individuare, fra gli attributi positivi, gli attributi che si ritengono più adatti a Dio, evitando di applicarGli tutto ciò che appare manchevole o imperfetto: un'operazione di questo genere, per quanto laboriosa nella ricerca che essa implica, non conduce a nient'altro che ad una pura invenzione, un'immagine illusoria e falsa di Dio, come può esserlo un elefante dotato di una sola zampa e tre ali, corpo trasparente, e volto largo, capace di parlare come un uomo, volare in aria e nuotare come un pesce<sup>20</sup>. Molto più profondamente, si tratta per Maimonide di riconoscere che, al di là dell'essenza di Dio, non c'è proprio nulla che possa esserGli predicato, al punto tale che la stessa pratica delle negazioni necessita di essere portata fino all'estremo di negare le negazioni<sup>21</sup>. Gli attributi negativi sono, infatti, sì preferibili alle affermazioni, in quanto non pretendono di informare sull'essenza di ciò di cui vengono predicati; ma finiscono essi stessi per fornire, sia pure in negativo, una definizione oggettiva di ciò che invece è di per sé del tutto inoggettivabile (dicono, in altri termini, che cosa il soggetto cui essi si riferiscono *non* sia). Per conseguire una percezione intellettuale perfetta di Dio, è quindi opportuno rimuovere da Lui non solo le affermazioni (“Dio non è potente”), ma anche le negazioni (“Dio non è impotente”), fino a volgere il linguaggio nell'unica espressione possibile, e cioè il «balbettio e l'inettitudine», che si risolvono, in definitiva, nel silenzio<sup>22</sup>.

18 MAIMONIDE 2003, I, 51.

19 L'espressione viene usata da Maimonide stesso in I, 59.

20 Il caso dell'elefante inventato, assemblando parti diverse, si trova in MAIMONIDE 2003, I, 61, 220-221.

21 MAIMONIDE 2003, I, 61, 220-221. Per una ricostruzione dei passaggi qui considerati (dall'elenco delle cinque classi di attributi possibili in riferimento a Dio, fino all'idea della negazione di attributi, e alla conseguente negazione delle negazioni stesse), ci permettiamo di rinviare a BENEDETTO 2023, 101-110; e fra i vari studi sull'argomento, oltre ai classici BUIJS 1975 e WOLFSON 1977, MANEKIN 1990; BENOR 1995; SEESKIN 2002.

22 MAIMONIDE 2003, I, 58, p. 211. Ancora su questo, Maimonide torna nel capitolo 59, scrivendo espressamente: «[...] tutte le volte che tu dai per dimostrata la negazione di una cosa

Si colloca esattamente in questo contesto anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio che pure, fin dai tempi biblici e talmudici, ha rappresentato essa stessa una verità assiomatica: Dio, rivelandosi, ha infatti reso indubitabile la Sua esistenza, che non presuppone o implica prove di sorta. Eppure, a partire dal primo capitolo della II parte di cui consta la *Guida*, Maimonide si spinge a fornire quattro diverse prove dell'esistenza di Dio<sup>23</sup>:

1. la classica prova desunta dal moto, di matrice aristotelica. Tutto ciò che si muove è mosso da un ente capace di muovere; e poiché è impossibile procedere all'infinito nella serie dei motori, occorre ammettere al di fuori della sfera celeste l'esistenza di un solo e unico motore primo, incorporeo, indivisibile e immutabile. Secondo le precisazioni dello stesso Maimonide, questo motore è uno solo, perché se ce ne fossero due (o addirittura più di due), uno sarebbe causa dell'altro (o degli altri); è incorporeo, perché se fosse corpo, sarebbe a sua volta mosso; è indivisibile, perché non potrebbe altrimenti produrre un moto infinito, essendo finito tutto ciò che è divisibile; è immutabile, perché solo ciò che muta passa dalla potenza all'atto; e, infine, è un motore che si trova al di fuori del corpo della sfera celeste, perché se fosse interno ad esso, delle due l'una: o sarebbe finito, e si dividerebbe al dividersi del cielo stesso; oppure muoverebbe in virtù di qualcosa di esterno a sé.

2. Ancora il movimento è il soggetto della seconda prova. Maimonide la costruisce a partire dal principio, sempre aristotelico, per cui gli elementi che costituiscono un composto non sono inseparabili dal composto stesso: se un elemento esiste al di fuori del composto, anche l'altro lo è (proprio come, nel caso dell'ossimiele, esistono separatamente tanto l'aceto quanto il miele). Ora, molte cose – che Maimonide definisce “intermediarie del movimento” – si compongono di ciò che muove e di ciò che è mosso: dovrà dunque esistere una cosa che viene mossa, senza muoverne un'altra (il riferimento è qui all'ultima cosa mos-

---

a riguardo di Dio, tu diventi più perfetto, e tutte le volte che tu affermi una cosa in più riguardo a Lui, ti confondi e ti allontani dalla conoscenza della Sua reale natura», MAIMONIDE 2003, I, 59, 213. Sugli esiti della teologia negativa, cf. soprattutto LOBEL 2002.

23 Sul numero delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e l'ordine in cui esse sono presentate, nonché, ancora più a monte, sul corto-circuito che sembra crearsi fra le dimostrazioni, da una parte, e l'impossibilità di accedere alle verità metafisiche, dall'altra, cfr. soprattutto STERN 2001, in particolare 47-52.

sa), esattamente come, all'estremo opposto, ci sarà una cosa che muove, senza essere a sua volta mossa; ed essa è il primo motore immobile.

3. La terza prova è quella fondata sui concetti della logica modale, che già Avicenna aveva utilizzato. Nel loro complesso – spiega Maimonide –, le cose esistenti non sfuggono alla seguente tripartizione: a. sono ingenerabili e incorruttibili; b. sono generabili e corruttibili; c. sono in parte generabili e corruttibili, e in parte ingenerabili e incorruttibili. Il primo caso è chiaramente falso, perché noi stessi facciamo esperienza di enti generabili e corruttibili. Falso è anche il secondo caso: se davvero tutto fosse generabile e corruttibile, non esisterebbe più nulla, essendosi ormai corrotta ogni cosa. Non resta, allora, che convenire sull'ultima possibilità – quella per cui le cose sono generabili e corruttibili, ma c'è qualcosa di ingenerabile e incorruttibile, la cui esistenza non ha una causa. Questo qualcosa che esiste necessariamente, è Dio; e garantisce, in ragione della necessità della Sua esistenza, il realizzarsi delle possibilità, rende cioè necessaria l'esistenza di ciò che di per sé è possibile (e che potendo, secondo il suo stesso statuto logico, essere e non-essere, dipende nella possibilità della sua esistenza dalla necessità di altro).

4. Chiude la lista di prove dell'esistenza di Dio la prova incentrata sui concetti di potenza e atto. Noi vediamo delle cose che passano dalla potenza all'atto; e tutto ciò che compie questo passaggio presuppone qualcosa di esterno a sé che lo permetta. Può accadere ad una cosa di permanere in potenza; e questo si verifica o perché c'è un qualche impedimento di tipo essenziale, o perché essa manca di istituire un rapporto con ciò che la farebbe passare all'atto. In un caso come nell'altro, ciò che è in potenza passa all'atto quando interviene qualcosa che rimuove l'impedimento e istituisce quel rapporto indispensabile, perché possa darsi il movimento dallo stato potenziale allo stato attuale. Il presupposto aristotelico dell'impossibilità di una serie causale infinita viene impiegato, di nuovo, per spiegare la necessità di un ente sempre in atto. Questo ente che, in quanto separato dalla materia, non ha nella propria essenza alcuna potenzialità ed esiste di per sé, è Dio.

Niente di originale in queste prove, si sarebbe tentati di dire, se non fosse che a renderle tali c'è un fatto tutt'altro che irrilevante: Maimonide le presenta come reazione alle deboli e confuse argomentazioni portate dai teologi islami-

ci (i *mutakalimmūn*), presuntuosamente convinti di poter stabilire l'esistenza di Dio, dopo aver ammesso la creazione del mondo, come se dalla creazione del mondo si potesse realmente inferire l'esistenza di Dio. Ciò che i *mutakalimmūn* hanno fatto è stato, infatti, secondo Maimonide, operare un indebito rovesciamento dell'ordine delle cose: avvalendosi di un metodo aprioristico, hanno fissato premesse utili alle loro credenze, e piegato al servizio delle stesse i dati provenienti dalla realtà. In questo modo, hanno disatteso una raccomandazione che nella *Guida* viene stranamente attribuita a Temistio (ma di cui in realtà non c'è traccia in Temistio) – quella per cui le opinioni devono seguire l'esistente, e non l'esistente le opinioni –, con il risultato quanto mai bislacco di cercare nella realtà prove dell'eventuale correttezza delle proprie fantasie<sup>24</sup>.

La deferenza assoluta nei confronti delle opinioni dei teologi, adottate anche dai primi rappresentanti del pensiero ebraico medievale, è ciò che lascia Maimonide, come egli stesso non esita a dichiarare, profondamente disgustato:

e ho motivo di esserlo, perché tutto ciò che si pretende essere una prova della creazione del mondo comporta dei dubbi, e non è una prova decisiva se non per chi non conosce la differenza tra la dimostrazione, la dialettica e la sofistica. Invece, per chi conosce queste arti, è chiaro ed evidente che tutte queste prove hanno in sé dei dubbi, e che in esse si fa uso di premesse che non sono state dimostrate<sup>25</sup>.

E tornando ancora su questo stesso argomento qualche capitolo più avanti:

[...] tutto ciò che afferma chi, tra i teologi, pretende di dimostrare la creazione del mondo non mi soddisfa come prova, e non ingannerò me stesso chiamando dimostrazione dei metodi sofisticati. Il fatto che un uomo pretenda di dimostrare una questione con dei sofismi, secondo me, non dà forza alla verifica di quella questione, ma anzi la indebolisce e spinge a contestare la cosa, perché, quando l'infondatezza di quelle prove diventa evidente, l'anima ha difficoltà a prendere per vera la cosa che si voleva provare [...]<sup>26</sup>.

---

24 MAIMONIDE 2003, I, 71, 255. Sull'argomento, cfr. almeno HARVEY 1996, nonché ORMSBY 2018.

25 MAIMONIDE 2003, I, 71, 256. Sulla distinzione fra dimostrazione, dialettica e sofistica, che Maimonide traccia già nel suo giovanile *Trattato di logica*, cfr. soprattutto HYMAN 1989, 35-51.

26 MAIMONIDE 2003, II, 16, 370-371.

La pretesa dei teologi, agli occhi di Maimonide, è chiara: spacciare per “dimostrazione” qualcosa di talmente infondato o inadeguato, che non solo non conforta, ma persino indebolisce la verifica di ciò che si vorrebbe provare. Si tratta, dunque, di non lasciarsi ingannare dai loro argomenti; e riconoscere, esattamente al contrario, l’assoluta indimostrabilità della creazione del mondo, con tutto ciò che questo comporta rispetto all’esistenza di Dio. Se la dimostrazione dell’esistenza di Dio davvero seguisse la dimostrazione della creazione del mondo, come vogliono i teologi, essa sarebbe fallace al pari di ciò che la presuppone. Come è possibile, infatti, assumere la creazione del mondo, che in sé è indimostrabile, come premessa sulla quale costruire la dimostrazione dell’esistenza di Dio? Da che cosa deriverebbe all’esistenza di Dio il suo carattere di certezza? La via da seguire per dimostrare l’esistenza di Dio – l’unica effettivamente praticabile – è quella diametralmente opposta dei filosofi, che partono dall’ipotesi dell’eternità del mondo. E questo, come immediatamente precisa Maimonide

non perché io creda nell’eternità del mondo, o conceda loro [= ai filosofi] questo, ma perché mediante questi metodi [= i metodi dei filosofi, costruiti sull’ipotesi dell’eternità del mondo] si ha una dimostrazione corretta e si consegue la perfetta certezza su queste tre cose, ossia l’esistenza della divinità, sul fatto che essa sia una, e sul fatto che essa sia incorporea, senza prendere in considerazione il giudizio sull’eternità o la creazione del mondo. Solo dopo aver dimostrato queste tre cose, ci si può volgere alla questione dell’origine del mondo<sup>27</sup>.

Per essere incontrovertibile, la dimostrazione dell’esistenza di Dio deve essere elaborata ammettendo l’ipotesi dell’eternità del mondo (la prova risulterà, infatti, tanto più incontrovertibile, quanto più lontana sarà dal contesto creazionistico, che chiama a sé l’esistenza di Dio, essendo un intelligibile primo il fatto che tutto ciò che è creato, è creato da altro). Solo a partire dall’eternità del mondo, la dimostrazione dell’esistenza di Dio potrà dirsi perfetta, tanto che il mondo sia eterno, quanto che sia creato – aggiunge Maimonide –, a significare che la dimostrazione di Dio elaborata attraverso il metodo dei filosofi prescinde nella sua indiscutibilità dal fatto che il mondo sia eterno o creato: sarà in sé talmente potente da non dipendere dall’opzione creazionista o eternalista.

---

27 MAIMONIDE 2003, I, 71, 256-257.

Una precisazione, questa, tutt'altro che accessoria, come pure la sbrigatività con cui è licenziata lascerebbe intendere. Si innesta, infatti, proprio qui, in questa doppia possibilità che l'origine del mondo implica, uno dei punti nevralgici della intera riflessione maimonidea: se esistenza, unità e incorporeità di Dio sono razionalmente dimostrabili, e anzi la dimostrazione è in questi casi talmente cogente da riuscire nell'intento di rimuovere qualsiasi dubbio, sull'origine del mondo le cose stanno diversamente. Per ammissione dello stesso Maimonide, è, questa, una questione destinata a rimanere irrimediabilmente «aperta, afflitta da grossi dubbi»<sup>28</sup>, perché per sua stessa natura informe; ma proprio nel suo essere informe, essa scopre un vantaggio – quello di essere accessibile da più parti, che dipendono sostanzialmente dalla formazione, nonché dalla condizione intellettuale o dalle capacità conoscitive di chi vi si avvicina.

Senza entrare qui nel merito delle posizioni elencate da Maimonide, e dei numerosi argomenti *pro* o *contra* portati per ciascuna di esse (per altro già oggetto di una serie di pregevoli studi specialistici)<sup>29</sup>, conviene forse soffermarsi sulle implicazioni di questo discorso, che si protrae per quasi tutta la seconda parte della *Guida*, confermando la sostanziale indimostrabilità dei due corni dell'alternativa creazione-eternità del mondo.

Aristotele – dichiara Maimonide – sapeva bene di non disporre di una dimostrazione dell'eternità del mondo: non ha mai affermato che i suoi argomenti avessero valore dimostrativo, limitandosi, piuttosto, a rilevare la loro maggiore convenienza, o maggiore vicinanza al vero, rispetto ad altri<sup>30</sup>. Del resto, come aggiunge significativamente Maimonide, se l'eternità del mondo fosse stata provata con una dimostrazione decisiva e inconfutabile, Aristotele non avrebbe mai cercato il sostegno nelle posizioni elaborate dai fisici del passato, né avrebbe esposto le tesi degli oppositori, così da permettere un giudizio equo sulla questione. Un'ipotesi, dunque, puramente congetturale, la sua, che Maimonide passa al vaglio, per poi giungere ad una conclusione inequivocabile. L'errore

28 Lo scrive Maimonide stesso in II, 16, 371.

29 Sull'argomento cfr. almeno DAVIDSON 1987, RUDAVSKY 2000 e GATTI 2005.

30 Già in MAIMONIDE 2003, II, 1, 318, e poi ancora più esplicitamente in II, 15, 366-367, in cui scrive: «Aristotele non dispone di una dimostrazione dell'eternità del mondo secondo la sua opinione, e in questo non ricorre a sofismi – ossia, egli stesso sa di non disporre di una dimostrazione di questo, e che le argomentazioni e le prove di cui parla sono quelle che sembrano valide e verso le quali l'anima inclina maggiormente, e sono le meno dubbie [...]».

non è stato affatto di Aristotele, consapevole (in quanto maestro di logica) del carattere assolutamente ipotetico dell'eternità del mondo. L'errore è stato dei lettori più fanatici di Aristotele: classificando come necessario ciò che nelle intenzioni di Aristotele era semplicemente possibile, hanno preteso di assegnare validità assoluta e incontestabile alle sue parole, mostrando così di conoscere meno di tutti il loro maestro<sup>31</sup>.

Ora, al di là dell'individuazione di eventuali responsabilità in questo processo di slittamento dal piano dell'opinione al piano della dimostrazione, ciò che a Maimonide urge rilevare è la debolezza dell'idea dell'eternità del mondo. Com'è possibile accertare ora la sua verità, considerando lo stato di perfezione e di compiutezza che le cose hanno? Non è forse ingannevole provare la natura originaria del mondo, a partire dalla sua condizione attuale<sup>32</sup>? «Cose inevitabili diventano assurde e cose assurde diventano inevitabili»<sup>33</sup> – conclude con fermezza Maimonide, che procede a illustrare la questione con uno dei primi modelli alla “Robinson Crusoe”<sup>34</sup>. Si immagini un bambino che, a seguito della morte della madre, sia portato dal padre, ancora in fasce, su un'isola deserta, dove non esistono femmine di nessuna specie. Al bambino che, crescendo, domanda al genitore come sia nato, viene offerta una spiegazione che, per quanto corretta e vera, gli sembra impossibile: non comprende il bambino la realtà delle cose, perché si limita a considerare ciò che si presenta dinanzi ai suoi occhi come ormai perfettamente compiuto. Dubita, quindi, che un individuo si formi nel basso ventre, rimanga vivo per mesi senza mangiare, bere, ed evacuare, non apra gli occhi e non allunghi le gambe, pur godendo di buona salute, fino al punto di stabilire che la generazione non può affatto verificarsi secondo quanto gli è stato narrato.

---

31 MAIMONIDE 2003, II, 15, 367: «Ciò che mi ha spinto a fare questo discorso è il fatto che i moderni seguaci di Aristotele pretendono che egli abbia dimostrato l'eternità del mondo, e la più parte della gente che pretende di filosofare dà fiducia acritica ad Aristotele circa questa questione, pensando che tutto ciò che egli ha detto sia una dimostrazione decisiva e incontestabile al riguardo; si ritiene assurdo contraddirlo, o pensare che vi sia qualcosa che egli abbia lasciato in ombra, o che abbia interpretato male. Per questo, io ho ritenuto bene di sfidarli con le loro stesse opinioni, e di spiegare loro che Aristotele stesso non pretendeva di dimostrare questa questione».

32 «Lo stato che ha l'ente, quando è perfetto e compiuto, non indica nulla circa lo stato che esso aveva prima della sua perfezione»: MAIMONIDE 2003, II, 17, 375.

33 MAIMONIDE 2003, II, 17, 372.

34 Cfr. HYMAN 1986, 157-172, in particolare 167, e HYMAN 1987, 45-61.

I tentativi fatti nel tempo per interpretare questo racconto sono stati molteplici; né è mancato chi ha provato a leggerlo sulla scorta del doppio livello ermeneutico suggerito da Maimonide stesso nelle pagine introduttive dell'opera<sup>35</sup>. Stando al senso essoterico, apparente, il popolo sarebbe, dunque, confortato dall'immagine del padre e dalla conseguente idea che non si possa pensare nulla di diverso dalla creazione; il senso esoterico, più profondo, dovrebbe condurre il potenziale filosofo a identificare nella condizione del bambino la massa: al pari del bambino, talmente assuefatto all'isola deserta da non essere in grado di rappresentarsi il concepimento, la massa è chiusa nella sua cieca abitudine (di nuovo, qui, il riferimento in negativo all'abitudine) e così confida in quanto ha appreso dal principio, senza riuscire neanche solo ad immaginare la possibilità di qualcosa di diverso. Mai come in questo caso, tuttavia, è Maimonide stesso a fornire la chiave interpretativa del racconto, attraverso l'invito immediatamente successivo a "considerarlo bene":

Rifletti su questo esempio, e consideralo bene: troverai che noi, comunità dei seguaci di "Mosè nostro Maestro" e "Abramo nostro padre", crediamo che il mondo sia stato creato in una forma così e così, e sia venuto ad essere così a partire da così, e sia stato creato così dopo essere stato così; mentre Aristotele comincia a contraddirci, e trae le sue prove contro di noi dalla natura dell'esistenza consolidata e perfetta, che è arrivata all'atto, ma che, secondo quanto noi stabiliamo, dopo essersi consolidata e perfezionata, non assomiglia in nulla a ciò che era al momento della sua generazione, e viene fatta esistere a partire dal nulla puro. Quale di tutte le sue argomentazioni potrà valere contro di noi? Queste argomentazioni valgono solo per chi pretende che questa esistenza consolidata sia stata creata: ma io ti ho già fatto sapere che io non ho questa pretesa<sup>36</sup>.

In definitiva, lo stato compiuto delle cose non informa affatto su ciò che le cose erano, né può valere come argomento per respingere la creazione; tanto più che la creazione stessa non è mai stata dimostrata, non essendo di per sé dimostrabile per la stessa ragione per cui non lo è l'eternità, e cioè l'impossibilità di risalire allo stato delle cose, prima del loro perfezionarsi e consolidarsi.

Il risultato è, allora, quello che Maimonide con un certo imbarazzo comunica: l'agnosticismo. La creazione e l'eternità, per quanto non siano impossi-

35 Sulla questione cfr. soprattutto DAVIDSON 1979 e DUNPHY 1989.

36 MAIMONIDE 2003, II, 17, 373-374.



bili, restano indimostrabili; o, più correttamente, restano indimostrabili, proprio perché semplicemente possibili. L'unico sforzo che potrà essere fatto, e che Maimonide effettivamente fa, attraverso l'immagine della costruzione di un muro edificato attorno alla Legge, è quello di rafforzare la creazione. Seguendo un'indicazione metodologica fornita da Alessandro di Afrodisia<sup>37</sup>, viene infatti dichiarato che la "pretesa della possibilità che il mondo sia stato creato" (e non la "pretesa che il mondo sia creato"), non entrando in contrasto con la realtà esistente, è meno assurda, e per questo preferibile, rispetto all'opinione eternalista<sup>38</sup>. Niente di più rispetto a questo sembra che si possa dire sul modo in cui Maimonide intende l'origine del mondo. Una cosa, tuttavia, può essere aggiunta; ed è che è in atto una crisi epistemica senza precedenti, che incrina l'idea della creazione temporale dal nulla, in vista di un generale riaggiustamento della questione in senso filosofico: l'eternità non è affatto esclusa; è piuttosto presentata come una delle possibili alternative, forse meno preferibile rispetto all'altro corno, ma comunque sussistente assieme alla creazione dell'universo sotto la comune dicitura di opinioni, in quanto tali, indimostrabili.

Analogamente, se non fosse meno nota rispetto al celebre e assai discusso caso appena richiamato, è l'indimostrabilità che accompagna l'indagine sul tema della provvidenza. Maimonide non si risparmia, neanche qui, di elencare in via preliminare le cinque opinioni comunemente avanzate in merito:

1. Epicuro (come del resto gli eretici) ha privato l'universo di un ordine provvidenziale, nella convinzione che fosse il caso a governare;

2. Aristotele ha confinato l'esercizio della provvidenza alle sole specie, lasciando che fosse il caso a guidare gli eventi del mondo sublunare (con l'implicazione che nessuna differenza di valore può darsi fra il toro che defeca su un gruppo di formiche, uccidendole, e un edificio che, scosso dalle fondamenta,

37 MAIMONIDE 2003, II, 17, 399: «[...] Alessandro (di Afrodisia) ha già spiegato che, ogni volta che non si può dimostrare qualcosa, bisogna supporre, a tale proposito, i due corni del dilemma, vedere i dubbi che ognuno di questi due corni comporta, e prestar fede a quello che, dei due, comporta meno dubbi [...]». Sul criterio epistemologico che Maimonide attribuisce ad Alessandro di Afrodisia e le implicazioni dialettiche del passo, cfr. soprattutto LANGERMANN 2002 e MANEKIN 2012.

38 MAIMONIDE 2003, II, 17, 376: «[...] noi non vogliamo ora confermare che il mondo è creato: ciò che vogliamo dire è che esso può essere stato creato; e questa pretesa non può essere detta assurda alla luce di una prova basata sulla natura dell'esistenza, della quale noi non respingiamo nulla».

crolla sui fedeli che vi si trovano a pregare; come pure, fra un ragno che mangia una mosca ed un leone che, affamato, divora un profeta);

3. gli Aš'ariti hanno sostenuto che non c'è nulla di casuale, né a livello particolare né a livello universale, verificandosi ogni cosa (dalla caduta di una foglia, alla nascita di un cieco, fino alla morte sotto tortura di un uomo virtuoso e pio) per volontà di Dio;

4. per i Mu'taziliti, è la sapienza divina a reggere l'universo intero: persino il fatto di nascere con un qualche difetto fisico è predisposto dalla sapienza di Dio come un bene, perché maggiore possa essere la ricompensa nell'aldilà (esattamente come è la Sua sapienza a predisporre che un topo venga divorato dal gatto, perché conosca un premio più grande nell'aldilà);

5. nei libri dei profeti, infine, si legge che Dio, valutando la condotta di ogni singolo individuo, distribuisce con giustizia premi e castighi.

Per quanto l'ultima sia presentata come la "nostra" opinione ("ossia l'opinione della nostra Legge"), ad essa fa immediatamente seguito "la mia credenza"<sup>39</sup>. Ciò che di questa aggiunta conta non è tanto il fatto che Maimonide intende qui ibridare Aristotele con la Legge; e quindi propone un'idea di provvidenza tale per cui Dio si preoccupa delle specie viventi, ad eccezione della specie umana, che viene invece attenzionata sul piano individuale, in proporzione ai gradi di perfezione che i singoli uomini raggiungono (con la tragica implicazione che ignoranti e peccatori verranno abbandonati al caso)<sup>40</sup>. Ciò che conta è, piuttosto, il modo in cui questa idea è presentata - non il risultato di una dimostrazione filosofica, ma un'opinione semplicemente meno assurda rispetto alle altre, perché "più prossima alla logica dell'intelletto"<sup>41</sup>: derivando da un ente che è intelletto perfetto e pienamente in atto, la provvidenza non può che toccare in misura maggiore quanti si congiungono all'emanazione divina.

Per provare allora a chiudere (anche solo provvisoriamente) il cerchio, almeno su due elementi vale forse la pena richiamare l'attenzione.

---

39 MAIMONIDE 2003, III, 17, 570.

40 Per una ricostruzione del tema della provvidenza in Maimonide, ci permettiamo qui di rinviare nuovamente a BENEDETTO 2023, 190-195, e poi RAFFEL 1987.

41 MAIMONIDE 2003, III, 17, 570.

Il primo rimanda al capitolo 24 della II parte della *Guida* – un *excursus* sull'incompatibilità fra astronomia tolemaica, da una parte, e fisica aristotelica, dall'altra. Maimonide conferma qui, una volta di più in riferimento all'ambito sovralunare, l'esercizio tortuoso, se non a tratti fallimentare della ragione, che lo costringe a fare appello ad un imprescindibile principio di carità nei confronti di se stesso:

Può darsi che altri abbiano una dimostrazione che rende loro chiara la reale natura di ciò che, a me, è oscuro; ma il massimo della mia predilezione per la verità consiste nel fatto di aver spiegato e comunicato il mio imbarazzo su queste cose; io non ho mai sentito, e non conosco, una dimostrazione per nessuna di esse<sup>42</sup>.

C'è poi un elemento ulteriore, che ha a che fare non tanto, in senso stretto, con ciò che è di per sé indimostrabile, quanto piuttosto con la *Guida* stessa.

Ad attraversare l'opera, quasi come un filo rosso, è l'idea, da cui per altro noi stessi siamo partiti, di una profonda spaccatura interna al genere umano – quella che, in estrema sintesi, si dà fra coloro che rimangono imbrigliati nella cecità della semplice immaginazione, da una parte, e coloro che invece per predisposizione naturale ed applicazione alle scienze procedono alla verifica di ciò che conoscono. La spaccatura, che fin da subito Maimonide profila in questi termini, si fa sempre più marcata nel corso della *Guida*, per poi esplodere in tutta la sua drammaticità nella celebre parabola del palazzo reale (III, 51).

Qui una varia e vasta umanità fa la sua comparsa: la folla rimane al di fuori delle mura del palazzo, o tenta invano di entrarvi, mentre pochi passeggiano al suo interno, per non considerare il caso statisticamente assai raro di coloro (i profeti) che giungono al cospetto del re, e talvolta riescono persino a parlare direttamente con lui<sup>43</sup>. In un punto, tuttavia, questa linea di demarcazione così chiaramente tracciata sembra d'un tratto assottigliarsi. Ed è quello rappresentato, per l'appunto, dai grandi misteri della Legge (e più in particolare, l'origine del mondo e la provvidenza)<sup>44</sup>: rendendo impossibile la dimostrazione tanto

42 MAIMONIDE 2003, II, 24, 407.

43 Sulla parabola del palazzo reale, cfr. soprattutto HARVEY 1991; LERNER 1991, e IVRY 2016.

44 Della profezia, Maimonide offre una spiegazione (per essere più precisi: non una dimostrazione, ma una definizione!), che non crea problemi: «Sappi che la reale natura e quid-

strenuamente esaltata a fronte della dialettica, o peggio ancora della sofistica, i misteri della Legge finiscono, nella loro indimostrabilità, per avvicinare paradossalmente Maimonide ai suoi dichiarati nemici – i teologi – e fare della *Guida*, almeno da questo punto di vista, un’opera dialettica, pensata cioè non per dare risposte, o per dimostrare, ma più semplicemente per argomentare alcune delle questioni più delicate, fino allo smarrimento dei suoi lettori, filosofi compresi<sup>45</sup>.

Nessuno, in fondo, mai pienamente in grado di custodire la propria vigna.

MARIENZA BENEDETTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI\*

---

dità della profezia è quella di un’emanazione che proviene da Dio, mediante l’intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima, e poi sulla facoltà immaginativa», MAIMONIDE 2003, II, 36, 455. Inconoscibile nella sua reale natura resta, invece, in ragione dell’eccezionalità che l’ha caratterizzata, la profezia mosaica: «non si può esporre la “rivelazione del monte Sinai” più ampiamente di quanto hanno fatto loro [= i sapienti di Israele], perché essa fa parte del complesso dei “misteri della Legge”, e la reale natura di questa percezione, e le condizioni nelle quali avvenne, ci restano molto celate, perché non c’è stato nulla di simile prima né ci sarà in futuro», MAIMONIDE 2003, II, 33, 451. E ancora, alla fine del capitolo 35 (454-455): «Dopo che tu avrai messo da parte nella tua mente la profezia di Mosè e i suoi miracoli – giacché la straordinarietà della sua percezione è pari alla straordinarietà di quelle azioni – e ti sarai convinto che noi non possiamo concepire questo suo grado nella sua reale natura, ascolta ciò che ti dirò in tutti questi capitoli sulla profezia e sui gradi dei profeti – che sono tutti inferiori a questo grado».

45 Anche SEESKIN 2019, 84, riconosce a questo proposito: «If the purpose of the book were to communicate to the elite a fixed doctrine, then history shows it was a failure». Quanto all’idea che la *Guida* possa essere un’opera dialettica, è stata persino radicalizzata nella forma: «[...] the *Guide of the Perplexed* is essentially a dialectical work. [...] in design and purpose the *Guide* is preponderantly a dialectical, namely, a Kalam or theological work», KRAEMER 2000, in particolare 122-123, che si allinea in questo alla riflessione pionieristica di Leo Strauss e dei suoi seguaci – da Shlomo Pines a Lawrence Berman –, ampiamente confutata poi da HARVEY 1996. Più moderata è, di certo, la posizione di HYMAN 1986, 50-51: gli argomenti dialettici (in senso aristotelico, e non Kalamico) hanno, al pari degli argomenti dimostrativi, un “cognitive significance” che permette – riprendendo la celebre parabola del palazzo reale in *Guida*, III, 51 – di essere alla presenza del re. In realtà, come sottolinea efficacemente STERN 2001, 55: «even if Maimonides gives Aristotelian dialectical argument an important cognitive role in science, dialectic cannot do the work genuine demonstration does: namely, yield the kind of apprehension appropriate to union or conjunction with the Active Intellect [...]».

\* [marienza.benedetto@uniba.it](mailto:marienza.benedetto@uniba.it); Università degli Studi di Bari, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Piazza Umberto I 1, 70121 Bari BA, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7909-1552>.

## BIBLIOGRAFIA

BENEDETTO 2022 = MARIENZA BENEDETTO, «Black People and Apes: 'Racism' in Moses Maimonides», in *Encountering Others, Understanding Ourselves in Medieval and Early Modern Thought*, ed. NICOLAS FAUCHER, VIRPI MÄKINEN, 55-72, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022.

BENEDETTO 2023 = MARIENZA BENEDETTO, *Oltre la Legge. Lessico, figure e temi del pensiero ebraico medievale*, Bari, Pagina, 2023.

BENOR 1995 = EHUD Z. BENOR, «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review* 88(3) (1995), 339-360.

BUIJS 1975 = JOSEPH A. BUIJS, «Comments on Maimonides' Negative Theology», *New Scholasticism* 49 (1975), 87-93.

BUIJS 1992 = JOSEPH A. BUIJS, «Believers, Prophets and Philosophers: Maimonides on Knowledge», *Studies in Religion* 21(1) (1992), 43-56.

DAVIDSON 1979 = HERBERT A. DAVIDSON, «Maimonides' Secret Position on Creation», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. ISADORE TWERSKY, 16-40, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.

DAVIDSON 1987 = HERBERT A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.

DAVIDSON 1992-1993 = HERBERT A. DAVIDSON, «Maimonides on Metaphysical Knowledge», *Maimonidean Studies* 3 (1992-1993), 79-87.

DOBBS-WEINSTEIN 2009 = IDIT DOBBS-WEINSTEIN, «Belief, Knowledge, and Certainty», in *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. STEVEN NADLER, TAMAR M. RUDAVSKY, 453-480, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DUNPHY 1989 = WILLIAM DUNPHY, «Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 151-172, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

FREUDENTHAL 2005 = GAD FREUDENTHAL, «The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. al-Fârâbî», in *The Trias of Maimonides/Die Trias des Maimonides*, ed. GEORGES TAMER, 137-149, Berlin, De Gruyter, 2005.

GATTI 2005 = ROBERTO GATTI, *Be-re's'it. Interpretazioni filosofiche della creazione nel Medioevo ebraico e latino*, Genova, Il melangolo, 2005.

HANNAFORD 1996 = IVAN HANNAFORD, *Race: The History of an Idea in the West*, Washington, Woodrow Wilson Center Press, 1996.

HARVEY 1991 = STEVEN HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 47-75, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

HARVEY 1991 = WARREN ZEEV HARVEY, «Why Maimonides was not a Mutakallim», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 105-114, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

HYMAN 1986 = ARTHUR HYMAN, «Maimonides on Causality», in *Maimonides and Philosophy*, ed. SHLOMO PINES, YIRMIYAHU YOVEL, Dordrecht, Kluwer, 1986, 157-172.

HYMAN 1987 = ARTHUR HYMAN, «Maimonides on Creation and Emanation», in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. JOHN F. WIPPEL, 45-61, Washington, Catholic University of America Press, 1987.

HYMAN 1989 = ARTHUR HYMAN, «Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Maimonides», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 35-91, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

IVRY 1998 = ALFRED L. IVRY, «The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought», in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. ALFRED L. IVRY, ELLIOT R. WOLFSON, ALLAN ARKUSH, 63-97, Amsterdam, Routledge, 1998.

IVRY 2016 = ALFRED L. IVRY, «True Knowledge and Perfection (Guide III, Chapters 51-54)», in ALFRED L. IVRY, *Maimonides' Guide for the Perplexed*, 367-393, University of Chicago Press, Chicago-London, 2016.

KOGAN 1989 = BARRY KOGAN, «What Can We Know and When Can We Know It? Maimonides on the Active Intelligence and Human Cognition», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 130-137, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

KRAEMER 2000 = JOEL L. KRAEMER, «Maimonides Use of Aristotelian Dialectic», in *Maimonides and the Sciences*, ed. HILLEL LEVINE, ROBERT COHEN, 111-130, Dor-

drecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

LANGERMANN 2002 = YITZHAK TZVI LANGERMANN, «Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr Al-Din Al-Razi», *Early Science and Medicine* 7(3) (2002), 255-274.

LERNER 1991 = RALPH LERNER, «Maimonides' Governance of the Solitary», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 33-46, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

LOBEL 2002 = DIANA LOBEL, «Silence is Praise to You: Maimonides on negative Theology, Looseness of Expression and Religious Experience», *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 25-49.

MAIMONIDE 2003 = MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di MAURO ZON-  
TA, Torino, UTET, 2003.

MANEKIN 1990 = CHARLES MANEKIN, «Belief, Certainty, and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed», *Maimonidean Studies* 1 (1990), 117-141.

MANEKIN 2012 = CHARLES MANEKIN, «Maimonides and the Arabic Aristotelian Tradition of Epistemology», in *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, ed. DAVID M. FREIDENREICH, MIRIAM GOLDSTEIN, 78-95, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

ORMSBY 2018 = ERIC L. ORMSBY, «Maimonides against the Mutakallimun: The Question of Intellectual Admissibility», *The Journal of the Middle East and Africa* 9(3) (2018), 301-313.

PINES 1979 = SHLOMO PINES, «The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. ISADORE TWERSKY, 82-109, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.

RAFFEL 1987 = CHARLES M. RAFFEL, «Providence as Consequent Upon the Intellect. Maimonides' Theory of Providence», *AJS Review* 12 (1987), 25-72.

RUDAVSKY 2000 = TAMAR M. RUDAVSKY, *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany (New York), State University of New York Press, 2000.

RYNHOLD 2021 = DANIEL RYNHOLD, «Maimonides on the Nature of Good and

Evil», in *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Critical Guide*, ed. DANIEL FRANK, AARON SEGAL, 60-79, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

SEESKIN 2002 = KENNETH R. SEESKIN, «Sanctity and Silence. The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology», *American Catholic Philosophical Quarterly* 76(1) (2002), 7-24.

SEESKIN 2019 = KENNETH R. SEESKIN, «What the *Guide of the Perplexed* is Really About», in *Interpreting Maimonides. Critical Essays*, ed. CHARLES H. MANEKIN, DANIEL DAVIES, 65-84, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

STERN 2001 = JOSEF STERN, «Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice», *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), 47-84.

STERN 2009 = JOSEF STERN, «The Maimonidean Parable, the Arabic *Poetics*, and the Garden of Eden», *Midwest Studies in Philosophy* 33 (2009), 209-247.

WOLFSON 1977 = HARRY A. WOLFSON, «Maimonides on Negative Attributes», in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. ISADORE TWERSKY, GEORGE H. WILLIAMS, vol. 2, 411-446, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977.

XIUYUAN 2021 = DONG XIUYUAN, «From Tranquillity to Extra Effort: Some Notes on the Introduction and Conclusion of Maimonides' *Guide of the Perplexed*», in *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought*, ed. YEHUDAH HALPER, 149-158, Turnhout, Brepols, 2021.