

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 'Elihu.

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 riguardi 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 (*meqomot ha-ṭa'ut*), presenti nelle tesi non corrette intorno a questo problema e le modalità di [corretta] verificaione (*meqomot {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 (*lefi ma'ašeyhem be-šedeq u-be-mišpaṭ*); 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'amanah*.

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-mu*), 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-ħilluqah 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 (*ħazayot*) della setta degli 'Ashariti e dei Mu'taziliti, dal momento che tutte queste tesi risultano manifestamente infondate (*mebu'are ha-ħeřsed*) al lettore di quest'opera¹; 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] (*ħelqe 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 (*ħayah 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 possieda 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-řad ha-řeva' ha-iři*).

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

vece] un bene» (*we-raša' we-tov lo*)¹. Ne deriva la conclusione secondo cui la divinità non sorveglia 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}² e ponga su di lui il Tuo cuore?»².

Bisogna sapere che [anche] Giobbe aveva questa credenza, quando si mise a discutere sui mali sopravvenutigli. Egli stesso menziona molte argomentazioni a cui noi abbiamo [soltanto] accennato in quest'opera (*ašer 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 sopraggiungere {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 te 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 (Rabag 1477, ff. 20r-21v; 44r-45r).

⁵ *me-ha-adon*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *me-ha-'umman* («artefice»).

⁶ 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 še-yanhigehu* e cioè «nei confronti di ciò che egli guida», mentre la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 hanno *be-mah še-yinhu* e cioè «nei confronti di ciò che [i suoi sottoposti] fanno»). Invece, il ms. Parigi 723 (f. 45v) ha *ha-adam* e presenta questa lez.: «quanto più l'uomo risulta perfetto, tanto più [il capo] si prende provvidenzialmente cura nei confronti di ciò che egli guida».

⁷ *ha-ra'uy lo*, secondo la lez. dell'*editio princeps* che non ha nessuno dei tre mss.

⁸ *lefi pe'ullotaw*, 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 še-yera' eh mi-pe'ullotaw* (e cioè «così come risulta evidente dalle sue [=del capo] azioni»); invece, i termini compresi tra parentesi vengono omissi 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 *hiphil*.

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*): 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-queri u-be-hizdammen*), dal momento che il caso e il fortuito sono quel che accade solo poche volte (*hu me'afî*). 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 «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 omissa 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 omissa 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 sopraggiungenti 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 mahšavetenu*) come buone, ma che tali non sono realmente; allo stesso modo anche i beni che vediamo sopraggiungono 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-perafit*), 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 *nanniah*.

¹⁹ Il termine compreso tra parentesi – *maggi'a* – viene omissa 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 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, per realtà non si astengono dall' eseguire il bene che è loro possibile in relazione alla loro stessa predisposizione – per questo motivo, devono che 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-anašim*.
²² *še-nukhal*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *še-yukhal*.

... 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 individuale 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 'Elifaz 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-mišpa!*). In realtà, egli stesso è stato 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-divraw*, 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-divrenu*.
²⁴ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitolo 5 (Ralbag 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 dell'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 (Ralbag 1477, ff. 23r-24r).

strato, {a partire dai suoi discorsi}²⁸, nel nostro *Commento al Libro di Giobbe*⁹.

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-siddur*), 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*.

⁹ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitolo 11 (Ralbag 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*.



restare 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 [seguente] alternativa: la contestazione (*ha-mahloqet*) 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 Bildad [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 'aut*) 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*.

trovano 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 (*ofen ha-hera 'aut*). 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 mandievole, 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 co-
tenersi] in quella stessa tecnica}³¹. A quel punto, il padrone rimpro-
verà 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 effettiva-
mente 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, que-
sta difficoltà consiste in due aspetti: il primo, nel fatto {che noi os-
serviamo}³³ che ai giusti sopravvivono diversi beni {non conformi
al grado}³⁴ corrispondente della loro giustizia: in altre parole, si ri-
scontra molte volte che un più grande numero di eventi propizi so-
praggiungono a chi risulta (secondo la nostra valutazione) molto me-
no giusto e lo stesso si verifica con le sventure che constatiamo
capitare ai malvagi (si trova cioè che esse sopraggiungono ai malva-
gi 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 mi-
sure}³⁶ della ricompensa e del castigo variano in funzione del variare
delle [diverse] predisposizioni. In effetti, appartiene alle prerogative

³¹ *mah še-hu be-takhlit 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 pa-
role 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. 47r);
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. 47r); in-
vece, la *editio princeps* ha *še-kevar yimmaše*.

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

³⁵ *nir 'eh*, secondo i mss. Oxford (f. 77v) e Parigi 723 (f. 47r); invece, sia la *editio prin-
ceps* 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 [diver-
so] livello di alto grado [morale] e di manchevolezza; pertanto, [que-
sto giudice] castigherà gli uomini altamente virtuosi con un grande ca-
stigo 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, an-
cora, questa connessione funzionale (*zeh ha-yahas*) resta nascosta a
noi, ecco che finiamo con il pensare che i beni che sopraggiungono 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 soprag-
giungono sventure deboli e appena percettibili e si pensa pertanto che
nessun male sopraggiunga loro in relazione ai peccati [commessi]. Al-
lo stesso modo, dal momento che la misura di giustizia e di malvagità
si definisce a seconda della predisposizione individuale e dal mo-
mento che, ancora, quest'ultima ci rimane nascosta, ecco che pensia-
mo che le sventure sopraggiungano ai giusti e i beni ai malvagi [e que-
sto], 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
pigrizia 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 constatia-
mo 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 sopraggiunga una qualche sensazio-
ne di dolore quando manca il cibo, affinché l'animale venga allora in-
dotto ad assumere il cibo [e questo], nella misura in cui [questo anima-

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

³⁸ *tedagdeg*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *titgadded*.

le] 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-takhlit 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-takhlit 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 adorato con me; la Tua ira si è mutata e mi hai confortato»⁴⁰.

Per quanto riguarda poi la terza tesi, tra quelle che abbiamo ricordato all'inizio in relazione alla provvidenza⁴¹, 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 sfuggirà 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 david 'alaw ha-šalom*; 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).

⁴⁰ Isaia 12,1; cfr. B. T. Niddah 31a.

⁴¹ 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}¹ tesi non fosse vera, risulta evidente che lo sarà la terza, dal momento che queste tre tesi rappresentano le soluzioni divergenti (*helqe 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 sopravvivere 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 perfetta.

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. 47v); invece, il ms. Oxford (f. 78r) ha *higgi'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-šad 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 siddur ba-devarim mi-šad 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 Io 'hinhigu pe 'ulloteyhem (riferito 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 Midraš 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 fe-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-mešī'ut bi-kelalo*) [e ciò], nel più alto grado possibile di bene e di perfezione (*min ha-ṭov we-ha-ḥašīvut*). In linea generale, i mali che sopraggiungono sono da ascrivere nella loro totalità alla causa materiale o al caso (*ha-qeri*). 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-šad 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 (*yitnaheg*), 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' yimmaletu*) 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 equilibrata (*we-ken ha-mezeg ha-yoše min ha-šiwuy*) – 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 stravolgimenti 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 abbatta 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-illu to 'mar*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *ka 'ašer to '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 *mekuwwan*.

tura dei contrari che si danneggino (*yafsîdu*) 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 nelle scienze fisiche –, 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 sovrappiunge in seguito al predominio di uno degli elementi sull'altro, costituisce un processo accidentale, dal momento che questo predominio è essenzialmente rivolto (*mekurwan*) – 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 sovrappiunga 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-šer*, 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-šhad*.

¹⁵ *yahem*, 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 723 (f. 72v).

¹⁷ I termini compresi tra parentesi vengono omisssi 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-šov we-ha-takhlit we-ha-šurah*) – 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-'iyyun*) 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'ayenim*) 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-ašaronim ba'ale ha-torat*) identificano questi principi, [rispettivamente] con la Divinità e gli esseri che fanno del male (*we-ha-mazziqim*) – e cioè i demoni (*ha-šedim*). Concordano con questa opinione anche alcuni uomini della nostra Torah, filosoficamente impreparati (*qešat 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'el 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 sopravvivere il bene per il bene commesso e il male, per il male commesso (così come appunto vogliono i sostenitori di questa tesi) –, [allora] 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 provvidenza divina non si esercita sugli individui umani nel modo in cui hanno 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, Bildad e Tzofar stabiliscono per sfuggire a questa difficoltà, si potrà dimostrare 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 {dovrebbe 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 sopraggiungono 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 simili. 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 sopraggiungono i beni che essi dovrebbero meritarsi e ai malvagi le sventure che sarebbero appropriate a essi, dal momento che secondo lui proprio questo è quel che [invece] dovrebbe derivare a essi da parte della divinità. Noi però non constatiamo, attraverso l'esperienza sensibile, che le cose vanno in questo modo; al contrario, troviamo che molti giusti versano in grandi sventure per [molti] giorni della loro vita e a essi accadono soltanto pochi beni, mentre molti malvagi si trovano in grandi beni {e a essi non accade nessuna sventura percettibile} ²². Inoltre, noi constatiamo che alcuni giusti hanno molte sventure (nonostante il loro sforzo di salvaguardarsi nei confronti del sopravvivere 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 appropriate 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 raggiungere questi stessi beni attraverso le rispettive cause appropriate: risulta pertanto evidente che è impossibile ascrivere il sopravvivere dei beni nei loro confronti alla stoltezza e alla stupidità – così come invece stabilisce 'Elifaz} ²⁴. Pertanto, risulta evidente che l'esperienza 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 rivolto a fare il male durante il numero dei giorni della loro vita, senza

²² *we-lo' yiqreh la-hem me-ha-ra 'ot davar murggaš bo*, secondo i mss. Parigi (721, f. 73r; 723, f. 48v), mentre il ms. Oxford (f. 80r) ha il verbo al pl. (*yigru*). Invece, la *editio princeps* ha *we-lo' yiqreh la-hem me-ha-ra 'ot davar murggaš me 'od*.

²³ *we-nimše 'am*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 48v); la *editio princeps* ha *we-nimša 'im*. Invece, sia il ms. Oxford sia il ms. Parigi 721 (f. 73r) hanno *we-nimša 'im*.

²⁴ 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).

²⁵ *bi-qešat*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* omette il termine.

²⁶ 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.

²⁰ Il testo compreso tra parentesi viene omissso dalla sola *editio princeps*.

²¹ *hayah meḥuyyav*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 73r; 723, f. 48r); invece, il ms. Oxford (f. 79v) ha *hayah meḥayev*.

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

⁸ *Commento al Libro di Giobbe*, Capitoli 10.14.17 (Rablag 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- 'inyano*) 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 sorveglierò 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 sorveglia 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-

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

¹³ Osea 4,14.

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