

sclosure di ogni affermazione positiva circa Dio (anche dell'esistenza e dell'unità), l'attribuzione a Dio solo dell'attività (causa suprema assoluta dell'essere), capovolgono l'avvio aristotelico della sua ricerca, nel riconoscimento del Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe, nell'inafferrabile libertà dell'atto creatore.

Maimonide scrisse il *Moreh nebukim* (in latino *Doctor perplexorum* o anche *director* o *dux neutrorum*) in arabo nel 1170 (l'opera fu ben presto tradotta in ebraico). Nel 1856 S. Munk ne dette l'edizione del testo arabo in caratteri ebraici con traduzione francese e commento (in tre volumi, Parigi, 1856-66), ed è questa l'edizione qui seguita (una incompiuta versione italiana condotta sulla francese dette D. I. Maroni, Livorno-Firenze, 1871-76).

Sulla filosofia ebraica in generale, oltre l'opera cit. del Munk (*Mélanges*, pp. 461-511, con l'ed. e trad. di estratti di Avicbron; ma cfr. la trad. lat. in « Beiträge » del Bauckker, I, 1892-95; una trad. francese commentata del libro III, a cura di F. Brunner, Parigi, 1951); I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Filadelfia, 1916 (rist. 1930 e, postuma, nel 1941, con un'appendice bibliografica infida); J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Monaco, 1933 (oltre i medievali, pp. 9-300, include i moderni fino a Hermann Cohen, ma è la sintesi migliore); G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Parigi, 1947 (con buona bibliografia.) Su aspetti importanti del pensiero ebraico medievale nei suoi rapporti con la filosofia anche moderna: H. A. WOLFSON, *Crescas Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge Mass., 1929. Sulla kabbala: G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. francese, Parigi, 1950 (l'opera è del '41, e, in seconda edizione, del '46).

Su Maimonide in particolare: L.-G. LEVY, *Maimonide*, Parigi, 1911 (1932²); L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Berlino, 1935; *Moses Maimonides, VIII Centenary Memorial Volume*, Londra, 1935 (con bibliografia); H. SEROUYA, *M. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Parigi, 1951. Per i rapporti con i maggiori scolastici latini: A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster, 1913, « Beiträge », XI, 5, 1912.

1. La guida degli incerti: suoi compiti.

[*La Guida degli incerti*, Intr., secondo la trad. Munk, I, pp. 6-8.] Questo trattato ha in primo luogo lo scopo di spiegare il senso di alcuni nomi che si presentano nei libri profetici. Tra questi nomi alcuni sono *omonimi*, e gli ignoranti li prendono in uno dei sensi nei quali l'omonimo è usato; altri sono *metaforici*, e vengono intesi nel senso primitivo da cui la metafora fu presa; altri, finalmente, sono *anfibologici*, in guisa che talora si credono usati come nomi *appellativi*, e talora si credono essere *omonimi*. Lo scopo di questo trattato non è di far comprendere tutti questi nomi alla generalità degli uomini, o a quelli che principiano a studiare; né d'istruire chi studia soltanto la scienza della Legge, ossia la sua interpretazione tradizionale; poiché lo scopo di tutto questo trattato e di tutto ciò che è della stessa specie, è la scienza della Legge nella sua realtà; o piuttosto il suo scopo è di svegliare l'uomo religioso il quale abbia stabilito nell'animo la verità della nostra legge divenuta per lui un oggetto di fede; che sia perfetto nella sua religione e nei suoi costumi; che abbia studiato le scienze dei filosofi e ne riconosca i diversi soggetti, e che la ragione umana abbia tratto e guidato per farlo entrare nel suo dominio; ma che sia imbarazzato per il senso esteriore (letterale) della Legge e per ciò che sempre comprese, o che gli fu fatto comprendere, del significato di quei nomi omonimi, e metaforici, e anfibologici, onde resta nell'agitazione e nello smarrimento. Si lascerà egli guidare dalla sua ragione e rigetterà quel che apprese riguardo a questi nomi? Crederà allora di avere rigettati i fondamenti stessi della Legge. O si atterrà a quello che ne comprese una volta senza lasciarsi vincere dalla ragione? Volterà dunque le spalle alla ragione e se ne allontanerà, credendo tuttavia di avere avuto un danno e una perdita nella sua religione, e persistendo in quelle opinioni immaginarie, per le quali si sentirà inquieto ed oppresso,

onde non cesserà di provare nel cuore dolori ed un grande smarrimento?

Questo trattato ha ancora un altro scopo; è quello di spiegare le allegorie oscurissime che s'incontrano nei libri profetici, senza che sia ben chiaro che sono allegorie, e che, invece, l'ignorante e lo stolto prendono nel loro senso esteriore; senza vedervi un senso esoterico. Ed anche se le esami un uomo veramente istruito, ne risulta per lui pure un grande smarrimento, se le prende nel loro senso esteriore. Ma quando gli avremo spiegato il significato dell'allegoria, o gli avremo detto che è un'allegoria, sarà posto sulla via e salvato da quello smarrimento. Perciò io chiamai questo trattato la Guida di quelli che sono indecisi o smarriti.

2. Fede e cognizione.

[Guida, I, 50; ed. Munk, I, p. 179.] Sappi, o lettore di questo mio trattato, che la fede non è qualcosa che si esprime [solamente] a parole, ma qualcosa che si concepisce nell'anima, credendo che la cosa sia tal quale si concepisce. Pertanto, se, quando si tratta di opinioni vere o credute tali, ti contenti di esprimerle in parole senza concepirle né crederle, e, a più forte ragione, senza cercarvi una certezza, si tratta di cosa facilissima; e così si trovano molti uomini stupidi che serbano [nella memoria] credenze di cui non concepiscono idea alcuna. Ma se sei di quelli il cui pensiero si innalza per salire a quel grado elevato [che è] il grado della speculazione, e per avere la certezza che Dio è *uno*, d'un'unità reale, in modo che non si trova in lui nulla di composto, niente di virtualmente divisibile in una qualunque maniera, devi sapere che Dio non ha nessun attributo *essenziale*, sotto nessun rispetto, e che, come non si può ammettere che sia un corpo, allo stesso modo non si può ammettere che possieda un attributo *essenziale*. Chi credesse che è *uno*, pur possedendo numerosi attributi, esprimerebbe con la parola che è *uno*, ma nel suo pensiero lo crede-

rebbe molteplice. Sarebbe simile a quello che dicono i cristiani: « È *uno*, e tuttavia è *tre*, e i tre sono *uno* »; ché sarebbe come se si dicesse: « È *uno*, ma possiede numerosi attributi, e, con i suoi attributi, fa *uno* », pur respingendosi la corporeità e credendosi alla semplicità assoluta [di Dio], quasi che il nostro fine fosse soltanto di cercare come dobbiamo esprimerci, e non ciò che dobbiamo credere. Non vi è fede, se prima non vi è stato concetto; perché la fede consiste nell'ammettere come vero ciò che è stato concepito [e nel credere] che, fuori dello spirito, sia tal quale è stato concepito nello spirito. Se a questa credenza si unisce [la convinzione] che il contrario di ciò che si crede è assolutamente impossibile, e che non esiste nello spirito mezzo alcuno di rifiutare tale credenza, né di pensare che il contrario possa essere possibile, abbiamo la certezza...

3. Come a Dio non convengono attributi.

[Guida, I, 51, 53; ed. Munk, I, pp. 182-3, 205-6.] Nell'essere ci sono molte cose chiare e manifeste: le une sono nozioni prime e cose sensibili; le altre qualcosa che si approssima a queste. Dimodoché l'uomo, anche se si lasciasse quale è, non avrebbe bisogno di prove in proposito. Così è, per esempio, dell'esistenza del movimento, della libertà d'agire che appartiene all'uomo, dell'evidenza della *nascita* e della *distruzione*, e delle proprietà naturali delle cose, [proprietà] che colpiscono i sensi, come il calore del fuoco e il freddo dell'acqua; e si potrebbero citare molti casi analoghi. Ma quando si proclamarono opinioni straordinarie, dovute a uomini che erano nell'errore o si proponevano così un qualche fine, mettendosi, con tali opinioni, in opposizione con la natura dell'essere, negando ciò che è percepito dai sensi o volendo far credere all'esistenza di ciò che non esiste, gli uomini di scienza si trovarono a dover stabilire l'esistenza delle cose manifeste e la non esistenza delle pure supposizioni. Così vediamo che Aristotele afferma

il movimento che era stato negato, e dimostra la non esistenza degli atomi perché se ne era affermata l'esistenza.

Nello stesso ambito rientra [il bisogno] di rimuovere da Dio gli attributi *essenziali*; poiché è una *nozione prima* che l'attributo è altro dall'*essenza* del soggetto qualificato; [l'attributo] è una certa circostanza dell'essenza, e quindi un *accidente*...

Si è stati indotti a credere che Dio abbia degli attributi press'a poco allo stesso modo che si è stati portati a credere alla [sua] corporeità. Infatti chi crede alla sua corporeità, non è stato tratto a ciò da una speculazione intellettuale, ma seguendo il senso letterale dei testi delle Scritture; e altrettanto avviene riguardo agli attributi; trovando che i libri dei Profeti e quelli della Legge prestano a Dio degli attributi, si è presa la cosa alla lettera, e si è creduto che avesse attributi. Lo si è, per così dire, elevato al disopra della corporeità, senza elevarlo al disopra dei concomitanti della corporeità, che sono gli accidenti... In ogni attributo che, nell'opinione di chi crede agli attributi, è *essenziale* a Dio, troverai l'idea della *qualità*, benché i Profeti non si esprimano chiaramente al riguardo, assimilando [semplicemente gli attributi di Dio] a ciò che per loro è familiare nelle condizioni di un corpo dotato di un'anima vitale; e di tutto questo si è detto: «La Scrittura si è espressa secondo il linguaggio degli uomini...».

4. Dio e le cose: impossibilità di ogni somiglianza.

[Guida, I, 56-7; Munk, I, pp. 227 e sgg.] La similitudine è un certo rapporto fra due cose; tutte le volte che tra due cose non è possibile porre un rapporto, neanche si può supporre fra loro una somiglianza. Del pari, tutte le volte che fra due cose non c'è somiglianza, fra loro non c'è neanche rapporto... Ora, essendo inammissibile il rapporto tra noi e Dio, voglio dire tra lui e ciò che è fuori di lui, ne consegue che la somiglianza è ugualmente inammissibile. Bisogna sapere che quando

due cose rientrano nella medesima specie, quando, cioè, la loro *quiddità* è una, ed esse differiscono solo per grandezza o piccolezza, o per forza e debolezza, o per altro motivo del genere, esse sono necessariamente simili tra loro, benché differiscano per il modo di differenza suddetto...

Ora chi crede ci siano attributi *essenziali* applicati al Creatore, ossia che egli abbia *esistenza, vita, potenza, scienza e volontà*, dovrebbe intendere che queste cose non possono venir attribuite nello stesso senso a lui e a noi, quasi che la differenza fosse limitata al fatto che questi attributi [in Dio] sarebbero più grandi, o più perfetti, o più durevoli, o più stabili dei nostri, la sua esistenza più stabile della nostra, la sua vita più duratura della nostra, la sua potenza più grande della nostra, la sua scienza più perfetta della nostra, la sua volontà più estesa della nostra, [per modo] che una sola definizione comprenderebbe le due cose... Non è affatto così: il comparativo si usa solo [quando si fa un paragone] fra cose a cui un aggettivo si applica come *nome comune*; stando così la questione, tra [queste cose] deve esserci somiglianza...

Per chi intende il senso della *somiglianza*, sarà dunque chiaro che, quando si applica a Dio e al tempo stesso a tutto ciò che è fuori di lui il termine *esistente*, si tratta di semplice omonimia; e così se [gli si attribuiscono] la scienza, la potenza, la volontà e la vita...

Si sa che l'esistenza è un accidente sopraggiunto a ciò che esiste; perciò è qualcosa d'accessorio rispetto alla *quiddità* di ciò che esiste. Il che risulta evidente e necessario in tutto ciò la cui esistenza ha una causa; perché la sua esistenza è qualcosa che si aggiunge alla sua *quiddità*. Ma quanto a ciò la cui esistenza non ha causa, ed è solo Dio..., la sua esistenza è la sua vera esistenza; la sua essenza è la sua esistenza, e non un'essenza a cui sia *accaduto* di esistere, sì che la sua esistenza sia un elemento accessorio... Pertanto, *esiste*, ma non per

via dell'*esistenza*; allo stesso modo, *vive*, ma non per via della *vita*; *può*, ma non per via della *potenza*; *sa*, ma non per via della *scienza*; tutto, anzi, si riconduce a una sola idea, nella quale, come esporremo, non c'è molteplicità.

Bisogna inoltre sapere che l'unità e la molteplicità sono accidenti sopraggiunti a ciò che esiste, in quanto è *molteplice* o *uno*... E come il numero non è le cose numerate, così l'unità non è la cosa che è *una*; entrambi, infatti, sono accidenti del genere della quantità *discreta*, concernenti gli esseri atti a ricevere simili accidenti. Per quanto riguarda l'*essere necessario*, realmente semplice e assolutamente esente da composizione, come non gli si saprebbe attribuire l'accidente della *molteplicità*, così sarebbe falso attribuirgli l'accidente dell'*unità*; voglio dire che l'unità non è qualcosa di aggiunto alla sua essenza: che è *uno*, ma non *in forza dell'unità*... Pertanto, quando desideriamo indicare che Dio *non è molteplice*, non possiamo esprimerlo se non [con la parola] *uno*, benché l'*uno* e il *molteplice* facciano parte [entrambi] della quantità.

Allo stesso modo diciamo Dio *eterno* per indicare che Dio non è qualcosa che *abbia una nascita*. Ma, dicendo *eterno*, usiamo evidentemente un'espressione approssimativa; perché il termine *eterno* designa qualcosa che ha rapporto col tempo, il quale è un accidente del movimento che compete al corpo... Pertanto, sempre che nei libri santi si trovi che a Dio si dà l'attributo di primo o di ultimo, è come quando gli si attribuisce l'*occhio* o l'*orecchio*... Sono tutte parole usate *secondo il linguaggio umano*.

5. *Gli attributi negativi.*

[Guida, I, 58; ed. Munk, I, pp. 242-5.] Per guidare lo spirito verso ciò che si deve credere intorno a Dio, bisogna servirsi degli attributi negativi; essi non comportano in nessun modo la molteplicità e conducono lo

spirito al termine estremo di quanto gli è possibile cogliere di Dio. Per esempio, poiché abbiamo la prova che necessariamente esiste qualcosa al di fuori di ciò che percepiamo con i sensi, la cui conoscenza afferriamo con l'intelligenza, diciamo che questo qualcosa *esiste*, significando che la sua non-esistenza è inammissibile. In seguito, intendendo che quest'essere differisce, per esempio, dall'esistenza degli elementi, che sono corpi inanimati, diciamo che è *vivente*, significando così che Dio non è privo di vita. E ancora, intendendo che quest'essere differisce anche dall'esistenza del cielo, che è un corpo, benché *vivente*, diciamo che non è un *corpo*. E intendendo che quest'essere differisce dall'esistenza dell'intelletto, il quale, pur non essendo né un corpo né privo di vita, è tuttavia prodotto da una causa, diciamo che Dio è *eterno*, significando che la sua esistenza non dipende da una causa. Poi intendiamo che l'esistenza di quest'essere, che è la sua essenza, non gli basta come *esistenza* che compete a lui soltanto, ma al contrario ne emanano numerose esistenze; e non come il calore emana dal fuoco, né come la luce proviene dal sole, ma per un'azione divina che dà loro durata e armonia governandole bene, come esporremo. Ed è per questo che attribuiamo a Dio la *potenza*, la *scienza* e la *volontà*, volendo significare con questi attributi che non è né impotente, né ignorante, né stolto, né negligente. Dire che *non è impotente*, significa che la sua esistenza basta a fare esistere cose che sono altro da lui; *non ignorante*, significa che *percepisce*, cioè che *vive*, perché tutto ciò che percepisce ha vita; coi termini 'non stolto', 'non negligente', vogliamo significare che tutti questi esseri seguono un certo ordine e una certa regola; che non sono trascurati e abbandonati al caso, ma che sono come ciò che è guidato con intenzione e volontà da colui che vuole. Infine noi intendiamo che quest'essere non ne ha un altro simile; pertanto, dicendo che «è unico», esprimiamo la *negazione della pluralità*.