

Libro quarto Sulla provvidenza

Esso si divide in sette capitoli:

Capitolo primo: in esso ricorderemo le tesi dei pensatori precedenti in riferimento a questa questione.

Capitolo secondo: in esso ricorderemo gli aspetti di verosimiglianza presenti in alcune di queste tesi.

Capitolo terzo: in esso si dimostrerà la confutazione di alcune di queste tesi.

Capitolo quarto: in esso si dimostrerà come le cose stiano in qualche modo in relazione a questo [tema della] provvidenza.

Capitolo quinto: in esso si dimostrerà in che modo è possibile assumere quanto è [razionalmente] emerso in relazione alla provvidenza, così che questo concordi con i risultati dell'indagine razionale a proposito della conoscenza degli avvenimenti da parte di Dio.

Capitolo sesto: in esso si dimostrerà che quanto è emerso in relazione alla provvidenza non è soggetto ad alcuna difficoltà [e questo], né dal punto di vista dell'indagine razionale, {né da quello dell'esperienza sensibile}¹, né da quello della Torah.

Capitolo settimo: in esso ricorderemo che la tesi {a cui}² l'indagine razionale ci ha condotto in riferimento a questa questione, coincide con la posizione di 'Elifhu.

¹ Il testo compreso tra le parentesi è omissso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 68r), ma non negli altri due mss. (Oxford, f. 74v; Parigi 723, f. 45r).

² 'elaw, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 68r; 723, f. 45r); invece, il ms. Oxford (f. 74v) ha 'eleynu.

Capitolo primo

[Esposizione delle tre tesi fondamentali in relazione al problema della provvidenza (e cioè Aristotele, i credenti nella Torah e i dottori della Torah); esse esauriscono il numero di tutte le possibili divergenze razionali che si registrano su questo tema.]

Dobbiamo vedere, in riferimento al tema della provvidenza divina, se essa riguarda gli individui umani o se si riferisca soltanto alla specie dell'uomo, così come avviene con le altre specie. Dal momento poi che i pensatori precedenti presentano un grande contrasto su questo problema e dal momento che, ancora, ciascuno di essi ha dalla sua parte aspetti di verosimiglianza, è opportuno {innanzitutto}¹ indagare [queste] loro [diverse] tesi e far vedere le modalità dell'errore (*megomot ha-ta'ut*), presenti nelle tesi non corrette intorno a questo problema e le modalità di [corretta] verificaione (*megomot {ha-ha'amatah}*)², presenti nelle tesi corrette.

Incominceremo con il dire che le tesi che abbiamo riscontrato appartenere a quei pensatori di cui è opportuno studiare i testi, sono tre:

[A] La prima di esse è il pensiero del Filosofo, secondo cui la provvidenza riguarderebbe gli individui umani solo dal lato della natura della specie [presente in essi], così come accade con le altre specie.

[B] La seconda è costituita dall'opinione della moltitudine dei credenti nella nostra Torah (*hamon anše-toratenu*), secondo cui la provvidenza divina riguarderebbe ciascun individuo umano dal punto di vista della natura individuale. Pertanto, essi sostengono che la divinità faccia sopraggiungere {a questi individui}³ i beni e i mali in relazione alle loro azioni [e questo], secondo giustizia e retribuzione (*lefma 'aseyhem be-sedeg u-be-mispat*); in altre parole, Dio ricompenserebbe i buoni con i beni (a seconda del loro livello di giustizia) e i malvagi con i mali (a seconda del livello della loro malvagità).

¹ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 68r); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 73v) e Parigi 723 (f. 45r).

² Secondo i mss. Oxford (f. 74v) e Parigi (721, f. 68r; 723, f. 45r, che però ha solo *ha'amatah*), invece, la *editio princeps* ha *ha-ha'amatah*.

³ *ba-hem*, secondo i mss. Oxford e Parigi 723; invece, il termine viene omissso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 68v).

[C] La terza tesi è costituita dall'opinione dei grandi studiosi tra i credenti nella nostra Torah (*gedole-ha-me'ayenim me-anše-torate-nu*), secondo cui la provvidenza divina riguarderebbe soltanto alcuni individui umani (e non la loro totalità).

Risulta evidente che è impossibile che a questo proposito vi sia una quarta tesi: in effetti, queste tesi che abbiamo enumerato sono conformi al numero delle divergenze (*'al mispar ha-halaqim*) che comporta la divisione [razionale dei *pro et contra*] in relazione a questa questione (*ašer tisbolam ha-hilluqah be-zeh ha-mevuqqas*). In effetti, il tema si divide necessariamente nelle seguenti alternative: o la provvidenza divina non riguarda nessun individuo umano; o essa riguarda tutti gli individui; oppure riguarda soltanto alcuni individui e altri no. {Non ci siamo sobbarcati la fatica} ⁴ di parlare della tesi di Epicuro e delle fantasie (*hazyot*) della setta degli 'Ashariti e dei Mu'taziliti, dal momento che tutte queste tesi risultano manifestamente infondate (*mebu'are ha-hefsed*) al lettore di quest'opera; pertanto, il loro esame sarebbe superfluo e non se ne vede alcuna necessità.

Capitolo secondo

[Analisi delle argomentazioni che convalidano le prime due tesi sulla provvidenza.]

Dopo aver ricordato le tesi dei pensatori precedenti in relazione a questa questione – [tesi] che rappresentano, così come si è già mostrato, le [possibili] parti della contraddizione, presenti in essa [=questione] (*helqe ha-soter ha-nofelim bah*) –, dobbiamo studiare le argomentazioni che convalidano ciascuna di queste tesi; successivamente, distingueremo le tesi corrette da quelle che non lo sono, dal momento che questo costituisce per noi una guida che ci indirizza a scoprire la verità in relazione a questo tema.

Diremo che, a un'analisi di ciascuna di queste tre tesi che abbiamo

⁴ *we-lo' he'emasnu*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 74v) e Parigi 723 (f. 45r); invece, il ms. Parigi 721 (f. 68v) ha *he'emadnu*.

¹ Anche Maimonide non considera la tesi di Epicuro, mentre si sofferma ad analizzare le due scuole teologiche dell'Islam ricordate da Gersonide (cfr. *Guida* III, 17-23).

enumerato, si trova che ognuna di esse ha dalla sua parte aspetti di verosimiglianza.

[In A] In effetti, l'opinione del Filosofo in relazione a questo tema della provvidenza ha dalla sua parte argomentazioni forti che si può pensare che la convalidino – sono quelle stesse che convalidano la tesi secondo cui la divinità non conosce gli avvenimenti individuali del mondo sublunare (abbiamo già ricordato queste argomentazioni nel *Libro precedente*).

In ogni caso, in che modo si possa dimostrare che tutte le argomentazioni sulla conoscenza di Dio convalidino la tesi secondo cui la provvidenza divina non si estende agli individui umani, [appare chiaro] sulla base di quanto stiamo per dire e cioè che, nel caso in cui la divinità sorvegliasse (*hayah poqed*) l'uomo a seconda delle sue azioni, ne deriverebbe necessariamente che la divinità dovrebbe conoscere queste azioni individuali (quelle stesse, [cioè], in base alle quali Egli dovrebbe premiare o punire l'uomo), considerate proprio in quanto individuali. Tuttavia, è impossibile – sulla base di quanto si è dimostrato in relazione a ciascuna delle argomentazioni [relative alla conoscenza divina] – che Dio possedga una conoscenza delle azioni individuali; pertanto, stando a quel che se ne può pensare, ne deriverà la conclusione secondo cui è impossibile che la provvidenza divina si estenda a ciascun individuo umano, a seconda della [sua] natura individuale (*mi-šad ha-feva' ha-išit*).

La più appropriata tra le argomentazioni a questo proposito è quella secondo cui, se la divinità sorvegliasse l'uomo a seconda delle sue azioni, ne risulterebbe la bontà dell'ordine e della regolarità (*we-ha-yošer*), mostrati dai beni {e dai mali} ¹ che sopravvengono agli individui umani; [invece], noi constatiamo molte volte – in relazione ai beni e ai mali che capitano {agli individui umani} ² – un'assenza di ordine e di regolarità, al punto che molte volte «vi è un giusto, a cui capita una sventura (*sadatiq we-ra' lo*) e un malvagio, a cui capita [in-

¹ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella *editio princeps*; invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

² *ba-hem*, secondo i mss. Oxford e Parigi 723 (f. 45v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 68v) hanno *me-hem*.

vece] un bene» (*we-raša' we-tov lo*)¹. Ne deriva la conclusione secondo cui la divinità non sorveglierà l'uomo a seconda delle sue azioni. Inoltre, l'uomo è di molto inferiore alla divinità; pertanto, non è opportuno che Essa se ne prenda cura in maniera provvidenziale e si volga alle sue azioni — così come viene detto: «Che cosa è l'uomo, perché Tu lo esalti?» e ponga su di lui il Tuo cuore?»².

Bisogna sapere che [anche] Giobbe aveva questa credenza, quando si mise a discutere sui mali sopravvenuti. Egli stesso menziona molte argomentazioni a cui noi abbiamo [soltanto] accennato in quest'opera (*as'er ramaznu be-zeh ha-maqom*) e che [invece] abbiamo già ampiamente spiegato nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*³.

[In B] Anche quanto affermano i sostenitori della seconda tesi (e cioè che la divinità si prende cura di ciascun individuo umano), ha dalla sua parte aspetti di verosimiglianza.

[B.1] Il primo aspetto è quello secondo cui la divinità è il signore e la guida dell'universo. In relazione a colui che è {il capo}⁴ perfetto, risulta evidente che egli non ritrae la sua vista dalle azioni che i suoi sottoposti compiono e che è in grado di far sopravvivere a ciascuno di essi ciò che questi si merita a seconda delle sue azioni: {quanto più il capo è perfetto, tanto più si prende provvidenzialmente cura di ciò che [i suoi sottoposti] fanno}⁵ e tanto più fa in modo che a ciascuno di questi suoi sottoposti possa sopravvivere {quanto gli spetta}⁶, {a seconda delle sue [=di ciascuno dei sottoposti] azioni}⁷. {Da tutto questo

¹ Formula di origine talmudica: T. B. Berakhot 7a.

² Il solo ms. Parigi 721 (f. 68v) inserisce, prima di «perché Tu lo esalti», «perché Tu ne ricordi», così come ha il testo della *editio princeps* (che però omette «perché Tu lo esalti»).

³ Giobbe 7,17.

⁴ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitoli 7,14 (Rablag 1477, ff. 20-21v; 44r-45r).

⁵ Secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi 721 (f. 69r) e Oxford (f. 75r), che hanno *ha-adon* (si noti però che il ms. Oxford ha *be-mah se-yahigghu* e cioè «nei confronti di ciò che egli guida», mentre la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 hanno *be-mah se-yihahu* e cioè «nei confronti di ciò che [i suoi sottoposti] fanno»). Invece, il ms. Parigi 723 (f. 45v) ha *ha-adam* e presenta questa lezione: «quanto più l'uomo risulta perfetto, tanto più [il capo] si prende provvidenzialmente cura nei confronti di ciò che egli guida».

⁶ *ha-ra'ay lo*, secondo la lezione dell'*editio princeps* che non ha nessuno dei tre mss.

⁷ *lefi pe' ullolaw*, secondo i mss. Parigi (721, f. 69r; 723, 45v), mentre il ms. Oxford

risulta [pertanto] chiaro che la divinità deve prendersi cura, in maniera provvidenziale, di ciascuno dei Suoi sottoposti [e ciò]⁸, nel modo più perfetto possibile, essendo Egli {il}⁹ massimamente perfetto. Stando così le cose e dal momento che soltanto l'uomo, tra gli altri enti che si generano e si corrompono, merita {di essere ricompensato e punito}¹⁰ a seconda delle sue azioni (essendo dotato di intelletto), risulta [allora] evidente che Dio deve esercitare la provvidenza sugli individui umani — [e questo], dal lato della natura individuale. In effetti, è da questo lato che si può parlare di bene e di riprovazione, a proposito delle sue azioni: in altre parole, [Dio] {punisce} ¹¹ gli uomini per i loro peccati, a seconda della misura del peccato [commesso] e li ricompensa con il bene per la loro giustizia, a seconda della misura di quest'ultima.

[B.2] Il secondo aspetto [di verosimiglianza di questa tesi] consiste nel fatto che constatiamo, a proposito degli individui umani, la presenza di una grande protezione (*šemirah*) divina, al punto che, nonostante l'esistenza di molti malvagi tra gli uomini, la cui intenzione è unicamente quella di uccidere [altre] persone, di saccheggiarne [i beni] e di disprezzarle e nonostante, [ancora], la molteplicità dei {loro}¹² sforzi messi in atto in relazione a queste azioni riprovevoli, i mali che provengono dai malvagi alle altre persone sono pochi. Tutto questo mostra che «al di sopra di un capo, ve ne è un altro che protegge i giusti e non li abbandona nelle mani dei malvagi»⁴. In effetti, nel caso in cui le cose non stessero in questo modo, i mali che dai malvagi provengono agli uomini dovrebbero essere numerosi — così come accade nei confronti delle tecniche artigianali, per le quali si riscontra fre-

(f. 75r) ha *lefi mah se-yera'eh mi-pe' ullolaw* (e cioè «così come risulta evidente dalle sue [=del capo] azioni»); invece, i termini compresi tra parentesi vengono omessi nella *editio princeps*.

⁸ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nella *editio princeps*; invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

⁹ L'art. compreso tra parentesi viene omissso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 69r); invece, esso è presente negli altri due testimoni.

¹⁰ La *editio princeps* e il ms. Parigi 721 invertono l'ordine di presentazione dei termini compresi tra parentesi.

¹¹ Il solo ms. Oxford (f. 75v) ha il verbo allo hiphtl.

¹² Il termine compreso tra parentesi viene omissso dalla sola *editio princeps*.

⁴ *Ecclesiaste* 5,7.

quentemente che attraverso esse sopraggiunge il fine in vista del quale gli artigiani di queste stesse tecniche compiono le loro azioni.

[B.3] Il terzo aspetto consiste nel fatto che molte volte si riscontra che la punizione sopraggiunge ai malvagi (a seconda dei peccati) «in misura proporzionata» (*middah ke-neged middah*)⁵: ad es., l'omicida viene a sua volta ucciso e a chi recide una mano viene amputata la sua stessa mano. È impossibile che questo accada casualmente e in maniera fortuita (*be-qeri u-be-hizdamen*), dal momento che il caso e il fortuito sono quel che accade solo poche volte (*hu me'af*). Stando così le cose¹³, ciò risulta necessariamente preordinato da una causa agente, che persegue intenzionalmente tutto questo – così come il giudice perfetto fa in modo abitualmente che la pena sopravvenga, in relazione al crimine, «in misura proporzionata».

I sostenitori di questa soluzione si dividono {innanzitutto}¹⁴ in due tesi:

[B.a] la prima è quella secondo cui, per quanto la provvidenza divina si estenda su tutti gli individui umani, non tutti i beni e i mali che {a loro}¹⁵ sopraggiungono derivano dalla stessa provvidenza [divina]; semmai, alcuni sarebbero secondo la provvidenza, mentre altri sarebbero da ascrivere a una causa diversa [rispetto alla divinità] – si tratterebbe di quei beni e mali, che noi constatiamo sopraggiungere {agli individui umani}¹⁶ senza alcun ordine e giustizia.

[B.b] L'altra tesi [invece] è quella secondo cui tutto quel che sopraggiunge {a ciascuno degli individui umani}¹⁷, accade secondo la provvidenza divina. A loro volta poi, anche i sostenitori di questa seconda tesi si dividono in due versioni – ciò accade, dal momento che, alla luce di questa loro presupposizione generale, riesce loro difficile

⁵ Formula di origine talmudica: B. T. Nedarim 32a.

¹³ La *editio princeps* inserisce a questo punto la frase «e dal momento che soltanto l'uomo, tra gli altri enti generabili, merita questo trattamento», che però non compare nei tre mss.

¹⁴ Il termine compreso tra parentesi viene ommesso sia dalla *editio princeps* sia dal ms. Parigi 721 (f. 69r); invece, esso è presente negli altri due mss. (Oxford, f. 75v; 723, f. 45v).

¹⁵ Il termine compreso tra parentesi viene ommesso nella sola *editio princeps*.

¹⁶ *be-ise ha-adam*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *ba-adam*.

¹⁷ Secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *la-adam*.

spiegare l'assenza di ordine e di equilibrio che si riscontra in relazione ai beni e alle sventure sopraggiunti agli individui umani [e questo], a tal punto che molte persone giuste si trovano in sventure straordinarie e molti malvagi in enormi prosperità. Ciascuna di queste due versioni cerca di stabilire quel che può risolvere questa difficoltà.

Per questo motivo, una di esse [B.b.α] {stabilisce}¹⁸ che la sventura che noi constatiamo {sopraggiungere}¹⁹ ai buoni, non sarebbe un male autentico; al contrario, si tratta indubbiamente di un bene, non appena si scorga la finalità a cui risponde e cioè che essa fa sì che il bene sopraggiunga. Allo stesso modo il bene che sopraggiunge ai malvagi non sarebbe un bene autentico; al contrario, si tratta indubbiamente di un male e cioè che esso fa sì che sopraggiunga il male.

La seconda versione [B.b.β] stabilisce che i mali che vediamo sopraggiungere sono riservati alle persone che siamo noi a valutare (*lefi mašavetenu*) come buone, ma che tali non sono realmente; allo stesso modo anche i beni che vediamo sopraggiungere alle persone malvagie, sono riservati alle persone che siamo noi a valutare come malvagie, ma che tali non sono realmente. In effetti, capita che noi riteniamo che un uomo sia giusto, sulla base delle sue azioni corrette con cui lo vediamo comportarsi abitualmente – questa persona, però, non è realmente giusta. Allo stesso modo capita che noi valutiamo come malvagio un uomo [e questo], a motivo della sua negligenza nel compiere le azioni corrette che bisogna eseguire – egli, però, non è realmente malvagio. Infatti, emerge che il giusto e il malvagio si definiscono in relazione al bene che l'uomo è in grado di compiere a seconda della sua predisposizione individuale (*lefi hakhanato ha-pe-rafit*), dal momento che l'uomo è stato creato per eseguire quel bene, che gli risulta possibile in relazione alla sua propria predisposizione. Per questo motivo, accade che vi siano alcuni uomini, nei confronti dei quali pensiamo che siano buoni, perché eseguono azioni {esteriormente}⁶ corrette, mentre in realtà si astengono in misura notevole

¹⁸ *hinniah*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 69r; 723, f. 46r); invece, il ms. Oxford (f. 75v) ha *hanniah*.

¹⁹ Il termine compreso tra parentesi – *maggf'a* – viene ommesso nella *editio princeps*; invece, esso è presente nei tre mss.

⁶ Con «esteriormente» traduco l'espressione ebr. *lefi mah še-nira*.

dall' eseguire il bene che sarebbe loro possibile in virtù della loro stessa predisposizione. Pertanto, è opportuno che su di essi sopraggiunga un forte castigo, dal momento che il peccato che ai loro occhi risulta lieve, deve essere chiamato grande dal punto di vista della superiorità del grado di predisposizione che li caratterizza. Accade anche che vi siano alcuni uomini nei cui confronti pensiamo che siano malvagi, per la loro negligenza a eseguire le azioni debitamente corrette, mentre in realtà non si astengono dall' eseguire il bene che è loro possibile in relazione alla loro stessa predisposizione – per questo motivo, devono sopraggiungere a essi dei beni a seconda delle azioni commesse. Anche se poi accade – nei confronti di queste persone che valutiamo come malvagie – che compiono {le azioni}²⁰ disdicevoli, ecco che, in virtù della mancanza [congenita] della loro predisposizione, il loro castigo a seconda dei peccati commessi deve essere di misura inferiore. Forse a queste persone sopraggiungono per questo motivo del timore e della tristezza e altre sventure simili, che non riusciamo a scorgere con i sensi; noi [invece] pensiamo che questi {malvagi}²¹ non sono colti dal male a seconda dei peccati commessi – in realtà, a essi è sopraggiunta quella misura di castigo, che la sapienza divina ha deciso. Stando così le cose, risulta evidente che, secondo questa tesi [B.b.β], non vi è alcun bene e male – tra quelli che vediamo sopraggiungere agli individui umani – nei cui confronti sia possibile sollevare l'obiezione secondo cui essi [=i beni e i mali] procederebbero in maniera non equilibrata (*be-zulat yošer*). In effetti, noi non conosciamo il grado delle predisposizioni individuali che risultano caratteristiche di ciascun individuo umano; per questo motivo, non sappiamo chi sia giusto o malvagio. Pertanto, ci sfugge anche quale misura di bene e di male deve sopravvenire a ciascun individuo, a seconda dei suoi peccati e del suo grado di giustizia, {così da poter dire}²² – quando bene e male non sopraggiungono secondo quella stessa misura – che ciò non accade secondo ordine ed equilibrio (*'al seder we-yošer*). In ef-

²⁰ *ha-pe ullot*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 69v); invece, sia il ms. Oxford (f. 76r) sia il ms. Parigi 723 (f. 46r) hanno *me-ha-pe ullot*.

²¹ Secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *le-ellu ha-anasim*.

²² *še-mukhal*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *še-yukhal*.

fetti, la misura di bene e di male che sopraggiunge secondo equilibrio in relazione al bene e al riprovevole delle azioni [umane], deve variare in ragione del variare della misura della predisposizione individuali dell' uomo, a seconda del [maggiore] o minore grado [di questa stessa predisposizione] (*be-ma 'alah u-be-zulat ma 'alah*). In altre parole, in relazione alla medesima azione che in sé è giusta, la sua ricompensa si differenzia a seconda del grado di chi la compie: in effetti, quanto più grande sarà il grado di quell'individuo, tanto minore risulterà la sua ricompensa. Le cose stanno al contrario nei confronti del castigo riguardo all'azione disonorevole: infatti, quanto più grande risulta il grado del peccatore, tanto più grande deve risultare il castigo.

Colui che dice che tutti i beni e i mali che sopraggiungono agli individui umani, non sono il frutto [solo] della provvidenza divina (e cioè B.a) è 'Elfaz lo Yemenita – così come abbiamo già mostrato, {a partire dai suoi discorsi}²³, nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*. Egli ascrive alla stoltezza e stupidità tutti quei mali che riscontriamo sopravvenire in maniera disordinata e non equilibrata. In effetti, quando un individuo cerca di acquistare un certo bene materiale e, a causa della sua stoltezza e stupidità, finisce con il non comportarsi nella maniera opportuna per ottenerlo, gli accadrà [allora] di non procurarsi quel bene che si era sforzato di ottenere; al contrario, questo suo modo di comportarsi nell'ottenere questo bene, farà forse sì che gli sopraggiunga del male. Per questo motivo, egli si preoccuperà di questi mali che gli sopraggiungono e penserà ormai che gli sono capitati in maniera ingiusta (*lo' be-mišpat*). In realtà, egli stesso è la causa del sopravvenire su di lui di questi stessi mali: in effetti, l' uomo è stato creato privo {delle sue perfezioni}²⁴ e Dio ha creato per lui quei mezzi che è possibile che lo facciano pervenire all'acquisto di queste stesse perfezioni. Se l' uomo [però] non procede, durante l'acquisto di queste perfezioni, secondo le cause opportune [a ottenere ciò], non è possibile allora chiamare «male» il fatto che egli non abbia potuto

²³ *mi-divrav*, secondo il ms. Oxford (f. 76r); invece, i mss. Parigi (721, f. 70r; 723, f. 46r) hanno *mi-divreynu*, mentre la *editio princeps* ha *be-divreynu*.

²⁴ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitolo 5 (Rabbaq 1477, ff. 15r-16r).

²⁴ La sola *editio princeps* ha al sing. il termine compreso tra parentesi.

completare l'acquisizione di quei beni che voleva ottenere: in effetti, egli non è proceduto – durante il loro acquisto – secondo le cause opportune. Ad es., colui che si sforza nella sua facoltà cogitativa di costruire una sedia nella misura in cui estrae dall'acqua, non deve chiamare «male» il fatto che non riesce a portare a termine la fabbricazione della sedia con l'azione di estrarre dell'acqua: infatti, egli non costruirà in alcun modo una sedia con questo tipo di azione. Risulta evidente che è anche possibile che dei beni sopraggiungano in virtù della stoltezza e stupidità: in altre parole, è possibile che, mentre [gli uomini] si sforzano di ottenere un certo bene, accada loro {di acquistare}²⁵ un [altro] bene ancora più grande. Il fatto è, però, che questo accade anche in maniera accidentale; è dunque in questo modo che si comportano, secondo 'Elifaz lo Yemenita, i beni e i mali che procedono in maniera disordinata e non equilibrata.

{Chi}²⁶ ritiene che i beni e i mali che sopraggiungono agli individui umani [e] che constatiamo procedere senza ordine ed equilibrio, non sono autentici beni e mali [e cioè B.b.α], è Bildad il Suhita – così come noi abbiamo già mostrato, {a partire dai suoi discorsi}²⁷, nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*⁸.

Chi sostiene [e cioè B.b.β] che il fatto che i beni e i mali negli individui umani procedono (secondo la nostra valutazione) senza ordine ed equilibrio sia [invece] dovuto alla nostra ignoranza relativa alle predisposizioni individuali caratterizzanti ciascun individuo umano – ed è per questo motivo che noi riteniamo, nei confronti di chi è [realmente] giusto a seconda della sua predisposizione, che egli [invece] non lo sia e, nei confronti di chi è [realmente] malvagio a seconda della sua predisposizione, che egli [invece] sia giusto –, ebbene costui è Tzofar il Na'amatita – così come noi abbiamo già mo-

²⁵ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

²⁶ *u-mi*, secondo i mss. Oxford (f. 76v) e Parigi 723 (f. 46r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 70r) hanno *we-le-mi*.

²⁷ *mi-divraw*, secondo il ms. Oxford (f. 76v); invece, sia i mss. Parigi (721, f. 723, f. 46v) sia la *editio princeps* hanno *mi-divreynu*.

⁸ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitolo 8 (Rablag 1477, ff. 23r-24r).

strato, {a partire dai suoi discorsi}²⁸, nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*.

Risulta evidente che i Maestri della nostra Torah abbiano molte discussioni (*devarim rabim*) che seguono – secondo quel che se ne può pensare – ciascuna di queste tesi, ma non è questo il luogo per introdurre queste discussioni, affinché il discorso su questo tema non diventi più lungo del necessario. In effetti, dopo che si sarà dimostrato sulla base delle nostre analisi quale sia la tesi corretta, tra quelle che abbiamo elencato in relazione al tema della provvidenza divina, non riuscirà difficile al lettore {di questa nostra opera}²⁹ interpretare i discorsi dei Maestri che sembrano contraddire questa nostra soluzione, in maniera che questi stessi discorsi concordino con la verità. Per questo motivo, sarebbe inutile ricordare a questo punto queste discussioni.

Bisogna sapere che queste tre [diverse] opzioni relative alla seconda tesi [e cioè B.a; B.b.α e B.b.β] sono anch'esse conformi al numero delle suddivisioni [logiche] (*'al mispar ha-halaqim*), in cui è possibile che i sostenitori di questa tesi si suddividano fin dal principio. In effetti, ciò che costituisce una difficoltà nei confronti dei sostenitori di questa tesi è rappresentato da quanto l'esperienza sensibile ci fa universalmente conoscere [e cioè] che a volte «vi è un giusto a cui capita del male e vi è un malvagio a cui capita del bene» – la risoluzione di questa difficoltà consiste o nel riconoscere la validità di questa contro-argomentazione, oppure nel contestarla.

Il primo caso si ha, quando si dice che gli eventi a proposito dei quali sopraggiunge la corruzione dell'ordine (*ro 'a ha-sidatir*), non sono da ascrivere alla provvidenza divina, ma a una causa di tipo diverso – ad es., la stoltezza e stupidità e le altre cause a cui si può riportare [tutto] questo [=la mancanza di ordine]: si tratta della tesi di 'Elifaz.

Il caso in cui la soluzione della difficoltà consiste invece nel con-

²⁸ I termini compresi tra parentesi vengono omissi nella *editio princeps*, mentre sono presenti, nella forma *mi-divraw*, nei mss. Oxford e Parigi 723 (f. 46v); invece, il ms. Parigi 721 (f. 70r) ha *mi-divreynu*.

²⁹ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitolo 11 (Rablag 1477, ff. 34v-38r).

²⁹ *be-divreynu elleh* (lett., «di queste nostre analisi»), secondo i mss. Oxford (f. 76v) e Parigi 723 (f. 46v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 70r) hanno *be-divreynu ella*.

testare la contro-argomentazione [offerta dall'esperienza sensibile], presenta soltanto due lati. Infatti, dal momento che le parti di questa contro-argomentazione sono soltanto due (e cioè il soggetto o il predicato), risulta evidente che la nostra [possibile] contestazione nei confronti di questa contro-argomentazione, è necessariamente sottoposta alla [seguita] alternativa: la contestazione (*ha-mahloget*) avviene o dal lato del soggetto, oppure da quello del predicato. La prima consiste nel fatto che diciamo che il giusto a cui capita del male, non è veramente una persona giusta, ma che essa risulta tale [solo] secondo la valutazione che ne diamo. [Allo stesso modo diciamo] che il malvagio a cui capita del bene, non è veramente malvagio, ma che risulta tale [solo] secondo la nostra valutazione: si tratta della tesi di Tzofar [e cioè **B.b.β**]. Invece, la contestazione formulata dal lato del predicato consiste nel sottolineare che il male che capita al giusto non è veramente tale, ma che è male [solo] secondo la nostra valutazione; [allo stesso modo si sottolinea] che il bene che capita al malvagio non è veramente bene, ma che è tale [solo] secondo la nostra valutazione: si tratta della tesi di Bidad [e cioè **B.b.α**].

Ciascuna di queste tre tesi ha dalla sua aspetti di verosimiglianza. Per quel che concerne la tesi di 'Elifaz a proposito di questo tema, l'aspetto di verosimiglianza (*maqom* {*ha*}³⁰*hera'au*) consiste nel fatto che, dal momento che constatiamo – in relazione ad alcuni beni e sventure che cadono sugli individui umani – la presenza di ordine e di equilibrio, mentre altri procedono in maniera disordinata e senza equilibrio, risulta [allora] evidente che bisogna ascrivere queste due specie [di eventi] a principi diversi. Dal momento poi che quel presenta un ordine e un equilibrio in questi avvenimenti deve essere ascritto alla divinità, risulta evidente che quel che procede in maniera disordinata è ascrivibile a un altro principio. Stando così le cose e dal momento che l'agente e il ricevente costituiscono due diversi principi – così che si riscontra che quel che procede con un ordine completo e con equilibrio in relazione agli eventi naturali, si riporta all'agente, mentre quel che procede in maniera disordinata e senza equilibrio si riporta al ricevente: [in quest'ultimo caso], si tratta cioè di quelle caratteristiche che si

³⁰ L'art. viene omissso nei tre mss.; invece, esso è presente nella *editio princeps*.

ritrovano all'interno dell'ente naturale sulla base della necessità della materia (come nel caso della protuberanza degli organi, la loro misura in eccesso o in difetto e altre condizioni simili) –, diventa [allora] chiaro che le cose devono stare in questi stessi termini in relazione a questi eventi e cioè che i beni e i mali che accadono agli individui umani in maniera ordinata ed equilibrata, sono ascrivibili alla divinità che rappresenta l'autentico fattore agente. [Invece], quel che procede in maniera disordinata e senza equilibrio si riporta a noi [esseri umani] – per questo, Salomone scrive: «La stupidità dell'uomo deforma il suo cammino e il suo cuore è adirato con Dio»¹⁰.

Anche la tesi di Tzofar [**B.b.β**] in relazione a questo tema della provvidenza, ha dalla sua parte un aspetto di verosimiglianza (*ofer ha-hera'au*). In effetti, dal momento che l'uomo è stato creato in vista della sua propria perfezione (verso cui è predisposto) e dal momento che, ancora, la predisposizione a ricevere la perfezione varia negli uomini a seconda della [loro] natura individuale, risulta allora evidente che la perfezione (per ottenere la quale ciascun individuo umano deve comportarsi) varia [anch'essa]. Stando così le cose, non è impossibile che vi sia un individuo, tra gli uomini, che valutiamo come giusto, mentre [in realtà] si comporta in vista di una perfezione inferiore a quella verso cui è predisposto. In relazione a quell'individuo, questo costituisce un peccato e un crimine e cioè la sua negligenza a far sì che gli sopraggiunga quella perfezione verso cui è [naturalmente] predisposto. Allo stesso modo non è impossibile che vi sia un individuo, tra gli uomini, che valutiamo come essere spregevole e manchevole, a causa del suo comportarsi in direzione di una perfezione spregevole e manchevole; [invece], egli risulta un essere completo in relazione alla sua propria predisposizione, dal momento che forse non è stato predisposto a ricevere una perfezione di una misura più grande. Ad es., vi sono due artigiani che servono un uomo: uno dei due risulta molto esperto nella tecnica dei metalli, mentre l'altro lo è meno, [rispetto al primo], nella tecnica di lavorazione delle pelli; quest'ultimo esegue il suo lavoro secondo la sua capacità in questa tecnica, mentre l'artigiano dei metalli esegue – nella tecnica di lavorazione

¹⁰ Proverbi 19,3.

delle pelli – un lavoro {nel modo più onorevole possibile [per lui a ottenerli] in quella stessa tecnica}³¹. A quel punto, il padrone rimprovererà l'artigiano dei metalli {per averlo danneggiato}³² [e questo], nella misura in cui poteva [invece] eseguire un lavoro migliore di quello effettivamente svolto; [al contrario], loderà l'artigiano delle pelli per il suo lavoro [e questo], per quel tanto di bene che effettivamente era in potere di costui di fare.

Inoltre, secondo questa tesi [di Tzofar] è possibile risolvere questa difficoltà relativa a tutti quei beni e mali che constatiamo accadere agli uomini in maniera disordinata e senza equilibrio. In effetti, questa difficoltà consiste in due aspetti: il primo, nel fatto {che noi osserviamo}³³ che ai giusti sopravvivono diversi beni {non conformi al grado}³⁴ corrispondente della loro giustizia: in altre parole, si riscontra molte volte che un più grande numero di eventi propizi sopravvivono a chi risulta (secondo la nostra valutazione) molto meno giusto e lo stesso si verifica con le sventure che constatiamo capitare ai malvagi (si trova cioè che esse sopravvivono ai malvagi non a seconda del loro rispettivo grado di malvagità). Il secondo aspetto [della difficoltà] consiste nel fatto che {vediamo}³⁵ capitare ai giusti delle sventure e ai malvagi degli eventi propizi.

Risulta ora evidente che entrambi questi aspetti della difficoltà vengono risolti sulla base di questa tesi [di Tzofar]: in effetti, {le misure}³⁶ della ricompensa e del castigo variano in funzione del variare delle [diverse] predisposizioni. In effetti, appartiene alle prerogative

³¹ *mah še-hu be-takliti ha-ḥašivut*, secondo i mss. Oxford (ff. 77r-v) e Parigi (721, f. 71r, 723, f. 47) che riporta a margine questa lez., mentre nel testo ha – al posto delle parole in grassetto – *bi-mele khet ha-ḥašivut*. Invece, la *editio princeps* ha *mah še-hu bi-mele khet ha-ḥašivut*.

³² *'al ašer 'ašaqehu*, secondo i mss. Oxford (f. 77v) e Parigi (721, f. 71r, 723, f. 47b); invece, la *editio princeps* ha *'al ašer 'ašehu* («per ciò che ha fatto»).

³³ *še-kevar nir 'eh*, secondo i mss. Oxford (f. 77v) e Parigi (721, f. 71, 723, f. 47c); invece, la *editio princeps* ha *še-kevar yinnase*.

³⁴ *lo' ke-yahas*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 47c); invece, sia la *editio princeps* sia i mss. Oxford (f. 77v) e Parigi 721 (f. 71r) hanno *lo' neyahas*.

³⁵ *nir 'eh*, secondo i mss. Oxford (f. 77v) e Parigi 723 (f. 47c); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 71r) hanno *yera 'eh*.

³⁶ La sola *editio princeps* ha al sing. il termine compreso tra parentesi.

del giudice perfetto di giudicare gli uomini a seconda del loro [diverso] livello di alto grado [morale] e di manchevolezza; pertanto, [questo giudice] castigherà gli uomini altamente virtuosi con un grande castigo per un piccolo peccato, mentre castigherà gli uomini manchevoli con un piccolo castigo per un grande peccato – e viceversa, per quel che riguarda la ricompensa. Stando così le cose e cioè per il fatto che le misure di ricompensa e di castigo variano in funzione del variare delle rispettive predisposizioni [degli uomini] e dal momento che, ancora, questa connessione funzionale (*zeh ha-yahas*) resta nascosta a noi, ecco che finiamo con il pensare che i beni che sopravvivono ai giusti e le sventure dei malvagi procedano senza ordine ed equilibrio, mentre in realtà procedono secondo ordine ed equilibrio. Per questo motivo accade che, in relazione a grandi peccati, ai malvagi sopravvivono sventure deboli e appena percettibili e si pensa pertanto che nessun male sopravviva loro in relazione ai peccati [commessi]. Allo stesso modo, dal momento che la misura di giustizia e di malvagità si definisce a seconda della predisposizione individuale e dal momento che, ancora, quest'ultima ci rimane nascosta, ecco che pensiamo che le sventure sopravvivano ai giusti e i beni ai malvagi [e questo], in relazione al fatto che la persona che valutiamo come giusta è [in realtà] malvagia, se commisurata alla sua predisposizione (in altre parole, egli si astiene dal commettere {il bene}³⁷ che gli è possibile), mentre la persona che valutiamo come malvagia in relazione alla sua pigritia nel compiere il bene, [in realtà] è giusta, se commisurata alla sua predisposizione.

In relazione a questo tema della provvidenza, anche la tesi di Bildad [B.b.α] presenta un aspetto di verosimiglianza: in effetti, noi constatiamo che la natura preordina (*yesadder*) alcuni mali, affinché conducano all'avvento del bene. Ad es., essa si serve della bile nera nello stomaco, perché {irriti}³⁸ quest'ultimo e gli sopravviva una qualche sensazione di dolore quando manca il cibo, affinché l'animale venga allora indotto ad assumere il cibo [e questo], nella misura in cui [questo anima-

³⁷ Il termine compreso tra parentesi viene ommesso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 71r); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 77v) e Parigi 723 (f. 47r).

³⁸ *tedagddeg*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *tigadded*.

[e] esperisce la fame. Allo stesso modo [la natura] preordina alcuni beni che conducono al male; le persone troppo desiderose di piaceri corporali: in effetti, la sensazione piacevole che alcuni cibi contengono fa sì che queste persone ne assumano in misura maggiore del dovuto e ne risultino danneggiate. Stando così le cose, è possibile che questo valga anche nei confronti di quei beni e di quelle sventure caratterizzati — stando alla nostra valutazione — dall'assenza dell'ordine e di equilibrio: in altre parole, i beni che sopraggiungono ai malvagi portano al sopraggiungere della sventura, mentre i mali che sopraggiungono ai giusti portano al sopraggiungere del bene. Anche questo stato di cose si riscontra molte volte e cioè che vi sono dei beni che sopraggiungono all'uomo per un fine negativo (*le-takhilt ra*): ad es., un uomo ottiene prosperità con dei viaggi per mare e questo fa sì che egli continui a percorrere il mare, per poi annegare o la sua merce fare naufragio. Allo stesso modo vi sono dei mali [che sopraggiungono] all'uomo per un fine positivo (*le-takhilt tov*): ad es., un uomo decide di andare in carovana o di partire in guerra con altri uomini e strada facendo, gli accade una qualche malattia che gli impedisce di proseguire il viaggio con quegli altri. In seguito, questi uomini muoiono per un qualche motivo durante il cammino; diventa allora evidente che la malattia sopraggiunta a quest'uomo ha fatto sì che potesse scampare alla morte. È in relazione a eventi simili a questo che, secondo l'interpretazione data dai nostri Maestri, {si dice}³⁹: «Ti rendo grazie, o Signore Dio, per esserti adirato con me; la Tua ira si è mutata e mi hai confortato»⁴¹.

Per quanto riguarda poi la terza tesi, tra quelle che abbiamo ricordato all'inizio in relazione alla provvidenza², non abbiamo ritenuto opportuno ricordare le argomentazioni che la convalidano, dal momento che a esse possiamo accedere solo dopo aver confutato queste [altre] due tesi precedenti — questo punto non sfuggerà a chi considererà le nostre analisi a convalida di questa terza tesi.

³⁹ Sia la *editio princeps* sia i due mss. Parigi (721, f. 71v; 723, f. 47r) hanno *amar dawid' alaw ha-silom*; la stessa lez. si trova nel ms. Oxford (f. 78r), ma cancellata poi con una linea (questa lez. non è stata segnalata da Gersonides 1987, p. 259).

⁴¹ Isaia 12,1; cfr. B. T. Niddah 31a.

⁴² Cfr. *supra* Capitolo primo (si tratta cioè della tesi dei dottori della Legge).

Capitolo terzo

[Confutazione delle tesi dei filosofi e dei tre amici di Giobbe e cioè delle prime due tesi esposte nel cap. precedente: la prima viene confutata sulla base dei risultati già raggiunti nel *Libro* precedente a proposito della conoscenza divina degli avvenimenti sublunari; la seconda tesi viene rigettata sulla base del fatto che ammette che il male possa provenire in via essenziale dalla divinità. La confutazione di questa seconda tesi viene condotta sia dal punto di vista dell'indagine razionale, sia da quello della testimonianza offerta dall'esperienza sensibile, sia ancora da quello della Torah.]

Dopo aver ricordato le argomentazioni convalidanti ciascuna di queste due tesi di cui abbiamo parlato, è opportuno da parte nostra indagare in maniera completa se una di queste tesi risulti vera o no, dal momento che questo ci porterà a vedere se la restante terza tesi sia quella vera o meno. Infatti, nel caso in cui ciascuna di queste {due} tesi non fosse vera, risulta evidente che lo sarà la terza, dal momento che queste tre tesi rappresentano le soluzioni divergenti (*helve ha-so-ter*) relative a questo oggetto d'indagine.

Incominceremo con il dire che, in relazione a quanto stabilisce il Filosofo [e cioè] che la provvidenza divina concerne l'uomo solo dal punto di vista della natura della specie, ma non da quello della natura individuale, la sua confutazione è stata dimostrata in precedenza, a proposito del discorso sulla causa finale della conoscenza (*ba-hoda'ah*) che sopravviene {nel sogno, nella divinazione}² e nella profetia. In altre parole, in quel contesto si è dimostrato che questa conoscenza (*zo' ha-hoda'ah*) sopravviene agli uomini predisposti a riceverla, affinché possano salvarsi da molti dei mali che stanno per sopraggiungere a loro — in particolar modo, [questo vale per] gli uomini a cui l'intelletto riesce a far sopravvenire questo tipo di conoscenza per via profetica, dal momento che è a essi [soltanto] che, tra gli altri uomini, questa conoscenza {sopravviene}³ in maniera perfet-

¹ Il termine compreso tra parentesi si trova nella *editio princeps*; invece, esso viene ommesso nei mss. (Oxford, f. 78r; Parigi 721, f. 71v; 723, f. 47r).

² La sola *editio princeps* inverte l'ordine di presentazione dei due termini compresi tra parentesi.

³ *taggi'a*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 71v; 723, f. 47r); invece, il ms. Oxford (f. 78r) ha *higg'a*.

ta, così come si è dimostrato in precedenza. Stando così le cose, risulta evidente che questa provvidenza concerne i profeti dal punto di vista della [loro] natura individuale – quella stessa, cioè, per cui essi si trovano [proprio] in quel grado di sapienza e di perfezione, a motivo del quale sono resi oggetto di questa [particolare] provvidenza. Pertanto, risulta evidente che la provvidenza divina riguarda alcuni uomini dal punto di vista della [loro] natura individuale; [del resto], anche il Filosofo riconosce questo fatto – [almeno] così come lo [=il Filosofo] interpreta ibn Rushd nella sua *Epitome al De sensu*¹.

Diremo anche che quanto stabiliscono i sostenitori della seconda tesi (secondo cui la provvidenza divina si estende su *tutti* gli individui umani), risulta altrettanto falso dal punto di vista della speculazione razionale, dell'esperienza sensibile e della Torah.

Il primo punto – e cioè dal lato della **speculazione razionale** – risulta evidente sulla base delle seguenti considerazioni:

[1] la conoscenza di Dio non si estende sugli enti individuali considerati in quanto tali – così come si è dimostrato in precedenza senza ombra di dubbio; al contrario, in relazione a questo, Egli conosce sia gli eventi individuali preordinati dalle sfere celesti e dagli astri, sia quel che viene preordinato da un altro fattore ancora – {posto che vi sia un ordine delle cose determinato da un altro fattore}⁴. {Inoltre}⁵, Egli sa che è possibile che [quest'ordine] non sopravvenga – [e questo], dal punto di vista della libertà umana. Nel caso in cui la divinità sorvegliasse l'uomo a seconda delle azioni di quest'ultimo (a seconda sia del bene sia del male), si avrebbero allora necessariamente le seguenti alternative: [a] o che Dio ricompensi l'uomo e lo castighi a seconda di quanto Egli conosce degli ordini predeterminati concernenti le azioni dell'uomo; [b] oppure che Egli lo giudichi a seconda delle sue azioni ([e cioè] a seconda sia del bene sia del male [commissi]). Nel caso in cui dicessimo che Egli lo giudica in relazione a

¹ Averrois Cordubensis 1954, pp. 43-44.48 e Averroes 1961, pp. 39-40.43.

⁴ Il testo della *editio princeps* 'im hayah be-ka 'n ba-devarim mi-sad aher è da correggersi secondo la lez. unanime dei tre mss. (Oxford, f. 78v; Parigi 721, f. 72r; 723, f. 47v): 'im hayah be-ka 'n siddiur ba-devarim mi-sad aher. Questo «altro fattore» è costituito dall'Intelletto Agente.

⁵ 'im zeh, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha gam zeh.

quanto conosce delle sue [=dell'uomo] azioni grazie all'ordine [e cioè a], questo costituirebbe allora un'azione ingiusta da parte di Dio, dal momento che l'uomo forse potrebbe [anche] {non essersi comportato}⁶ a seconda di quell'ordine [che lo concerne] – questa conclusione rappresenterebbe proprio il contrario di quel che vogliono i sostenitori di questa tesi. Nel caso invece in cui dicessimo che Egli giudica l'uomo secondo le sue azioni [e cioè b], ne deriverebbe allora che la divinità dovrebbe necessariamente conoscere queste azioni considerate in quanto individuali – in precedenza si è però già dimostrato che questo punto è falso.

[2] Inoltre, risulta del tutto chiaro (dal punto di vista della speculazione razionale) che il male proviene dalla divinità soltanto in via accidentale e dal punto di vista della necessità della materia. Questa non è solo la tesi dei dottori della nostra Legge – essi scrivono: «il male non proviene dall'alto»² – {ma anche}⁷ quella della nostra Torah, che difatti scrive: «Dio vide tutto quel che aveva fatto ed ecco esso era molto buono»³. Che poi questo punto emerga chiaramente sulla base della speculazione razionale, lo si vede dalle seguenti considerazioni [e cioè] dal momento che da ogni forma risultano provenire i beni e la preservazione di quell'ente, di cui essa costituisce la forma e la perfezione – e non i mali e l'assenza di preservazione: quanto più elevata risulta essere la forma, tanto più numerosi risultano essere i beni che ne provengono [e questo], sia dal punto di vista quantitativo, sia da quello qualitativo oppure da entrambi questi lati insieme. Quest'ultimo punto risulta evidente sulla base di una considerazione induttiva di tutte le forme esistenti: ad es., dal momento che la forma dell'uomo è più elevata rispetto a quella dell'asino, da essa sono stati predisposti organi per la migliore conservazione possibile di quell'ente di cui essa stessa è forma [e questo], in misura maggiore di quanto non avvenga con quegli organi che all'asino sono stati predisposti dalla sua forma, per la

⁶ lo 'hinhigu pe 'ulloteyhem (triferito agli «uomini»), secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 72r; 723, f. 47v); invece, il ms. Oxford (f. 78v) omette pe 'ulloteyhem.

² Midrash Rabbah Be-re'shit 51,3.

⁷ we-hu 'od, secondo i mss. Oxford (f. 78v) e Parigi 723 (f. 47v), mentre il ms. Parigi 721 (f. 72r) ha we-'od še-hu. La *editio princeps* ha we-hu.

³ Genesi 1,31.

sua [=dell'asino] preservazione nel miglior modo che a questo stesso animale risulta possibile; i beni che provengono all'uomo dalla sua stessa forma sono anch'essi più elevati di quelli che derivano all'asino dalla sua forma. Risulta [poi] evidente che quel che le forme materiali hanno a questo riguardo, lo hanno anche quelle immateriali: infatti, le prime lo hanno grazie alle seconde — ad es., l'Intelletto Agente e le altre forme immateriali [ossia i motori celesti] da cui derivano questi processi del mondo sublunare.

Stando così le cose e dal momento che la divinità costituisce evidentemente la forma più perfetta di tutte — [e questo], al punto che la Sua perfezione non può essere comparata a quella delle altre forme —, risulta [allora] chiaro che, da parte della divinità, devono sopraggiungere soltanto dei beni nei confronti di ciò di cui Essa costituisce la forma e la perfezione (ossia di tutto quanto l'essere — *ašer hu ha-meš'ut bi-kelako*) [e ciò], nel più alto grado possibile di bene e di perfezione (*min ha-šev ve-ha-šaš'nut*). In linea generale, i mali che sopraggiungono sono da ascrivarsi nella loro totalità alla causa materiale o al caso (*ha-gev'it*). In effetti, il principio dei mali non può non risiedere o nel ricevente stesso o in un fattore [a esso] esterno: i mali il cui principio risiede nel ricevente, derivano o dalla complessione [delle qualità elementari — *mezeg*] o dalle qualità e disposizioni psichiche. In relazione ai mali che derivano dalla complessione elementare (*mi-sad ha-mezeg*), risulta evidente che si ricollegano alla materia: infatti, la causa di questo consiste nel fatto che le qualità passive non risultano subordinate a quelle attive — così come si è dimostrato nel *Libro quarto dei Meteor*.⁴ La stessa cosa si potrà dimostrare anche a proposito dei mali che sopraggiungono in relazione alle qualità e alle disposizioni psichiche, {dal momento che questi mali si hanno nel caso in cui l'uomo non si comporti (*yimnehg*), nelle sue qualità e disposizioni psichiche}⁸, così come dovrebbe. Questo fatto [ossia la presenza di questi mali] non dipende dall'Intelletto, dal momento che quest'ultimo ha il compito di condurre l'uomo in maniera appropriata in relazione a ciascun affare

⁴ *Meteor*. IV, 1.

⁸ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nella *editio princeps*; invece, esso è presente nei tre mss.

umano. In relazione invece ai mali il cui principio è esterno [all'ente coinvolto], il loro principio non può non (*lo 'yimmaš'ru*) consistere o nella complessione [elementare] di altri esseri], nella libertà oppure in altra cosa ancora. Riguardo al principio dei mali che consiste nella complessione e nella libertà (come nel caso di guerre o di altri eventi simili), risulta evidente — sulla base di quanto si è detto in precedenza — che essi si ricollegano alla materia: infatti, la libertà malvagia da cui {l'uomo}⁹ viene spinto a recare danno ad altri, {non proviene dall'Intelletto. Allo stesso modo la complessione [elementare] non equilibra (*ve-ken ha-mezeg ha-yose min ha-šivwuy*) — che è talvolta la causa che induce {l'uomo} a danneggiare gli altri}¹⁰ — non deriva in via essenziale dalla forma: in effetti, quest'ultima, fintantoché non è ostacolata, fa di tutto per conservare (*le-ha'amid*) la complessione nella più perfetta condizione possibile. Riguardo poi ai mali il cui principio non consiste né nella complessione né nella libertà (come nel caso degli stralamenti tellurici, del terremoto e del fuoco che sopravviene dal cielo e di altri fenomeni simili), risulta evidente che il male deriva da questi fenomeni solo in via accidentale — {come nel caso in cui, ad es.}¹¹, capiti che il fuoco, non appena cada, si abbatte su un individuo e lo uccida o come nel caso in cui la terra si rovesci sui suoi abitanti (e questo], nella misura in cui capita a quest'ultimi di trovarsi in quel posto). Ancora, si potrà dimostrare che il male che sopraggiunge a causa di questi fenomeni è di natura accidentale, {dal momento che ciò}¹² da cui si originano questi processi accidentali {si rivolge}¹³ al bene e alla preservazione di tutti gli esistenti sublunari [e] non al male. In effetti, dal momento che sono presenti, all'interno del mondo sublunare, degli elementi tra loro contrari e dal momento che, ancora, rientra nella na-

⁹ Il solo ms. Parigi 723 (f. 48r) ha *ha-dam*, al posto del termine (*ha-adam*) compreso tra parentesi.

¹⁰ Il testo compreso tra parentesi semplici viene omissso nel solo ms. Parigi 721 (f. 72v); si noti, però, che la *editio princeps* (a differenza dei mss. Oxford e Parigi 723) omette il termine (*ha-adam*) compreso tra le parentesi doppie.

¹¹ *ke-š'ru lo 'mar*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *ka 'ašer lo 'mar*.

¹² Il solo ms. Parigi 723 (f. 48r) ha la lez. *lefi še-ellu*, al posto di *lefi še-mah še- degli* altri tre testimoni.

¹³ *mekawwen*, secondo i mss. Oxford (f. 79r) e Parigi 723 (f. 48r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 72v) hanno *mekawwan*.

tura dei contrari che si danneggino (*yafsižu*) l'un l'altro – e come conseguenza di ciò, il composto che ne deriva perisce –, ne deriva [allora] necessariamente che debbano essere presenti, all'interno del mondo sublunare, delle cause che agiscono sugli elementi contrari e che ne preservano l'esistenza, insieme a quella degli enti che si generano da questi stessi elementi. Dal momento poi che questo si realizza solo nel caso in cui prevalga {sugli altri} ¹⁴ ora uno degli elementi contrari ora un altro ancora – e tutto questo, attraverso un ciclo completo (*be-sibuv yašar*) e un ordine perenne, così come si è dimostrato nell' scienza filosofiche –, ne deriva allora necessariamente che [queste cause] {generino} ¹⁵ ora il fuoco ora l'aria ora l'acqua ora la terra [e tutto questo], a seconda delle relazioni che la causa agente intrattiene con il paziente. È in questo modo che viene preservata l'esistenza sublunare, dal momento che questa sua conservazione consiste nell'equilibrio che si ritrova tra gli elementi di cui [questa stessa esistenza] si compone: la causa di questo equilibrio è dovuta a questa azione [causale] esercitata dai corpi celesti sugli elementi.

Stando così le cose, risulta evidente che il male che {talvolta} ¹⁶ sopraggiunge in seguito al predominio di uno degli elementi sull'altro, costituisce un processo accidentale, dal momento che questo predominio è essenzialmente rivolto (*mekawwan*) – così come si è detto in precedenza – al bene e alla preservazione. Allo stesso modo, anche in relazione ai mali che capitano agli individui umani in seguito agli ordini dovuti alla configurazione dei corpi celesti, risulta evidente che non si tratta di un processo essenziale e inteso primariamente (*we-al ha-kawwanah ha-ri šonah*), dal momento che l'intenzione di questi ordini è che sopraggiunga il bene; al contrario, certi mali derivano da questi stessi ordini in maniera [solo] accidentale – così come abbiamo ricordato nel **Capitolo secondo** {del *Libro secondo*} ¹⁷ di quest'o-

¹⁴ *al ha-aher*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 48r); invece, i mss. Oxford (f. 79r) e Parigi 721 (f. 72v) hanno *al ha-ehad*.

¹⁵ *yahewu*, secondo i mss. Oxford (f. 79r) e Parigi (721, f. 72v; 723 f. 48r); invece, la *editio princeps* ha *yihyeh*.

¹⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 72v).

¹⁷ I termini compresi tra parentesi vengono omissi nella sola *editio princeps*.

pera. La divinità ha dotato l'uomo di intelletto, per preservarlo da questi mali nella misura del possibile; pertanto, risulta possibile sostenere che questi mali che sopravvengono agli individui umani da parte dei corpi celesti, si riconducono in qualche modo alla materia: in effetti, nel caso in cui l'uomo si attenesse (così come dovrebbe) al proprio intelletto, risulterebbe preservato dalla loro azione – come si è dimostrato nel *Libro terzo* di quest'opera⁵.

In linea generale, dal momento che la divinità – in quanto bene, causa finale e formale (*al derekh ha-tov we-ha-takhlit we-ha-šura*) – costituisce il principio degli enti (come si è dimostrato nella *Metaph.*)⁶, risulta allora falso che il male possa provenire in via essenziale da Essa agli enti: per questo motivo, i migliori filosofi (*ha-mešivim ba-iyun*) concordano nel dire che il male subentra, all'interno degli enti, dal lato della materia che costituisce il recipiente [e questo], dal momento che è impossibile che vi subentri dal lato dell'agente che ne è la forma.

Del resto, che il principio del bene sia {diverso} ¹⁸ da quello del male, costituisce un'opinione molto antica – come se la natura stessa della verità avesse costretto i filosofi (*ha-me'ayyanim*) a credere ciò. Per questo motivo, alcuni pensatori precedenti stabilirono che questi principi fossero l'Amore e l'Odio, altri invece l'Unità e la Molteplicità, altri ancora {il Finito} ¹⁹ e l'Infinito o l'Unione e la Separazione⁷. Molti pensatori recenti che seguono Leggi religiose (*we-harbeh me-ha-aḥaronim ba'ale ha-torat*) identificano questi principi, [rispettivamente] con la Divinità e gli esseri che fanno del male (*we-ha-mazzafim*) – e cioè i demoni (*ha-šedim*). Concordano con questa opinione anche alcuni uomini della nostra Torah, filosoficamente preparati (*gešat hamon anše toratenu*) ed essi si appoggiano, in questa loro tesi, su alcune discussioni dei nostri Dottori nel Talmud; risulta evidente, [però], come non sia difficile interpretare questi passi dei Dottori

⁵ Capitolo quarto.

⁶ Cfr. *Metaph.* XII, 7.

¹⁸ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

¹⁹ *ha-ba'al takhlit*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *ha-po'el takhlit*.

⁷ Cfr. *Metaph.* I.

che fanno riferimento a questo argomento, in un modo che concordi con la verità.

Una volta stabilito questo punto e cioè che i mali non provengono in via essenziale dalla divinità, si dimostrerà allora facilmente che è falso [sostenere] che la provvidenza divina si eserciti sugli individui umani nel modo in cui la assumono i sostenitori della seconda tesi. In effetti, nel caso in cui la divinità sorvegliasse l'uomo a seconda delle sue azioni — [e cioè] a seconda del bene e del male, facendogli so-pravvenire il bene per il bene commesso e il male, per il male com-messo (così come appunto vogliono i sostenitori di questa tesi) —, [al-lora] ne conseguirebbe necessariamente che il male deriverebbe in via essenziale dalla divinità. {Tuttavia, il male non deriva dalla divinità in via essenziale}²⁰; ne scaturisce allora la conclusione che la provvi-denza divina non si esercita sugli individui umani nel modo in cui han-no stabilito.

Inoltre, si potrà dimostrare la confutazione di questa tesi [anche] dal punto di vista dell'esperienza sensibile, dal momento che noi constatiamo molte volte che dei mali sopraggiungono ai giusti e dei beni ai malvagi. Per quel che riguarda poi ciò che 'Elifaz, Bidad e Tzofar stabiliscono per sfuggire a questa difficoltà, si potrà dimostra-re facilmente come nessuno di loro sfugga [in realtà] a essa in virtù della sua propria assunzione.

Non vi sfugge 'Elifaz, dal momento che dalla sua ipotesi {dovreb-be necessariamente derivare}²¹ che la divinità faccia sopraggiungere i beni ai giusti (conformemente alla loro giustizia) e le sventure ai malvagi (conformemente alla loro malvagità) — la cosa non sta però in questi termini. In effetti, sembrerebbe possibile — sulla base della sua ipotesi — respingere la difficoltà che deriva dal fatto che ai giusti sopravvengono le sventure e ai malvagi i beni e questo, nella misura in cui questi processi che non procedono secondo ordine ed equilibrio verrebbero ascritti alla stoltezza, alla stupidità e a comportamenti si-mili. In realtà, questa difficoltà non viene respinta secondo la posi-

zione di 'Elifaz [e cioè], nella misura in cui si riscontra che ai giusti non sopravvengono i beni che essi dovrebbero meritarsi e ai malvagi le sventure che sarebbero appropriate a essi, dal momento che secon-do lui proprio questo è quel che [invece] dovrebbe derivare a essi da parte della divinità. Noi però non constatiamo, attraverso l'esperien-za sensibile, che le cose vanno in questo modo; al contrario, troviamo che molti giusti versano in grandi sventure per [molti] giorni della lo-ro vita e a essi accadono soltanto pochi beni, mentre molti malvagi si trovano in grandi beni {e a essi non accade nessuna sventura per-cettibile}²². Inoltre, noi constatiamo che alcuni giusti hanno molte sven-ture (nonostante il loro sforzo di salvaguardarsi nei confronti del so-pravvenire di quest'ultime) e [osserviamo che] non riescono a salvaguardarsi da queste stesse sventure; {constatiamo}²³ anche che si sforzano di acquistare i beni attraverso le rispettive cause appro-priate e che, acquistandoli, conseguono [invece] la rovina della [loro] fortuna: risulta pertanto evidente che è impossibile ascrivere tutto questo alla stoltezza e stupidità. {Allo stesso modo, constatiamo che i beni sopraggiungono ai malvagi, in relazione al loro impegno di rag-giungere questi stessi beni attraverso le rispettive cause appropriate: risulta pertanto evidente che è impossibile ascrivere il sopravvenire dei beni nei loro confronti alla stoltezza e alla stupidità — così come invece stabilisce 'Elifaz}²⁴. Pertanto, risulta evidente che l'esperien-za sensibile contraddice la posizione di 'Elifaz. Nel momento in cui 'Elifaz si accorge {di alcune}²⁵ di queste difficoltà (e cioè quelle che derivano dal fatto che l'intento {di molti}²⁶ malvagi è interamente ri-volto a fare il male durante il numero dei giorni della loro vita, senza

²⁰ *we-lo' yiqreḥ la-hem me-ha-ra' or davar muḡgaš bo*, secondo i mss. Parigi (721, f. 73r; 723, f. 48v), mentre il ms. Oxford (f. 80r) ha il verbo al pl. (*yiqru*). Invece, la *editio princeps* ha *we-lo' yiqreḥ la-hem me-ha-ra' or davar muḡgaš me' od*.

²¹ *we-ninše 'am*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 48v); la *editio princeps* ha *we-ninša*. Invece, sia il ms. Oxford sia il ms. Parigi 721 (f. 73r) hanno *we-ninša 'in*.

²² Il testo compreso tra le parentesi viene omissso sia dalla *editio princeps* sia dal ms. Parigi 721 (f. 73r); invece, esso è presente sia nel ms. Oxford (f. 80r) sia nel ms. Parigi 723 (f. 48v).

²³ *bi-gešed*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* omette il termine.

²⁴ Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 73v); invece, esso è presente negli altri due testimoni.

che ricevano, in relazione ai peccati [commessi], un castigo di natura sensibile), per uscire da questa difficoltà egli dice che, nel caso in cui il malvagio non venga punito, lo saranno i suoi discendenti {dopo di lui}²⁷. Risulta [però] evidente come egli, attraverso questa risposta, non sia in grado di sfuggire a questa difficoltà: in effetti, ha cercato di evitare di attribuire a Dio l'ingiustizia, ma ha finito - attraverso la sua ipotesi - con l'ascribergliela, dal momento che non è giusto (*en min ha-yošer*) che {il peccatore}²⁸ non venga punito per i suoi peccati e non [è giusto] che un uomo debba essere punito per un peccato commesso da altri.

Allo stesso modo si potrà dimostrare che l'esperienza sensibile contraddice l'assunzione di Tzofar, dal momento che diventa chiaro - proprio attraverso l'esperienza sensibile - come molti uomini abbiano dei beni in un certo tempo e dei mali in un altro, per quanto poi essi siano volti a compiere azioni equilibrate e perfette proprio durante il tempo in cui hanno le sventure [e questo], in misura maggiore di quanto non siano rivolti a queste stesse azioni durante quel tempo in cui hanno dei beni. Non è possibile risolvere la difficoltà relativa a questo punto, sulla base della differenza delle predisposizioni [individuali], {dal momento che [tutto] questo concerne lo stesso individuo}²⁹ e la sua predisposizione congenita è la stessa [in entrambe le situazioni] - a meno di non voler ammettere, in relazione agli uomini, che la differenza della ricompensa e della punizione è in ragione del loro stesso differenziarsi in merito al bene e alla perfezione delle azioni e non (come invece vuole [lo stesso Tzofar]) in ragione della differenza della [loro] predisposizione individuale. In altre parole, [si tratterebbe di sostenere che] quanto più le azioni di un individuo risultano perfette, tanto minore risulterebbe la sua ricompensa per una giusta azione commessa, rispetto a quella [-ricompensa] ricevuta da chi [invece] risulterebbe inferiore al primo per il livello di bene delle

²⁷ Il termine compreso tra parentesi viene ommesso dalla sola *editio princeps*.

²⁸ Secondo i mss. Oxford (f. 80r) e Parigi (721, f. 73v; 723, f. 48v); invece, la *editio princeps* ha *ha-adam*.

²⁹ *kī hu be-iš ehad be-'eyno*, secondo i mss. Oxford (f. 80r) e Parigi 723 (f. 48v); invece, il ms. Parigi 721 (f. 73v) ha *kī hu ke-iš ehad be-'eyno*, mentre la *editio princeps* ha *kī ha-iš ha-zeh hu ke-iš ehad*.

[sue] stesse azioni e viceversa, nel caso del castigo per l'azione ingiusta commessa. [Tuttavia], anche nel caso in cui [Tzofar] ammettesse [tutto] questo, resterebbe invariata la difficoltà alla quale pensava di essersi sottratto e cioè [la difficoltà costituita da] quel che si riscontra in relazione al sopravvivere delle sventure ai giusti e dei beni ai malvagi. Si tratta di un punto che risulta del tutto evidente sulla base delle spiegazioni precedenti.

Allo stesso modo si potrà dimostrare che l'esperienza sensibile contraddice la tesi di Bildad: in effetti, noi constatiamo che molti mali si sopraggiungono ai giusti, {senza che}³⁰ queste sventure conducano al bene; al contrario, il giusto continua a restare in questa sventura - lo stesso vale poi anche in relazione ai beni dei malvagi. In linea generale, nei confronti dei beni dei malvagi e delle sventure dei giusti, le cose non stanno così come Bildad stabilisce, se non in relazione a pochi casi: pertanto, risulta evidente che Bildad non sfugge, attraverso questa [sua] ipotesi, a questa difficoltà. Abbiamo già ricordato in maniera completa il contrasto, presente nel *Libro di Giobbe*, che l'esperienza sensibile presenta nei confronti [delle teorie] di questi uomini, secondo la spiegazione che abbiamo offerto delle parole di Giobbe in quel libro⁸.

Il fatto poi che la tesi di questi uomini venga confutata dalla Torah risulta evidente: in effetti, quando quest'ultima promette agli uomini la sventura in relazione ai grandi peccati [da essi commessi], spiega che questa sventura consiste nel fatto che la divinità non veglierà su di essi e che li abbandonerà ai processi accidentali del tempo (*miqre ha-zeman*). Essa scrive: «Nasconderò a loro il Mio volto ed essi saranno preda» ed «Eserciterò nei loro confronti il nascondimento del Mio volto»⁹. Il profeta scrive: «Colui che nasconde il Suo volto alla casa di Giacobbe»¹⁰; «Hai dimenticato la Torah del tuo Dio, anch'io mi dimenticherò dei tuoi figli»¹¹ e «Tutti i popoli che Dio

³⁰ *še-lo*, il termine viene ommesso dalla sola *editio princeps*.

⁸ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitoli 10, 14, 17 (Rabag 1477, ff. 29v-30v; 44r-45r; 50v-51r).

⁹ Deuteronomio 31, 17-18.

¹⁰ Isaia 8, 17.

¹¹ Osea 8, 17.

dimentica»¹². Questo punto si trova ripetuto molte volte nei libri profetici e negli autori ispirati [=negli *Hagiographa*] e cioè il fatto che il castigo che sopraggiunge ai malvagi viene designato con il nome di «nascondimento del Volto» e «dimenticanza». Il significato di queste espressioni (*we-ʿinyano*) consiste nel fatto che la divinità li abbandonerà ai processi accidentali del tempo, nel fatto che quel che sopravverrà loro sarà in relazione agli ordini che dipendono dalla configurazione [degli astri] e nel fatto che Egli non li salverà dal male che sta per abbattersi su di loro. [Il significato di quest'espressioni] non consiste nel fatto che la divinità li sorveglierebbe secondo le loro azioni, facendo loro sopravvenire i mali in relazione al peccato – così come invece vogliono i sostenitori di questa tesi. Costituiscono poi un'evidente confutazione di questa stessa tesi, le parole del profeta che promettono il male: «Non sorvegliero le loro figlie, per il fatto che si prostituiscono»¹³. Questo ti fa vedere che, nella misura in cui [gli uomini] eccedono nel peccato, Dio li abbandonerà ai processi accidentali del tempo e non che li sorvegli a seconda delle loro azioni. In relazione poi a quel che si trova scritto nella Torah a proposito della promessa dell'abbattersi del castigo nei confronti di quanti trasgrediscono i suoi comandi, si spiegherà nel prosieguo dell'opera come questo sia possibile, in modo che ciò concordi sia con la speculazione razionale sia con quel {che abbiamo detto}³¹ trovarsi nella Torah e nei libri dei Profeti.

Capitolo quarto

[Oltre alla provvidenza collegata alla natura specifica dell'uomo – su cui peraltro concordano anche i filosofi –, ne esiste una collegata alla natura individuale dell'uomo e che viene esercitata su alcuni individui e cioè su quelli in cui sia presente un certo grado di unione con l'Intelletto Agente.]

Dopo aver ormai dimostrato che è falso sostenere che la provvidenza divina non si eserciti su *nessuno* degli individui umani (consi-

derati dal punto di vista della natura individuale) e dopo avere anche dimostrato che è falso sostenere che questa provvidenza si eserciti su *tutti* gli individui umani (considerati dal punto di vista della natura individuale), risulta allora evidente che da tutto questo deriva la necessità conseguenza secondo cui la provvidenza si esercita [soltanto] su alcuni individui, mentre su altri no.

Questo punto emerge anche da un altro punto di vista e cioè il fatto che la provvidenza divina si esercita su *sugli* individui umani (considerati dal lato della natura individuale), ma solo su alcuni, mentre su altri no. In effetti, emerge che quanto più [un individuo] è nobile e si avvicina maggiormente nel [suo] grado all'Intelletto Agente, tanto più la divinità esercita su di lui la propria azione provvidenziale e gli fornisce maggiori strumenti per preservare la sua esistenza. Questo punto risulta evidente sulla base delle dimostrazioni condotte nel *De animal. 1*: in effetti, si vede che quanto più l'animale è nobile, tanti più strumenti gli vengono forniti per preservare la sua esistenza. Dal momento poi che nell'uomo si riscontrano gradi di [maggiore o minore] vicinanza e lontananza rispetto all'Intelletto Agente ([e questo], in relazione alla natura individuale [dell'uomo]), ne deriva allora necessariamente che quanti presentano un legame più forte con questo Intelletto risultano maggiormente oggetto di un'azione provvidenziale esercitata nei confronti della natura individuale. Dal momento poi che alcuni uomini restano solo con la predisposizione che presentano dal punto di vista della [loro] natura specifica e non cercano di procedere verso quella perfezione con cui potrebbero avvicinarsi all'Intelletto Agente – semmai, alcuni di loro aggiungono ulteriore imperfezione a quella che già hanno in maniera congenita dal punto di vista della natura specifica –, risulta [allora] evidente come la provvidenza divina venga a dipendere, per questa categoria di uomini, soltanto dalla [loro] natura specifica [e questo], dal momento che non presentano un altro lato (derivante dalla natura individuale), in relazione a cui essi stessi potrebbero divenire oggetto di azione provvidenziale.

Stando così le cose, risulta evidente che la provvidenza divina (considerata dal punto di vista della natura individuale) si esercita su

¹² Salmi 9,18; cfr. Gersonides 1987, p. 173 n. 28.

¹³ Osea 4,14.

³¹ *še-zakarim*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *še-nižkar*.

¹ Cfr. *De part. animal.* 675b, 12sgg; *De gener. animal.* 731a, 24 sgg.

alcuni uomini (e questo], secondo gradi diversi), mentre poi essa non si riscontra affatto in relazione ad altri uomini.

[Tutto] questo emerge anche da un altro punto di vista e cioè sulla base del fatto che, in relazione all'essenza stessa della divinità, risulta evidente che Essa conosce tutti gli intelligibili e che l'uomo possiede una grande predisposizione a ricevere questi stessi intelligibili, così che in un certo modo egli è predisposto nei confronti di tutti questi intelligibili. Stando così le cose – e cioè sulla base del fatto che la divinità ha una molteplicità di intelligibili in atto, mentre l'uomo ha [soltanto] una grande predisposizione a ricevere quest'ultimi – e dal momento che, ancora, risulta evidente {che quel che è in atto} ¹ è destinato a perfezionare quel che è in potenza e a far passare quest'ultimo in atto, risulta [allora] chiaro che la divinità perfeziona quel che nell'uomo è ancora in potenza e lo fa passare all'atto. Dal momento poi che, per ciò che concerne il passaggio all'atto da parte degli intelligibili, al suo interno l'agente e il paziente costituiscono per così dire (*be-öfen mah*) una stessa entità, risulta [allora] evidente che in questo modo sopraggiunge all'uomo {una qualche unità e congiunzione} ² con la divinità. Nei confronti di un simile processo, il grado di provvidenza presente in esso deve evidentemente risultare straordinario (e questo], proprio in virtù di questa unione e congiunzione), senza che la divinità abbandoni l'uomo, disprezzandolo per il fatto che è una creatura inferiore e spregevole rispetto a Lui – come invece sostengono quanti ritengono che la provvidenza divina non si eserciti su nessun individuo umano considerato dal punto di vista della natura individuale, dal momento che [secondo essi] l'uomo sarebbe un essere inferiore e spregevole in relazione a Dio. Dal momento poi che questa unione deriva dal processo per cui all'uomo sopravvengono in atto degli intelligibili [e] non dal punto di vista della potenzialità costituente la [sua] stessa natura specifica, risulta [allora] evidente che

¹ *mi-mah še-be-po 'al*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 81r) e Parigi 721 (f. 74r); invece, il ms. Parigi 723 (f. 49r) *mah-še-pa 'al*.

² *hit 'aheddut mah we-devequt*, secondo i mss. Oxford (f. 81r) e Parigi 723 (f. 49r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 74r) hanno *hit 'aheddut me-ha-devequt*.

la provvidenza divina deve esercitarsi sull'uomo intelligente considerato dal punto di vista della natura individuale.

Capitolo quinto

[La provvidenza divina si esercita sia dal punto di vista della natura della specie degli enti che ne sono coinvolti (come nel caso dell'Intelletto Agente, che fornisce alcune specie di animali con organi e istinti atti a preservare la loro esistenza), sia dal punto di vista della natura individuale degli enti a cui la provvidenza stessa è rivolta – come nel caso delle comunicazioni di conoscenza che sopraggiungono all'uomo tramite il sogno, la divinazione e la profezia.]

Dopo aver dimostrato che la provvidenza divina si esercita su alcuni individui umani (considerati dal punto di vista della natura individuale), è opportuno da parte nostra indagare in che modo sia possibile stabilire questo punto, mantenendo fermo il principio (*'im šemirat ha-šöreš*) dimostrato in precedenza in relazione alla conoscenza di Dio e cioè il fatto che la Sua conoscenza non concerne (*mitpaššetet*) l'ente individuale considerato proprio in quanto tale e in quanto realtà determinata (*we-ramuz 'elaw*). In effetti, si ha l'impressione che qui ci si trovi di fronte a una difficoltà, al punto che si può pensare che chi intende tenere ferme queste due posizioni [e cioè il carattere parzialmente individuale della provvidenza e l'aspetto generico della conoscenza di Dio] sia nella condizione di chi voglia raggruppare insieme i contrari.

Incominceremo con il dire che è già emerso chiaro per via induttiva che l'Intelletto Agente esercita la propria azione provvidenziale {sugli enti individuali} ¹ [e questo], nella misura in cui esso fornisce loro sia organi corporei {sia} ² facoltà psichiche con cui gli individui che presentano questi organi sono in grado di preservare la loro esistenza e di tenere lontano quel che è loro nocivo o di allontanarsene. Ad es., l'Intelletto Agente fornisce ad alcuni animali le corna, gli zoccoli ricurvi e le zanne, per difenderli da quel che si avvicina per nuo-

¹ *be-še ha-nimša 'ot*, secondo la lez. dei mss. Oxford (f. 81v) e Parigi 723 (f. 49r); invece, sia il ms. Parigi 721 (f. 74v) sia l'*editio princeps* hanno *ha-nimša 'ot*.

² Cfr. Gersonides 1987, p. 176 n. 1, che ripropone l'integrazione proposta da Touati 1968, assente in tutti e quattro i testimoni.

cere a essi e, nel caso degli animali che predano, per affermare la preda; nel caso di altri animali ancora. [Questo Intelletto] esercita la sua azione provvidenziale, dando loro softanto degli istinti di natura psichica (*tesūgor nafsīor*) o delle azioni [predeterminate]. Un esempio degli istinti di natura psichica può essere il fatto che [questo Intelletto] dota l'agnello di un istinto naturale a fuggire il lupo quando lo vede, anche se [l'agnello] non ha mai fatto esperienza del fatto che il lupo gli è nocivo e non lo ha mai visto prima; è in questo modo che molti uccelli fuggono {dagli uccelli}³ predatori, anche se non li hanno mai visti prima di allora. Molti uccelli poi si dirigono spontaneamente verso sud durante la stagione fredda e, durante quella calda, verso nord, senza che conoscano il grado di convenienza che hanno per essi i luoghi verso cui si dirigono. La rondine pone poi una certa erba sugli occhi dei suoi piccoli, {quando vengono feriti}⁴, senza che questo animale conosca il fatto che ciò costituisce un rimedio per i loro occhi. Un esempio delle azioni [predeterminate, di cui abbiamo parlato in precedenza] è dato dal fatto che [l'Intelletto Agente] fornisce alle api una tecnica {per costruire}⁵ i loro alveari in cui vengono generate e per fabbricare il miele di cui si nutrono quando il cibo manca loro [e questo], senza che abbiano un intelletto pratico da cui queste tecniche provengano.

Questo tipo di provvidenza viene posto nell'uomo in maniera molto più perfetta, dal momento che egli è stato dotato di un intelletto pratico da cui provengono molte tecniche, che gli sono utili per la preservazione della sua esistenza; {inoltre}⁶, egli è stato dotato dell'intelletto da cui provengono le tendenze (*ha-tesūgor*) a sfuggire a molti oggetti dannosi e a dirigersi verso molti oggetti utili. In relazione poi ad alcuni

³ Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia dalla *editio princeps* sia dai mss. Oxford (f. 81v) e Parigi 721 (f. 74v); invece, esso è presente nel ms. Parigi 723 (f. 49).

⁴ Cfr. Gersonides 1987, pp. 176-177 n. 3; tutti i tre mss. hanno *kāse-niqeru otam* (la *editio princeps* ha invece – al posto di *otam* – *otah*); Feldman scrive giustamente che, per giustificare questa lez., bisogna intendere il verbo come una terza persona plur. impersonale.

⁵ *be-asfijyal*, secondo i mss. Oxford (f. 81v) e Parigi 723 (f. 49); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 74v) omettono questo termine.

⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia dalla *editio princeps* sia dal ms. Parigi 721 (f. 75v).

ni uomini, questa provvidenza si esercita in un modo ancora più completo: in altre parole, [l'Intelletto Agente] comunica per via profetica a essi le situazioni di male e bene che stanno per sopraggiungere loro, così che possano salvarsi dai mali e dirigersi verso i beni – come si è dimostrato nel *Libro secondo* di quest'opera. Le cose devono stare proprio così, dal momento che la divinità non si astiene dal far derivare su ogni ente la misura di bene e di perfezione che Le è possibile. Dal momento poi che questo tipo di provvidenza, che [la divinità] esercita su molti animali nel momento in cui fornisce a essi degli istinti di natura psichica con cui sfuggire al male e dirigersi verso il bene (senza che [questi animali] siano consapevoli di questo bene e di questo male), è possibile che si ritrovi in alcuni uomini in un modo ancora più perfetto – e questo, nella misura in cui comunica a essi il male e il bene che stanno per sopraggiungere loro, così che possano sfuggire al male e dirigersi verso il bene –, allora la provvidenza deve esercitarsi su questi individui proprio in questo modo.

In relazione poi ad alcuni processi, [la divinità] esercita un'azione provvidenziale sugli enti individuali, nel far loro sopravvenire un certo processo doloroso con cui vengono salvaguardati: questo avviene, ad es., quando [la divinità] pone la bile nera all'interno dello stomaco, in modo che essa provochi un'azione irritante all'interno dello stesso stomaco, nel tempo in cui l'animale ha bisogno di cibo, [così che] l'animale stesso provi dolore nell'avvertire questo processo e ricerchi il nutrimento – in effetti, è in questo modo che l'animale viene preservato. [Lo stesso si dica, a proposito del fatto che] [la divinità] ha dotato una certa specie di animali dell'emissione di sperma, facendone un mezzo di preservazione: infatti, quando l'animale teme altri animali, gli accade di emettere il suo sperma per la paura e di nascondersi al suo interno.

Una volta stabiliti i modi in cui la provvidenza proveniente dalla divinità viene esercitata nei confronti di questi enti del mondo sublu-nare e dal momento che, ancora, si è già dimostrato che la divinità esercita la Sua provvidenza su alcuni individui umani dal punto di vista della natura individuale ([e questo], secondo gradi differenti), dobbiamo allora esaminare in quale modo – tra quelli che abbiamo ricor-

dato – sia possibile che Essa eserciti questa [particolare] provvidenza [nei confronti dell'uomo].

Risulta evidente che è impossibile che [questa provvidenza] si eserciti nella misura in cui fornirebbe, agli individui che ne sono i più privilegiati (*la-išim ha-yoter mušgaḥim*), un numero maggiore di organi con cui preservare la loro esistenza [e questo], dal momento che questi individui appartengono tutti alla stessa specie e gli individui della stessa specie sono identici (dal punto di vista del comportamento della natura – *'al ha-minhag ha-ivv'*) per il numero dei loro organi, per la loro conformazione e per le facoltà psichiche di cui sono dotati – a meno che la molteplicità degli organi presente negli individui non sia data dalla necessità della materia (*me-hekreat ha-homer*): un simile fenomeno, però, non è segno di provvidenza e di beneficenza. Stando così le cose, emerge allora che questa provvidenza si eserciti in uno dei restanti modi o in qualcosa di simile a essi. Dal momento che, sulla base di quel si è detto in precedenza, risulta evidente che la divinità fa conoscere ad alcuni uomini i beni e i mali {che stanno per sopraggiungere} loro [e questo], in segno di provvidenza per la loro preservazione), da [tutto] questo emerge allora che la provvidenza della divinità in relazione agli individui umani consiste nel fatto che Essa fa loro conoscere il bene e il male che stanno per sopraggiungere loro, così che [questi individui] possano preservarsi dai mali e dirigersi ai beni. Questa comunicazione di conoscenza (*zo't hoda 'ah*) avviene in modi diversi da parte della divinità, a seconda del variare dei gradi di vicinanza e di lontananza nei confronti dell'Intelletto Agente da parte degli uomini. In effetti, in relazione a quegli uomini che presentano una forte unione con l'Intelletto Agente, questa conoscenza (*hoda 'ah*) sopraggiunge loro in maniera completa attraverso la profezia – anche questo processo presenta gradi [diversi], a seconda del variare dei gradi di unione. [Invece], per quel che riguarda gli uomini che non presentano un livello tale per cui la conoscenza (*ha-hoda 'ah*)⁷ avvenga (*išša-*

⁷ *ha-nekhumot lavo*, secondo i mss. Oxford (f. 82r) e Parigi 723 (f. 49v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 75r) hanno *ha-'atidim lavo*.

⁸ Secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 75r; 723, f. 49v); invece, il ms. Oxford (f. 82r) ha *zo't ha-hoda 'ah*.

lem) in questo modo [che è proprio della profezia], nei loro confronti la divinità esercita un'azione provvidenziale nel fornire a essi impulsi (*tešiqot*) psichici, rivolti sia a perseguire alcune azioni che facciano loro derivare un bene (senza che [queste persone] si rendano conto di questo stesso bene), sia a rifuggire da altre azioni da cui deriva loro un male dal punto di vista degli ordini predeterminati dai corpi celesti (senza che si rendano conto di questo male) – anche in questo caso si tratta di una comunicazione di conoscenza (*hoda 'ah*), solo che è debole. È in questo modo che ad alcuni uomini sopraggiunge il timore in prossimità del tempo in cui un male sta per capitare loro, senza che si rendano conto dell'oggetto che gli ispira questo stesso sentimento di terrore. Questo è simile in qualche modo a quel che accade con le persone che hanno una vista debole, che non sono in grado di vedere in maniera distinta gli oggetti luminosi, ma che di essi percepiscono soltanto il loro chiarore e i raggi. In relazione a circostanze simili a queste, i nostri Maestri hanno detto: «Per quanto egli non veda, è la sua stella che vedes!». Il significato di questa affermazione risulta evidente – anche a una considerazione superficiale – sulla base di quel che abbiamo dimostrato nel *Libro secondo* di quest'opera². Allo stesso modo, è per questo motivo che si vede che alcuni uomini si tengono lontani da certe situazioni, senza che si rendano conto del perché del loro comportamento: è solo in un secondo tempo che diventa loro manifesto che, nel caso in cui non se ne fossero tenuti lontano, un male sarebbe loro sopraggiunto. Alcuni uomini si avvicinano a certe situazioni, senza rendersi conto del perché essi siano stati spinti ad avvicinarsene: è solo in un secondo tempo che diventa loro manifesto che il loro avvicinarsene ha fatto sì che a essi sopraggiungesse un bene.

[Invece], per quel che riguarda quegli uomini il cui livello non è tale da consentire la presenza in essi (*'al še-tošam*) di un simile impulso psichico, è possibile che la provvidenza [divina] si eserciti su di essi, nella misura in cui [la divinità] {faccia loro sopraggiungere} in via

¹ B. T. Megillah 3a.

² Capitolo sesto.

³ *be-še-yavi'*, secondo i mss. Oxford (f. 82r) e Parigi (721, f. 75v; 723, f. 49v); invece, la *editio princeps* ha *be-še-yavo'*.

provvidenziale situazioni dolorose [e questo], per salvaguardarli {da altre situazioni negative che sono state loro predisposte, {oppure}} per ottenere che (*o le-kawwen 'al*) a essi sopraggiungano dei beni. Un esempio di quel che avviene per salvaguardarli¹⁰ dai mali è quello di un uomo giusto che si accompagna con dei mercanti per un viaggio in mare; una spina gli entra nel piede, così che non può più andare con loro e questo fa sì che scampi a un naufragio in mare. È in relazione a situazioni simili a questa, {che si trova scritto} 11: «Ti rendo grazie, o Dio, per esserti adirato con me; la Tua ira si è mutata e mi hai confortato»³. Un esempio [invece] di quel che avviene per ottenere (*le-kawwen 'al*) di far sopraggiungere agli uomini dei beni, è quando un uomo è indotto ad andare in una carovana e una spina entra nel suo piede: {questo fa sì che egli resti in città}¹², dove gli sopraggiungono ingenti fortune che non gli sarebbero capitate nel caso in cui non fosse rimasto in città. Tutto questo e casi simili vengono chiamati dai nostri Maestri «tormenti d'amore» (*yissurin šel ahava*)⁴.

Capitolo sesto

[Esame complessivo della tesi gersonide, condotto dal punto di vista delle tre fonti di conoscenza umana e cioè l'argomentazione razionale, l'esperienza sensibile e la Torah. Questo cap. contiene poi l'importante distinzione tra la nozione, da un lato, di provvidenza universale (esercitata dalla divinità, attraverso la configurazione degli astri e cioè sulla base degli ordini prestabiliti dai corpi celesti) e, dall'altro, la nozione di provvi-

¹⁰ Il testo compreso tra le parentesi semplici è omesso nel ms. Parigi 723 (f. 49v); invece, esso è presente negli altri tre testimoni: si noti però che sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 75v) hanno la *lez. en*, al posto di *o* del ms. Oxford (f. 82v) che nella trad. è stato compreso tra le doppie parentesi.

¹¹ L'*editio princeps* ha *amar dawid 'alaw ha-šalom* (i mss. Oxford, f. 82v e Parigi 721, f. 75v hanno: *amar dawid*, che viene poi cancellato con una riga nel solo ms. Oxford); invece, questo riferimento è assente nel ms. Parigi 723 (f. 49v); cfr. *supra*, Capitolo secondo, n. 39.

³ Isaia 12,1.

¹² Secondo i mss. Oxford (f. 82v) e Parigi 723 (f. 49v); invece, la *editio princeps* ha: «questo fa sì che a lui venga impedito di andare con loro e che resti in città», mentre il ms. Parigi 721 (f. 75v) ha *we-yihyeh zeh sibaḥ ba-medinah*.

⁴ B.T. Berakhot 5a.

denza individuale o «straordinaria», che consegue agli uomini che presentano un legame particolarmente forte con l'Intelletto Agente e con la divinità. Anche quest'ultimo caso, però, non implica che la divinità abbia una conoscenza degli enti individuali, dal momento che questa particolare provvidenza è in relazione al grado di perfezionamento, messo in atto dagli individui umani.]

Dobbiamo [ora] dimostrare che il modo in cui noi abbiamo stabilito che la provvidenza divina si esercita su alcuni individui umani, non risulta affetto – dal punto di vista sia della speculazione razionale, sia dell'esperienza sensibile, {sia della Torah} – da una difficoltà tale per cui riesca difficile sottrarsi a essa; al contrario, questi punti di vista concordano pienamente con la nostra ipotesi. Infatti, non appena sarà stato dimostrato questo punto, il nostro discorso in relazione a questa provvidenza risulterà più completo; in effetti, a proposito di ciascun argomento noi pensiamo di essere arrivati alla massima verifica possibile (*'al taḥilit ha-ha'amait*), quando non dobbiamo più considerare delle difficoltà [che possono essere sollevate] nei suoi confronti. Pertanto, in relazione alle argomentazioni con cui convalidano le loro tesi sia quelli che sostengono che la provvidenza divina non riguarda nessun individuo umano considerato dal lato della natura individuale [e cioè A], sia quelli che sostengono che concerni ciascun individuo umano [e cioè B], dobbiamo mostrare in via preliminare che da queste stesse argomentazioni non deriva necessariamente la confutazione di questa [nostra] tesi, [che invece sostiene che la provvidenza si eserciti su alcuni individui e su altri no].

Incominceremo con il dire che, anche a una considerazione superficiale (unitamente a quanto si è detto in precedenza), risulta evidente che queste argomentazioni non contengono alcunché che implichi necessariamente la confutazione di quel che abbiamo stabilito nei confronti di questa provvidenza divina.

In effetti, in relazione all'argomentazioni che il seguace del Filosofo (*ha-holeḥet be-dereḥ ha-filosof*) avanza per convalidare la tesi secondo cui la provvidenza divina non concerne nessun individuo

¹ La sola *editio princeps* omette i termini compresi tra parentesi.

² A questo punto del testo, la sola *editio princeps* inserisce *me-inyano*.

umano dal punto di vista della natura singolare – [è questo], dal momento che non è possibile che la conoscenza divina riguardi gli enti individuali considerati in quanto tali –, risulta evidente che queste stesse argomentazioni non contraddicono questa [nostra] tesi. Infatti, la nostra tesi della provvidenza risulta possibile, nonostante il fatto che anche noi ammettiamo che la conoscenza della divinità non si estende sugli enti individuali considerati in quanto tali. {In effetti, la provvidenza che si esercita}³ sui giusti attraverso la comunicazione di conoscenza (*ha-hoda 'ah*) relativa al bene e al male che stanno per raggiungere loro, si compie anche se (*'im*) la sorgente (*ha-mašpī 'a*) di questa stessa conoscenza non conosce l'ente individuale determinato ricevente il flusso (*ha-šēfa 'a*) e anche se, all'interno della sorgente [di questo stesso flusso], non risultano conosciuti i processi individuali (considerati in quanto tali) che sono oggetto della comunicazione di conoscenza. Abbiamo già dimostrato questo punto nel *Libro secondo* di quest'opera⁴, così come vi abbiamo dimostrato che la conoscenza (*ha-hoda 'ah*) sopravviene da parte dell'Intelletto Agente in relazione all'oggetto individuale, [che è tale solo] dal punto di vista dell'ente ricevente il flusso {e}⁴ delle condizioni sensibili di esistenza [di quest'ultimo ente].

In relazione poi alla provvidenza consistente nel suscitare (*be-hamšf'*) negli uomini il sentimento di terrore per soccorrerli dai mali e nel suscitare in essi gli altri impulsi psichici che dirigono verso le situazioni da cui deriva {agli uomini}⁵ il bene e con cui [=impulsi] gli stessi uomini si allontanano da quelle da cui deriva {loro}⁶ il male, [ebbene] anche [questa forma di provvidenza] costituisce una comunicazione di conoscenza (anche se debole) – come abbiamo dimostrato in precedenza: da questo punto di vista [e cioè da quello della

³ I tre mss. (Oxford, f. 82v; Parigi 721, f. 75v; 723, f. 50r) hanno *we-zeh šē-ha-hašg-gahah ašer itihyei*; invece, la *editio princeps* ha *we-zeh šē-ha-hašg-gahah ašer šē-itihyei*.

⁴ Capitolo sesto.

⁵ Il termine tra parentesi viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 76r).

⁶ *la-hem*, secondo i mss. Oxford (f. 82v) e Parigi 723 (f. 50r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 76r) hanno *ba-hem*.

⁷ *la-hem*, il termine viene ommesso sia dalla *editio princeps* sia dal ms. Parigi 721.

natura provvidenziale e dell'origine divina di questa comunicazione di conoscenza], il suo statuto (*dīnah*) è {come quello}⁷ della comunicazione completa di conoscenza. Si tratta di un punto del tutto evidente e cioè che, così come non è impossibile che da parte della divinità sopravvenga la comunicazione completa di conoscenza in relazione all'evento individuale, allo stesso modo non è impossibile che, [sempre] in relazione all'evento individuale, sopravvenga una comunicazione imperfetta di conoscenza da parte della stessa divinità: in effetti, l'assenza di perfezione di questa conoscenza (*hoda 'ah*) deriva dall'ente ricevente – è quest'ultimo che conosce che questo evento individuale sta per capitargli in questo modo, senza che il flusso emanativo (*ha-hašpāhah*) debba riguardare questo stesso evento individuale.

In relazione poi a quanto abbiamo stabilito in merito alla possibilità che questa provvidenza consista nel far capitare (*be-šē-yamšf'*) ai giusti un evento negativo – così da salvarli da un male ancora più grave o da far loro sopravvivere certi beni –, se tutto questo è vero, è allora possibile che esso si verifichi senza che la divinità debba avere la conoscenza di questo evento individuale (considerato proprio in quanto tale). Al contrario, questo [e cioè l'aspetto provvidenziale] avviene da parte di Dio, in quanto la natura di questo evento implica che esso sopravvenga nei confronti di ogni ente predisposto a ricevere questa particolare modalità di provvidenza – così come l'Intelletto Agente compie la propria azione nei confronti di tutti gli enti predisposti a ricevere quest'ultima, anche se questo stesso Intelletto non possiede la conoscenza dell'ente individuale considerato in quanto tale.

Stando così le cose, risulta evidente che, sulla base del fatto che anche noi ammettiamo che la conoscenza di Dio non si estenda sull'evento individuale considerato in quanto tale, non deriva necessariamente la conseguenza secondo cui la Sua provvidenza non potrebbe riguardare alcuni individui umani dal lato della [loro] natura individuale, nel modo in cui noi abbiamo stabilito.

⁷ *ke-dīn*, secondo i mss. Oxford (f. 83r) e Parigi (721, f. 76r; 723, f. 50r); invece, la *editio princeps* ha *dīn*.

In relazione poi alla contro-argomentazione che a questo proposito viene sollevata sulla base del cattivo ordine (*ʔo ʔa ha-sidur*) che si riscontra in merito ai beni e ai mali degli individui umani, risulta evidente che essa non contraddice la nostra ipotesi sulla provvidenza. In effetti, sulla base di quest'ultima, non deriva necessariamente la conseguenza secondo cui non sarebbe possibile che ai malvagi sopraggiungano quei beni riservati a loro dal punto di vista della configurazione [astrale] (*mi-sad ha-ma ʔarekhet*); piuttosto, intendiamo dire che [queste persone malvagie] sono lasciate e abbandonate (*mesillahim we-ne ʔezavim*) a questi eventi preordinati dai corpi celesti. [Inoltre, intendiamo dire] che la divinità non preserva queste persone dai mali che stanno per sopraggiungere loro⁸ [e questo], dal momento che esse non sono nella condizione per cui è possibile che questa [particolare] provvidenza divina si unisca a loro. Allo stesso modo, non è impossibile, sulla base della nostra ipotesi, che dei mali accadano ai giusti [e questo], nel momento in cui essi seguono gli appetiti sensibili e hanno spezzato il legame e l'unione esistente tra sé e la divinità — quello stesso legame in virtù del quale sono resi oggetto dell'azione provvidenziale. In quel momento, infatti, questa provvidenza si allontana in qualche modo da loro ed essi diventano bersaglio {delle frece} ⁹ degli eventi accidentali. Stando così le cose, risulta evidente che da questo lato [e cioè da quello del cattivo ordine constatabile in relazione alla distribuzione dei beni e dei mali] non si dà alcuna obiezione nei confronti della nostra ipotesi in merito al tema della provvidenza divina.

Il fatto è però che, in relazione a quanto noi abbiamo stabilito in merito a quegli eventi che sono caratterizzati da assenza di ordine, {è possibile avanzare un'obiezione}¹⁰ e questo, sulla base del fatto che anche noi abbiamo ammesso che non è impossibile che ai malvagi sopraggiungano ingenti¹¹ beni dal punto di vista degli ordini derivanti

⁸ La sola *editio princeps* presenta, a questo punto del testo, la lez. «dal punto di vista della configurazione [astrale]».

⁹ La sola *editio princeps* ha al sing. il termine compreso tra parentesi.

¹⁰ *yesepaq mesapq*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 83v) e Parigi 723 (f. 50v); invece, il ms. Parigi 721 (f. 76r) ha *yaspiq mesapq*.

¹¹ Sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 76v) aggiungono all'egg. il termine *me ʔod*.

dai corpi celesti e che ai giusti capitino delle sventure, nel momento in cui quest'ultimi hanno spezzato il legame e l'unione esistente tra sé e la divinità. Stando così le cose, è allora possibile che qualcuno faccia osservare che l'ordine dei corpi celesti preordinato dalla divinità nei confronti degli individui umani — quello stesso ordine, [cioè], dal quale deriva l'assenza di ordine riscontrabile nei beni e nei mali che sopraggiungono agli stessi individui, secondo quanto abbiamo stabilito — non possa non essere ascritto a malvagità o incapacità e impotenza divine (*le-ʔawel o le-le ʔi we-qissur*). In effetti, {nella misura in cui}¹² la divinità conosce quest'ordine [astrale] — così come si è dimostrato in precedenza — e {sa}¹³ anche, contemporaneamente, che esso è riservato ai malvagi e ai giusti ([e in quest'ultimo caso], ciò avviene nel tempo in cui sono gli stessi giusti a spezzare il legame esistente tra sé e la divinità), allora quest'ultima finisce anche con il sapere che, sulla base di quest'ordine, è possibile che derivino ai giusti delle sventure e agli ingiusti dei beni. Stando così le cose, si avranno necessariamente le seguenti alternative: o che la divinità sia in grado di preordinare questo stato di cose, in modo che {si faccia pagare}¹⁴ all'individuo a seconda delle sue azioni, ma che non si sforzi di fare questo — cosa che costituirebbe indubbiamente un segno di malvagità (*ʔawel*) nei Suoi confronti, ma questo non può essere!; oppure che Essa sia impotente a far questo — cosa che costituirebbe pur sempre un segno di imperfezione nei Suoi confronti.

Risponderemo [a questa obiezione, osservando] che, nel caso in cui la ricompensa e il castigo dell'uomo {dovessero effettivamente}¹⁵ consistere in quei beni e mali, a proposito dei quali si riscontra l'assenza di ordine e di equilibrio, [allora] questa obiezione avrebbe un certo grado di verosimiglianza; il fatto è però che, anche a una considerazione superficiale, emerge chiaramente che la ricompensa e il ca-

¹² *miyne še-*, il termine viene omesso dalla sola *editio princeps*.

¹³ Il termine compreso tra parentesi viene omesso nella sola *editio princeps*.

¹⁴ *yeshillam*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 50v); invece, sia la *editio princeps* sia i mss. Oxford (f. 83v) e Parigi 721 (f. 76v) hanno *yiskalem*.

¹⁵ *hayah ra ʔi še-*, secondo i mss. Oxford (f. 83v) e Parigi 723 (f. 50v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 76v) hanno *hayah še-*.

stigo autentici non consistono in questi beni e mali di natura sensibile. In effetti, la ricompensa e il castigo che concernono l'uomo considerato in quanto tale, devono consistere in beni {e mali}¹⁶ [autenticamente] umani e non in quei beni e mali che non sono [autenticamente] umani. Stando così le cose, dal momento che i beni [autenticamente] umani consistono nell'acquisizione della felicità spirituale – in effetti, è quest'ultima (e non l'acquisizione del piacere dei cibi e degli altri beni sensibili) che concerne l'uomo considerato in quanto tale, dal momento che il nutrimento e la sensibilità non appartengono all'uomo considerato in quanto tale – e dal momento che, ancora, gli [autentici] mali umani consistono nello stesso modo nell'assenza della felicità spirituale – e cioè nel fatto che quest'ultima non possa raggiungere la sua perfezione –, {risulta [allora] evidente}¹⁷ che la ricompensa e il castigo che concernono l'uomo considerato in quanto tale, consistono nella felicità spirituale e nell'assenza di quest'ultima [e] non in quei beni e mali di natura sensibile, preordinati dai corpi celesti. Dal momento poi che l'acquisizione della felicità spirituale consiste essenzialmente alle azioni buone e [moralmente] equilibrate, mentre la sua assenza dipende dalle azioni vergognose, risulta [allora] evidente che la ricompensa e il castigo autentici (e cioè il bene e il male concernenti l'uomo considerato in quanto tale) procedono con ordine ed equilibrio, senza che alcunché vi sfugga (*lo' {hafal}*)¹⁸ *mim-meno davar*).

Allo stesso modo, quando si considerino gli ordini preordinati dai corpi celesti [e] in base ai quali derivano i beni e i mali di natura sensibile che colpiscono gli uomini, in questi stessi ordini non si ritrova alcunché che possa essere ascritto a malvagità o impotenza da parte della divinità; al contrario, [questi ordini] sono volti – nella misura della massima perfezione possibile – al bene della provvidenza e della benevolenza (*ha-hatavat*) nei confronti degli enti sublunari. In ef-

¹⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

¹⁷ Mss. Oxford (f. 83v) e Parigi 723 (f. 50v): *hu mebu' ar*; ms. Parigi 721 (f. 76v) ed *editio princeps*: *ve-hu mebu' ar*.

¹⁸ Secondo il ms. Oxford (f. 83v), invece, sia la *editio princeps* sia i mss. Parigi (721, f. 76v; 723, f. 50v) hanno *yafol*.

fetti, è attraverso questi ordini che l'esistenza sublunare – in relazione alla quale l'intelletto umano non può comprendere fino in fondo la sua [=dell'esistenza sublunare] misura di bene e di perfezione – viene preservata. Infatti, gli ordini astrali preservano nel miglior modo possibile non solo gli elementi contrari da cui dipende l'esistenza degli enti composti, ma anche il caldo elementare [e ciò], in relazione a ciascun ente, per tutto il tempo possibile e nel miglior modo possibile di preservazione – [e tutto questo], al punto che se mai fosse possibile immaginare che anche per breve tempo l'azione dei corpi celesti si ritirasse dagli enti sublunari, il bene e la perfezione presenti in questi stessi enti sparirebbero dal mondo sublunare e nessuno degli animali resterebbe in vita.

{Si riscontra poi [che questi ordini astrali]}¹⁹ esercitano, nei confronti dell'uomo, un'azione provvidenziale ancora più grande di quella esercitata in relazione agli enti diversi da lui, al punto che tutte le azioni umane risultano preordinate dai corpi celesti. Sarà poi inevitabile, in relazione alla sottigliezza della materia dell'uomo, che questa provvidenza si unisca a quest'ultimo in misura maggiore di quanto non faccia nei confronti degli altri enti del mondo sublunare, dal momento che proprio per questo motivo [l'uomo] risulta sottoposto facilmente all'azione degli enti esterni a lui: se non fosse per la grande opera di preservazione esercitata nei suoi confronti dai corpi celesti, egli perirebbe facilmente. Inoltre, in ragione della grande latitudine esibita dalla complessione elementare dell'uomo, ne deriverà necessariamente che la differenza tra le complessioni degli [individui] umani risulti {grande}²⁰; dal momento poi che le loro disposizioni (*ha-tekhumot*) psichiche variano in ragione della differenza delle complessioni elementari, ne deriverà necessariamente che risulti grande la differenza riscontrabile tra gli individui umani nei termini delle loro disposizioni psichiche. Per questo motivo, se non intervenisse quest'opera di preservazione [operata dai corpi celesti], sarebbe inevitabile che gli uomini si troverebbero a essere sempre in contese e liti, al

¹⁹ *ve-kevar nimse' am*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 77r; 723, f. 50v); invece, il ms. Oxford (f. 83v) ha *nimsa' im*.

²⁰ *rav*, il termine viene omissso dalla sola *editio princeps*.

punto da uccidersi reciprocamente. Il grado di questa preservazione derivante dai corpi celesti risulterà ormai evidente, quando si pensi ai mali che provengono agli uomini a opera dei malvagi; per quanto questi ultimi siano numerosi, cerchino con ogni forza di procurare il male agli altri e a ciò si industriano sempre nella misura del possibile, nonostante tutto questo i mali che da loro derivano agli altri uomini restano pur sempre {pocni}²¹.

Stando così le cose, risulta evidente che, in relazione a quegli ordini dei corpi celesti che la divinità preordina, in essi si ritrovano in maniera incommensurabile giustizia, equilibrio, benevolenza {(we-ha-hatavah)}²² e grazia (we-ha-haninah), per quanto poi da questi ordini [anche] qualche male (gesat ra) discenda inevitabilmente in maniera accidentale, dal momento che [i corpi celesti] preservano le qualità [elementari] contrarie in cui consiste la sussistenza di ogni ente composto – [essi fanno tutto questo], nella misura in cui fanno prevalere ora una di queste qualità, ora un'altra: sulla base di questo predominio, si verifica [anche] qualche male (ra' mah) per alcuni uomini. In tutto questo, però, la divinità non mostra impotenza e incapacità nella misura in cui non predisponga questi ordini in maniera che da essi non provenga del male: in effetti, la divinità ha posto nell'uomo uno strumento (e cioè l'intelletto), con cui potersi salvare da questi mali. Infatti, è attraverso di esso che l'uomo si salva da quei mali [e questo], sia per il tramite di un uso positivo della [sua] libertà (al sad tov ha-beh'rah), sia per il tramite di uno dei modi della provvidenza menzionati in precedenza. Invece, colui che non si sforza – così come dovrebbe – di raggiungere la perfezione dell'intelletto (in modo che questa provvidenza possa unirsi a lui), deve incolpare solo se stesso del fatto che a lui sopraggiungeranno quei mali, (dal momento che lui stesso è responsabile di [tutto] questo)²³.

²¹ me'aitot: il solo ms. Oxford (f. 84r) ha nel testo me'aitim (concordato con kaominib); la lez. me'aitot viene segnalata a margine di questo stesso ms. come lez. alternativa

²² Questo termine viene omissso sia dalla editio princeps sia dal ms. Parigi 721 (f. 77r).

²³ Editio princeps: ki mi-yado haytah zo' lo (i tre mss. omettono il ki); crea difficoltà lo zo' del testo: bisogna sottintendere un sostantivo del tipo ha-hav'ah o ha-hagga'ah (relativo cioè al «sopraggiungere» dei mali).

Allo stesso modo, il sopravvenire di quei mali che si verificano realmente in seguito agli ordini celesti, presenta un'utilità manifesta: in effetti, questo fa sì che ai malvagi capiti un male di natura sensibile e, grazie a questi stessi malvagi, altri uomini sono castigati e si salvano dal male toccato in sorte ai primi – come se quei mali che sopravvengono accidentalmente da quegli ordini [celesti] fossero rivolti a questa precisa finalità, così come è scritto: «Il Signore Dio compie ogni Sua azione in vista di un Suo scopo; anche il malvagio [è destinato] a un giorno di sventura»²⁴. In linea generale, chi pretende che il mondo sublunare sia immune da quei pochi mali che sopravvengono in via accidentale dal lato {degli ordini}²⁴ dei corpi celesti, è come se volesse che non vi fosse alcun bene tra quelli straordinari che, all'interno del mondo sublunare, derivano dalla divinità per il tramite dei corpi celesti: risulta evidente, [al contrario], che la divinità non può fare a meno (še-en ran y'la-šem yir' še-yimane a) di far derivare questi beni straordinari per il tramite dei corpi celesti, solo per il poco male che da questi ultimi deriva in maniera accidentale. In effetti, appartiene all'essenza della divinità di conferire il bene all'essere, nella misura in cui a questo stesso essere è possibile ricevere il bene e la perfezione. Così come la divinità non può fare a meno di conferire le forme agli enti sublunari ([e questo], solo a motivo della corruzione che da ultimo capita a questi enti – cosa che è un male), allo stesso modo Essa non può fare a meno di far derivare questi beni straordinari che sopravvengono per il tramite dei corpi celesti ([e questo], solo per il poco male che accidentalmente proviene da essi). Stando così le cose, risulta evidente che non può essere ascritto a impotenza da parte della divinità, il fatto che Essa non preordina questi ordini astrali in modo che da essi non derivi alcun male.

Allo stesso modo diremo che, nel fatto che i beni e i mali che sopraggiungono agli individui umani in ragione di questi ordini [astrali], procedono in maniera non equilibrata, non vi è nulla che possa essere ascritto a malvagità da parte della divinità. In effetti, la mancanza

²⁴ Proverbi 16,4.

²⁴ Il solo ms. Oxford (f. 84r) ha al pl. il termine compreso tra parentesi; invece, gli altri testimoni hanno sidar.

di ordine che si ritrova in questi processi, si mostra da due punti di vista: il primo è quello relativo ai beni che si riscontra sopraaggiungere ai malvagi; il secondo è relativo ai mali che si riscontra sopraaggiungere (alle persone buone)²⁵. [A questo proposito], si dimostrerà che in nessuno di questi due punti di vista si ritrova alcunché che possa essere ascritto a malvagità.

Che non costituisca malvagità il sopraaggiungere dei beni ai malvagi da parte degli ordini derivati dai corpi celesti, risulta evidente sulla base delle seguenti considerazioni: in effetti, questo bene sopraverrà loro dal lato della provvidenza generale (*ha-hašğğaḥah ha-kolelet*) e cioè dal lato di quegli ordini [astrali] concernenti l'uomo considerato in quanto tale; pertanto, queste persone avranno quei beni nella misura in cui sono nate nel tempo in cui la posizione (*masav*) degli astri era questa determinata posizione e non nella misura in cui sono malvagie. Risulta evidente che la divinità non può fare a meno di esercitare sulla specie umana questa provvidenza [generale] che risulta necessaria per la preservazione di questa stessa specie [e questo], solo perché è possibile che al suo [=della specie umana] interno si trovino i malvagi. Semmai, costituirebbe un segno di malvagità [da parte della divinità] se a loro sopravvenisse del bene nella misura in cui sono malvagi o in relazione alla [loro] natura individuale. Così come non è possibile sostenere che è segno di malvagità il fatto che la divinità esercita la Sua provvidenza sulla formazione dell'uomo (*bi-yeširat ha-adam*), dandogli una molteplicità di organi in grado di preservare la sua esistenza nel modo più perfetto possibile – [e questo], solo per il fatto che questa beneficenza (*zo ḥ ha-hatavah*) sopravviene [anche] ai malvagi, nonostante la misura eccessiva della loro malvagità –, allo stesso modo non è possibile sostenere che costituisca un segno di malvagità questa beneficenza che sopravviene ai malvagi dal lato di questi ordini derivati dai corpi celesti. In effetti, la divinità non può fare a meno di beneficiare la specie umana attraverso la provvidenza generale (*'al derekḥ ha-hašğğaḥah ha-kolelet*), solo perché è possibile che al suo [=della specie umana] interno si trovino i malva-

²⁵ *la-ḥovim*, secondo i mss. Oxford (f. 84v) e Parigi (721, f. 77v; 723, f. 51r); invece, la *editio princeps* ha *la-šaddiqim*.

gi. Inoltre, appartiene all'essenza stessa della divinità di beneficiare gli enti nel limite del possibile – come è evidente dalla notevole misura di beneficenza e di grazia che si riscontra nella formazione di ciascun ente individuale [e questo], a tal punto che all'uomo {{è}} possibile conoscere solo ben poco di questa misura. Se fosse stato possibile alla divinità far pervenire a ciascuno degli enti individuali²⁶ il massimo bene possibile, Essa non se ne sarebbe astenuta; pertanto, non è possibile sollevare {alcuna difficoltà}²⁷ sulla base dei beni che sopraaggiungono ai malvagi. In linea generale poi, così come non è segno di malvagità se ogni animale irrazionale e ogni bestia che preda dispone del cibo e prova piacere, allo stesso modo non costituisce segno di malvagità se gli individui umani malvagi (il cui livello è come quello delle bestie che predano) posseggono questi beni di natura immaginaria (*ellu ha-ḥovot ha-medummot*); al contrario, costituirebbe un segno di malvagità, se avessero dei beni autenticamente umani. In questo modo, si è dimostrato che il fatto che ai malvagi sopraaggiungono dei beni in questa maniera, non costituisce un segno di malvagità [da parte della divinità].

Che poi non sia segno di malvagità anche il fatto che si riscontra che ai giusti sopraaggiungono le sventure, risulta evidente sulla base delle seguenti considerazioni. In effetti, è possibile che le sventure sopraaggiungano ai giusti sulla base di una di quattro cause [seguenti] – e nessuna di esse può essere ascritta alla malvagità [divina]. È dunque possibile ascrivere a una delle seguenti cause i mali che sopraaggiungono ai giusti: 1) la prima consiste nel fatto che questi giusti sono andati dietro alla sensibilità e hanno sciolto il legame e l'unione esistenti tra sé e la divinità (dalla quale sarebbero stati fatti oggetto di azione provvidenziale). Infatti, quando le cose stiano così, [queste persone] vengono affidate e abbandonate alle sventure che sopraaggiungono accidentalmente in seguito agli ordini derivanti dai corpi celesti. Anche nel caso in cui a esse sopraaggiungano allora quelle sventure che non sono

²⁶ Il testo compreso tra parentesi semplici viene omissso nel solo ms. Parigi 721 (f. 77v); invece, esso è presente negli altri testimoni (si noti però che, a differenza dei mss. Oxford e Parigi 723 che hanno correttamente *ḥ ešar*, la *editio princeps* ha – al posto dei termini compresi tra doppie parentesi – *ešar*).

²⁷ *safeq*; invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 77v) hanno *ha-safeq*.

[autenticamente] umane, questo non può essere ascritto a malvagità [da parte della divinità], dal momento che quest'ultima si è [comun-que] sforzata di fornire a esse uno strumento con cui potersi difendere, nella misura del possibile, da quelle stesse sventure – e cioè l'intelletto. Pertanto, risulta evidente che sono queste stesse persone (e non la divinità), a costituire {la causa}²⁸ del sopravvenire di questi mali.

2) La seconda causa consiste nel fatto che queste persone giuste possono trovarsi nella sventura già a partire dal tempo della loro nascita [e questo], dal lato di grandi sventure capitate ai loro padri e a cui sarebbe stato molto difficile che i loro discendenti potessero sfuggire – a meno che quest'ultimi non si trovino nel massimo stato di nobiltà, giustizia e unione con Dio. Per questo motivo, accade che i loro discendenti siano persone giuste e che [cio nonostante] periscano in questi mali – almeno fintantoché non siano giunti a un forte livello di unione con la divinità, così che [questo stesso livello] li faccia uscire, tramite la provvidenza straordinaria (*al derekht ha-hašgahah ha-nifla'ah*), da queste stesse sventure, oppure fintantoché essi non sfuggano da queste sventure tramite la configurazione [dei corpi celesti] (*mi-sad ha-ma'arekhet*). A situazioni analoghe a questa, si applica il detto del profeta: «I nostri padri hanno peccato e non sono più e noi portiamo le loro malvagità»³. secondo me, questo verso vuole dire che, quando i nostri padri hanno peccato in maniera tale che da ciò sia inevitabilmente derivato il loro stato di esilio tra le nazioni, ne consegue necessariamente che la loro discendenza (che viene dopo di loro) debba [ancora] portare questo castigo. Infatti, questi discendenti meritano di ritornare a possedere la loro terra {(così come era in precedenza)}²⁹, solo in seguito a molti interventi (*bi-pe'illat rabot*) che provengano dalla divinità attraverso la provvidenza straordinaria (*al sad ha-hašgahah ha-nifla'ah*): fino a quando [questi discendenti] non saranno pervenuti a questo livello di unione [con la divinità], rimarranno in questo castigo. Nel caso in cui non fosse sopravvenuto il castigo per [le

²⁸ Il termine compreso tra parentesi è al sing. nei mss. Oxford (f. 85r) e Parigi 723 (f. 51r), invece, esso è al pl. sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 78r).

³ Lamentazioni 5,7.

²⁹ *ha-ot'en ha-godem*, questi termini vengono omessi dalla sola *editio princeps*.

colpe dei padri, i figli sarebbero restati nella loro terra come prima e non ne sarebbero usciti – a meno di non aver compiuto delle malvagità tali che da esse sarebbe necessariamente risultato questo castigo, dovuto sia alla provvidenza (così come si dimostrerà) sia all'assenza di quest'ultima. È anche possibile che questo verso [biblico di Lamentazioni] abbia un'altra interpretazione, che noi esporremo (con l'aiuto di Dio) alla fine di [questo]³⁰ *Libro*. In riferimento a un'analogia situazione, si trova anche scritto: «I padri hanno mangiato un frutto acerbo e i denti dei figli si sono allegati»⁴. Risulta evidente che un simile sopravvenire del male ai giusti non costituisce segno di malvagità da parte della divinità, dal momento che Essa ha fornito a queste persone degli strumenti con cui salvarsi dai mali nei quali vennero creati, sembra che proprio a un simile male volessero fare riferimento i nostri Maestri, quando dicono: «Il giusto a cui capita del male, è in realtà figlio del malvagio»⁵. Risulta evidente che, in un modo simile a questo, è possibile che [anche] ai malvagi sopraggiungano dei beni (nella misura in cui queste persone sono nate nei beni) e che quest'ultimi continuino a rimanere a essi – almeno fintantoché non accada ai malvagi (in seguito al deterioramento della buona sorte – *me-ro' a ha-kaslahah* –, dovuto alla configurazione astrale) che questi beni scompaiano da loro. Si ha l'impressione che a questo faccia riferimento il detto dei nostri Maestri: «Il malvagio a cui capita del bene, è figlio del giusto»⁶. Secondo questo stesso principio, è possibile che il bene straordinario che possiede l'uomo perfetto nella sua giustizia, continui a rimanere a molte generazioni dopo di lui, dal momento che il male che può sopravvenire, in seguito alla configurazione [dei corpi celesti], per eliminare questi stessi beni accade raramente. Nel caso poi in cui questa generazione [successiva all'uomo giusto] sia oggetto di provvidenza, è anche possibile che [il male proveniente dai corpi celesti] venga abolito: [invece], in relazione al male che dai malvagi deriva ai loro discendenti,

³⁰ Il termine compreso tra parentesi viene omesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 78r).

⁴ Geremia 31,29.

⁵ B.T. Berakhot 7a.

⁶ *Ibidem*.

non è possibile che esso si distenda attraverso la molteplicità delle generazioni, dal momento che il bene preordinato dalla configurazione [astrale] risulta frequente nel tempo — pertanto, {è possibile}³¹ che [questo male] risulti abolito in un tempo [ancora] più breve [rispetto al succedersi delle generazioni]. È in questo senso che è possibile dire che «Dio custodisce il delitto dei padri sui figli e sui figli dei figli, sino alla terza e alla quarta generazione, mentre mostra grazia per mille generazioni»⁷, senza che tutto questo implichi malvagità [da parte della divinità].

3) La terza di queste cause consiste nel fatto che può capitare che la divinità faccia sopraggiungere delle sventure alle persone buone, per salvarle da grandi sventure che sono loro imminenti dal punto di vista della configurazione [astrale]: questo è uno dei modi provvidenziali, per salvare le persone buone dalle sventure che sono loro imminenti. Dal momento poi che il sopraggiungere di questa sventura avviene tramite beneficenza e conferimento di grazia nei confronti della persona buona, risulta allora evidente che non si tratta di malvagità.

4) La quarta di queste cause consiste nel fatto che può capitare che la divinità faccia sopravvenire in via provvidenziale dei mali alle persone buone, per salvarle dalla piccola trasgressione in cui esse iniziano a rimanere coinvolte: nei confronti di un caso simile a questo, 'Eifhu dice: «Ha aperto i loro orecchi alla disciplina e ha ordinato che essi facciano ritorno dall'inganno»⁸. In effetti, se è in questo modo che la divinità si sforza di salvarli dai mali di natura sensibile che non sono [autenticamente] umani, a maggior ragione Essa deve far loro pervenire questi mali {in via provvidenziale}³², al fine di salvarli dai mali spirituali, dal momento che sono quest'ultimi a risultare [autenticamente] umani.

In questo modo, è stata risolta l'obiezione che, in relazione al tema della provvidenza, sarebbe stata possibile avanzare sulla base dell'as-

senza di ordine caratterizzante i beni e i mali degli individui umani {è dimostrato}³³ che il processo a proposito del quale si può pensare che presenti un'assenza di ordine e di equilibrio, costituisce [in realtà] un evento il più possibile ordinato ed equilibrato. Pertanto, risulta evidente che è falsa l'argomentazione avanzata dai pensatori precedenti per confutare il fatto che la conoscenza della divinità si estenda sui processi sublunari — [e questo], sulla base della mancanza di ordine, presente in questi stessi fenomeni. In precedenza, abbiamo già dimostrato in che modo sia possibile stabilire che la conoscenza della divinità si estende su questi processi e in quale altro modo questo non sia possibile.

Per quel che concerne poi l'argomentazione che il seguace del Filosofo (*ha-holekh be-derekh ha-filosof*) sostiene per convalidare il fatto che è impossibile che la provvidenza divina riguardi un individuo umano ([e questo], dal momento che l'uomo costituisce un essere inferiore e molto disprezzabile in relazione a Dio), si è già dimostrato, sulla base delle nostre analisi, che le cose stanno precisamente al contrario: in effetti, dal punto di vista dell'intelletto l'uomo possiede una qualche unione e adesione con la divinità. Da questo punto di vista, la divinità non può disprezzare l'uomo; al contrario, in relazione a questo stato di unione e di adesione, la provvidenza esercitata nei confronti dell'uomo deve risultare straordinaria. Inoltre, è lo stesso Filosofo a riconoscere che la provvidenza divina si esercita sulle specie (nella misura in cui quest'ultime sono eterne — *nišim*) e sugli enti individuali eterni (così come sono i corpi celesti). Se la provvidenza divina si esercita — secondo l'opinione del Filosofo — sugli individui dal punto di vista della loro natura specifica (che è quello per cui sono etermi), allora risulta anche possibile che la provvidenza divina riguardi ciascun individuo umano, tra quelli che si sono perfezionati negli intelligibili — [e ciò], grazie alla natura perenne (*mi-šad ha-ševa' ha-nišim*) che si unisce a questi stessi individui e cioè l'intelletto acquisito.

In questo modo si è dimostrato che nessuna delle argomentazioni

³³ *we-hitba'er*, secondo tutti e tre i mss.; invece, la *editio princeps* ha *le-hitba'er*.

³¹ *yitaken*, secondo i mss. Oxford (f. 85r) e Parigi 723 (f. 51v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 78r) hanno *lo' yitaken*.

⁷ Esodo 20,5-6.

⁸ Giobbe 36,10.

³² I termini compresi tra parentesi vengono omissi nella sola *editio princeps*.

ricordate per convalidare la tesi del Filosofo, contiene quel che necessariamente confuterebbe la nostra posizione in relazione al [tema del]la provvidenza.

Con il che si potrà dimostrare che anche le argomentazioni di quanti sostengono che l'uomo risulti sorvegliato (*nifqad*) sulla base della provvidenza divina in tutte le azioni che compie, non contengono alcunché che confuti necessariamente la nostra posizione.

In effetti, per quel che riguarda l'argomentazione che abbiamo ricordato per convalidare la loro tesi (in relazione a quanto si riscontra procedere nei castighi [divini] «misura secondo misura» [B.3 del Capitolo secondo]), risulta evidente che, nel caso in cui l'esperienza sensibile non avrà mostrato che tutti i beni e i mali dell'uomo si congiungono a quest'ultimo secondo le sue azioni («misura secondo misura»), quest'argomentazione non implica la conseguenza necessaria per cui la provvidenza divina riguarderebbe ciascun individuo umano nel modo stabilito da questi stessi pensatori. A maggior ragione, tutto questo non consegue necessariamente, nel momento in cui l'esperienza sensibile avrà [invece] mostrato che, in relazione a molti malvagi, non sopravviene loro un male che risulti osservabile e che molte persone giuste si trovano in grandi sventure. In relazione invece al fatto che a volte accade che il male sopravvienga ai malvagi sulla base della modalità della «misura secondo misura», riesce agevole spiegare il motivo di questo: infatti, è possibile che ciò avvenga o sulla base di queste stesse circostanze [in cui sono implicati i malvagi] o delle leggi politiche oppure, [ancora], sulla base degli ordini provenienti dai corpi celesti. In effetti, può accadere – sulla base delle stesse circostanze – che a un uomo sopravvenga il castigo a seconda del suo peccato ([e questo], «misura secondo misura»); ad es., a chi si sforza di danneggiare gli altri uomini o di ucciderli, può capitare, sulla base di questa sua azione, che uno abbia la meglio su di lui e lo uccida e a chi abbia tagliato [la mano]³⁴ di un uomo, può capitare che uno dei vari della vittima si sforzi, a mo' di vendetta, di far sì che la mano dell'aggressore venga a sua volta tranciata. Queste conseguenze si veri-

ficano anche sulla base delle leggi politiche: in altre parole, questo accade ai malvagi {da parte dei}³⁵ giudici e dei capi politici. Lo stesso accade sulla base della configurazione [astrale]: in effetti, a chi abbia una fortuna o ripoti una vittoria in un certo affare sulla base della configurazione [astrale], può capitare – una volta che la sua condizione si muti dalla buona alla cattiva sorte ('*al ro 'a ha-haqdiah*) – {che egli abbia una cattiva sorte}³⁶ proprio in relazione a quella stessa condizione che prima gli ardeva e che risulti [ora] sconfitto proprio là dove prima riusciva vincitore. Per questo motivo, accade ad es. che, se [prima] egli era oppressore, [ora] diventi oppresso e che, se [prima] gli sopraggiungeva piacere da parte delle donne, [ora] gli accada del danno proprio in virtù di quest'ultime. Inoltre, così come la configurazione [celeste] preordina il fatto che il giudice possa giudicare un certo individuo e che gli faccia sopraggiungere un certo castigo – e questo risulta evidente sulla base della comunicazione di conoscenza che, in relazione a questo caso, sopravviene nella profezia o nella divinazione o in sogno: il che sarebbe impossibile, se non si trattasse di un fenomeno preordinato –, allo stesso modo è possibile che risulti preordinato dalla configurazione [celeste] il fatto che questo castigo sopravvenga al malvagio in altro modo e questo, sulla base della sapienza della divinità e del Suo sforzo per far sì che questi processi riescano il più possibile equilibrati (e perfetti)³⁷. È in relazione a questi casi che i nostri Maestri scrivono: «Per quanto i quattro casi di morte giudiziaria del tribunale sono stati annullati, [la legge]³⁸ delle quattro morti non lo è stata»⁹.

Con il che si potrà anche dimostrare che la seconda argomentazione con cui [questi pensatori] convalidano – così come abbiamo ricordato – la loro tesi (e cioè sulla base del fatto che si riscontra la presenza negli uomini del bene della preservazione dai mali, a tal punto che, per quanto i malvagi si sforzino sempre di far loro del male, que-

³⁴ Il termine compreso tra parentesi è al pl. nel solo ms. Oxford (f. 86v).

³⁵ '*al yad*', secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha '*al sad*'.
³⁶ I termini compresi tra parentesi vengono omessi nella sola *editio princeps*.
³⁷ Il termine compreso tra parentesi viene omesso nella sola *editio princeps*.
³⁸ Il termine compreso tra parentesi (*dinn*) viene omesso nella sola *editio princeps*.
⁹ B. T. Sanhedrin 37b.

st'ultimo sopravviene soltanto raramente [B.2 del Capitolo secondo]), non confuta necessariamente la nostra posizione; semmai, è possibile che sulla base di questa stessa [loro] argomentazione emerga la confutazione della loro tesi. In effetti, sulla base della nostra posizione, non è difficile spiegare questa preservazione [dei mali], {dal momento che essa deriva}³⁹ o dagli ordini determinati dalla configurazione [celeste] — con i quali sia i malvagi sia i giusti risultano preservati —, oppure [essa deriva] dalla provvidenza ed è riservata specificamente alle persone buone (*we-hi* [=la preservazione] *teyuhad ba-tovim*). Al contrario, nel momento in cui si assume che le cose stanno così come vogliono i sostenitori di questa tesi, non è possibile fornire la causa di [tutto] questo: in effetti, sulla base della loro stessa asserzione, i mali dovrebbero sopravvivere alla maggior parte di quei malvagi che intendono volontariamente danneggiare gli altri, dal momento che la maggior parte delle persone non sono buone e proprio per questo molti si trovano già predisposti a ricevere il male da parte dei malvagi. Questa conclusione costituisce proprio l'esatto contrario di quel che si constata attraverso l'esperienza sensibile, dal momento che si vede che il sopravvivere [di questi mali] accade raramente [e questo], nonostante la presenza di molti malvagi e la molteplicità dei loro sforzi per danneggiare gli altri.

Allo stesso modo, diremo che [anche] l'argomentazione con cui essi — così come abbiamo ricordato — convalidano la loro tesi (e cioè in relazione al fatto che la divinità governa il mondo e ne è il capo [B.1 del Capitolo secondo]), non implica necessariamente la confutazione della nostra posizione: in effetti, il fatto che il capo dello stato si prende cura delle azioni individuali (considerate in quanto tali) compiute nel suo stato, non implica necessariamente che anche la divinità debba comportarsi in questo modo. Piuttosto, la differenza che a questo proposito esiste tra la divinità e il capo politico, è come quella che intercorre tra la perfezione della divinità e quella dello stesso capo politico; pertanto,⁴⁰ risulterà necessariamente che il governo da parte di Dio dell'universo avvenga in un modo infinitamente più perfetto ri-

spetto al governo dello stato da parte del capo politico. Così come abbiamo dimostrato, questa conclusione si accorda con la nostra posizione (*yissadeq 'im hammahatenu*): in effetti, si è già visto che la provvidenza di Dio nei confronti dell'universo, risulta la più buona e la più perfetta possibile e che quegli eventi nei cui confronti si può pensare che procedano senz'ordine ed equilibrio, risultano essere [in realtà] massimamente ordinati ed equilibrati.

Stando così le cose, risulta evidente che nessuna delle argomentazioni con cui — così come abbiamo ricordato — convalidano la loro tesi quanti dissentono dalla nostra posizione sul tema della provvidenza divina, implica necessariamente la confutazione della nostra posizione.

Risulta evidente che nessuna obiezione può essere sollevata dal lato dell'esperienza sensibile contro la nostra posizione relativa alla provvidenza divina: in effetti, [anche] ciò nei cui confronti si può sollevare un'obiezione dal lato della stessa esperienza sensibile — a motivo dell'assenza di ordine, propria dei beni e mali caratterizzanti gli individui umani —, può essere facilmente risolto sulla base della nostra posizione; infatti, secondo quest'ultima si danno molteplici cause del sopravvivere dei mali alle persone giuste e dei beni a quelle malvagie.

Dopo aver risolto [tutte] le possibili obiezioni, [mosse] contro la nostra posizione sia sulla base delle argomentazioni che convalidano le altre tesi sulla provvidenza, sia sulla base dell'assenza di ordine {ed equilibrio}⁴¹ riscontrata dall'esperienza sensibile {a proposito dei beni}⁴² e dei mali degli individui umani e dal momento che, ancora, è possibile sollevare, nei confronti della nostra tesi sulla provvidenza, altre obiezioni dal punto di vista dell'argomentazione razionale e dell'esperienza sensibile, bisogna allora che noi tentiamo di risolvere quest' [altre] obiezioni.

Incominceremo con il dire che potranno presentarsi alcune obiezioni nei confronti della posizione da noi assunta in merito al soprav-

⁴¹ Il solo ms. Oxford (f. 86v), rispetto anche alla editio princeps, presenta qui la lez. *we-ha-yošer* (non segnalata da Feldman).

⁴² *ba-tovim*, secondo i mss. Oxford (f. 86v) e Parigi 723 (f. 52r); invece, sia la editio princeps sia il ms. Parigi 721 (f. 79v) hanno *u-ba-tovim*.

³⁹ I termini compresi tra parentesi vengono omissi nella sola editio princeps.

⁴⁰ La sola editio princeps inserisce a questo punto del testo *to*.

venire ai giusti in via provvidenziale della comunicazione di conoscenza (*ha-hoda'ah*).

1) La prima di queste obiezioni è quella secondo cui, sulla base di questa [nostra] posizione, sarebbe possibile che questa provvidenza [nostra] fosse anche alle persone malvagie, nella misura in cui siano intellettualmente perfette: in altre parole, accadrebbe che a queste persone sopravveniva questa comunicazione di conoscenza, in relazione all'unione che hanno con la divinità grazie alla loro perfezione intellettuale e malgrado le loro azioni non siano moralmente corrette. Si tratterebbe, però, di una conseguenza disdicevole (*we-zeh bilfi' ra'uy*) per la giustizia divina (*be-hog ha-yošer ha-eloh*) e cioè che questa provvidenza individuale (*ha-hasgagah ha-zo' i ha-perufi*) riguardi allo stesso modo il giusto e il malvagio.

2) La seconda obiezione consiste nel fatto che risulta evidente, sulla base dell'esperienza sensibile, che questa comunicazione di conoscenza sopravviene anche alle persone imperfette dal punto di vista intellettuale e ai giovani (*ta-qetanin*) [e questo], anche se essi non presentano azioni moralmente giuste (*ve-eynam ba'ale pe'ulloi ha-vošer*). In effetti, questa conoscenza (*ta-hoda'ah*) sopravviene in senso o attraverso la divinazione [anche] alle persone intellettualmente imperfette e ai giovani (*ta-qetanin*)⁴³ — ne abbiamo già fornito la motivazione in maniera completa nel *Libro secondo* di quest'opera. Il fatto però che questa provvidenza individuale sopravveniva a persone di questo tipo, risulta essere in maniera evidente indegno (*bilfi' ra'uy*) [nella giustizia divina].

3) La terza [obiezione] consiste nel fatto che risulta evidente, sulla base dell'esperienza sensibile, che questa comunicazione di conoscenza sopravviene anche ai malvagi [e questo], per il tramite delle persone [giuste]⁴⁴ che ne sono raggruppate: in altre parole, queste persone [giuste] {fanno conoscere ai malvagi}⁴⁵ i beni e i mali che possono sopravvenire loro e [in questo modo, i malvagi] ne derivano nella stessa identica protezione [dai mali], che sarebbe loro sopra-

⁴³ Al posto del termine compreso tra parentesi, la sola *editio princeps* ha *ta-ne'arin*.

⁴⁴ Il termine compreso tra parentesi si trova nella sola *editio princeps*.

⁴⁵ Al posto di *yofi' uam dei tre mss.*, la *editio princeps* ha *yode'im*.

giunta nel caso in cui questa comunicazione di conoscenza li avesse riguardati in prima persona. Stando così le cose, [anche] quanti non sono degni di questa provvidenza individuale (*be-zo' i ha-hasgagah ha-perufi*), ne risulteranno protetti (*musgagim*); {anche}⁴⁶ questo, però, è cosa indegna della giustizia divina.

Sono queste le obiezioni che — a quel che a noi sembra — possono essere sollevate contro la nostra posizione in merito alla provvidenza; dobbiamo ora tentare di risolverle.

Incominceremo con il dire che, nel caso in cui questa comunicazione di conoscenza costituisse per noi (*lefi hanafahan*) l'autentica ricompensa riservata al giusto considerato in quanto tale, [allora] queste obiezioni avrebbero una qualche verosimiglianza. Il fatto è però che, sulla base di quanto abbiamo detto in precedenza, questa comunicazione di conoscenza non costituisce evidentemente l'autentica ricompensa riservata al giusto considerato in quanto tale. In effetti, quest'ultima consiste nella felicità intellettuale (*haslahat ha-nefes*); pertanto, risulta evidente in linea generale che, a partire da questi aspetti, non è possibile sollevare un'obiezione nei confronti della nostra posizione in merito alla provvidenza.

È poi possibile risolvere da parte nostra ciascuna di queste obiezioni in una maniera ancora più specifica.

[In *Iun*] In effetti, l'obiezione che, sulla base della possibilità che questa comunicazione di conoscenza sopravveniva alle persone intellettualmente perfette ma anche malvagie, viene mossa a questo proposito {contro la possibilità}⁴⁷ che questa stessa comunicazione sopravveniva a quelle intellettualmente perfette e al tempo stesso moralmente buone, non è corretta. In effetti, in relazione {alla persona che si è perfezionata}⁴⁸ tramite gli intelligibili, nel caso in cui essa si rivolga alle azioni disdicevoli, l'unione e l'adesione che aveva con la divinità diventano necessariamente imperfette. Le cose devo-

⁴⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso dalla sola *editio princeps*.

⁴⁷ Mantengo il *be-šarui* dei tre mss. e della *editio princeps*; invece, Feldman, nella sua traduzione, sembra leggere *ke-šarui* (Gersonides 1987, p. 192).

⁴⁸ *mi še-yištalem*, secondo i mss. Oxford (f. 87r) e il ms. Parigi 721 (f. 80v); invece, il ms. Parigi 723 (f. 52v) ha *mi še-hašim*, mentre la *editio princeps* ha *mi še-hyšin* (?), forse *mi še-hušan*.

no effettivamente stare così, dal momento che le azioni disdicevoli sono necessariamente causa dell'assenza dell'impiego di intelligibili da parte dell'intelletto e del mancato sopraggiungere della perfezione dell'intelletto (*we-'al hissarun haggā 'at šelemut ha-šekhel*), proprio nella misura in cui quest'ultimo è rivolto verso i desideri materiali e le facoltà corporee hanno su di esso il sopravvento {a tal punto che, oltre al fatto che [queste facoltà] impediscono all'uomo}⁴⁹ lo sforzo verso la perfezione intellettuale, gli impediscono [anche] di usare quegli intelligibili che già in precedenza conosceva. Stando così le cose e dal momento che l'imperfezione intellettuale è causa dell'imperfezione del livello di comunicazione di conoscenza, mentre {il fatto che l'intelletto viene impedito di servirsi degli intelligibili è [a sua volta] causa della cessazione in qualche modo [di questa stessa comunicazione di conoscenza]}⁵⁰, risulta [allora] evidente che il livello di questa stessa conoscenza (*madregat ha-hoda 'at ha-zo'î*), raggiunto {da parte di chi risulta sì perfezionato}⁵¹ negli intelligibili secondo una certa perfezione, ma [al tempo stesso] è rivolto alle azioni disdicevoli, non è lo stesso livello che questa persona avrebbe nel caso in cui non fosse rivolta a queste stesse azioni disdicevoli. Questo costituisce proprio l'esatto contrario di quel che si assume con questa obiezione: pertanto, risulta evidente che da questo punto di vista non capita alcuna obiezione contro la nostra posizione assunta in merito alla provvidenza.

[In 2um] In riferimento poi all'obiezione sollevata sulla base del sopraggiungere di questa conoscenza alle persone intellettualmente deboli e ai giovani (*la-geitanim*) ((e questo), anche nel caso in cui entrambe queste categorie non siano caratterizzate da azioni giuste), la sua soluzione non è difficile: in effetti, essi hanno questa comunica-

⁴⁹ *'ad še-'im še-yimne 'u-hu*, secondo i tre mss. e la *editio princeps* (si noti però che in quest'ultima il verbo è al sing., così come anche nell'altra occorrenza del verbo immediatamente successiva); il solo ms. Parigi 723 (f. 52v) ha: *'ad še-'im yimne 'u-hu*. Il soggetto di questo verbo plur. sono le facoltà corporee.

⁵⁰ È in questo modo che va corretto, secondo la lez. unanime dei tre mss., il resto della *editio princeps* che ha *we-sibah* al posto di *sibah* (correzione non segnalata da Feldman).

⁵¹ *le-mi še-hiššaleim*, secondo il ms. Oxford (f. 87r); invece, sia la *editio princeps* sia i mss. Parigi (721, f. 80r; 723, f. 52v) hanno *le-mi še-hiššim*.

zione di conoscenza solo attraverso la provvidenza relativa alla specie (*'al derekh ha-ħušgagah ha-minit*). Pertanto, nel caso in cui queste persone ricavino un'utilità in seguito a questa conoscenza, [tutto] questo non rappresenta un'obiezione [e cioè], allo stesso modo in cui non lo è il fatto che i malvagi ricevano {i beni}⁵² attraverso la provvidenza relativa alla specie. Inoltre, esiste una straordinaria differenza tra questo tipo di comunicazione e quella che hanno le persone buone attraverso la provvidenza individuale (*'al derekh ha-ħušgagah ha-perafti*): in effetti, si è già dimostrato nel *Libro secondo* di quest'opera che questa comunicazione di conoscenza [e cioè quella riservata alle persone intellettualmente imperfette e ai giovani] costituisce una conoscenza (*hoda 'ah*) imperfetta. Pertanto, risulta evidente che da essa non deriva l'utilità che [invece] sopravviene in seguito alla conoscenza (*me-ha-hoda 'ah*) completa; semmai, è possibile che {dalla prima}⁵³ derivi del danno [e questo], proprio in relazione all'imperfezione di questa stessa conoscenza. {Infatti}⁵⁴, la persona a cui sopraggiunge questa conoscenza in maniera imperfetta, non sa guardarsi da ciò da cui [invece] si guarderebbe nel caso in cui conoscesse in maniera perfetta i mali e i beni che stanno per sopraggiungerle. In effetti, [questa persona] non sa con chiarezza quel che sta per capitarle: ad es., finisce con lo scambiare un male con un altro e, mentre si allontana dal male che giudica {sia stato segnalato}⁵⁵ dalla conoscenza (*ha-hoda 'ah*) che le è sopravvenuta, accade talvolta che finisca con l'avvicinarsi proprio a quel male che sta per sopraggiungerle veramente. In questo modo, diventerà [anche] evidente che può accaderle {del danno}⁵⁶, proprio sulla base della comunicazione di

⁵² Il termine compreso tra parentesi viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 80); invece, esso è presente negli altri due mss. (Oxford, f. 87r; Parigi 723, f. 52v).

⁵³ *mimmenah*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 80r; 723, f. 52v); invece, il ms. Oxford (f. 87r) ha *me-hem*.

⁵⁴ *we-zeh ki mi še-*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi; invece, il ms. Oxford ha *we-zeh ki mipne še-*.

⁵⁵ *he'erah*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 80r; 723, f. 52v); invece, il ms. Oxford (f. 87r) ha *he'idaḥ*.

⁵⁶ *hezzeq*, secondo i mss. Oxford (f. 87v) e Parigi (721, f. 80r; 723, f. 52v); invece, la *editio princeps* ha *ħešeq*.

conoscenza difetosa che le è sopravvenuta in relazione al bene che sta per capitarle. Pertanto, risulta evidente che è grande la differenza che esiste tra questa comunicazione di conoscenza e quella che le persone buone ricevono tramite la provvidenza individuale. Stando così le cose, non è possibile sollevare alcuna perplessità da questo punto di vista [e questo], proprio perché la differenza esistente tra queste conoscenze è [davvero] notevole. In linea generale, si è ormai dimostrato che, nel caso in cui fosse stato possibile preordinare l'esistenza, in maniera tale che da essa non derivasse del male a nessun ente, la divinità non sarebbe stata impotente [a fare] questo; pertanto, risulta evidente che non è possibile sollevare un'obiezione sulla base del fatto che una qualche utilità (*gesat to 'elet*) deriva dalla comunicazione di conoscenza, che capita alle persone intellettualmente imperfette e ai giovani.

[In 3ium] In riferimento poi all'obiezione sollevata sulla base del fatto che questa comunicazione di conoscenza sopravviene [anche] alle persone malvagie tramite i profeti, tramite quanti hanno sogni [veridici] e quanti praticano la divinazione, a questo punto la sua soluzione non è difficile. In effetti, risulterà ormai evidente anche a una considerazione superficiale che l'utilità che sopravviene a queste persone tramite questa conoscenza (*mi-zo t' ha-hoda 'at*), non è comparabile a quella che ne deriva a quanti vengono direttamente raggiunti da questa stessa comunicazione di conoscenza. In effetti, può accadere che queste persone non credano alle parole degli uomini che fanno loro conoscere quel che è possibile che accada loro; per questo motivo, a esse viene a mancare quell'utilità che sarebbe [invece] opportuno che sopravvenisse in seguito a questa stessa comunicazione di conoscenza. È così che a loro deve succedere, nella misura in cui non sono in grado di distinguere senza ombra di dubbio che quanto viene riferito loro da queste persone [e cioè i profeti etc.], costituisce la verità. Questo punto emerge con piena evidenza dalle parole dei profeti, dal momento che essi annunciano a Israele i mali che stanno per sopraggiungergli e [Israele] non crede loro e finisce con il cadere in questi stessi mali. La stessa cosa emergerà con chiarezza anche da parte dell'esperienza sensibile [e questo], sulla base di quel che si riscontra in merito ai contenuti dei discorsi che gli uomini che pratica-

no la divinazione fanno agli altri: in effetti, accade che quest'ultimi non credano alle parole dei primi. Per questo motivo, accade talvolta che [i destinatari di questi discorsi] cadano nel male che sta per sopravvenire loro: ad es., si racconta di un uomo a cui una donna che praticava la divinazione aveva predetto che, nel caso in cui egli si fosse recato su una certa strada, sarebbe rimasto ucciso – [il destinatario] non aveva creduto alle parole della donna ed era rimasto ucciso {su quella strada}⁵⁷.

Stando così le cose, risulta evidente che la differenza esistente tra [tutte] queste comunicazioni di conoscenza è [davvero] grande; pertanto, risulta chiaro come non sia possibile sollevare un'obiezione da questo punto di vista. Sulla base poi di quanto abbiamo ricordato, risulta evidente che non bisogna sollevare un'obiezione nei confronti della nostra tesi sulla base del fatto che una qualche utilità deriva [anche] alle persone malvagie da questa comunicazione di conoscenza: in effetti, la divinità non è impotente a far derivare – nei limiti del possibile – il bene alle Sue creature. Per questo motivo, si riscontra che i profeti, nel momento in cui fanno conoscere agli uomini quel che deve capitare loro, li guidano con ciò a seguire azioni di giustizia e di rettitudine e ad abbandonare la malvagità e la violenza: in questo modo, [i profeti] seguono l'intenzione della Torah, che si sforza {di rendere}⁵⁸ tutti gli uomini moralmente integri nel modo più perfetto possibile. In questo modo sono state risolte tutte queste obiezioni.

Dopo aver risolto tutte le obiezioni formulabili contro la nostra tesi sulla provvidenza sulla base dell'esperienza sensibile e dell'argomentazione filosofica, dobbiamo allora dimostrare che quel che la Torah, i Profeti e gli *Hagiographa* (*we-ha-medaberim be-truah ha-godes*) dicono in relazione alla provvidenza, alla ricompensa e ai castigo concorda interamente con la nostra posizione: in effetti, quel che questi autori dicono in relazione al «nascondimento del Volk», alla «dimenticanza [divina]» [riservati] a quanti compiono azioni riprove-

⁵⁷ *ba-derevki ha-hu*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *ba-eres ha-hi*.

⁵⁸ *le- 'atot*, secondo la *lez. dei mss. Oxford* (f. 87v) e *Parigi 723* (f. 53), che invece omettono sia la *editio princeps* sia il ms. *Parigi 721* (f. 80v) – correzione non segnalata da Feldman.

voli e in relazione alla provvidenza riservata alle persone buone, risulta senza dubbio conforme a questa [nostra] posizione.

Tutti questi temi si trovano molte volte in questi autori: in relazione al «nascondimento del Volto» e alla «dimenticanza», si trova scritto: «Nasconderò loro il Mio Volto ed essi saranno preda (...) Io nasconderò {loro}»⁹ il mio Volto»¹⁰ e ancora: «Nasconderò loro il mio Volto»¹¹; «Ha nascosto il Volto, chi Lo potrà vedere?»¹²; «il Volto di Dio li ha divisi; {Egli non continuerà a guardarli}»¹³; «Hai dimenticato la Legge del tuo Dio; anch'io mi dimenticherò dei tuoi figli»¹⁴; «I vostri peccati sono delle barriere tra voi e {il vostro}»¹⁵ Dio»¹⁵. E ancora, in relazione alla provvidenza esercitata sulle persone buone: «Io sono con te e ti preserverò {dovunque andrai}»¹⁶; «dal momento che il Signore tuo Dio procede nelle vicinanze dei tuoi accampamenti, per salvarti e per concederti i tuoi nemici»¹⁷; «Perché il Signore tuo Dio è con te»¹⁸; «Perché hai trovato grazia ai Miei occhi e ti ho riconosciuto per nome»¹⁹; «Perché il Signore conosce {il cammino}»²⁰ dei giusti»²⁰; «Gli occhi del Signore sono rivolti ai giusti»²¹; «L'occhio del Signore è rivolto a quanti Lo temono»²²; «non distoglie il Suo

⁹ *me-tem*, questo termine viene omissso sia nella *editio princeps* sia nei mss. Oxford (f. 88r) e Parigi 721 (f. 80v); invece, esso è presente nei mss. Parigi 723 (f. 53r).

¹⁰ Deuteronomio 31,17-18.

¹¹ *Ibid.* 32,20.

¹² Giobbe 34,29.

¹³ Il testo compreso tra parentesi viene omissso sia nella *editio princeps* sia nei mss. Parigi 721 (f. 80v).

¹⁴ Lamentazioni 4,16.

¹⁵ Osea 4,6.

¹⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

¹⁷ Isaia 59,2.

¹⁸ I termini compresi tra parentesi vengono omisssi sia nella *editio princeps* sia nei mss. Parigi 721 (f. 80v).

¹⁹ Genesi 28,15.

²⁰ Deuteronomio 23,15.

²¹ *Ibid.* 20,1.

²² Esodo 33,17.

²³ Al posto di *derekh*, la sola *editio princeps* ha *nefes*.

²⁴ Salmi 1,6.

²⁵ *Ibid.* 34,16.

²⁶ *Ibid.* 33,18.

occhio dal giusto»²³; «Egli mi darà rifugio nella Sua tenda nel giorno della sventura»²⁴; «Non per sempre il misero viene dimenticato»²⁵; «Non ho mai visto che un giusto venga abbandonato e {che la sua progenie ricerchi il pane}»²⁶ – questo punto viene ripetuto molte volte, perché sia possibile enumerarle [tutte].

Si trova anche, nella Torah e nei testi profetici, che il castigo che sopravviene ai malvagi è dovuto all'ordine derivante dalla configurazione [astrale]. Si trova scritto: «A me appartengono la vendetta e la ricompensa, nel tempo in cui i loro piedi vacillano»²⁷ e cioè che, nel tempo in cui la configurazione [astrale] che li concerne è negativa, sapraggiungerà loro il castigo per i peccati – in effetti, {questa} sventura sapraggiunge loro, in seguito al nascondimento del Volto messo in atto dalla divinità nei loro confronti: la causa di questo nascondimento è costituita dai peccati [commessi]. E ancora: «Nel giorno della Mia sorveglianza, ti sorveglierò per il loro peccato»²⁸ – questo verso indica che vi è un tempo determinato, in cui sopravverrà loro il castigo. E ancora: «Ogni azione del Signore risponde a una Sua finalità; anche il malvagio è destinato al tempo del male»²⁹ – questo verso significa che tutto quel che la divinità compie risponde alla finalità del bene; anche il fatto che Egli ha preordinato in via secondaria [o indiretta – 'al *ha-kawwanah ha-senit*] che il malvagio venga danneggiato, destinandolo al tempo della sventura, risulta utile, dal momento che questo si rivela utile nei confronti degli altri uomini – così come si è detto in precedenza. Questo tema si trova espresso an-

²³ Giobbe 36,7.

²⁴ Salmi 27,5.

²⁵ *Ibid.* 9,19.

²⁶ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nei mss. Oxford (f. 88r) e Parigi (721, f. 81r; 723, f. 53r); invece, esso è presente nella *editio princeps*.

²⁷ Salmi 37,25.

²⁸ Deuteronomio 32,25.

²⁹ Il termine compreso tra parentesi si trova sia nella *editio princeps* sia nei mss. Parigi (721, f. 81r; 723, f. 53r); invece, esso viene omissso nel ms. Oxford (f. 88r).

³⁰ Esodo 32,34.

³¹ Proverbi 16,4.

che nelle parole che Dio rivolge a Giobbe {e cioè}⁶⁶ il fatto che l'assistenza di natura occidentale delle sventure è come se rispondesse a una finalità secondaria [o indiretta], al fine di far sopravvivere, tramite esse, un castigo ai malvagi. Nel suo libro, Giobbe spiega ciò che, in relazione al mondo sublimare, viene preordinato dall'emanazione dei corpi celesti; per quanto quest'ordine sia sommanente perfetto, è impossibile che da non esso non derivi un qualche male. «La loro luce viene impedita ai malvagi {e le braccia di quest'ultimi si rompono}^{67,30} – con questo verso, egli spiega che questi mali contengono un'utilità, così che danneggino i malvagi. A questo stesso proposito, egli dice ancora: «Forse che tu sei arrivato fino ai tesori della neve o hai visto i tesori della grandine? Cose che Io ho tenuto in serbo per un tempo di sventura, per un giorno di combattimento e di guerra»³¹. Quando si indaga su questo tema, lo si troverà ripetuto anch'esso molte volte nei testi profetici e negli *Hagiographa*; allo stesso modo, si troverà che la tesi dei nostri Maestri sia quella secondo cui la ricompensa e il castigo autentici sono riservati per il mondo che verrà e che tutto ciò non implica necessariamente che la ricompensa e il castigo a seconda della giustizia e della malvagità, consistano nei beni e nei mali di natura corporea. Si trova scritto: «La ricompensa dei precetti non si trova in questo mondo»³² – sulla base di questo, bisogna intendere che lo stesso valga anche a proposito del castigo dei precetti e cioè che esso non consista nei beni (*ba-devarim*) corporei. In effetti, dal momento che la ricompensa e il castigo costituiscono lei contrari, bisogna che il loro sostrato sia lo stesso: in altre parole, lo sostrato in riferimento al quale si dà la ricompensa, deve essere lo stesso per il quale vale il castigo. [I nostri Maestri] dicono ancora: «A proposito della persona, il cui padre dice: 'Va' al nido e portami i passerotti' e che va, fa allontanare la madre e porta i piccoli, ma quando ritorna, cade e muore, in che modo i suoi giorni vengono allungati e

⁶⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 81r).

⁶⁷ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

³⁰ Giobbe 38,15.

³¹ *Ibid.* 38,22.

³² B. T. Qiddushin 39b.

dove sta il suo bene? Solo che [il verso]: 'Perché il bene sia con te' si riferisce al mondo che è interamente bene e [il verso] 'perché i tuoi giorni si allungano' si riferisce al mondo che è interamente durevole»³³. Essi dicono ancora: «R. Yoseph dice: 'Se Aher avesse interpretato questo verso come Rav Ya'aqov, il figlio di sua figlia, allora egli non avrebbe peccato. Che cosa ha visto [Aher]? Alcuni dicono che vide il fatto, altri sostengono che vide la lingua di un grande uomo che veniva strappata. Aher disse: 'Si trova scritto: 'La lingua che pronuncia perle, leccerà la polvere'. Ma egli non sapeva che [il verso] 'perché il bene sia con te' si riferisce al mondo che è interamente bene e che [il verso] 'perché i tuoi giorni si allungano' si riferisce al mondo che è interamente durevole»³⁴. [I nostri Maestri] hanno già spiegato che la ricompensa e il castigo non consistono in questi beni e mali di natura corporea; pertanto, non è impossibile che questi processi si presentino senza ordine ed equilibrio. Essi scrivono ancora: «La vita, i bambini e il cibo non dipendono interamente dal merito, ma dipendono interamente dalle stelle»³⁵: non c'è dubbio che, dicendo così, [i Maestri] non vengano a confutare la Torah che [invece] promette in molti passaggi che proprio simili beni di natura corporea sopravverranno a quanti seguono i suoi precetti – piuttosto, [i Maestri] intendono sostenere che questo processo dipende generalmente dagli astri (*ba-mazzal*). Pertanto, non bisogna sollevare un'obiezione, nel caso in cui simili beni sopravverranno ai malvagi, dal momento che queste persone li hanno solo in virtù degli astri (*mi-sad ha-mazzal*) e non sulla base delle loro stesse azioni malvagie.

Una volta stabilito questo punto, dobbiamo ricordare alcune difficoltà che riguardano la nostra tesi sulla provvidenza [e questo], sulla base di quel che si trova nei testi profetici; dobbiamo ora sforzarci di risolvere queste stesse difficoltà.

[1] La prima di esse è costituita da quanto la Torah menziona a proposito del sopraggiungere a Israele di castighi straordinari, nel momento in cui questo popolo diventa molto malvagio sulla base della

³³ *Ibid.* e B. T. Hullin 142a.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ B. T. Mo'ed Qatan 28a.

forza dei [suoi] peccati. [La Torah] spiega che questi castighi non soppravengono al popolo in maniera fortuita (*be-gerf*), ma in maniera essenziale [o diretta – ‘*al ha-kawwanah ha-ri šonah*]. {Si trova scritto}⁶⁸: «Se voi procediate nei Miei confronti a caso (*gerf*) etc.»⁶⁹: il significato di questo è che, se essi fanno dipendere dal caso il sopraggiungere di queste sventure su di loro e non ricavano – tramite queste stesse sventure – un insegnamento, allora la divinità continuerà a colpirli (avendolo essi attribuite al caso – *ba-ḥamat gerf*)⁷⁰, finché non sarà loro chiaro che questo non procede in maniera accidentale (*be-miqreḥ*) [1.a]. Lo stesso vale anche per quel che si trova nella Torah e nei testi profetici in relazione al sopraggiungere in via essenziale (*be-‘aynut*) delle sventure da parte della divinità sugli altri popoli – così come quando la Torah riferisce del sopraggiungere delle piaghe straordinarie nei confronti del Faraone e del suo popolo, a causa di Israele e come quando si menziona il sopraggiungere dell’angelo del Signore sul campo assiro e altri episodi analoghi⁷¹ [1.b]. In effetti, sembra che tutti questi episodi contraddicano la nostra tesi [e questo], nella misura in cui sulla base di questa stessa tesi sarebbe possibile {che la divinità}⁶⁹ faccia soppravvenire dei mali ai malvagi soltanto in via accidentale.

[2] La seconda difficoltà è costituita da quel che la Torah e i testi profetici ricordano in riferimento al fatto che l’uomo viene giudicato secondo tutte le azioni da lui compiute (sia quelle buone sia quelle malvagie). Si trova scritto: «La Roccia, puro è il Suo agire, dal momento che tutti i Suoi sentieri sono giustizia etc.»⁷². E ancora: «Tu, i cui occhi sono aperti su tutti i sentieri degli uomini, per dare a ogni individuo secondo i suoi cammini e come frutto delle sue azioni»⁷³; «Benedetto è il giusto, perché è buono e perché mangeranno i frutti delle loro azioni; maledetto il malvagio, perché secondo le sue mani

[e cioè secondo le sue azioni] avrà il castigo»⁷⁴ e infine: «Perché Egli ripaga l’uomo in base alle sue azioni e provvede a lui secondo il suo cammino»⁷⁵. Si tratta di un tema, nei cui confronti si può pensare che anch’esso contraddica la nostra tesi.

Sono dunque queste le difficoltà che possono essere sollevate contro la nostra tesi sulla base di quel che è contenuto nella Torah e nei testi profetici; dobbiamo ora tentare di risolverle.

[In 1um.a] Incominceremo con il dire che può essere risolto facilmente quanto viene obiettato contro la nostra tesi sulla base della prima difficoltà – [e cioè] sulla base delle promesse della Torah, in merito al fatto che la divinità fa soppravvenire a Israele in via essenziale i castighi straordinari a seconda del suo grande peccato. In effetti, noi sosteniamo che questi castighi avvengono in maniera provvidenziale (*‘al šad ha-ḥašggahah*), affinché [i destinatari] cessino {dal loro cammino di malvagità}⁷⁶: infatti, è in questo modo – così come abbiamo detto in precedenza – che è possibile che il male sopravvenga in maniera essenziale da parte della divinità. In realtà, è possibile che la provvidenza si unisca in questo modo nei confronti di quanti hanno eccessivamente peccato [e questo], in ragione del popolo che si presenta come complessivamente giusto; [anzi], è opportuno che proprio da questo punto di vista la provvidenza si unisca a quei malvagi. Pertanto, quando alcuni individui del popolo sono sempre più coinvolti nelle azioni vergognose, la divinità si sforza di castigare {quest’ultimi}⁷⁷ [e questo], sulla base della provvidenza esercitata sul popolo nel suo insieme, così che quel peccato non si diffonda su tutto il resto della nazione. In effetti, così come la provvidenza esercitata sulla base della configurazione [astrale] concerne gli uomini da due punti di vista – [e cioè] sia da un punto di vista individuale (ossia quel che la configurazione [astrale] preordina nei confronti di ciascun individuo umano), sia da un punto di vista generale (ossia quel che questa configurazione preordina nei confronti di tutta una nazione o di uno sta-

⁶⁸ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

⁶⁹ Levitico 26,21.

⁷⁰ *Ibid.* 26,28.

⁷¹ 2 Re 19,35.

⁷² I termini compresi tra parentesi vengono omisssi nella sola *editio princeps*.

⁷³ Deuteronomio 32,4.

⁷⁴ Geremia 32,19.

⁷⁵ Isaia 3,10-11.

⁷⁶ Giobbe 34,11.

⁷⁷ *mi-darkham ha-ro ‘a*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 81v;723, f. 53v); invece, il ms. Oxford (f. 89r) ha *mi-darkham ha-ra ‘ah*.

⁷⁸ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

o) –, la stessa cosa vale anche in merito a questa provvidenza [particolare] e cioè che essa aderisce a un individuo (nel caso in cui quest'ultimo sia buono) e a un'intera nazione (se essa è buona). Per questo motivo, la provvidenza divina aderisce a un'intera nazione e perciò castiga gli individui appartenenti a quest'ultima (anche se essi presi individualmente) sono malvagi [rispetto alla nazione di appartenenza]. [e questo], a seconda del male nel quale iniziano a venire coinvolti, affinché essi [considerati non in quanto semplici individui, ma in quanto appartenenti alla comunità] ritornino nel cammino giusto e la felicità intellettuale possa loro sopravvenire. Si trova scritto: «Come un uomo castiga suo figlio, il Signore tuo Dio ti castiga»⁴³; «Ho colpito invano i vostri figli; essi non hanno accolto la correzione»⁴⁴ – per questo stesso motivo, la Torah ricorda le maledizioni per quanti si sono allontanati dai cammini del Signore, sottolineando che queste maledizioni] non sopravvengono accidentalmente, ma sono volute dalla Divinità. Ciò che mostra come il sopraggiungere a essi di questi castighi avviene dal punto di vista della provvidenza e non del castigo [fine a se stesso], è il verso: «Moltiplicherò per sette volte il castigo per i vostri peccati»⁴⁵; nel caso in cui questo fosse solo per il castigo [fine a se stesso], vi sarebbe una manifesta ingiustizia [da parte della divinità]. Invece, avvenendo ciò per via provvidenziale, la cosa è come deve essere: in altre parole, quando la divinità fa loro sopraggiungere le affezioni dal punto di vista della correzione ed essi non risultano castigati, ma ancora perseverano nel peccato, allora è opportuno che Dio li castighi {sette volte}⁷² per i loro peccati; in effetti, la correzione di chi rimane coinvolto nel peccato solo leggermente, non è come quella di chi vi persiste, la cui malvagità dispietata si è ormai trasformata in un possesso stabile. Infatti, chi è ormai ommerso nelle azioni disdicevoli, esce da quest'ultime solo attraverso forti correzioni. In questo modo è anche possibile quel che il

⁴³ Deuteronomio 8,5.

⁴⁴ Geremia 2,30.

⁴⁵ Levitico 26,18.

⁷² Il termine compreso tra parentesi viene omissso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 82r); invece, esso è presente negli altri due mss.

verso dice: «Anche a causa dei peccati dei loro padri, si guasteranno insieme a loro»⁴⁶, senza che questo comporti un'ingiustizia [da parte della divinità]. Infatti, nel momento in cui i loro padri hanno esercitato abitualmente il peccato e i loro figli si sono mantenuti nei loro [dei padri] sentieri, questa disposizione spregiata è ormai diventata [per i discendenti stessi] un possesso stabile, da cui possono uscire solo attraverso forti correzioni. Pertanto, è opportuno che essi vengano colpiti dal male (che viene esercitato come correzione, perché ne vengono castigati) [e questo], in misura maggiore rispetto a quel che accadrebbe nel caso in cui i loro antenati non fossero stati malvagi. Forse proprio a questo si riferisce il verso che dice: «Punisco il peccato dei padri sui figli»⁴⁷ e «I padri hanno mangiato frutti acerbi e i denti dei figli si sono allegati»⁴⁸.

Si ha dunque l'impressione che, così come non è per sempre il male che sopravviene al giusto in via provvidenziale, al fine di correggerlo per il peccato nel quale ha iniziato a restare coinvolto – semmai, è quando {egli continua a peccare}⁷³, che questa provvidenza si allontana da lui, dal momento che è allora che questa stessa provvidenza non può più restare unita con lui –, allo stesso modo si comporta la provvidenza che è unita a tutta la nazione. In altre parole, quando quella nazione (*ha-kelal ha-hu*) si comporti in modo da non essere più buona, questa provvidenza si allontana da essa e allora la divinità non la castiga più a seconda delle loro colpe. Si trova scritto: «Questo popolo si alzerà e seguirà le divinità straniere della terra {dove sia per arrivare}⁷⁴. Esso mi abbandonerà e infrangerà il patto che lo ho stabilito con lui; la Mia ira si accenderà in quel giorno, li abbandonerò e nasconderò loro il Mio Volto; essi diventeranno preda etc.»⁴⁹.

{Ti è già stato mostrato}⁷⁵ che, quando il popolo diventa idolatra,

⁴⁶ Levitico 26,39.

⁴⁷ Esodo 20,5.

⁴⁸ Ezechiele 18,2; Geremia 31,29.

⁷³ *yahaziq ba-meri*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *yihazzeq ba-meri*.

⁷⁴ *as'er hu ba šammah be-qibho*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 54r); invece, i mss. Oxford e Parigi 721 (f. 82r) omettono il *ba*.

⁴⁹ Deuteronomio 31,16-17.

⁷⁵ *kevar bi'er lekha*, secondo i tre mss.; la *editio princeps* ha *ka as'er bi'er lekha*.

la provvidenza di Dio si allontana da loro – a casi come questo, si applica il verso in relazione alla promessa del male: «Non sorveglierò le vostre figlie, dal momento che si prostituiscono»⁵⁰. Ti è già stato mostrato che questa provvidenza divina si allontana da essi, a motivo del loro eccesso di peccato: in altre parole, [Dio] non li castigherà per il loro peccato [commesso], ma li abbandonerà agli accidenti del tempo. Sembra dunque che vi sia una differenza, da un lato, tra il male che sopravviene in maniera provvidenziale all'individuo buono, per correggerlo da quel male in cui egli {è iniziato}⁷⁶ a restare coinvolto dall'altro lato, il male che sopravviene in maniera provvidenziale all'intero popolo {buono}⁷⁷, per correggere quest'ultimo da quel male in cui {alcuni individui}⁷⁸ di questa stessa nazione sono restati coinvolti. In effetti, nel caso in cui il male sopravviene all'individuo buono per correggerlo, non è possibile che ciò avvenga in modo che questi muoia a causa di questo – in effetti, se avvenisse in questo modo, non sarebbe possibile parlare di provvidenza. Invece, nei confronti del male che sopravviene all'intera nazione in via di correzione, non è impossibile che molti muoiano a causa di questo, affinché gli altri e i loro discendenti ne traggano una lezione e non perseverino tutti quanti nel peccato. In effetti, nei confronti dell'intera nazione questo è meglio, dal momento che è possibile castigarli solo con questo tipo di correzione; pertanto, si trova che la Torah promette, in riferimento a queste correzioni, quelle che portano alla morte.

In questo modo è stata risolta la prima obiezione, formulata sulla base del fatto che si vede che la Torah promette che il male sopravviene nei confronti di Israele da parte della divinità in via essenziale, nel caso in cui [il popolo] non proceda nelle vie della stessa divinità.

[In 1um.b] In riferimento invece alla difficoltà basata su quanto la Torah e i testi profetici dicono in relazione al fatto che il male proviene essenzialmente da parte della divinità nei confronti degli altri popoli – come nel caso dei racconti della Torah sulle piaghe, {da par-

te della divinità, con cui l'Egitto viene colpito}⁷⁹ e sul Suo indurimento del cuore del Faraone e di Sihon, per far loro sopraggiungere il castigo; come nel caso dell'afflizione operata dall'angelo del Signore sul campo assiro e come nel caso, ancora, dei racconti relativi alle guerre che Israele combatte con gli altri popoli (a proposito delle quali si dice che la divinità lo ha aiutato e che Israele li ha sconfitti) –, [ebbene] la sua soluzione non è difficile.

In effetti, per quel che riguarda il sopraggiungere in questo modo del male ai malvagi da parte della divinità, alcuni episodi avvengono in via miracolosa (*'al derek ha-mofet*) – come il caso dell'annegamento degli Egiziani nel Mare delle Canne o la piaga dei primogeniti e tutte le altre piaghe che capitarono agli Egiziani [o] come il caso dell'afflizione operata dall'angelo del Signore nel campo assiro e altri episodi analoghi. Quel che avviene in questo modo non contraddice la nostra tesi, dal momento che noi stiamo parlando qui solo di quanto deriva dalla provvidenza con un ordine tale da adattarsi all'ordine stesso dell'essere e non di quanto cambia [definitivamente] l'ordine naturale. Inoltre, questi mali che colgono in via miracolosa i malvagi, avvengono per via della provvidenza esercitata nei confronti di quelle persone buone che quegli stessi malvagi tentano di danneggiare: in effetti, se le persone buone vengono fatte oggetto della provvidenza da parte della divinità nel momento in cui sopravviene loro un male – [e questo], per salvarli da un male ancor più grande –, a maggior ragione queste stesse persone devono essere fatte oggetto di provvidenza, attraverso il sopravvenire delle sventure ai malvagi che le danneggiano, così che il loro venire danneggiati da quelli sia tenuto lontano. In relazione poi al racconto dell'indurimento {miracoloso}⁸⁰ del cuore del Faraone (da cui derivò altro male per Israele), anche questo episodio avviene in via provvidenziale, per far acquistare agli Israeliti una buona fede (*emunah tovah*): in effetti, nella misura in cui il castigo doveva sopravvenire al Faraone e con questo si

⁵⁰ Osea 4, 1, 4.

⁷⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps* che ha al suo posto *histabe'ah* (che è invece all'infinito nei tre mss.) *bo qesat*.

⁷⁷ L'agg. compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

⁷⁸ Il termine compreso tra parentesi – *qesat* – viene omissso nella sola *editio princeps*.

⁷⁹ *me-haka 'at ha-šem yit' ha-misratim ba-makat ašer hokū*, secondo i mss. Oxford (f. 89v) e Parigi 723 (f. 54p); invece, sia il ms. Parigi 721 (f. 82v) sia la *editio princeps* hanno *me-haka 'at ha-šem yit' ba-haka 'ot ašer hiku*.

⁸⁰ *'al šad ha-mofet*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *'al šad ha-ofen*.

rese possibile che Israele ricavasse un' utilità dal sopravvivere in questo modo del castigo al Faraone – così che nei loro cuori si consolidasse (*yiryaššer*) il fatto che esiste una divinità e che per loro venissero verificate la Sua potenza e la Sua forza, in virtù della molteplicità dei prodigi –, la divinità stessa fece sì che fosse il Faraone stesso a indurire il suo cuore, in modo che i Suoi prodigi si moltiplicassero e venisse resa nota a Israele la vera fede. Questo è quel che dice il verso: «Presentati al Faraone, dal momento che lo ho indurito il suo cuore e quello dei suoi ministri, così che [lo mostr] al suo seguito questi due Miei prodigi e tu possa raccontare, agli orecchi di tuo figlio e del figlio di tuo figlio, [sia] come lo ho maltrattato gli Egiziani, [sia] i miei prodigi che ho introdotto in mezzo a loro»⁸¹ e voi sappiate che Io sono il Signore»⁸¹. {Questo ti mostra ormai}⁸² come l'indurimento del cuore del Faraone da parte di Dio, avvenisse per far moltiplicare i Suoi prodigi e ciò, perché a Israele e alle generazioni successive venisse reso noto il fatto che vi è una divinità che fa tutto quel che vuole (*po'ei kol mah še-yiršeh*).

In relazione poi a quanto [la Torah] ricorda in merito al sopravvivere (non per via miracolosa) del male ai malvagi, nel momento in cui quest'ultimi combattono con Israele, questo avviene o attraverso la provvidenza riservata a Israele (*'al derekh ha-haššegāhah 'al yisra'el*) – {trattandosi}⁸³, come si è detto in precedenza, di qualcosa di possibile secondo la nostra tesi –, oppure sulla base del fatto che questo male consegue a questi malvagi sulla base della configurazione [astrale] – in effetti, anche quest'ultimo fatto è da ascrivere alla divinità, dal momento che tutti i processi sono causati [in ultima analisi] da Essa.

In relazione poi a quanto la Torah dice a proposito dell'indurimento dello spirito di Sihon, questo avviene o in relazione alla provvidenza esercitata su Israele, per far sopraggiungere a Sihon il male – così che

⁸¹ Il testo compreso tra parentesi vengono omissi nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 82v); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 90r) e Parigi 723 (f. 54r).
⁸² Esodo 10,1-2.

⁸³ *kevar bi'er lekha*, secondo il ms. Oxford (f. 90r); invece, sia la *editio princeps* sia mss. Parigi (721, f. 82v; 723, f. 54r) hanno *kevar bi'arī lekha*.

⁸⁴ *ki hu*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 82v); ms. Parigi 723, f. 54r: *ki zehu*. Invece, il ms. Oxford (f. 90r) ha *zeh hu*.

[Israele] erediti la sua [=di Sihon] terra: in questo caso, questo processo proviene dalla divinità in via miracolosa –, oppure si tratta di una sventura che stava per sopravvivere allo stesso Sihon – nel qual caso, l'indurimento divino del suo spirito, preordinato dai corpi celesti, costitui un mezzo per fargli sopraggiungere il male. Se le cose stanno come in quest'ultimo caso, [il testo] attribuisce questo processo alla divinità per il fatto che Essa è la causa di tutto quel che accade – in qualsiasi modo avvenga. Con il che è stata ormai risolta questa [prima] obiezione.

[In Zum] In relazione poi alla seconda obiezione (formulata sulla base del fatto che la Torah, i testi profetici e gli *Hagiographa* ricordano come l'uomo venga giudicato a seconda di tutte le sue azioni – siano esse buone o cattive), risulta evidente che la sua soluzione non è difficile. In effetti, sulla base della nostra tesi risulta ormai dimostrato che l'uomo viene senza dubbio ricompensato e castigato a seconda della sua giustizia e malvagità, nella misura in cui [gli] capitano una ricompensa e un castigo autentici e cioè quelli che fanno riferimento alla felicità intellettuale e alla sua assenza. Oltre a questo, si è dimostrato che l'uomo viene ricompensato e punito (a seconda della sua giustizia e malvagità) attraverso i beni e i mali di natura corporea [e questo], con il miglior ordine ed equilibrio possibili: in effetti, la provvidenza divina con la quale l'uomo viene salvaguardato dai mali, aderisce ai giusti a seconda del loro livello di nobiltà e si tiene lontana dai malvagi. Pertanto, risulta evidente che è possibile in ogni caso sostenere che l'uomo viene giudicato a seconda di tutte le sue azioni – siano esse buone o cattive. In questo modo viene risolta questa seconda obiezione.

Dal momento poi che quel che è emerso dalle nostre analisi sulla provvidenza condotte dal punto di vista filosofico, risulta essere consonante – nel modo in cui l'abbiamo stabilito – con quel che, in relazione a questi stessi problemi, l'esperienza sensibile testimonia e con quel che i testi profetici ricordano – così che questa nostra tesi non presenta difficoltà e confutazione, né dal lato dell'argomentazione razionale, {né da quello dell'esperienza sensibile}⁸⁴, né da parte della

⁸⁴ I termini compresi tra parentesi sono omissi nella sola *editio princeps* (soltanto il ms. Parigi 723, f. 54v, ha – al posto di *we-lo' mi-sad ha-huš degli altri due mss. – we-lo' ha-huš*).

òrah –, risulta [ormai] evidente che la provvidenza riguarda gli individui umani nel modo in cui noi abbiamo stabilito.

In questo modo si è dimostrato, senza possibilità di dubbio, il modo in cui la provvidenza divina riguarda gli individui umani e sono state risolte molte difficoltà in merito alla stessa provvidenza, sulla base delle quali i pensatori precedenti non hanno mai smesso fino a oggi di sollevare obiezioni [e questo], {al punto che gli stessi}83 Proxiti e gli *Hagiographa* risultavano perplessi in relazione a questo tema – così come essi stessi riferiscono. Questo emerge dalle parole di Davide e86 di Habaquq. Il primo scrive: «Provo invidia nei confronti degli insensati. Vedo che i malvagi hanno pace, dal momento che non hanno legami con la loro morte e sana è la loro forza. Ecco, essi sono malvagi e sempre tranquilli, ammassano ricchezza. Ma io inutilmente ho purificato il mio cuore etc.». E da ultimo: «Mi sono messo a conoscere tutto questo, ma è tormento ai miei occhi»82. Habaquq scrive: Perché vedi i malvagi e te ne stai in silenzio? [E questo], mentre il malvagio divora chi è più giusto di lui»83. Tutto questo mostra come questi autori fossero perplessi, per l'assenza dell'ordine che si riscontrava a prima vista (*lefi mah še-yahšov*) in relazione ai beni degli individui umani e alla loro sciagura. I nostri Maestri hanno già detto che questo proposito [anche] Mosé nostro Maestro nutrì dei dubbi – è questo il significato della sua richiesta: «Orsù, fammi conoscere le tue vie»84. [I nostri Maestri] hanno detto che [con questo] egli chiese per quale motivo «vi è un giusto, a cui capita del male e un malvagio, a cui capita del bene»85 – {che proprio questo fosse il tema}87, lo mostra la risposta che Dio diede a questa domanda [di Mosé] e cioè

83 I termini compresi tra parentesi (e cioè 'ad 'asnam) vengono omessi nella *editio princeps* (il ms. Parigi 721, f. 83r; omette 'ad); invece, essi sono presenti sia nel ms. Oxford (f. 91r) sia nel ms. Parigi 723 (f. 54v).

86 La sola *editio princeps* inserisce, a questo punto del testo, le parole «e anche del tofeta».

87 Salmi 73,3-4.12-13.16.

88 Abacuc 1,13.

89 Esodo 33,13.

90 B. T. Berakhot 7a.

91 *we-kevar yoreh 'al zeh*, secondo i mss. Oxford (f. 90v) e Parigi 723 (f. 54v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 83r) hanno *we-kevar yar 'ah 'al zeh*.

le Sue parole: «Il Signore è un Dio compassionevole e misericordioso»86.

Dobbiamo ringraziare Dio, che ci ha aiutato a trovare la verità in relazione a questo profondo tema di indagine e ci ha indirizzato, nella Sua misericordia e nelle Sue molteplici grazie, {sul Suo cammino}88, dal momento che quel che abbiamo riscontrato essere presente nei pensatori precedenti è molto poco ed è privo di indagine razionale (*u-mešullal me-ha-ḥaḥiraḥ ha-'iyyunūt*) – eccezion fatta per quel che abbiamo ritrovato nel *Libro di Giobbe* a proposito di questo tema. La comprensione di questo problema contiene una difficoltà così forte che esso può venire compreso solo da chi conosce in anticipo [tutte] queste possibili tesi relative alla provvidenza e tutti gli argomenti con i quali ciascun sostenitore di queste tesi può convalidare le sue affermazioni e confutare quelle dei suoi avversari.

Capitolo settimo

[Analisi di due tesi della *Guida dei perplessi*, in base ai quali si evincerebbe che la posizione di Maimonide a proposito della provvidenza sia la stessa di Getsonide.]

Bisogna sapere che questa tesi a cui la speculazione razionale ha condotto in relazione al tema della provvidenza, è quella di 'Elīhu' ed essa rappresenta il punto finale dell'indagine razionale intrapresa nel *Libro di Giobbe* a proposito di questo tema.

['Elīhu'] ricorda molte delle argomentazioni che [anche] noi abbiamo avanzato per convalidare questa posizione – sulla base delle sue stesse parole, abbiamo già chiarito questo punto nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*.

Sembra che anche il *Rav ha-moreh*, nel suo onorevole libro *La guida dei perplessi*, fosse rivolto verso questa posizione; per questo motivo, così scrive nel *Capitolo 17 della Parte terza*:

86 Esodo 34,6.

88 *darkho*, secondo i mss. Oxford (f. 90v) e Parigi 723 (f. 54v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 83r) hanno *darkheyenu*.

89 *Commento al Libro di Giobbe*, Capitoli 11.32 (Rabag 1477, ff. 37r, 89r-100v).

«Quanto a quel che io credo a proposito di questo principio cardine e cioè in merito alla provvidenza divina, esso consiste in quello che sto per esporre, {in riferimento a questa credenza}¹ che sto per esporre, non mi sono appoggiato su ciò a cui mi ha condotto l'argomentazione razionale (*ha-mofet*), ma ho fatto riferimento a questo proposito a ciò che {mi}² è emerso costituire l'intenzione della Torah di Dio e degli scritti dei Profeti. La posizione in cui credo è esente da dubbi in misura maggiore rispetto alle posizioni precedenti ed è più vicina alla conseguenza della ragionamento intellettuale (*'al ha-heqes ha-sikhil*).

Io credo che la provvidenza divina, all'interno di questo mondo inferiore (e cioè il mondo sublunare), si estenda soltanto agli individui umani. Solo in relazione a questa specie, tutti gli avvenimenti che riguardano i suoi individui e il male e il bene che sopravvengono a essi, procedono secondo la giustizia – così come si trova scritto: "Tutte le Sue vie sono giuste"³. Invece, riguardo agli altri animali e a maggior ragione per i vegetali {e gli altri enti}⁴, la mia posizione nei loro confronti è come quella di Aristotele. Con riferimento poi alla provvidenza divina, secondo la mia posizione e secondo il mio pensiero essa è conseguente all'emanazione divina. La specie a cui aderisce (*nidbaq*) questo flusso emanativo di natura intellettuale – così da diventare essa stessa dotata di intelletto e da diventare manifesto tutto quel che è evidente a un essere di natura intellettuale – è quella stessa a cui si unisce (*nihaberah*) la provvidenza divina e a cui quest'ultima ascrive a ricompensa e castigo tutte le sue [=della specie in questione] azioni. Tuttavia, se {la nave}⁴ affonda etc. Comprendi la mia posizione etc. Tieni ben fermo il fatto che io non credo che alla divinità possa sfuggire qualche evento o che io Le possa attribuire dell'impotenza; al contrario, penso che la provvidenza è conseguente all'intelletto e che si unisce a quest'ultimo {e questo}, dal momento che la provvidenza proviene in realtà da un fattore intelligente, il cui intelletto è quello perfetto nel miglior modo possibile. Pertanto, in relazione alla persona a cui una certa porzione di questo flusso è unita, essa verrà affetta dalla provvidenza nella misura in cui lo

¹ *be-zo i ha-emunah*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *be-zo i ha-pih ha-we-ha-emunah*.

² Il termine compreso tra parentesi – *fi* – viene omissso nella *editio princeps*; invece, *iso* è presente nei tre mss.

³ Deuteronomio 32,4.

⁴ *we-zulatan*, il termine viene omissso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 3v); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 91r) e Parigi 723 (f. 54v).

⁵ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

sarà dall'intelletto. Questa è la posizione che, secondo me, è adatta sia al piano intellettuale (*la-muskaf*), sia ai testi della Torah»³.

Egli scrive ancora, nel *Capitolo 51 della Parte terza*:

«Mi si è ora mostrata un'argomentazione razionale del tutto straordinaria (*'yayin nifla me'ad*), con la quale vengono risolte le difficoltà e si rivelano dei segreti divini {e cioè relativi alla metafisica}. Questa speculazione consiste nel fatto che, {nei capitoli}⁵ {dedicati al tema} della provvidenza, abbiamo già mostrato che la provvidenza riguarda ciascuna essere intellettuale a seconda della misura raggiunta dal suo intelletto e che essa concerne sempre l'individuo perfetto nella sua comprensione intellettuale, il cui intelletto non si distoglie mai dalla divinità. Per quel che riguarda poi l'individuo perfetto nella sua comprensione, il cui pensiero si allontana [però] talvolta dalla divinità, la provvidenza lo concerne solo nel momento in cui pensa alla divinità e [questa stessa] provvidenza si allontana da lui, nel momento in cui è occupato [da altro]; anche in quel caso, però, la provvidenza non si allontana da lui allo stesso modo in cui è distante nei confronti di chi non eserciti alcuna attività intellettuale. Si tratta semmai di una diminuzione da parte di questa stessa provvidenza, dal momento che quest'individuo perfetto nella sua comprensione non è più un intelletto in atto, nel momento in cui egli si occupa [di altro]; in quel momento, egli conosce soltanto attraverso una potenzialità prossima ad attuarsi etc. Nel momento in cui la riflessione dell'uomo si distoglie [dalle sue occupazioni materiali], conosce la divinità nei modi autentici e gioisce di quel che conosce, allora è impossibile che a quest'individuo sopraggiunga alcuna specie di sventura, dal momento che si trova in compagnia della divinità e quest'ultima è con lui. Invece, se distoglie la sua riflessione dalla divinità (trovandosi in quel momento separato dalla stessa divinità), [anche] quest'ultima si separa da lui ed egli si trova allora esposto a tutti i mali che possono sopravvenirgli. In effetti, quel che lo porta a essere oggetto di cura provvidenziale e a salvarsi dal mare degli eventi accidentali (*ni-yam ha-miqreh*) è costituito proprio da questo flusso intellettuale. Esso si separa talvolta da questa persona giusta [e] {buona}⁶, {oppure}⁷ non giun-

³ Maimonide 2003, pp. 570-571, 573-574.

⁵ Il termine compreso tra parentesi è al sing. nel solo ms. Oxford (f. 91r).

⁶ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nel solo ms. Oxford (f. 91r).

⁷ *Editio princeps*: *'az*, da correggersi – secondo la lez. unanime dei tre mss. – in *o*.

ge affatto a quell'[altra] persona {imperfetta}⁸ [e] malvagia; pertanto, ecco capitare accidentalmente quel che capita a entrambi»⁴.

Queste sue [=di Maimonide] parole mostrano chiaramente come al giusto sopravvivano ormai delle sventure, nel momento in cui recide il legame e l'unione che sussiste tra sé e la divinità: in effetti, è allora che viene abbandonato agli eventi accidentali del tempo. Per lo stesso motivo, è possibile che al malvagio non sopravvivano delle sventure – così come scrive il *Rav*: questo si verifica, quando una sventura, tra questi processi accidentali, non gli è stata preordinata.

Stando così le cose, risulta evidente che l'affermazione del *Rav* secondo cui «procedono secondo la giustizia» tutti gli eventi che concernono gli individui umani e il bene e il male che sopravvivono a essi, è da intendersi o nel senso del bene {e male}⁹ [autenticamente] umani – e cioè la ricompensa e il castigo relativi all'anima –, oppure nel senso dell'unione e allontanamento della provvidenza – [in questo caso], l'unione della provvidenza si chiamerebbe «bene» e il suo¹⁰ allontanamento, «male». In effetti, nel caso in cui [il *Rav*] intendesse con questo riferirsi al bene e al male di natura corporea, le sue parole finirebbero allora con il contraddirsi reciprocamente, dal momento che egli ammette che le sventure possano capitare al giusto, nel momento in cui quest'ultimo allontana il suo pensiero dalla divinità (per essere consegnato e abbandonato ai processi accidentali) e al momento che [ammette] che per lo stesso motivo sia possibile che le sventure non sopravvivano al malvagio.

Si deve comprendere – sulla base di quanto il *Rav ha-moreh* stabilisce in relazione alla provvidenza – che la conoscenza della divinità non riguarda gli enti individuali considerati in quanto tali: in effetti, nel caso in cui si stabilisse che la loro conoscenza da parte della divinità avvenga in questo modo, io non saprei più indicare in che cosa consista questa provvidenza che aderisce alle persone buone per sal-

⁸ Il termine compreso tra parentesi – *la-kaser* – viene omissso nella sola editio princeps.

⁴ Maimonide 2003, pp. 745-747.

⁹ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola editio princeps.

¹⁰ L'agg. possessivo viene omissso nel solo ms. Oxford (f. 91v).

varle dai processi accidentali e [che cosa] sia «il nascondimento del Volto» che aderisce ai malvagi per non sottrarli a questi stessi processi. In effetti, questi processi sono necessariamente sottoposti alla seguente alternativa:

[1] o si tratta di quegli stessi processi, che la divinità sa {che sopravvivranno}¹¹ al giusto che viene salvaguardato nei loro confronti e al malvagio che non lo è, facendo sì che il giusto sia salvato e il malvagio no;

[2] oppure si tratta di quei processi, che la divinità sa che sopravvengono ai malvagi, mentre ai giusti no; [inoltre], Essa sa che a quest'ultimi sopravvengono i beni che sono dovuti alla provvidenza.

Se però stabilissimo che la divinità sappia che questi processi non sopravvengono a questi giusti [e cioè 2], in che cosa consisterebbe questa provvidenza, se a essi non sopravviene quel che la stessa divinità sa già che non sopravvivrà? La situazione non sarebbe forse la stessa anche nei confronti dei malvagi [e questo], nel caso in cui la divinità sapesse già che a essi sopravvengono dei beni [e] che non sopravvivono quei mali, che la divinità sa già che non accadranno?

[Invece], nel caso in cui stabilissimo che si tratta di quei processi, che la divinità sa già che sopravvengono al giusto e al malvagio e che farebbe sì che proprio da essi il giusto venga salvaguardato, mentre il malvagio no [e cioè 1], risulterebbe evidente che la Sua conoscenza non riguarderebbe questi stessi processi accidentali considerati in quanto eventi individuali: in effetti, da questo punto di vista, la Sua conoscenza del fatto che questi processi sopravvivono a quel giusto costituirebbe una falsità [infatti, sulla base dell'azione provvidenziale questi processi non capiteranno al giusto]. Inoltre, sulla base di questa stessa ipotesi [e cioè nel caso in cui si assumesse la conoscenza da parte di Dio degli eventi individuali considerati in quanto tali], la divinità saprebbe anche, al tempo stesso, che questi processi non sopravvivono al giusto, dal momento che Essa verrebbe a conoscere ciascun processo singolare che avviene nel mondo sublunare; [inol-

¹¹ I termini compresi tra parentesi vengono omissi nella editio princeps e nel ms. Parigi 721 (f. 84r).

te], Essa saprebbe che la Sua provvidenza aderisce proprio a questi individuo. [Pertanto], come sarebbe possibile assumere che la divinità sappia che questi processi sopravvengano e al tempo stesso non sopravvengano a questi individuo? – si tratterebbe di una conclusione estremamente assurda.

Pertanto, risulta evidente, sulla base di tutto questo, che la Sua conoscenza deve necessariamente riguardare questi processi dal punto di vista del loro ordine generale (*mi-sad ha-siddur ha-kolel*): solo in questo caso diventa possibile concepire quanto si è stabilito in relazione al [tema del]la provvidenza e del «nascondimento del Volto» e cioè che [la divinità] conosce quei processi accidentali che devono sovravvenire al giusto e al malvagio sulla base dell'ordine generale e che Essa salva, in maniera [appunto] provvidenziale, il giusto da questi processi, mentre il malvagio no. Dal momento poi che si è già mostrato, sulla base della tesi [che emerge] dalla nostra Torah, che la provvidenza aderisce alle persone buone e che «il nascondimento del Volto» riguarda i malvagi e dal momento che, ancora, sulla base di questa ipotesi deriva la necessaria conseguenza secondo cui la conoscenza della divinità non riguarda gli enti individuali considerati in quanto tali, risulta [allora] evidente che, [anche] sulla base della tesi sostenuta dalla nostra Torah, la conoscenza della divinità non riguarda gli enti individuali considerati in quanto tali. Quest'ultimo punto illumina e perfeziona ulteriormente quel che le nostre analisi hanno dimostrato in relazione al modo in cui la stessa divinità conosce gli enti. {Con il che questo *Libro (zeh ha-ma'amar)* è terminato} ¹².

{Termina qui il *Libro quarto*. Sia benedetto Dio!} ¹³

¹² Il testo compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

¹³ Il testo compreso tra parentesi si trova sia nel ms. Oxford (f. 92r) sia nella *editio princeps* che ha anche – subito dopo l'indicazione del *Libro* – le parole «di quest'opera». I tre mss. (oltre a ms. Oxford, *ibid.*, mss. Parigi 721, f. 84v; 723, f. 55r) omettono l'entità presente nella *editio princeps*: «Sia lode a Dio benedetto al di sopra di ogni benedizione. Lode [a Lui] per tutta l'eternità. Amen, amen!».

