

Introduzione [generale] (*haqddamah*) [di Gersonide]

*Attraverso la parola del Signore i cieli sono stati fatti¹, fattura di un perfetto artigiano², [la cui azione]¹ è pura³; nella Sua luce, di cui si è rivestito come di una tunica⁴, essi [=i cieli] hanno la luce; Egli porta alla luce il segreto⁵. Nel Suo spirito, i cieli sono bellezza; la Sua mano trafigge⁶ un corpo generoso; ha innalzato di molto la sua altezza sul resto dei corpi; sulla sua base Egli ha posto [questo corpo]⁷, come uno specchio temperato⁸. Lo ha rafforzato, lo ha disteso e teso, come se fosse una tenda per abitarci⁹. Esso è stato disteso fortemente, così che non soffra cambiamento; non vi è corpo che possa paragonarsi alla sua essenza e durata sempiterna; per la sua bellezza, nulla gli si può paragonare¹⁰. Con sapienza il Signore Dio ha fondato la terra¹¹ sui suoi [=della terra] fondamenti¹²; ha disteso su di essa la linea dell'abisso e le pietre del caos (*qaw tohu we-avne-bohu*)¹³; ha*

¹ Salmi, 33,6.

² Esodo, 28,6.

¹ *po'alo*, secondo i mss. Parigi 723 (f. 1r) e Oxford (f. 3r, che scrive questa lez. a margine); il termine viene invece omesso nella *editio princeps*. Per quel che riguarda il ms. Parigi 721, esso non ha questo componimento poetico iniziale.

³ Deuteromio, 32,4.

⁴ Salmi, 104,2.

⁵ Giobbe, 28,11.

⁶ Giobbe, 26,13.

⁷ Esdra, 3,3.

⁸ Giobbe, 37,19.

⁹ Isaia, 40,22.

¹⁰ Ezechiele, 31,8.

¹¹ Proverbi, 3,19.

¹² Salmi, 104,5.

¹³ Isaia, 34,11.

posto sull'oscurità e sull'ombra di morte¹⁴ una pietra perfetta¹⁵; le Sue mani hanno creato la terra asciutta¹⁶, perché Egli possa compiere – come avviene in questo giorno¹⁷– la Sua azione sul confine della terra¹⁸; per saziare a ogni vivente la sua volontà¹⁹, {Egli ha fatto sorgere}² il frutto della terra. Tutte le luci dei cieli²⁰ Egli ha stabilito per il giusto, perché compiano tutto ciò che Egli ordina loro²¹. Ha affidato loro [=ai cieli] il Suo dominio sulla terra²², ha posto come segni i loro segni²³, anche se non c'è nessuno tra noi in grado di comprendere il significato³ di questi stessi segni²⁴. È attraverso essi [=i cieli] che è stato stabilito che acquisti un'anima ogni essere vivente del mondo sublunare (*le-maṭṭa la-areṣ*) [e cioè] i pesci del mare, gli animali che guizzano, gli uccelli, l'uomo e le bestie. {Dalla Sua sorgente}⁴ [discende] la vita a ogni essere vivente; anche se delle trappole sono preparate²⁵ per ogni loro individuo, le loro specie sono salde grazie alla Sua generosità²⁶. Tra gli enti composti, Dio ha scelto per Sé una creatura razionale; essa sola risplende per la luce del Volto del Re della vita²⁷, grazie alla sovrabbondante dignità²⁸ che [Dio] le ha concesso tramite la conoscenza (*be-de'a*); la comprensione (*u-bīnah*) è stata posta sul suo cuore. Tra questa creatura [razionale], Egli si è scelto per sé un regno di sacerdoti e un popolo santo²⁹, che si indirizza³⁰ a camminare in al-

¹⁴ Giobbe, 28,3.

¹⁵ Proverbi, 11,1.

¹⁶ Salmi, 95,5.

¹⁷ Genesi, 50,20.

¹⁸ Giobbe, 37,12.

¹⁹ Salmi, 145,16.

² *hišmīah*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi (723, f. 1r); invece, il ms. Oxford (f. 3r) ha *ha-mašmīah*.

²⁰ Ezechiele, 32,8.

²¹ Giobbe, 37,12.

²² Giobbe, 38,33.

²³ Salmi, 74,4.

³ Cfr. Gersonides 1984, p. 88 n. 7; suggerisco di intendere lo *'ad mah* del testo ebr. come indicante il fine o significato dei corpi celesti.

⁴ Salmi, 74,9.

⁴ *mi-meqoro*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723; invece, il ms. Oxford ha *mi-meqomo*.

²⁵ Geremia, 5,26.

²⁶ Isaia, 32,8.

²⁷ Proverbi, 16,15.

²⁸ Genesi, 49,3.

²⁹ Esodo, 19,6.

³⁰ Osea, 7,16.

to³¹. Nella Sua perfetta Torah³², Egli ha raccontato al Suo popolo la forza delle Sue azioni, per concedere a essi di andare tra quanti sono saldi³³; attraverso la Torah, [Dio] istruisce l'anima⁵. A Lui si addicono le lodi per tutto {il bene}⁶ con cui ci ha grandemente compensati³⁴ nel concederci quella conoscenza (*de'a*) gradevole per le nostre anime³⁵; nella Sua grande povertà³⁶, ogni essere è per sempre. Molto terribile è il Suo essere; chi Lo può sopportare?³⁷ L'intelletto di un filosofo (*šekhəl maškīl*) non lo può comprendere. L'abbondanza di lodi non Lo può eguagliare³⁸; Egli è al di sopra di ogni benedizione e lode³⁹; come può Egli essere paragonato a una voce in tumulto?⁴⁰ Quando l'uomo si avvicina per adorarlo⁴¹, Lui si compiace di chi alza una voce di silenzio; è in questo modo che ogni anima {può rendere lode}⁷.⁴²

Scrivo Lewī ben Geršom: dopo la lode e il rendimento di grazie a Dio e dopo averGli chiesto di indirizzarci sul Suo cammino (*le-hayšir li-feneynu darkho*), abbiamo ritenuto opportuno affrontare, in quest'opera, l'indagine su questioni (*bi-še'elot*) molto importanti e oscure, {da cui dipendono}¹ grandi principi fondamentali (*pinnot gedolot*), tra quelli che conducono l'uomo alla sua felicità intellettuale (*'al hašlahato ha-madda 'it*).

La prima [di queste questioni] è relativa alla sopravvivenza del-

³¹ Michea, 2,3.

³² Salmi, 19,8.

³³ Zaccaria, 3,7.

⁵ Cfr. Gersonides 1984, p. 89 n. 12, di cui condivido l'interpretazione.

⁶ *toṽ*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 1r) e la *editio princeps*; invece, il ms. Oxford (f. 3r) ha *tovo*.

³⁴ Isaia, 63,7.

³⁵ Proverbi, 2,10.

³⁶ Salmi, 16,11.

³⁷ Gioele, 2,11.

³⁸ Giobbe, 28,17.

³⁹ Neemia, 9,5.

⁴⁰ Ezechiele, 1,24.

⁴¹ 2 Samuele, 15,5.

⁷ *tehallel*, secondo la lez. (che è stata corretta) del ms. Oxford; invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 723 (f. 1r) hanno *iithallel*.

⁴² Salmi, 150,6.

¹ *nitelu ba-hem*, secondo la *editio princeps* e i due mss. Parigi (721, f. 1v; 723, f. 1r); invece, il ms. Oxford (f. 3r) ha *naflu ba-hem* («al cui interno rientrano»).

l'anima intellettuale, quando abbia raggiunto una qualche perfezione, nel caso in cui essa sopravviva, [bisogna vedere] se si diversifichi il grado raggiunto dagli uomini relativamente a questa sopravvivenza. In effetti, questa questione è importante, [ma] piena di difficoltà e un errore commesso a questo proposito allontana profondamente l'uomo dalla sua autentica felicità.

La seconda [questione consiste nel vedere] se, nel momento in cui i futuri (*ha-'atidot*) vengono comunicati all'uomo tramite il sogno o la divinazione oppure la profezia, {gli vengano fatti conoscere}² in via essenziale o accidentale (e cioè senza che vi sia una causa efficiente responsabile di questa comunicazione di conoscenza)). Nel caso in cui vi sia una causa efficiente, [bisogna vedere] in che cosa essa consista e in che modo {compia}³ tutto questo; in effetti, qualunque sia la soluzione, si danno a questo proposito notevoli difficoltà.

La terza [questione consiste nel vedere] se la divinità conosca gli enti [sublunari] (*ha-devarim ha-nimša'im*) e, nel caso in cui li conosca, in che modo lo faccia; in effetti, qualunque sia la soluzione, ne derivano difficoltà, perplessità e confusioni nei confronti della stessa divinità.

La quarta [questione consiste nel vedere] se la divinità eserciti un'azione provvidenziale nei confronti degli enti e in che modo [cio avvenga], con particolare riferimento al genere umano e ai suoi individui.

La quinta [questione consiste nel vedere] in che modo i motori dei corpi celesti muovano quest'ultimi, quale sia il numero di questi motori (nella misura in cui ci sarà possibile [determinare questo punto]), in che modo essi compiano questo movimento, {quali siano i loro rispettivi livelli di perfezione e quale sia il livello della divinità nei loro confronti}⁴; in effetti, questa questione è irta di difficoltà.

² *yude'u lo*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 1r); invece, sia la *editio princeps* sia gli altri due mss. hanno *node'u lo*.

³ *yūsālem*, secondo il ms. Parigi 723; invece, sia la *editio princeps* sia gli altri due mss. hanno *nišlah* (si noti però che il ms. Oxford - f. 3r - registra a margine l'altra lez.).

⁴ Il testo compreso tra parentesi viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 1v); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 3v) e Parigi 723 (f. 1r).

La sesta [questione consiste nel vedere] se l'universo sia eterno oppure creato (*qadum o meħuddaš*); in quest'ultimo caso, come sia proceduta la sua creazione. In effetti, anche questa questione è irta di difficoltà [e] da essa dipendono i principi cardini che in qualche modo indirizzano l'uomo verso la sua felicità intellettuale e politica (*'al hašhalato ha-madda 'it we-ha-medinūt*). Risulta evidente che il ricercatore impegnato in questa questione svolge un'indagine su un tema che non è di poco conto; infatti, il livello [di importanza] di un'indagine (*ha-daruš*) dipende da quello dell'oggetto di questa stessa indagine e non esiste un oggetto più nobile di quello in cui è impegnata la ricerca svolta a questo proposito (in effetti, l'universo nella sua totalità è di gran lunga più nobile {di una sola}⁵ delle parti che lo compongono). Inoltre, la contesa (*ha-hilluf*) che concerne quanti indagano questa questione ha, come conseguenza, il differenziarsi delle loro posizioni su molti [altri] e importanti argomenti; per questo motivo, questa questione rientra nel novero di quelle che costituiscono [altrettanti] principi nei confronti di molti argomenti. Risulta [allora] evidente che l'effettiva comprensione (*ha-ha'amidah 'al ha-emet*) dei principi è molto nobile, dal momento che essa porta il pensatore a comprendere effettivamente [anche] quanto dipende da questi stessi principi [e questo], allo stesso modo in cui l'errore che concerne i principi è importante nella misura in cui ha come conseguenza un errore [anche] a proposito di quegli argomenti, cui questi stessi principi si riferiscono. [Questo si verifica], in particolare, quando gli argomenti che dipendono da un principio costituiscono [altrettanti] oggetti che indirizzano l'uomo alla sua felicità intellettuale e politica, così come accade proprio nel caso di questa questione [e cioè quella relativa all'eternità o meno dell'universo]). Per questo motivo, i pensatori importanti (*ha-ħašuvim*), {vissuti in precedenza}⁶, spesero {i loro giorni}⁷ in questa ricerca, dal momento che questa questione, a motivo

⁵ Il termine tra parentesi viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 1v); invece, esso è presente negli altri due mss.

⁶ *be-mah še-qadam me-ha-zeman*, secondo i mss. Oxford (f. 3v) e Parigi 723 (f. 1r); invece, la *editio princeps* ha *be-mah še-qadam mi-zo 'l ha-zeman*, mentre il ms. Parigi 721 (f. 1v) lo omette.

⁷ *yameyhem*, secondo il ms. Oxford (f. 3v); invece, sia la *editio princeps* sia i due mss.

della sua importanza, costituisce l'oggetto di un desiderio naturale per ogni pensatore. Non deve sfuggirci il fatto che, in relazione a questa questione [dell'eternità o meno dell'universo], non esiste prova dimostrativa (*mofet*) [che possa essere tratta] da argomenti che risultino [anteriori]⁸ allo stesso universo (e cioè a partire [dalla considerazione] della Causa Prima), dal momento che la nostra conoscenza dell'essenza della Causa Prima è molto debole; per questo motivo, è impossibile, da parte nostra, farne un principio di dimostrazione in relazione a questa indagine. Al contrario, le dimostrazioni che è possibile svolgere a questo proposito rientrano necessariamente nel genere delle dimostrazioni *quia* (*mi-sug mofte ha-re'ayah*): in altre parole, esse vengono ricavate da argomenti che risultano posteriori [a questa generazione]⁹ (posto naturalmente che l'universo sia stato generato).

Abbiamo poi aggiunto, a queste questioni, due altre di natura religiosa [e] irte di difficoltà:

la prima è relativa al problema dei segni e dei miracoli (*be-'inyan ha-otot we-ha-mofetim*), in che modo sia possibile la loro esistenza e da parte di chi (*we-'al yad mi*) e [ancora], chi ne sia l'agente [e questo], secondo quanto consegue alla nostra fede (*le-emunatenu*), quando a essa si aggiungano i risultati della speculazione razionale (*mah se-pera'eh mi-pad ha-'iyyun*).

La seconda [questione consiste nel vedere] se si dia una promessa (*ni'ud*) con cui si possa distinguere il profeta [autentico], così come sembra emergere dal discorso di Geremia a Hananiah figlio di 'Azazur.

È indubitabile che il lettore di quest'opera debba avere preliminarmente studiato le scienze matematiche, fisiche e metafisiche; in effetti, tra queste questioni che abbiamo ricordato, alcune appartengono al-

Parigi hanno *we-ha-hatuvim* (che fa sì che il verbo *killu* sia da intendersi come imperativo al plur. pi'el).
⁸ *gedamin*, secondo il ms. Oxford e Parigi 723; invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 hanno *gedamin*.
⁹ *le-otot ha-hatuvim*, secondo i mss. Oxford e Parigi 723; invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 hanno *le-otot ha-re'ayah*.
¹⁰ Genesina, 28.

la scienza fisica, altre alla metafisica, mentre altre ancora vengono comprese attraverso le scienze matematiche (come nel caso del numero dei motori dei corpi celesti [e questo], dal momento che saremo in grado di stabilire questo numero a partire da quello dei corpi celesti mossi da questi stessi motori e [dal momento che, ancora.] la nostra comprensione del numero dei corpi celesti avviene per il tramite dell'astronomia matematica – *be-ḥokhmat ha-kokhavim ha-limudit* –, così come il Filosofo ha spiegato tutto ciò nel *Libro Lambda* della *Metaph.*²). Inoltre, riguardo all'indagine sull'universo (se esso sia eterno – *qodem* – oppure creato), la sua comprensione si ottiene necessariamente o a partire dall'essenza dell'universo (o dalle sue proprietà, siano esse naturali o matematiche), oppure a partire dalla [sua] causa efficiente (posto naturalmente che questo sia possibile). Da parte nostra, [non abbiamo l'intenzione di ricordare in quest'opera in che modo la verità riguardo a questi argomenti sia stata dimostrata nei loro contesti opportuni [e cioè nelle opere fondamentali del Filosofo concernenti questi stessi argomenti]; in effetti, se questo fosse stato il nostro modo consueto di procedere, questa nostra opera avrebbe finito con il comprendere tutte le scienze o la maggior parte di esse. Al contrario]¹⁰, ci limiteremo a introdurre, a mo' di principi (*be-madregat ha-šorašim*), tutto ciò che è già stato dimostrato; [anche a proposito]¹¹, [però], di quei principi che convalideranno quanto verremo ad affermare, il lettore non si aspetti che noi glieli richiederemo in forma completa; semmai, in alcuni passi [della nostra indagine], procederemo nei loro confronti in forma abbreviata (*aval niqšor ba-hem bi-meqomot mah*), risultando [questi stessi principi] evidenti al lettore di quest'opera. La nostra intenzione è quella di far sì che le nostre analisi siano estremamente concise (*be-takhlit ha-qišsur*), [dal momento che la lunghezza [eccessiva] delle spiegazioni a

² Cfr. *Metaph.* XII, 8.
¹⁰ Il testo compreso tra parentesi si trova sia nella *editio princeps* sia nei mss. Oxford (f. 4r) e Parigi 723 (f. 1v); invece, viene ommesso nel ms. Parigi 721 (f. 21), che introduce il periodo con le parole *we-anahnu be-sifreynu*.
¹¹ *we-gam*, secondo i mss. Oxford (f. 4r) e Parigi 723 (f. 1v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 2r) hanno *we-ken*.

proposito di questi argomenti profondi si trasforma in un fattore di nascondimento nei confronti del lettore (*ki orekh ha-devarim be-ellu ha-'inyanim ha-'amuqim hu he'elem 'al 'ayn ha-qore*). In alcuni passi ci siamo dilungati nella spiegazione di ciò che il lettore potrebbe pensare che sia [già] stato dimostrato nei testi di altri pensatori¹²; a [tutto] questo abbiamo aggiunto una qualche nostra nuova spiegazione (*davar mah hiddasnu bo*) o una qualche premessa, da noi fatta a mo' di guida per trovare la verità a proposito dell'argomento [in questione]. Quanto poi alle {specie di}¹³ dimostrazioni che vengono fatte in quest'opera, risulta allora evidente, sulla base di quanto si è detto in precedenza, che alcune devono essere di natura matematica, altre di natura fisica e altre ancora filosofiche [e cioè di natura metafisica], a seconda degli argomenti su cui verterà l'indagine.

Sappiamo che avremmo dovuto astenerci dallo sforzo di indagare su queste questioni per [diversi] motivi [e cioè]:

[1] a causa delle difficoltà, l'indagine nei loro confronti riuscirà molto difficile, tanto più se si tiene presente quanto è accaduto nella maggior parte di questi problemi [e cioè] che i pensatori precedenti non ne hanno parlato in maniera filosofica (*be-derekh 'iyyuni*) e ciò che essi ne hanno detto in maniera filosofica è finito con il costituire l'esatto contrario della verità (così come si dimostrerà dalle nostre analisi condotte in quest'opera). In effetti, questo costituisce un'ulteriore [e] notevole difficoltà in relazione a queste indagini; a ciò si aggiungono le nostre traversie storiche che ostacolano ogni indagine (*mah še-anahnu bo mi-firddot ha-zeman ha-mone'ot kol 'iyyun*).

[2] Senza dubbio, molte persone respingeranno le nostre argomentazioni per il fatto che vi troveranno pensieri che suoneranno strani ai loro orecchi [e cioè], a causa delle opinioni che a queste persone sono sopraggiunte non sulla base della semplice analisi razionale (*lo' mi-šad ha-'iyyun*) e nemmeno dei principi religiosi (*we-lo' mi-šad ha-pinnot ha-toriot*), ma sulla base di quanto si acquisisce dall'esterno

¹² Il testo compreso tra parentesi si trova sia nella *editio princeps* sia nei mss. Oxford (f. 4r) e Parigi 723 (f. 1v); invece, esso viene omissso nel ms. Parigi 721 (f. 2r).

¹³ Il termine tra parentesi è omissso nel ms. Parigi 721 (f. 2r); invece, esso è presente sia nella *editio princeps* sia nei mss. Oxford (f. 4r) e Parigi 723 (f. 1v).

(*ella še-yiršom*)¹⁴. {Il fatto è, però, che le nostre analisi}¹⁵ non si rivolgono a questa specie [di lettori], dal momento che a essi basta credere semplicemente (*ki yaspîq la-hem še-ya'minu*) e non si sforzano di conoscere; semmai, le nostre analisi si rivolgono a quanti sono perplessi in queste importanti questioni e la cui mente non si ferma a conoscere i misteri dell'esistenza (*sodot ha-meši'ut*) con quanto viene [loro] semplicemente raccontato, ma con quanto viene concepito intellettualmente (*ella be-mah še-yešuyyar be-nefeš*).

[3] Sulla base di quanto pensiamo dell'invidia degli uomini, che non hai mai smesso [di esistere] né mai smetterà, molte persone qualificheranno, come segno della nostra arroganza e improntitudine, la nostra indagine sull'eternità e la creazione dell'universo, dal momento che esse forse pensano che l'intelletto del filosofo (*ha-ḥakham*) – a meno che questi non sia [anche] un profeta – non sia in grado di comprendere la verità di questa questione; a maggior ragione poi, quando esse vedono che [persino] i Saggi della nostra nazione vissuti in precedenza – e tra loro, [anche] l'aquila dei Saggi, la corona di bellezza degli studiosi della Torah [e cioè] il Rav, il nostro Maestro *Mošeh ben Maimon* [Maimonide] – non hanno svolto una simile ricerca su quest'oggetto d'indagine. Sulla base di [tutto] questo, [queste persone] affermano che è impossibile conoscere quest'oggetto d'indagine per via razionale (*be-derekh ha-'iyyun*); in effetti, nel caso in cui ciò fosse stato possibile, non sarebbe rimasto nascosto a quanti sono vissuti prima. Il fatto è, però, che questa motivazione è molto debole, dal momento che non è affatto necessario che ciò che è rimasto nascosto a quanti sono vissuti prima, continui a restare nascosto a quelli che vengono dopo di loro [e questo], dal momento che il [trascorrere del] tempo è sufficiente a far trovare la verità (così come dice il Filosofo nel *Libro secondo del De phys.*³). Se così non fosse, si potrebbe constatare che nessun uomo farebbe delle ricerche in qualcuna delle scienze,

¹⁴ A questo punto del testo, solo la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 2r) hanno *me-atherim* («da altri»); si noti ancora che quest'ultimo ms. antepone queste parole a *lo' mi-šad 'iyyun we-lo' mi-šad pinnot toriot* e che il verbo in questione è al passivo (*verušam*).

¹⁵ *ella še-divreynu*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 4r) e Parigi 723 (f. 1v); invece, il ms. Parigi 721 (f. 2r) li omette.

³ Cfr. *De phys.* II, 2.

{se non attraverso quello che qualcun altro gli avrebbe [già] insegnato} ¹⁶; nel caso però in cui si stabilisse che le cose stiano in questo modo, non potrebbe esistere nessuna scienza – il che rappresenta un'evidente assurdità. Inoltre, nel caso in cui le nostre analisi svolte in questa ricerca si rivelassero corrette, quanto si pensava [inizialmente] che potesse costituire {per noi} ¹⁷ occasione di biasimo, si trasformerebbe in lode e cioè nel caso in cui avessimo compreso quanto era sfuggito ai [nostri] predecessori; nel caso in cui, [invece], esse [=le nostre analisi] non lo fossero, risulta evidente che è solo da questo lato che a noi toccherebbe il biasimo.

In ogni caso, sarà possibile che essi [=gli oppositori di Gersonide] sostengano che la verità riguardi quest'indagine solo per chi è profeta; in effetti, essi forse diranno che quanto viene fatto conoscere al profeta tramite la profezia, è impossibile che il filosofo (*la-hakham*) lo conosca tramite l'indagine razionale (*mi-derekh ha-'iyyun*). Inoltre, essi continueranno, [dicendo]: «in relazione però a quest'oggetto d'indagine [e cioè la creazione dell'universo], esso è [già] stato mostrato al profeta per il tramite della profezia» e da ciò {ricaveranno} ¹⁸ che è impossibile che il filosofo possa conoscerlo per il tramite dell'indagine razionale.

Tuttavia, la soluzione di questa difficoltà risulta facile: in effetti, è necessario che il profeta debba [anche] essere un filosofo (*hakham*) e per questo motivo, tra gli argomenti che il profeta comprende, alcuni gli vengono fatti conoscere solo nella misura in cui egli è profeta (e ciò consiste per lo più nella capacità di predire gli avvenimenti individuali possibili che accadono in un tempo determinato), mentre è possibile che egli ne conosca anche altri nella misura in cui è filosofo (e ciò consiste nella [sua] conoscenza dei segreti dell'ordine dell'esistenza – *mi-sodot seder ha-meši'ut*). Il fatto è, però, che la differenza

¹⁶ *'im lo' be-mah se-limdehu zulado*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 1v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Oxford (f. 4v) hanno *'im lo' be-mah se-lamdah mi-zulado*, mentre il ms. Parigi 721 (f. 2r) ha *'im lo' be-mah se-lamad mi-zulado*.

¹⁷ *lanu*, secondo i mss. Oxford (f. 4v) e Parigi 723 (f. 1v); invece, il termine viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 2v).

¹⁸ *yehayyevu*, secondo i mss. Oxford (f. 4v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 723 (f. 1v) hanno *yithayyev*, mentre il ms. Parigi 721 (f. 2v) ha *yehuyyav*.

che, a quest'[ultimo] proposito, si dà tra il filosofo e il profeta consiste soltanto nella facilità con cui [queste nozioni] vengono raggiunte {*(be-qallut ha-hagga'ah)*} ¹⁹ [e questo], dal momento che la sapienza del profeta (*hokhmat ha-navi'*) è, nella maggior parte dei casi, più estesa (*yoter gedolah*) di quella del filosofo (*ha-hakham*) che non sia [anche] profeta. Pertanto, avviene che la profezia sia conseguente [alla filosofia] ²⁰, senza però che quanto costituisce per il filosofo un'intelligibile secondo (*muskal seni*) diventi per il profeta un'intelligibile primo (*muskal ri'son*) (così come invece ritengono alcuni⁴). In effetti, nel caso in cui le cose stessero così, la conoscenza che il filosofo avrebbe a questo proposito, risulterebbe più perfetta (*yoter shelemah*), dal momento che egli verrebbe a conoscere l'oggetto attraverso le sue cause, mentre il profeta no – questo costituirebbe [però] un'assurdità. È [comunque] possibile che vi siano degli intelligibili che il filosofo che non è profeta non è in grado di conoscere, mentre lo è il filosofo che è [anche] profeta – [e questo], proprio nella misura in cui quest'ultimo è filosofo. Proprio perché le cose stanno così come abbiamo posto (*kemo se-hišš'anū*) – e cioè che vi sono degli intelligibili che è possibile che sia il filosofo sia il profeta conoscano –, si riscontrano, nei testi dei profeti, degli argomenti sulla cui verità (*be-amittatam*) i filosofi (*ba'ale ha-'iyyun*) non nutrono dubbi – come nel caso dell'unicità di Dio (che viene ricordata nella Torah) e del *ma'aseh merkavah* (che viene ricordato in Ezechiele e Isaia)⁵; inoltre, nei testi dei Profeti vengono ricordati molti [altri] argomenti che occupano, dal punto di vista della speculazione razionale (*ba-'iyyun*), un posto inferiore [a quelli [già nominati]] ²¹ [e questo], a tal punto che vi si trovano argomenti che costituiscono come altrettanti intelligibili primi per

¹⁹ Secondo la lez. del ms. Parigi 721 (f. 2v) e della *editio princeps*; invece, i mss. Oxford (f. 4v) e Parigi 723 (f. 2r) hanno *be-qallut we-hagga'ah* («nella facilità e nel raggiungimento»).

²⁰ *lah*, secondo i mss. Parigi e la *editio princeps*; invece, il ms. Oxford adotta nel testo la lez. *lo* (e cioè «al filosofo»), pur segnalando a margine l'altra lez.

⁴ Si tratta del pensiero di Avicenna, conosciuto attraverso Averroè. Su questo tema cfr. Touati 1973, pp. 453-454.

⁵ Ezechiele, I; Isaia, 6.

²¹ *ma-ellu*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 2v; 723 f. 2r); invece, il ms. Oxford (f. 4v) ha *ba-ellu*.

i filosofi (*le-ba'ale ha-'iyyun*) – come avviene, quando [nel testo biblico] si dice: «Dio divide tutto ciò che aveva fatto ed ecco era molto buono»⁶, «La Roccia, giusta è la Sua azione»⁷. [Lo stesso vale anche nei confronti di] quanto si dimostra nella Torah in relazione alla necessità che la pianta ha della pioggia e dell'agricoltura – come quando si dice: «Perché il Signore Dio non aveva [ancora] fatto piovere sulla terra e non vi era ancora l'uomo [a lavorare la terra]»⁸ – e nei confronti di quanto si dimostra in relazione all'ascensione del vapore dalla terra – come quando si dice: «Il vapore sale dalla terra»⁹ e molti altri passi analoghi. Questo tipo di conoscenze (*kemo ellu ha-haššagot*) sono caratterizzate dal fatto che per esse non si impiegano [l'espressioni] «il Signore disse», «il Signore parlò» e «la parola del Signore venne a me» e simili; nel caso in cui vi sia [invece] un argomento che rientra in questo genere filosofico [di conoscenza] (*mi-zeh ha-ḥeleq ha-'iyyunī*), ma considerato in quanto esso contiene un'indicazione della sua natura [anche] profetica, questo allora avviene a causa del fatto che queste [due] conoscenze sono intimamente collegate (*le-'eruv ellu ha-haššagot*).

Stando le cose così come abbiamo posto, risulta evidente che è possibile che [il tema della] creazione dell'universo (che viene svolto nella Torah) {rientri}²² in quel genere [di conoscenze] (*min ha-ḥeleq*), che {il}²³ filosofo è in grado di dimostrare attraverso l'indagine razionale. Nel caso in cui, [invece], qualcuno muovesse un'obiezione, dicendo che forse essa [=la creazione dell'universo] rientra nel genere [di conoscenze], la cui dimostrazione sarebbe preclusa al filosofo;

⁶ Genesi, 1, 31.

⁷ Deuteronomio, 32, 4.

⁸ Genesi 2, 5.

⁹ Genesi 2, 6.

²² *heyoto*, secondo i mss. Oxford (f. 5r) e Parigi 723 (f. 2r); invece, il termine viene ommesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 2v).

²³ A partire da questo punto, il ms. Parigi 721 (f. 3r) inizia un foglio che presenta una grafia diversa da quelle delle due prime pagine (ff. 1r-2v); in alto a sinistra, questo ms. contiene l'indicazione «Libro delle Guerre del Signore di Rabbag; si tratta di una nuova versione (*tekhunah*) che manca solo del f. 1». Inoltre, al posto di *ašer ešar hitba'ero la-hakham* della *editio princeps* e dei mss. Oxford (f. 5r) e Parigi 723 (f. 2r), questo ms. Parigi 721 (ff. 2v-3r) ha *ašer ešar hitba'ero la-hakham*.

gli risponderemmo osservando che questo potrebbe costituire una contro-argomentazione nei nostri confronti solo nel caso in cui egli riuscisse a dimostrarci la necessità di tutto ciò [e cioè del fatto che si tratta di un tema precluso alla filosofia].

Quanto poi alle affermazioni conclusive del *Rav ha-moreh* in relazione all'impossibilità della conoscenza [razionale] di questo [particolare] oggetto d'indagine, esse costituirebbero una contro-argomentazione nei nostri confronti solo nel caso in cui si riuscisse a dimostrare l'assurdità {di ciò in base al quale si è [invece] ricavata la cogenza razionale}²⁴ di uno dei corni dell'alternativa (*eḥad ḥelqe ha-soter*) presente in quest'indagine – così come si è detto in precedenza. In realtà, è possibile, da parte nostra, dimostrare in diversi modi (*be-panim mah*) la cogenza razionale della possibilità (*hiyyuv ešarut*) di verificare razionalmente questo [particolare] oggetto d'indagine (*hit'ammot zeh ha-mevuqqaš ma-derekh ha-'iyyunī*). In effetti, si riscontra che tutti i filosofi provano un desiderio naturale di comprendere la verità di questa questione e ciò, da millenni – così come ricordano sia il Filosofo sia il *Rav* nostro Maestro *Mošeh* [Maimonide] e così come possiamo sperimentalmente mostrare in riferimento a tutti quei ricercatori, le cui opere sono giunte fino a noi. Ora, il desiderio naturale non concerne ciò il cui raggiungimento risulti impossibile e che, a maggior ragione, lo sia nei confronti della comunità dei ricercatori.

Insomma, sulla base di [tutte] queste contro-argomentazioni (*ellu ha-sibot*) {già ricordate}²⁵, non si viene ostacolati dal condurre fino in fondo l'indagine su queste questioni, secondo la portata del nostro intelletto (*ke-yad šikhlenū*); in effetti, la felicità umana viene raggiunta, quando l'uomo conosce, nella misura del possibile, alcuni tra gli enti e la stessa felicità consiste maggiormente nella conoscenza degli enti più nobili di quanto non consista in quella degli enti inferiori per grado e nobiltà ai primi. Per questo motivo, accade che noi desi-

²⁴ *mah še-niḥayyev mimmeno*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 2r); invece, sia il ms. Oxford (f. 5r) sia il ms. Parigi 721 (f. 3r) hanno *mah še-neḥayyev mimmeno* («di ciò in base al quale ricaveremo»). Quest'ultima è la lez. seguita nella trad. inglese (Gersonides 1984, p. 96).

²⁵ Le parole comprese tra parentesi sono omesse nei mss. Oxford e Parigi 721; invece, esse sono presenti sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 723.

deriamo maggiormente la [sia pur] scarsa conoscenza che ci è possibile in relazione agli enti nobili, rispetto a quella completa che noi abbiamo in riferimento a oggetti inferiori ai primi¹⁰ - con l'aiuto di Dio, questo verrà dimostrato in maniera adeguata nel *Libro primo* di quest'opera.

Inoltre, non è opportuno che chi conosca qualche argomento filosofico venga ostacolato dal comunicare ad altri la sua conoscenza in proposito, dal momento che questo risulterebbe estremamente riprovevole. In linea generale, così come l'esistenza presente, nella sua totalità (*zeh ha-mesi'ut bi-kelalo*), è derivata dalla divinità senza che Essa ne consegua [alcuna] utilità, allo stesso modo è opportuno che ogni persona a cui è sopraggiunta una qualche perfezione, si sforzi con ciò di perfezionare gli altri (nella misura del possibile), per assimilarsi in questo alla divinità (per quanto possibile). Risulta evidente che non è opportuno che nessuno degli uomini speculativamente perfetti (*me-ha-selamim*) ci rimproveri per esserci addentrati in siffatte indagini difficili; semmai, è opportuno che veniamo lodati per aver tentato di svolgere la nostra indagine in relazione a siffatti argomenti speculativi profondi. Anche nel caso in cui non ci restasse altro che il [nostro] tentativo [indipendentemente dalla buona riuscita], sarebbe tanto più opportuno che venissimo lodati per aver completato il discorso, nel limite del possibile, in relazione a queste indagini, così come emergerà dalle nostre analisi. Allo stesso modo, risulta evidente che non è opportuno che il lettore delle nostre ricerche, in cambio della nostra affezione per lui e della nostra intenzione di riuscirgli utile, si metta a discutere con intento persecutorio le nostre analisi, {per il [semplice] amore}²⁶ della contesa, dal momento che questo costituirebbe forse motivo di incomprensione da parte sua nei confronti di quanto ci siamo proposti con queste stesse analisi. È opportuno senza dubbio che egli ci riconosca quelle premesse che è disposto a riconoscere {al no-

¹⁰ Si tratta di un motivo aristotelico più volte ricordato da Gersonide; cfr. ad es. *De caelo* II, 12, 291b 26 e *De part. animal.* I, 644b 30.
²⁶ *le-ahavat*, secondo i mss. Oxford (f. 5r) e Parigi 723 (f. 2r); invece, il ms. Parigi 721 (f. 3r) ha *lo' sibat*, mentre la *editio princeps* ha *be-sibot*.

stro avversario}²⁷ [e questo], sia nel caso in cui [questo lettore] non sia religioso (*ba'al dat*), {{sia nel caso in cui non segua una qualche opinione ('im lo' {*yimmašekh*}}²⁸ *le-ahat me-ha-de'ot*) a motivo di desideri sensuali (*le-ta'awah me-ha-ta'awot*). Nel caso però in cui egli sia anche un uomo religioso}}²⁹, allora questo comportamento risulterà ancora più opportuno per lui; in effetti, tutte queste indagini rientrano nel novero di ciò da cui dipendono i fondamenti della religione (*ha-pinnot ha-toriot*), così come, con l'aiuto di Dio, si potrà ricavare dalle nostre analisi, in verità, non abbiamo mai smesso di temere di mettere per iscritto siffatte analisi (*me-haber be-sefer kemo ellu ha-devarim*), dal momento che sappiamo come si comportano le persone ignoranti ([e] che [tuttavia] si credono sapienti) in relazione ad argomenti così profondi; tuttavia, quel che ci ha spinto a far ciò è stato il nostro profondo desiderio di eliminare [ogni] ostacolo dal cammino dei filosofi su queste importanti questioni, in cui l'errore allontana notevolmente l'uomo dalla sua felicità.

Abbiamo allora deciso di ricordare, in riferimento a ciascuno di questi oggetti d'indagine, tutte le tesi che si danno a questo proposito e quanto convalida e confuta ciascuna di queste stesse tesi: in effetti, è in questo modo che molteplici premesse verranno da noi stabilite in riferimento a ciascun oggetto d'indagine e ci riuscirà facile distinguere la premessa vera da quella falsa, così che possiamo raggiungere (senza lasciare adito a dubbi) la verità in ciascuno di questi stessi oggetti d'indagine. In effetti, il dubbio in relazione a un punto interviene a motivo delle contrastanti opinioni che vi abbiamo (*mipne ha-maš'avot ha-maqbilot ašer lanu*); una volta [però] completata l'indagine su queste stesse opinioni e aver distinto quella vera dalla falsa, il dubbio {verrà fatto sparire}³⁰ da quell'oggetto d'indagine. Dal momento che, in riferimento a tutti questi oggetti d'indagine, accade che i pensatori precedenti presentino delle tesi non vere, avendo noi dedi-

²⁷ I termini compresi tra parentesi sono al sing. nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 723 (f. 2r); invece, essi sono al pl. nei mss. Oxford (f. 5v) e Parigi 721 (f. 3r).

²⁸ Il verbo compreso tra parentesi è alla prima pers. sing. nel solo ms. Parigi 723 (f. 2r).

²⁹ Il testo compreso tra le doppie parentesi viene ommesso nella sola *editio princeps*.

³⁰ *yusar*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 2v); invece, sia la *editio princeps* sia gli altri due mss. hanno *yasur* («sparirà»).

~~SE~~ ~~SE~~

cato a essi [=oggetti d'indagine] una scrupolosa indagine per mostrare, in ogni aspetto per cui risultava possibile fare ciò sulla base di queste stesse tesi, che esse non sono corrette ed essendo capitato, oltre a questo, che tutto quel che venivamo dimostrando dal punto di vista razionale coincideva con la posizione della nostra Torah, ecco che abbiamo pertanto intitolato quest'opera «Le guerre del Signore»¹¹, dal momento che abbiamo combattuto delle «guerre del Signore» contro le tesi false che i pensatori precedenti hanno a questo proposito (*ba-hem* e cioè *ha-derušim*).

Il lettore non pensi che sia la Torah a spingerci a verificare (*be-ha'amatat*) quanto sarà oggetto di verifica in quest'opera, senza che la verità in sé stia così; in effetti, come ha mostrato il *Rav ha-moreh*, risulta evidente che è opportuno che noi prestiamo assenso (*še-ne'amîn*) a ciò, la cui verifica razionale verrà dimostrata attraverso l'indagine filosofica (*mi-šad ha-'iyyun*). Nel caso in cui la Torah (considerata sulla base del semplice significato letterale dei suoi versetti) contraddica questo [risultato razionale], allora quei versetti devono essere interpretati in maniera che si adattino a [i risultati de]ll'indagine filosofica. Per questo motivo, il *Rav ha-moreh* ha spiegato il significato letterale dei versetti della Torah, secondo i quali Dio sarebbe dotato di corpo [e questo], in maniera che l'indagine filosofica non si trovi in disaccordo con questo significato letterale. [Sempre] per questo motivo, il *Rav ha-moreh* ha stabilito che, nel caso in cui si potesse dimostrare razionalmente (*be-mofet*) l'eternità dell'universo, sarebbe opportuno che noi prestassimo assenso (*še-ne'amîn*) a questa tesi e interpretassimo i versetti della Torah che sembrano contraddire questa stessa tesi, in maniera che [tutto questo] si adatti a [i risultati de]ll'indagine filosofica¹².

Pertanto, risulta evidente che, nel caso in cui il metodo dell'indagine filosofica (*derekh ha-'iyyun*) ci conducesse, nei confronti di questi argomenti, a risultati diversi da quelli che emergono dal significato letterale [dei versi] della Torah, noi non ci sentiremo ostacolati, a causa della Torah, dal dire come le cose stanno effettivamente nei loro confronti, dal momento che questo non è in contrasto con il signifi-

¹¹ Numeri, 21, 14.

¹² Guida II, 25 (Maimonide 2003, pp. 407-408).

ficato autentico della stessa Torah (*'al ha-torah lefi ha-emet*). In effetti, la Torah non è una legge (*nimus*) che ci costringa a prestare assenso ad affermazioni false; semmai, essa ci indirizza (*mayšeret*), nel limite del possibile, a raggiungere la verità, così come abbiamo spiegato all'inizio del *Commento alla Torah*¹³. Per questo motivo, il nostro modo di comportarci nei confronti di queste questioni è stato quello di intraprendere in via preliminare (*tehillah*), in relazione a esse, un'indagine completa dal punto della speculazione filosofica (*mi-šad ha-'iyyun*); [solo] in un secondo tempo (*we-aħar ken*), ci è diventato chiaro che le conclusioni a cui la speculazione filosofica ci aveva condotto in relazione a ciascun punto concernente quest'indagine, rappresentavano la posizione della nostra Torah. In relazione poi ad alcune di queste questioni, quanto si trova nella Torah a questo proposito ci ha straordinariamente indirizzato a trovare la verità. È opportuno che le cose stiano così, dal momento che l'intento della Torah è quello di far raggiungere la perfezione umana (nel limite del possibile) a quanti si comportano seguendo i suoi dettami – come abbiamo spiegato nel nostro *Commento alla Torah*¹⁴. Stando così le cose e dal momento che si ha qui a che fare con oggetti d'indagine molto profondi (pervenire ai quali riesce molto difficile all'uomo), risulta allora opportuno che la Torah ci indirizzi a raggiungere la loro verità.

Risulta allora evidente, sulla base di quanto si è detto in precedenza, che l'indagine da noi compiuta in quest'opera verta necessariamente su argomenti disparati; dobbiamo [allora] spiegare il motivo per cui abbiamo fatto precedere alcuni di questi argomenti ad altri. Nel caso in cui [però] ne spiegassimo [concretamente] il motivo in riferimento a ciascuno di essi, si avrebbe con ciò {una [inutile] ripetizione di quegli stessi argomenti}¹⁵ che {noi abbiamo disposto}¹⁶ con

¹³ Ralbag 1992, p. 1; sull'importanza in Gersonide del verbo *le-hayšir* (reso con «guidare» o «indirizzare») e dei suoi derivati (soprattutto il sostantivo *hayšarah*), cfr. Touati 1973, pp. 94-95.

¹⁴ Ralbag 1992, pp. 2-3.

¹⁵ *hikafel ba-'inyanim*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 2v) e Oxford (f. 6r, che però ha *la-'inyanim*); invece, sia il ms. Parigi 721 (f. 4r) sia la *editio princeps* hanno *ha-hikafel ba-'inyanim*.

¹⁶ *hiqdamnu* (lett. «noi abbiamo fatto precedere»), secondo il ms. Oxford (f. 6r); in-

ordine, seguendo una stessa motivazione: pertanto, abbiamo ritenuto opportuno esporre un'osservazione introduttiva (*le-hašši'a hašša'ah*) che spieghi i segreti dell'ordine di presentazione (*ta'alumot siddur*) di quest'opera, così che non si debba richiamare la motivazione a proposito di ciascun argomento presente in questa stessa opera. Quest'osservazione introduttiva è la seguente: sappi che l'ordine di presentazione degli argomenti riesce molto utile a far pervenire il lettore all'intento che ci si è proposti nei confronti di questi stessi argomenti; secondo noi, questo avviene per sette ordini di motivazioni, {alcuni dei quali concernono la necessità (*qešatam 'al šad ha-ḥiyyuv*) – {e cioè, sia dal lato dell'argomento (*ha-'inyan*) [che viene] svolto e della persona che svolge l'indagine (*ha-me'ayyen*), sia da quello del lettore soltanto (*ha-me'ayyen levad*) –, mentre altri concernono il criterio della preferenza [o opportunità] (*we-qešatam 'al šad ha-yoter tov*)} – e cioè, sia dal lato dell'argomento o da quello del lettore, sia ancora da entrambi questi lati} ³³.

Il primo [ordine di motivazioni] consiste nel fatto che vi sono argomenti, la conoscenza di alcuni dei quali risulta per natura anteriore ad altri – come nel caso dell'[ordine di] precedenza, [esibito] dalla conoscenza della verifica delle premesse, nei confronti della conoscenza della conclusione che si sviluppa {essenzialmente} ³⁴ a partire da queste stesse premesse. Questo avviene, sia nel caso di una stessa scienza, sia [nelle relazioni tra] due scienze – così come la conoscen-

vece, sia la *editio princeps* sia i due mss. Parigi hanno *huqddemu* («sono stati fatti precedere»).

³³ Per la ricostruzione del testo compreso tra le parentesi semplici, ho seguito il ms. Parigi 723 (f. 2v) e la *editio princeps*. Il ms. Oxford (f. 6r) presenta inutili ripetizioni ed è particolarmente confuso; inoltre, oltre a *ha-'inyan*, presenta anche la lez. *ha-'iyyun*. Nel complesso, questo ms. ha: «alcuni dei quali concernono la necessità – e cioè, sia dal punto di vista del lettore, dell'argomento (*ha-'inyan*) e dell'indagine (*ha-'iyyun*), sia da quello del lettore soltanto, sia ancora da quello dell'argomento (*ha-'inyan*) soltanto –, mentre altri concernono l'opportunità migliore – e cioè, sia dal lato dell'indagine (*ha-'iyyun*), sia da quello del lettore, sia ancora da entrambi questi lati». Il testo compreso poi tra le parentesi doppie viene omissso nel ms. Parigi 721 (f. 4r), che presenta anch'esso – al posto dell'ultimo *ha-'inyan* – la lez. *ha-'iyyun*. Si noti in part. l'ambiguità del termine *ha-me'ayyen*, che ho reso sia con «la persona che svolge l'indagine» sia con «il lettore».

³⁴ *be-'ešem*, secondo i mss. Oxford e i due mss. Parigi; invece, il termine viene omissso nella *editio princeps*.

za degli argomenti matematici precede per natura [quella relativa a] gli argomenti di scienza naturale [e cioè], nonostante che il soggetto dell'una [e cioè della scienza naturale] sia più comprensivo di quello dell'altra: in effetti, il matematico svolge le sue indagini sul corpo considerato in assoluto, mentre il fisico svolge le sue indagini sul corpo considerato in assoluto, ma in quanto quest'ultimo è visto [anche] come mobile. Per questo motivo, all'interno di una stessa scienza vi sono alcuni argomenti che risultano anteriori ad altri sia per ordine sia per natura e vi sono alcune scienze che risultano anteriori ad altre sia per ordine sia per natura. Questa specie di anteriorità concerne la necessità (*we-zeh ha-mîn min ha-qedîmah meḥuyyav*) [e questo], sia dal punto di vista dell'argomento sia da quello di chi svolge l'indagine.

Il secondo [ordine di motivazioni] consiste nella precedenza che gli argomenti generali (*ha-'inyanîm ha-kolelîm*) hanno rispetto a quelli particolari (*la-'inyanîm ha-meyuḥadîm*), dal momento che è in questo modo che risultano anteriori le premesse impiegate per verificare questi stessi argomenti [e cioè quelli generali]; [in esse] il loro predicato viene riferito al relativo soggetto in maniera essenziale (*mi-derekh mahu*), senza che ne risulti un'[inutile] duplicazione [in questo caso, cioè, non si tratta di una semplice definizione nominale]. Questa specie di anteriorità risulta come intermedia, [da un lato], tra il punto di vista della necessità considerata sotto i due aspetti [e cioè sia di quello dell'argomento sia di chi svolge l'indagine] e, [dall'altro], il punto di vista della preferenza considerata sotto i due aspetti – anche se è più opportuno che essa rientri nel punto di vista della necessità considerata sotto due aspetti (*we-'im hayah {heyoto}*) ³⁵ *meḥuyyav mi-šene šedadîm yoter ra'uy*).

Il terzo [ordine di motivazioni] è costituito dal fatto che l'autore (*ha-meḥaber*) non scrive evidentemente solo per sé, ma per esercitare un influsso su altri (*aval le-hašpî'a le-zulato*); per questo motivo, risulta opportuno che egli si sforzi di ordinare le sue argomentazioni, in maniera tale da far arrivare il lettore (*ha-me'ayyen*) al fine [di far comprendere] l'intenzione di questa sua opera. Pertanto, egli [=l'autore]

³⁵ Secondo i mss. Oxford e Parigi 723; invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 4r) hanno *ha-yoter*.

deve iniziare lo studio con un argomento facile, anche se quanto viene prima [nello studio] non fa conoscere quanto nella realtà viene [invece solo] dopo. Questa specie di anteriorità risulta opportuna dal punto di vista dell'argomento considerato in sé, mentre essa risulta come necessaria dal punto di vista del lettore (*mi-šad ha-me'ayyen*) a cui ci si rivolge quando si scrive un'opera (*ašer lo tihyeh ha-kawwanah be-ħibur ha-sefer ha-hu*): in questo modo, infatti, quest'ultimo abituerà ed educerà se stesso in quella determinata scienza, così che, {in questo modo}³⁶, quanto era difficile gli diventerà facile. Riguardo invece a quegli autori che non procedono in questo modo, ma che aggiungono anzi degli elementi di nascondimento e di segretezza (*he'elem we-hester*) dal punto di vista dell'ordine che essi seguono nella presentazione dei loro argomenti o da quello delle profondità linguistiche (o *'omeq lešonam*) – [e questo], al punto che rendono difficili le cose facili –, [ebbene questi autori] distruggono l'intento per il quale ciascun autore scrive [le sue opere]; in effetti, a essi non basta soltanto non riuscire utili al lettore, ma aggiungono anche [ulteriore] perplessità alla perplessità di quest'ultimo. [E tutto questo], a meno che l'intenzione dell'autore non sia [in questo caso] di mettere in atto un nascondimento nei confronti della massa dei lettori (*le-he'elim me-hamon ha-me'ayyenim*), in modo che solo uomini della élite (*yaħidim*) possano comprendere le sue argomentazioni, dal momento che quest'ultime (qualora fossero comprese) risulterebbero dannose alla stessa massa. In realtà, talvolta l'autore ricorre a questo a mo' di espediente (*we-ulam lif'amim yihyeh zeh le-taħbulah min ha-meħaber*): in effetti, quando egli si accorge della difettosità dei suoi discorsi o della loro debolezza, li corregge con espressioni linguistiche profonde e impeccabili [dal punto di vista formale] e inoltre, vi aggiunge argomenti con cui impressionare fortemente il lettore, così che [tutto] questo venga celato al lettore stesso – nel momento in cui il suo studio viene ostacolato dalla comprensione di queste espressioni linguistiche e degli argomenti – quanto di difettoso e di debole è presente in questi stessi discorsi. A ciò si aggiungano anche quegli elementi che servono sia per

³⁶ *be-zeh ha-derekh*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 4r; 723 f. 3r); invece, il ms. Oxford (f. 6v) ha *ha-derekh*.

nascondere [la reale intenzione] sia per attirare l'attenzione al fine che ci si è proposti e che l'autore introduce nei discorsi {attraverso espedienti}³⁷ che servono per impressionare la stessa attenzione.

Per quel che invece riguarda noi, la nostra intenzione in quest'opera è precisamente contraria a questa [di dissimulare]: in effetti, noi vogliamo far sì che la chiarezza del linguaggio da noi impiegato, la sua spiegazione e il buon ordine di presentazione [degli argomenti] (*we-zeh še-anaħnu niršeh {še-tašim harħavat lešonenu}*)³⁸ *u-be'uro we-ıov seder*) rendano comprensibile al lettore quello che è il nostro intendimento (unitamente alla profondità di quest'ultimo), senza che la profondità del linguaggio e il cattivo ordine di presentazione degli argomenti nascondano, allo stesso lettore, il difetto e la debolezza dello stesso intendimento. Per questo motivo, non abbiamo impiegato, in quest'opera, strumenti retorici efficaci e modi di esprimersi profondi; in effetti, la profondità dell'intenzione di quest'opera è già sufficiente (insieme alla giustezza dell'ordine di presentazione e al linguaggio comprensibile), senza che vi si debba anche aggiungere la profondità del linguaggio e il cattivo ordine di presentazione.

Il quarto [ordine di motivazioni] è costituito dal fatto che, quando l'autore deve affrontare la trattazione di argomenti disparati, di cui gli uni non fanno conoscere [immediatamente] gli altri, [ma] che pure presentano un certo ordine nella realtà o nella natura (come nel caso della priorità esibita dall'«uno» sul «due» e quella del triangolo rispetto al quadrato), risulta [allora] opportuno che egli si comporti, nell'ordine di presentazione di questi stessi argomenti, seguendo l'ordine che hanno nella realtà. Questo fa anche sì che nessun punto che li concerne sfugga all'autore e che la collocazione che hanno i [vari] argomenti {dell'opera}³⁹, risulti maggiormente nota. Questa specie di

³⁷ *be-'inyanim*, secondo i mss. Oxford (f. 6v), Parigi 721 (f. 4v) e 723 (f. 3r); invece, il termine viene omissso nella *editio princeps*.

³⁸ Secondo il ms. Parigi 723 (f. 3r); invece, sia il ms. Parigi 721 (f. 4v) sia il ms. Oxford (f. 6v) hanno *še-našim harħavato* (riferito quest'ultimo a *ha-sefer*); si tenga però presente che il ms. Oxford registra a margine la *lez. harħavat lešonenu*. Per quel che riguarda poi la *editio princeps*, essa ha *še-našim harħavat lešonenu*.

³⁹ *ha-sefer*, secondo i mss. Parigi 723 (f. 3r) e Oxford (f. 6v); invece, sia il ms. Parigi 721 (f. 4v) sia la *editio princeps* hanno *ha-mispar*.

anteriorità rientra nell'opportunità sia dal lato {dell'argomento}⁴⁰ sia da quello del lettore.

Il quinto [ordine di motivazioni] è costituito dal fatto che talvolta l'autore ha bisogno di una sola premessa, per dimostrare a partire da essa argomenti disparati; nel caso in cui accada che la verifica di questa stessa premessa si mostri in maniera più facile e più evidente in riferimento a un particolare argomento tra questi (a differenza di quel che accade con un altro), è [allora] opportuno, da questo punto di vista, che l'autore faccia precedere [la trattazione di] quest'argomento, anche se può darsi il caso che quest'ultimo – considerato sotto un altro punto di vista [che non sia quello rappresentato dalla considerazione di quella premessa] – riesca più difficile rispetto ad altri argomenti. Questa specie di anteriorità è come necessaria dal punto di vista della persona che svolge l'indagine (*mi-šad ha-me'ayyen*).

Il sesto [ordine di motivazioni] consiste nel fatto che, qualora si abbia bisogno, quando si procede alla verifica di uno di questi argomenti (*be-'immut 'inyan min ha-'inyanim*), della convalida [effettiva] di uno dei corni dell'alternativa (*qiyyum heleq me-helqe ha-soter*) e della confutazione dell'ipotesi che è gli contraddittoria, risulta [allora] opportuno che l'autore faccia precedere la confutazione della proposizione contraddittoria, rispetto alla convalida effettiva dell'altro corno (nel caso in cui ciò risulti possibile all'autore stesso) [e questo], allo stesso modo in cui il medico deve sforzarsi di rimuovere la malattia, prima ancora dell'opera con cui fa acquistare il temperamento sano.

Il settimo [ordine di motivazioni] consiste nel fatto che quando l'autore si avvede della presenza, all'interno delle sue analisi, di una dimostrazione di argomenti che riuscirebbero strani al suo lettore (*la-me'ayyen ba-hem*) ([e questo], in relazione ad alcune opinioni a cui quest'ultimo è stato abituato e con cui è cresciuto) – [e tutto ciò], al punto che il lettore stesso proverebbe disgusto nei confronti di queste sue [=dell'autore] analisi, pur non contenendo quest'ultime una contraddizione dal punto di vista filosofico – e quando [tutto] questo fa sì

⁴⁰ *ha-'inyan*, secondo la *editio princeps*; invece, i tre mss. (compreso il ms. Parigi 723) hanno *ha-'iyyun*.

che il lettore non possa comprendere il contenuto di quest'opera, risulta [allora] opportuno che l'autore adotti un ordine di presentazione delle sue analisi, adatto a quanto egli intende comunicare al lettore. Avviene questo da parte dell'autore, quando quest'ultimo fa precedere [la considerazione di] quegli argomenti che contengono, nei confronti del lettore, un grado minore di stranezza. In questo modo, [l'autore] allontanerà gradualmente (*me'at me'at*) il lettore dal coinvolgimento che quest'ultimo dimostra nei confronti di quanto gli è stato trasmesso, al punto che queste opinioni che gli sono state impresse non faranno sì che egli non possa raggiungere la verità a proposito di quest'oggetto d'indagine. [Tutto] questo rientra in quegli opportuni stratagemmi che vengono analogamente impiegati dai dottori del corpo e dell'anima; si tratta di uno stratagemma che riesce loro del tutto indispensabile dal punto di vista della costituzione del malato. Lo stesso stratagemma deve venire impiegato dall'autore, in riferimento alla disposizione del lettore a proposito di quel modo di considerare le cose (*ba-'iyyun ha-hu*), che costituisce una sorta di malattia {di cui il lettore stesso non si rende conto}⁴¹ e anzi pensa che sia uno stato di salute [mentale e] che perciò non sia opportuno che assuma dei medicinali; inoltre, egli non darà retta al medico. È necessario che un malato che si comporta in questo modo, venga introdotto ai medicinali [soltanto] gradualmente, così che non si accorga di essi in maniera traumatica (*herggeš hazaq*). Per questo motivo, quando l'autore constata nel lettore {lo stato di corruzione}⁴² delle opinioni di cui egli [=l'autore] intende [invece] verificare proprio l'esatto contrario, è allora necessario che, con gradualità (*madregah aḥar madregah*), sradichi dal lettore quelle opinioni. Dal momento poi che questo risulta possibile all'autore solo con il consenso del lettore (non avendo l'autore nessun espediente per costringerVELo con la forza – *be-koah ha-zero 'a*) e dal momento che, ancora, il lettore non vuole che queste opinioni gli vengano sradicate {in nessun modo, risulta allora opportuno

⁴¹ *we-hu bilti marggiš bo*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 3r); invece, i mss. Oxford (f. 7r) e Parigi 721 (f. 5r) hanno *bilti marggišah* (riferito a *tekhunah*).

⁴² *hištabeš*, secondo il ms. Oxford (f. 7r); invece, il termine è assente sia nei due mss. Parigi (721, f. 5r; 723, f. 3r) sia nella *editio princeps*.

che l'autore si serva, nell'opera di sradicamento di quei principi, di tutte quelle cause che gli rendono possibile lo sradicamento dal letto. re di questi stessi principi [e tutto questo]}⁴³, in maniera tale che quest'ultimo non abbia di ciò una percezione traumatica, finché la sua malattia sparisca ed egli guarisca. Per questo motivo, è necessario che l'autore si sforzi a {che venga meno quanto alimenta quegli stessi principi}⁴⁴ [e questo], prima ancora di accingersi a sradicarli; anche a proposito di quanto alimenta [i principi], è necessario che l'autore si serva di un qualche ordine, {simile a questo modo di procedere [e cioè che agisca con gradualità]}⁴⁵, come quello [di far sì] che manchi innanzitutto quell'alimento, la cui assenza venga percepita di meno [dal lettore]. Allo stesso modo, [l'autore] non smetterà di far questo con gradualità, finché non vengano meno tutti quegli alimenti di cui si nutre quel determinato principio; in quel momento, riuscirà facile all'autore sradicarlo e forse quel principio si sradicherà da sé. Nel caso poi in cui, con il venire meno di un qualche alimento di quel principio, accada che l'autore riesca a trasformare questa disparizione in alimento di quanto [egli stesso] intende convalidare, [tutto] questo sarà allora tanto più opportuno, {come chi}⁴⁶ in guerra intende indebolire i rinforzi del suo avversario. Nel caso poi in cui, oltre a ciò, accada che egli riesca anche a trasformare questi rinforzi [nemici] in suoi aiuti, finirà ormai con il rafforzarsi nei confronti del suo avversario [e questo], sotto due punti di vista [e cioè] quello rappresentato dalla debolezza del suo stesso avversario e quello costituito dalla sua propria forza. Questa specie di anteriorità rientra nell'opportunità considera-

⁴³ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nel ms. Parigi 723 (f. 3r); invece, esso è presente sia nella *editio princeps* sia nei mss. Oxford (f. 7r) e Parigi 721 (f. 5r; si noti, però, che in quest'ultimo ms. la prop. principale non ha *ra'uy*).

⁴⁴ *še-ye'aderu mezonot ha-šorašim ha-hem*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 7r) e Parigi 723 (f. 3r, che però ha *še-ye'adder mi-mezonot ha-šorašim ha-hem*, con il verbo al *pi'el*); invece, il ms. Parigi 721 (f. 5r) ha *še-ye'ašeu mezonot ha-šorašim ha-hem* («che quei principi diventino alimenti»).

⁴⁵ *ka-zeh*, secondo il ms. Oxford (f. 7r); invece, sia la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 5r; 723, f. 3r) hanno *ba-zeh*.

⁴⁶ *ke-mi*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 3r); invece, sia il ms. Oxford (f. 7r) sia il ms. Parigi 721 (f. 5r) hanno *ke-mo še-*.

ta dal punto di vista del lettore e risulta quasi necessaria sulla base delle considerazioni che abbiamo premesso.

Una volta chiariti gli ordini di motivazioni che fanno sì che alcuni argomenti debbano essere anteposti ad altri, tu, o lettore, non chiederai di spiegarti il motivo per cui abbiamo anteposto l'indagine di una (e non un'altra) delle questioni che abbiamo elencato in precedenza (*me-ha-še'elot ha-qodemot*) o quello per cui abbiamo anteposto, nella [considerazione di una] stessa questione, la confutazione di un certo tema a quella di un altro, oppure la convalida (*immot*) di un certo tema a quella di un altro: in effetti, tu stesso sarai in grado di discernere la motivazione per cui abbiamo sistemato [tutto] questo con quest'ordine.

Risulta poi evidente, sulla base degli ordini di motivazioni esposti in precedenza, che è possibile che vi siano due argomenti, di cui è opportuno, sotto un certo punto di vista, che uno preceda l'altro e, sotto un altro punto di vista ancora, che questo preceda quello; in riferimento ad argomenti che presentano questa caratteristica, è opportuno che l'autore consideri quale [specie di] anteriorità è la più adatta nei confronti di questi stessi temi. Stando così le cose, non è opportuno che, in riferimento ad argomenti come questi, {ci venga [continuamente] obiettato}⁴⁷ il motivo per cui abbiamo anteposto [la considerazione di] questo determinato argomento a quest'altro, mentre sarebbe stato opportuno anteporre questo a quello sulla base di una delle motivazioni esposte; [quest'obiezione è inutile], dal momento che noi lo abbiamo anteposto [proprio] anche per una di queste stesse motivazioni; è [poi] evidente che, anche se noi avessimo adottato l'ordine contrario di presentazione, si sarebbe comunque presentata la stessa domanda.

Risulta poi indubitabile, sulla base degli stessi ordini di motivazione esposti in precedenza o della maggior parte di essi, che il lettore di una qualche opera non deve studiare un argomento disposto successivamente, prima di aver affrontato lo studio di quello precedente

⁴⁷ *lo' yiqqašeh 'aleyynu*, secondo il ms. Oxford (f. 7r) e il ms. Parigi 721 (f. 5r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 723 (f. 3v) hanno *lo' teqaššeh 'aleyynu* («tu non ci obietti»).

[e questo], {nel caso in cui}⁴⁸ l'autore [dell'opera] sia stato una persona che abbia adottato un buon ordine di presentazione per i suoi argomenti, conformemente agli ordini di motivazione ricordati in precedenza.

Il dovere da parte del lettore di studiare le parti precedenti dell'opera, prima di passare a quelle disposte successivamente, costituisce un ottavo ordine di motivazioni: esso consiste nel fatto che talvolta l'autore (quando ciò gli sia possibile) si appoggia, nell[considerazione dell]e sue analisi successive, su quanto si è dimostrato in precedenza. Per questo motivo, giunto a quel punto [dell'opera] (*ba-maqom ha-hu*), egli non si dilungherà più a dimostrare quanto è emerso precedentemente: in effetti, se facesse così, questo si tradurrebbe ulteriormente, da parte sua, in una ripetizione superflua (*kefel u-motar*), che non è necessaria. Nel caso in cui [invece] il lettore scegliesse di studiare prima le parti successive [dell'opera], gli accadrebbe di non comprenderle oppure di comprenderle in maniera diversa dall'intendimento dell'autore. Stando così le cose, se vuoi comprendere la verifica razionale (*'al amittat*) che è stata condotta in quest'opera, è opportuno che tu, o lettore, conduca il tuo studio di essa con quell'ordine che noi stessi le abbiamo dato: in effetti, nel caso in cui tu ti comportassi diversamente nei suoi confronti, rimarresti tremendamente confuso nella maggior parte {dei suoi argomenti}⁴⁹. Non sfuggiresti a questa confusione, nel momento in cui cercassi di comprendere i misteri e i segreti di quest'opera (*ta'alumot zeh ha-sefer we-sodotaw*). [Inoltre], è opportuno che al lettore delle nostre analisi non sfugga il fatto che, in quest'opera, le considerazioni sono pronunciate con attenta considerazione ([lo] *mi-zulat 'iyyun*); semmai, il suo contenuto è un contenuto che viene [solo] dopo un'indagine completa, così che non resti più {un dubbio}⁵⁰ riguardo ai contenuti di questa stessa ope-

⁴⁸ *im*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 3v); invece, i mss. Oxford (f. 7v) e Parigi 721 (f. 5v) hanno *o*.

⁴⁹ *inyanan*, secondo i due mss. Parigi e la *editio princeps*; invece, il ms. Oxford (f. 7v) ha *inyano*.

⁵⁰ *safeg*, secondo i mss. Oxford (f. 6v) e Parigi 723 (f. 3v); invece, il termine viene ommesso nel ms. Parigi 721 (f. 5v), mentre la *editio princeps* ha *sefer*.

ra e in essa vengano anche allontanate molte delle difficoltà che concernono generalmente le scienze, {così come [tutto questo] si mostrerà a quanti hanno familiarità con le scienze e considerano queste stesse difficoltà; oltre a ciò, in quest'opera i principi cardini della Torah (*ha-pinnot ha-toriot*) risulteranno convalidati nel loro insieme}⁵¹.

Pertanto, risulta evidente che nessun lettore di queste nostre analisi deve mutare alcunché dei contenuti di quest'opera [e questo], nei termini sia dell'ordine di presentazione che la caratterizza, sia degli argomenti che vi vengono affrontati, sia della dimostrazione che vi è presentata; [in questo modo], infatti, egli finirebbe forse con il rovinare quello che è il nostro intendimento.

Le parti principali di quest'opera sono sei:

la prima consiste nel discorso relativo alla sopravvivenza dell'anima;

la seconda, in quello relativo alla conoscenza dei futuri (*be-hoda'at ha-'atidot*);

la terza, in quello relativo alla conoscenza che Dio ha degli enti [sublunari] (*ba-devarim*);

la quarta, in quello relativo {alla provvidenza}⁵² esercitata dalla divinità nei confronti degli enti;

la quinta, in quello relativo ai corpi celesti, ai loro motori, all'ordine (*u-be-madregatam*) reciproco di quest'ultimi e alla posizione (*u-be-madregat*) occupata dalla divinità nei loro confronti ([e questo], nella misura in cui ci sarà possibile).

La sesta [parte] consiste nel discorso relativo alla creazione dell'universo; in essa abbiamo [anche] compreso il discorso sui segni e sui miracoli (*be-otot u-be-mofsim*) e in che cosa possa essere distinto il [vero] profeta.

⁵¹ Il testo compreso tra parentesi viene ommesso nel ms. Parigi 721 (f. 5v); invece, esso è presente sia nei mss. Oxford (f. 7v, trascritto a margine) e Parigi 723 (f. 3v) sia nella *editio princeps* (che però ha la lez. *we-qiyumo* anziché l'altra - presente nei due mss. cit. - di *we-yequyemu*).

⁵² Secondo tutti e tre i mss. (Oxford, f. 7v; Parigi 721, f. 5v; 723, f. 3v); invece, la *editio princeps* ha *be-hašagat*.

Con il che si è mostrato [quale siano] l'intento di quest'opera e la sua utilità, quale sia il significato del suo titolo, [quale sia] il suo ordine e [quali siano] le sue parti indispensabili e quale il livello di questa stessa opera – il che costituiva l'intenzione di questa parte [e cioè dell'*Introduzione*].

{Fammi conoscere questa via, così che io possa percorrerla, dal momento che è a Te che ho rivolto la mia anima. Nella Tua giustizia, o Signore, fammi la grazia di procedere nel Tuo cammino davanti agli avversari della rettitudine. Lontano dai miei avversari, insegnami i Tuoi precetti, dal momento che essa [=la giustizia] mi appartiene per sempre⁵³.

⁵³ Questa eulogia finale compare sia nei tre mss. sia nella *editio princeps*; essa però non è stata tradotta in Gersonides 1984, p. 104.