

IRENE KAJON\*

IL LUMINOSO MISTICISMO DI MAIMONIDE:  
IL CONCETTO DI AMORE NELLA *GUIDA DEI PERPLESSI*

*Sommario*

Il termine ‘misticismo’, come il grande studioso della mistica ebraica Gershom Scholem ci insegna, è controverso. Il presente articolo rintraccia nella *Guida dei perplessi* di Maimonide, considerato come il più notevole filosofo razionalista del Medio Evo ebraico, un peculiare misticismo: non vi è in quest’opera alcuna separazione né tra mistica e profezia, né tra profezia e luce intellettuale. La luce intellettuale nel profeta (in particolare in Mosè) si identifica con la passione amorosa per un Dio di cui solo conosciamo come attributi positivi gli attributi d’azione, ovvero gli attributi etici (grazia, giustizia, giudizio), i quali sono anche criteri o misure di condotta per l’uomo nel suo camminare sulla terra. La profezia si oppone però alla filosofia se considerata nella sua veste aristotelica, ovvero come speculazione sull’essere. Contrariamente all’opinione prevalente, si sostiene nell’articolo la tesi di un fondamentale anti-aristotelismo di Maimonide e di un suo avvicinamento piuttosto a Platone.

*Parole chiave:* misticismo, Maimonide, amore, intelletto, filosofia

*Abstract*

The word ‘mysticism’ – as the outstanding scholar of the Jewish mysticism Gershom Scholem maintains – is controversial. The present article discovers a peculiar mysticism in the *Guide of the Perplexed* of Maimonides, generally considered as the most important rationalistic philosopher in the Jewish Middle Ages. Actually, in this Maimonidean work mystique and

---

\* Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, emerita

prophecy, prophecy and intellectual light are interconnected. The intellectual light in the prophet (particularly in Moses) identifies with a passionate love for a God whose we are able to know as positive attributes only the attributes of action, i.e. the ethical ones. These attributes are also criteria or rules for human beings when they act in their life on earth. However, prophecy opposes philosophy if this has an Aristotelian garb, i.e. philosophy is a speculation on Being. Contrary to the prevailing opinion, the article defends the thesis of a fundamental anti-Aristotelianism of Maimonides and rather his closeness to Plato.

*Keywords:* mysticism, Maimonides, love, intellect, philosophy

### *Introduzione*

Gershom Scholem in una delle prime opere nelle quali raccolse i suoi innovativi e profondi studi sulla mistica ebraica, mise in guardia contro l'uso del termine 'mistica' come se esso designasse qualcosa di ben definito: esso può indicare atteggiamenti diversi.<sup>1</sup> Il presente contributo cerca di mettere in evidenza il misticismo di Maimonide come un misticismo che non si oppone affatto alla chiarezza cui la conoscenza intellettuale aspira nel momento in cui si volge a Dio: tale conoscenza viene equiparata a un amore puro da ogni commistione con i sensi o con l'immaginazione. Perfino l'inconoscibilità di Dio, considerato nella Sua essenza, come anche l'inconoscibilità dell'origine del male sono affermate da Maimonide in modo tale da non opporsi alla luce della mente. Maimonide è perciò il maestro di quei pensatori ebrei del Novecento che hanno identificato la 'ragione' o 'spirito' nell'uomo con l'amore rivolto a un Dio trascendente, percepito come un Soggetto la cui presenza nel mondo si manifesta nei comandamenti etici che gli esseri umani dovrebbero osservare. I paragrafi seguenti sono dedicati all'esposizione di tali temi.

#### *1. La metafora del castello: la percezione intellettuale di Dio come amore non patologico*

All'inizio del capitolo 51 della Parte terza della *Guida dei perplessi* di Maimonide compare una metafora, quella del castello – a indicare un luogo di difficile accesso, pieno di intricati passaggi, di stanze che si susseguono, e

---

<sup>1</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1. ed. inglese, 1941), Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 20-23.

avente uno spazio centrale, in cui vive il re – che in seguito sarà utilizzata anche in altre suggestive opere.<sup>2</sup> Così Maimonide espone tale metafora:

Dico dunque che il re è nel suo castello, e tutti i suoi sudditi sono alcuni in città e alcuni fuori città. Di quelli che sono in città, alcuni volgono la schiena alla casa del re, e i loro volti sono rivolti in un'altra direzione; altri sono diretti verso la casa del re, e sono rivolti verso di essa, tentano di entrarvi e di presentarsi da lui, ma sinora non hanno visto neppure le mura della casa. Tra quelli che vi sono diretti, c'è chi è arrivato alla casa e ci gira intorno, cercando la porta; c'è chi è entrato dalla porta e cammina nelle anticamere; c'è chi è arrivato ad entrare nel cortile della casa e ad essere nello stesso luogo in cui è il re, ossia nella sua casa; ma il fatto di essere giunti all'interno della casa non comporta che essi vedano il re o gli parlino. Anzi, dopo aver raggiunto l'interno della casa, è necessario che facciano un altro sforzo, e solo allora saranno presenti davanti al re e lo vedranno da lontano o da vicino, oppure ne udiranno le parole o gli parleranno.<sup>3</sup>

Lo stesso Maimonide espone il significato di tale elaborata metafora che, come tutte le metafore, conserva il suo alone di indeterminatezza anche dopo che le sue immagini siano state trasformate in idee e i suoi eventi in spiegazioni, poiché il sensibile conserva pur sempre la sua pregnanza e ricchezza rispetto all'intellettuale che viene proposto mediante una riflessione sul sensibile.<sup>4</sup> L'autore chiarisce come coloro che sono fuori della città siano coloro che “non credono in alcuna dottrina, né speculativa, né tradizionale”,<sup>5</sup> dunque soltanto in potenza sono dotati di discernimento, obbediscono piuttosto alle loro inclinazioni naturali, che li conducono a una condotta irrazionale e violenta; come coloro che sono nella città, ma voltano le spalle alla casa del re abbiano tradizioni ed esercitino speculazioni, ma ambedue false, vivono dunque certo in un contesto civile – a differenza dei primi che si abbandonano a una libertà selvaggia – eppure non riconoscono le basi di tale contesto (sono questi gli epicurei e i pagani, ovvero coloro che non rispettano la legge, proveniente da una fonte trascendente il tempo e che vige nel contesto civile, pur godendo dei vantaggi

---

<sup>2</sup> Cfr. il *Sefer ha-Zohar* (testo mistico redatto sulla base di tradizioni anteriori nella Spagna della fine del XIII secolo), commento a *Bereshit* [Genesi], *Noach* [Noè] 361-364; TERESA D'AVILA, *El castillo interior* (1577); F. KAFKA, *Das Schloß* (1922).

<sup>3</sup> MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2005, p. 738.

<sup>4</sup> Mi sia permesso rinviare, per quanto riguarda il rapporto tra l'immagine e il suo significato nella metafora, ai miei contributi: *Margarete Susman sul linguaggio biblico oggi*, “Per la filosofia”, 2014, XXXI, pp. 19-28; *‘A serious man’ dei fratelli Cohen: un film metafisico?*, “Paradoxa”, 2011, V, n. 3, pp. 61-70.

<sup>5</sup> MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 738.

di questo); poi, ancora, come coloro che, dentro la città, sono rivolti verso il castello, siano coloro che riconoscono e rispettano tale legge, ma senza interrogarsi affatto su di essa, come accade alla maggioranza dei sudditi, mentre coloro che ricercano la porta del castello, girando intorno alle sue mura, rappresentano i giuristi o talmudisti, che meditano sì sulla legge, ma solo dal punto di vista del culto o della pratica quotidiana, noncuranti della ricerca dei suoi principi fondamentali e della sua origine; e poi, infine, come coloro che sono nella casa in una posizione più o meno vicina al re, a seconda che si trovino nelle anticamere o nelle sale più interne, siano quei pensatori che indirizzano la loro riflessione verso il divino, cioè i metafisici, pur senza poter essere con il re in una relazione da persona a persona – cosa, quest'ultima, che accade soltanto ai profeti. Questi ultimi sono gli unici a trovarsi in relazione con il signore della casa, quel Dio che la presiede e che non è un sommo ente impersonale, ma un Io agente secondo sue proprie misure entro la realtà umana.

Ora, come ricorda lo stesso Maimonide nel capitolo 51 nello spiegare il significato della metafora del castello, della profezia vi sono diversi gradi a seconda del grado di elevazione da una sensibilità legata al corpo verso il puro pensare, che è anche un puro amare, da parte di colui che, ispirato da Dio, esercita la profezia: quanto meno sensi e immaginazione entrano in gioco nell'esercizio della profezia, tanto più il profeta si avvicina a Dio, pur senza mai poter colmare la distanza che tra loro intercorre, appartenendo il profeta al mondo finito e coincidendo Dio con l'Infinito.<sup>6</sup> Mosè, secondo Maimonide, costituisce il punto più alto della profezia poiché egli – dopo essersi completamente liberato, in veste di guida del popolo, dall'influsso esercitato su di lui dalla corporeità come movente del suo agire nel mondo e dall'immaginazione in quanto strumento che induce a soddisfare desideri non consentiti o illimitati sulla base di bisogni naturali – fu in grado di percepire intellettualmente Dio, essendo la sua mente illuminata dallo stesso intelletto divino, e perciò anche di amarLo di un amore scevro di ogni egoismo o volontà di potenza. Nello stesso tempo, però, Mosè non rientra nella scala profetica a causa del carattere peculiare, eccezionale, del suo essere profeta: nessun altro profeta poté, come lui, vivere nel mondo in modo tale da condursi sempre come servo di Dio, fin dal momento in cui, al rovetto ardente, entrò in contatto con Lui, e da percepire sempre la presenza divina anche quando egli sembrava indirizzarsi soltanto al terreno.<sup>7</sup> Tuttavia, Maimonide ritiene anche che Mosè, proprio per la sua singolarità – nonostante l'età della profezia, come

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 740.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 740-742. Cfr. anche pp. 484 sgg.

afferma la *Mishnah*, si sia ormai chiusa, sostituita da quella degli interpreti della legge<sup>8</sup> – possa essere additato a ciascun essere umano come modello ed esempio. Mosè era in grado di avere una percezione intellettuale di Dio che faceva sì che egli si dedicasse del tutto a Dio: il suo amore per Dio era amore per Colui del quale immediatamente, in modo puramente intellettuale, attraverso la mente soltanto, sempre percepiva la presenza nel mondo sensibile, nonostante la Sua trascendenza; tale amore puro da ogni inclinazione naturale riempiva del tutto il suo animo. Così Maimonide illustra la profezia di Mosè nel capitolo 51:

Quanto al fatto che un individuo umano arrivi, con la percezione della verità e il compiacimento in ciò che ha percepito, al punto di parlare con la gente e di occuparsi delle necessità del suo corpo mentre tutto il suo intelletto è dedito a Dio ed egli è sempre, in cuor suo, alla Sua presenza, anche se esteriormente è con gli uomini – nel modo in cui si parla nelle metafore poetiche inventate per esprimere questo concetto: ‘Io dormo, e il mio cuore è sveglio; la voce del mio amato bussa ecc.’ [Cantico dei Cantici 5, 2] – ebbene, non dico che questo sia il livello raggiunto da tutti i profeti; dico invece che questo è il livello raggiunto da ‘Mosè nostro maestro’, del quale sta scritto: ‘Si avvicini Mosè da solo al Signore, ma essi non si avvicinino’ [Esodo 24, 2]; e: ‘Ed era lì con il Signore’ [Esodo 34, 28]; e: ‘Tu sta’ qui presso di Me’ [Deuteronomio 5, 30]. [...] In effetti, [...] in [...] ‘Mosè nostro maestro’ è evidente l’unione con Dio, ossia la percezione di Lui e l’amore per Lui, di cui danno testimonianza i testi biblici.’<sup>9</sup>

L’amore per Dio, che era tutt’uno con la percezione mentale che Mosè aveva di Dio, era una vera passione, ovvero un amore che riempiva interamente il suo animo, lo unificava e lo indirizzava verso un unico oggetto: mentre un amore che non è forte e intenso nei confronti di un certo oggetto può essere accompagnato da un altro amore nei confronti di un altro oggetto, la passione amorosa che Mosè nutriva per Dio escludeva la possibilità che accanto a Lui ci si potesse rivolgere ad altri. Perciò l’espressione che appare nel versetto Deuteronomio 34, 5, in cui si narra la morte di Mosè, avvenuta “per comando [*al pi* – letteralmente: sulla bocca] del Signore”, viene interpretata da Maimonide, che segue su questo punto l’esegesi del *Talmud* babilonese,<sup>10</sup> nel senso di: “con un bacio del Signore”. Mosè non era tanto un amante [*obev*] quanto un ‘appassionato’ [*chosheq*] di Dio.<sup>11</sup> Così Maimonide, alla fine del capitolo 51, descrive gli ultimi momenti della vita di Mosè:

<sup>8</sup> *Mishnah, Pirke’ Avot*, I, 1.

<sup>9</sup> MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 744.

<sup>10</sup> *Talmud Bavli, Bava Batra*, 17 a.

<sup>11</sup> MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 749.

Quanto più le potenze del corpo si indeboliscono e la luce degli appetiti si spegne, tanto più si potenzia l'intelletto, la sua luce si espande, la sua percezione diventa più pura ed esso gioisce di ciò che percepisce, al punto che quando l'uomo perfetto è in là con gli anni e si avvicina alla morte, questa percezione cresce molto, e crescono la sua gioia per essa e la passione per l'oggetto di tale percezione; e alla fine, l'anima si separa dal corpo in questa condizione di piacere. A questo concetto alludono i 'sapianti del *Talmud*' parlando della morte di Mosè [...]; dicono infatti che il detto biblico: 'e là morì Mosè, servo del Signore, nella terra di Moab, sulla bocca del Signore [Deuteronomio 34, 5]' 'insegna che egli morì con un bacio'. [...] Nel fare questo discorso i 'sapianti' applicano il metodo poetico ben noto di chiamare la percezione ottenuta grazie ad una forte passione per Dio 'bacio', come sta scritto: 'Che Egli mi baci con i baci della Sua bocca' [Cantico dei Cantici 1, 2].<sup>12</sup>

È vero, riconosce Maimonide, che a nessun essere umano è stato concesso finora di eguagliare la profezia di Mosè, che rimane straordinaria rispetto a quella di tutti gli altri profeti. È dato però agli esseri umani il compito di tendere alla sua profezia, amando Dio di un amore che non proviene dal loro corpo, dalla loro appartenenza alla terra, dalla loro affettività legata ai sensi, ma sorge insieme al loro percepire in modo puro, al di là dello spazio e del tempo, l'Io divino e il modo in cui Egli agisce, amando infinitamente chi è illuminato dalla Sua luce. La gioia che gli esseri umani proveranno elevandosi a tale percezione piena d'amore non è un piacere sensibile poiché non riguarda la corporeità. Essa consiste piuttosto in una esaltazione dell'animo, dovuta alla convinzione di essere in relazione con l'Eterno pur vivendo come esseri finiti. Bisogna fare in modo – questa l'indicazione che Maimonide dà al suo allievo perplesso, al quale è indirizzata la sua opera<sup>13</sup> – di moltiplicare i momenti nei quali il nostro animo è ricolmo di un amore per Dio che è assolutamente puro, disinteressato, poiché, amando in tal modo, anche Lo si conosce. La mancanza di patologia nel nostro amore per Lui si connette alla nostra percezione intellettuale della Sua realtà.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cfr. la lettera dedicatoria che Maimonide premette alla sua *Guida dei perplessi*, inviata all'allievo rabbi Yosef ben Yehudah, che aveva studiato presso di lui logica, matematica, fisica e metafisica, e presso i rabbini la Bibbia, *Mishnah* e *Talmud*, e aspirava a una conciliazione o quanto meno a un dialogo tra i due tipi di fonti cui si ateneva (ivi, pp. 67-68).

2. *Contemplare Dio nell'amore: grazia, giustizia e giudizio come attributi divini positivi*

La contemplazione di Dio avviene – spiega Maimonide nel capitolo 51 della Parte terza – quando chi entra in contatto con un Dio che illumina la sua mente attraverso il Suo amore infinito, si rivolge a sua volta a Dio nell'amore puro e con mente pura. Essa lo porta a un Dio che non è né un Nulla, né un Tutto, né un Mistero impenetrabile, né un Numinoso che attrae o che terrorizza, e di fronte al quale si avverta unicamente la propria ineludibile finitezza, ma è piuttosto un Io infinito le cui qualità si identificano, se espresse in proposizioni che non implicano negazione, solo con qualità etiche.<sup>14</sup> L'illuminazione amorosa, risposta all'amorosa luce divina che si volge al profeta, rende quest'ultimo, pur nella sua finitezza, vicino a Dio, in grado perciò di toccare la Sua infinità. Ma questa consiste per lui unicamente nella perfezione etica che Dio gli manifesta operando nel mondo secondo i Suoi attributi etici: sulla base dell'imitazione di tali attributi divini il profeta – che è proposto a ogni essere umano come esempio – delinea il suo proprio operare nel mondo.

Maimonide distingue solo tre attributi etici, che chiama attributi d'azione – rispetto ai tredici che la tradizione rabbinica mette a fuoco, commentando l'episodio della visione da parte di Mosè della traccia lasciata dal passaggio di Dio davanti a lui, dopo che Mosè, nascosto nella cavità di una roccia, solleva infine il suo sguardo (Esodo 33, 18-23; 34, 6-7)<sup>15</sup> – poiché tali attributi non appartengono all'essenza divina, ma indicano i modi divini di agire nel mondo, lasciando il Soggetto agente indipendente rispetto a tali modi. Essi sono: l'esercitare la grazia, che è l'atteggiamento di magnanimità, del dare a piene mani, del superiore rispetto all'inferiore; l'esercitare giustizia, che implica il tener conto tanto dei diritti quanto della dignità degli altri, i quali esigono entrambi di essere riconosciuti; e l'esercitare il giudizio, che implica la precisa corrispondenza tra il merito e la ricompensa o tra la colpa e la pena. Questi attributi – secondo Maimonide – sono gli unici affermativi che possiamo assegnare a Dio: in tal caso, infatti, non definiamo il Suo essere, che rimane a noi come esseri finiti inconoscibile, ma soltanto il modo in cui Egli si rivolge a noi. Si tratta, in questo caso, di attributi che divengono per gli esseri umani criteri o misure della loro propria condotta. Quanto agli attributi ontologici – quelli che indicano qualità divine che non rientrano nell'etico – essi sono esprimibili, Maimonide ritiene, solo come negazioni di imperfezioni, come

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 197-199.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 198-199. Cfr. *Talmud Bavli, Rosh Ha-Shana* 17 b.

quando si dice che Dio non è ignorante, o non è impotente, o non è inerte, e non positivamente, come quelli etici. Egli si sofferma su tali attributi d'azione nel capitolo 53 della Parte terza, in cui riprende il tema degli attributi divini svolto nella Parte prima:<sup>16</sup>

Questo capitolo include l'interpretazione dei significati di tre termini che noi dobbiamo spiegare, ossia: 'grazia' [*chesed*]; 'giudizio' [*mishpat*]; 'giustizia' [*zedaqah*]. [...] Perlopiù, i libri profetici [il *Tanach* o Bibbia ebraica] usano l'espressione 'grazia' a proposito della beneficenza nei confronti di chi non ha diritto alcuno ad averla, e per questo ogni beneficio da parte di Dio viene chiamato 'grazia'. Sta scritto: 'Le grazie del Signore ricorderò' [Isaia 63, 7]. Perciò, tutta questa esistenza – ossia, ciò che Dio ha fatto esistere – è una 'grazia'; sta scritto: 'Il mondo di grazia è costruito' [Salmi 89, 3], dove è implicito il senso: 'La costruzione del mondo è una grazia'. Dio stesso dice, nella descrizione dei 'suoi attributi': 'E ricco di grazia' [Esodo 34, 6]. Quanto all'espressione 'giustizia', è derivata da *zedeq*, ossia: il giusto. Il giusto consiste nel trasmettere a chiunque ne abbia diritto ciò cui ha diritto, e dare ad ogni ente ciò di cui è degno. Però, nei libri dei profeti non si chiamano 'giustizia' – secondo questo primo significato – i doveri che tu hai nei confronti di altri, quando tu li compi, perché, se tu devi ad un salariato il suo salario, o se hai un debito, questo non viene chiamato 'giustizia'. Quanto invece ai doveri che tu hai nei confronti di altri in grazia di una virtù etica, come il fatto di risanare il danno di chiunque sia vittima di un danno, questo viene chiamato 'giustizia'. Per questo, si dice a proposito della restituzione di un pegno: 'E per te sarà giustizia' [Deuteronomia 24, 13], perché, quando tu ti comporti conformemente alle virtù etiche, tu fai giustizia alla tua anima razionale, compiendo ciò che ad essa è dovuto; e per il fatto che ogni virtù etica è chiamata 'giustizia', si dice: 'E credette nel Signore, ed Egli glielo accreditò a giustizia' [Genesi 15, 6] – intendendo parlare della virtù della fede. Lo stesso vale per ciò che sta scritto: 'Sarà per noi giustizia curarci di fare ecc.' [Deuteronomia 6, 25]. Quanto all'espressione 'giudizio', è la sentenza circa ciò che si deve fare a chi è oggetto della sentenza, si tratti di un beneficio o di una punizione. In poche parole: 'grazia' si riferisce alla beneficenza in assoluto; 'giustizia' si riferisce ad ogni bene che fai in grazia di una virtù etica con cui la tua anima viene perfezionata; 'giudizio' ha come sua conseguenza talvolta una punizione e talaltra una beneficenza. [...] La *Torah* si serve espressamente di questi tre termini: 'Il Giudice di tutta la terra' [Genesi 18, 25]; 'Giusto e retto Egli è' [Deuteronomio 32, 4]; 'E ricco di grazia' [Esodo 34, 6].<sup>17</sup>

Ora, se noi conosciamo di Dio – nella percezione e nell'amore per Lui i quali ci inducono ad abbandonare il campo della finitezza per elevarci alla contemplazione di una realtà puramente ideale – soltanto qualità che, in quanto misure su cui valutare l'agire umano, sono etiche, ciò significa che il contemplare la realtà di Dio da parte dell'uomo si lega strettamente al

---

<sup>16</sup> MAIMONIDE, *op. cit.*, pp. 186 sgg.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 752-754.

suo agire nel mondo. Chi contempla Dio vive nella beatitudine di una visione che gli permette di innalzarsi al di sopra del tempo; ma è la sua stessa visione a ricondurlo al mondo poiché gli indica un cammino da percorrere nell'azione. I tre attributi divini di grazia, giustizia e giudizio – che, nota Maimonide, hanno esattamente lo stesso significato per Dio e per l'uomo, benché solo Dio possa compiutamente e perfettamente operare secondo tali attributi<sup>18</sup> – esigono dall'uomo di essere tenuti presenti come principi ispiratori della sua azione, e perciò di trasformarsi in qualità umane, in virtù che l'uomo dovrebbe possedere per essere davvero colui che è “immagine [זֶעֶלֶם] di Dio” [Genesi 1, 27]. Fra le tre virtù è la grazia – che implica il dare in modo sovrabbondante a chi non meriterebbe affatto o meriterebbe ma non in tale misura – quella che, secondo Maimonide, è superiore alle altre due. È, questa, la qualità che compete sommamente a Dio come creatore del mondo poiché ha portato alla luce, per pura infinita bontà, ciò che era oscuro e informe: “Giacché Egli ha fatto esistere tutto, Lo si chiama ‘grazioso’ [חַסִּיד]”.<sup>19</sup> Con tale attributo, affiancato però dagli altri due, la giustizia e il giudizio, Egli governa anche il mondo.

### 3. *Dalla contemplazione all'azione nel tempo: il messianico*

Il capitolo 54 della Parte terza della *Guida dei perplessi*, che è il capitolo conclusivo del libro, effettua il passaggio dalla contemplazione di Dio, che avviene attraverso un intelletto soffuso dal puro amore divino e perciò animato dallo stesso tipo di amore, e che ha come suo modello la profezia di Mosè, all'azione da parte di esseri umani che vivono nel tempo. Vi è una sapienza che permette loro di agire nel mondo in modo da produrre in esso i frutti migliori in vista di un'era in cui il Nome di Dio sarà riconosciuto, ovvero saranno universalmente riconosciuti i Suoi attributi etici: questa sapienza riguarda il modo divino di agire e si traduce in un camminare dell'uomo secondo ciò che essa indica in modo da attuare ognuno per la propria parte il divino in terra.

Maimonide distingue in tale capitolo fra quattro significati del termine ‘sapienza’ [חֹכְמָה] e quattro specie di perfezioni dell'uomo. La sapienza può riguardare la conoscenza delle verità che percepiamo nel pensare a Dio, l'acquisizione di determinate arti, l'apprendimento di virtù che si riferiscono al nostro comportamento in società, e l'astuzia o la macchinazione nel perseguire un fine cattivo. Mediante la profezia, ovvero –

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 202.

<sup>19</sup> Ivi, p. 754.

Maimonide afferma<sup>20</sup> – la risposta a un’ispirazione proveniente o immediatamente dall’intelletto divino o dalla comprensione profonda di ciò che si legge nel *Tanach*, si raggiunge il primo tipo di sapienza, mentre gli altri tipi di sapienza si acquisiscono mediante lo studio, o l’esperienza, o l’esercizio dell’intelligenza rivolta al conseguimento di uno scopo. Mentre la prima sapienza riguarda non la pratica, ma la teoria, il puro contemplare Dio, le altre forme di sapienza si riferiscono al nostro vivere e agire entro la società di cui siamo parte. La perfezione, invece, può riguardare la perfezione del possesso, ovvero l’essere ricchi di beni materiali quali terre, case, utensili, abiti o altre cose che rendono agiata l’esistenza, oppure la perfezione del corpo o della figura, in modo tale da essere forti e ben proporzionati, oppure la perfezione dei costumi nel partecipare alla vita sociale, oppure infine la perfezione della mente che giunge alla determinazione delle più alte verità, spingendo lo sguardo fino a Dio. Mentre le prime tre perfezioni denotano qualcosa di esteriore all’essere umano, che egli può perdere per le circostanze della vita, o qualcosa che risulta utile o vantaggioso per il proprio o l’altrui benessere, soltanto l’ultima perfezione – quella intellettuale o dianoetica, identica con quella affettiva, essendo l’affetto in tal caso privo di ogni chiusura in sé – pertiene alla persona stessa, permette di raggiungere ciò che permane nel tempo, e ha valore intrinseco. La vera sapienza ci conduce alla vera perfezione umana, mentre la sapienza nelle arti o rivolta all’utile in società ha per fine gli altri tipi di perfezione, che sono precari, incostanti, e dipendenti da eventi esterni. Così Maimonide scrive a proposito della vera perfezione:

I profeti [...] ci hanno detto esplicitamente che né la perfezione del possesso, né la perfezione della salute, né la perfezione dei costumi sono perfezioni di cui ci si debba vantare e che si debbano desiderare, mentre la perfezione di cui ci si deve vantare e che si deve desiderare è la conoscenza di Dio, che è la vera scienza. Disse Geremia a proposito di queste quattro perfezioni: ‘Così dice il Signore: non si vanti il sapiente per la sua sapienza, non si vanti il forte per la sua forza, non si vanti il ricco per la sua ricchezza; chi si vanta, può vantarsi solo di questo: comperderMi e conoscerMi? [Geremia 9, 22-23].<sup>21</sup>

La perfezione della contemplazione richiede però essa stessa la messa in opera di ciò che la conoscenza di Dio implica, ovvero la realizzazione sulla terra di quegli attributi che sono riferibili a Dio nel momento in cui Egli mostrò a Mosè la traccia del Suo passare davanti a lui: presupposto del retto agire nel mondo è la conoscenza di Dio; ma senza tale agire la

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 755.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 758-759.

stessa conoscenza di Dio non porterebbe alcun frutto, isolerebbe l'individuo piuttosto che porlo in comunicazione con altri, e lo farebbe vivere soltanto nel presente, nella luce del contemplare il divino, piuttosto che farlo procedere nel tempo. Geremia 9, 23 così viene commentato da Maimonide:

In questo versetto ci viene spiegato che ciò che si deve conoscere e imitare è la 'grazia', il 'giudizio' e la 'giustizia', e si aggiunge un altro concetto importante dicendo: 'sulla Terra' – e questo è un perno della Legge. [...] Il fine menzionato in questo versetto è quindi quello di spiegare che la perfezione umana di cui ci si deve veramente vantare è raggiunta da chi percepisce Dio secondo le proprie capacità, e sa qual è la provvidenza da Lui esercitata nei confronti delle Sue creature facendole esistere e governandole. Il comportamento di una tale persona, dopo questa percezione, sarà sempre teso alla 'grazia, giustizia e giudizio', assimilandosi al comportamento di Dio.<sup>22</sup>

Le parole finali della *Guida dei perplessi*, proprio a causa dello stretto nesso, emergente in particolare nelle pagine conclusive, tra la teoria e l'azione per chi pervenga a comprendere gli insegnamenti etici insiti nella relazione con Dio nella condizione profetica, hanno un tono messianico. I momenti messianici presenti nella storia umana, se intensificati e diffusi, daranno luogo, secondo l'autore, a un'epoca in cui soltanto Dio regnerà nel mondo e si porrà fine a ogni violenza. L'opera intende preparare l'avvento di tale epoca, rischiarando il cammino di chi la legge ed esegue ciò che essa indica. Maimonide si rivolge infine al suo allievo perplesso invitandolo alla fiducia, alla conoscenza di Dio nella contemplazione e all'azione:

Spero che tu, con una riflessione soddisfacente, raggiunga tutti gli scopi di quest'opera con l'aiuto di Dio, e che Egli attesti a noi 'e ai compagni di tutto Israele' ciò che ci ha promesso. 'Allora si schiuderanno gli occhi dei ciechi, e le orecchie dei sordi si apriranno' [Isaia 35, 5]; 'il popolo che cammina nell'oscurità ha visto una grande luce; su coloro che abitano nella terra dell'ombra di morte una luce ha brillato' [Isaia 9, 1].<sup>23</sup>

Con la contrapposizione tra la luce e l'oscurità, ripresa da Isaia, l'autore pone fine alla *Guida dei perplessi*: la luce divina, che concede all'uomo sé stessa, vincerà infine le ombre che caratterizzano l'esistenza umana, sebbene ciò non significhi l'abbandono della sua finitezza, poiché il Regno

---

<sup>22</sup> Ivi, pp. 760-761.

<sup>23</sup> Ivi, p. 761.

avverrà sulla terra e nel tempo storico. Il suo avvento è affidato sia alla provvidenza che all'uomo.

4. *Il tohu va-vohu: l'indeterminabile come presupposto del determinare o come fonte del male*

Maimonide nella sua riflessione sulla profezia, che ha Mosè come figura dominante, riconosce – come sopra abbiamo osservato – tanto l'indeterminabilità della realtà divina considerata in sé stessa da parte dell'intelletto umano, quanto il fatto che il mondo è ancora irredento, ha in sé stesso dei momenti che entrano in conflitto con quelle qualità divine di grazia, giustizia e giudizio secondo le quali la provvidenza governa il mondo. Ci si potrebbe domandare allora se la simpatia maimonidea per la dottrina platonica della creazione – dichiarata, come vedremo, nella Parte seconda della *Guida dei perplessi* non senza qualche reticenza poiché tale dottrina, introducendo la nozione di una materia informe, si oppone all'idea della creazione *ex nihilo* affermata dalla tradizione rabbinica<sup>24</sup> – non trovi una giustificazione proprio a partire dalla necessità di ipotizzare un elemento anteriore, esteriore, e perciò in certo modo avente realtà, rispetto all'attività intellettuale, il quale da un lato, nel caso dell'Io che è il Soggetto degli attributi divini, ha il compito di configurarsi come il presupposto delle determinazioni effettuate dal puro intelletto, dall'altro, nel caso della presenza dell'irredento o del male nel mondo, ha il compito di configurarsi come la sua oscura fonte. Tanto Dio quanto il fondamento del male sono qualificabili come il non definibile: ma nel primo caso l'indefinibile è il Soggetto, non determinabile in sé stesso, che agisce secondo modi che vengono esattamente determinati; nel secondo, l'indefinibile è un abisso oscuro che sfugge a ogni determinazione, rimanendo incomprensibile. L'intelletto mosso da puro amore è in grado di unire nel primo caso ciò che rimane indeterminato e le sue determinazioni, mentre nel secondo caso esso non è in grado di penetrare in alcun modo nell'indeterminato. Il pulviscolo – per così dire – che nel primo caso risulta quasi permeabile alla luce, si addensa nel secondo caso formando una fitta nebbia. Tuttavia,

---

<sup>24</sup> Sul tema della scrittura reticente nella *Guida dei perplessi*, dovuta alla diversità dei suoi possibili lettori, da coloro che rimangono osservanti della tradizione religiosa ebraica fino a coloro che si richiamano immediatamente alla profezia e con essa alla percezione di Dio, cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952.

anche quest'ultima non possiede una vera e propria consistenza, una vera e propria realtà, rimane piuttosto nonostante tutto un non essere.<sup>25</sup>

Maimonide si riferisce alla dottrina della creazione svolta nel *Timeo* di Platone quando si intrattiene sulle diverse opinioni riguardo al rapporto tra il mondo e Dio sostenute sia in ambito filosofico sia nell'ambito di coloro che si richiamano ai testi biblici.<sup>26</sup> Egli distingue tre opinioni: mentre la prima opinione è quella di chi pensa che la fede nella legge di Mosè comporti che il mondo sia stato creato dal nulla assoluto e che il tempo e lo spazio abbiano origine insieme al mondo e che Dio sia il creatore del cielo e della terra, il Signore che fa esistere ogni cosa, e la terza opinione è quella di chi pensa, insieme agli scolari di Aristotele, che il mondo sia *ab aeterno*, poiché è impossibile che Dio alteri la Sua volontà e dal nulla non può essere tratto se non il nulla, la seconda opinione è quella di chi ritiene pre-esistente alla creazione una materia confusa e indeterminata. Scrive Maimonide riferendosi a quest'ultima:

La seconda opinione è quella di tutti i filosofi di cui abbiamo avuto notizia e abbiamo visto il discorso. Costoro dicono infatti che è assurdo che Dio abbia fatto esistere qualcosa dal nulla; secondo loro, non è neppure possibile che una cosa si corrompa nel nulla – ossia, non è possibile che un ente dotato di materia e forma

---

<sup>25</sup> Nella tradizione mistica ebraica, che ha avvio nei primi secoli dell'era cristiana, ma si sviluppa particolarmente nell'età medievale e moderna, sino alla fine del Settecento, sono presenti influssi gnostici che portano a considerare Dio come una realtà misteriosa cui si accede solo abbandonando il terreno dell'intelletto, mediante riti o atti teurgici o pronunciando i Nomi di Dio, e che portano a vedere il male come una vera e propria entità presente nel mondo e, a volte, in Dio stesso: cfr. M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 2000; Id., *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016. Maimonide, a nostro parere, si distingue da tali orientamenti della mistica ebraica poiché considera ciò che l'intelletto profetico non riesce a determinare non come un positivo, ma come l'indefinibile, il negativo del positivo come privazione del positivo, e non come suo opposto. Idel – non diversamente da G. SCHOLEM ("Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo", in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45) – inserisce nelle opere sopracitate Maimonide nella storia della filosofia ebraica, e non in quella della mistica ebraica, poiché accentua l'influenza di Aristotele sulla sua dottrina della profezia. Nel presente articolo, che si ispira alla riflessione su Maimonide svolta da Hermann Cohen (*Charakteristik der Ethik Maimunis*, 1908, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, vol. 3) e da Leo Strauss (*Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Verläufer*, Schocken, Berlin 1935), si sostiene la tesi che la dottrina della profezia maimonidea sia piuttosto debitrice nei confronti di Platone proprio a causa del suo stretto riferimento alle fonti ebraiche. Maimonide aderisce all'idea platonica che solo il Bene propriamente è (*Repubblica* VI, 500 b-e).

<sup>26</sup> MAIMONIDE, *op. cit.*, pp. 357 sgg.

si generi dall'inesistenza assoluta della materia, e che si corrompa dando luogo all'inesistenza assoluta di quella materia. [...] Per questo, costoro credono che vi sia una materia che esiste dall'eternità, coeterna a Dio: Egli non esiste senza di questa, e questa non esiste senza di Lui. Non credono però che essa abbia lo stesso rango di Dio nell'esistenza: anzi, Egli è causa della sua esistenza. Essa è per Lui come il fango per il vasaio, o il ferro per il fabbro, ed Egli crea con essa ciò che vuole, a volte cielo e terra, a volte altro. [...] La gente di questa scuola si divide in diverse sette. [...] Anche Platone credeva questo: tu trovi che Aristotele riferisce di lui nella *Fisica* [libro VIII, cap. 1, 251 b17-18] che egli – ossia Platone – credeva che il cielo fosse generabile e corruttibile; e trovi questa sua dottrina esposta nel suo libro *Timeo* [28 b-c].<sup>27</sup>

Ora, benché lo stesso Maimonide metta in evidenza come l'idea della creazione di Platone – il cielo e la terra sono stati creati a partire da qualcosa – si differenzi da ciò che egli chiama la “nostra opinione”, ovvero quella diffusa tra gli ebrei, secondo cui il cielo e la terra sono stati creati *ex nihilo*, egli difende la compatibilità tra il modo in cui è descritta la creazione nella *Genesi* e il modo in cui è descritta nel *Timeo*: mentre la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo entra in insanabile conflitto con la Bibbia, la dottrina esposta nel *Timeo* secondo la quale una materia indistinta precede la creazione, si rivela compatibile con il testo della *Torah*, rendendolo anzi maggiormente comprensibile alla ragione, per quanto pur sempre arcano. Maimonide esprime questa sua convinzione, che lo separa dai suoi correligionari, in tal modo, utilizzando però, come sopra accennato, caute frasi ipotetiche piuttosto che perentorie:

Se si crede nell'eternità del mondo secondo [...] l'opinione di Platone, secondo cui anche il cielo è generabile e corruttibile, questa opinione non distrugge i fondamenti della Legge, né comporta la smentita dei miracoli, bensì la loro possibilità. È permesso dunque interpretare allegoricamente i testi alla luce di questa opinione e trovare molte somiglianze con tale opinione in passi della *Torah* e in altri, i quali possono essere connessi ad essa e anzi possono provarla. Tuttavia, noi non abbiamo alcuna necessità di fare questo, a meno che questa opinione non venga dimostrata.<sup>28</sup>

Ciò che spinge Maimonide a prendere in esame l'opinione esposta nel *Timeo* platonico non è dunque tanto la necessità di servirsi di essa per accordare il pensiero filosofico con la creazione pensata come ciò che dipende da un atto di Dio, come afferma la *Genesi*, poiché la ragione potrebbe incontrare difficoltà anche negli argomenti che sostengono tale

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 359-360.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 408-409.

opinione, così come le trova nelle argomentazioni che sostengono l'opinione degli aristotelici secondo cui il mondo in quanto tale coesiste con Dio. È piuttosto, ci sembra, l'idea suggestiva, essenziale alla stessa *Guida dei perplessi*, che sempre sottolinea la differenza tra il finito e l'Infinito, che il pensare umano nel suo inoltrarsi sia verso la realtà di Dio sia verso la realtà del mondo si trovi di fronte a dei limiti oltre i quali non possiamo che porre un indeterminabile – un indeterminabile, ovvero qualcosa che non possiamo esprimere in termini positivi, e che si presenta tuttavia in modo diverso se lo riferiamo a Dio oppure al mondo, poiché diverso è l'elevarsi della mente verso l'alto o il suo inabissarsi verso il fondo quando pensa appunto l'indeterminabile. Tale prospettiva emerge in modo sorprendente dalla esegesi che Maimonide dà nella sua opera dei *Capitoli di Rabbi Eliezer*, un testo midrashico o narrativo attribuito dalla tradizione rabbinica a un influente maestro del II secolo, ma composto probabilmente nell'VIII o IX secolo. Così egli scrive:

Egli [Rabbi Eliezer] dice [...]: 'I cieli, da quale luogo sono stati creati? Dalla luce del Suo abito. [...] E la terra, da quale luogo è stata creata? Dalla neve che era sotto il trono della Sua gloria'. [...] Se egli, con 'luce del Suo abito', intendesse qualcosa di increato, e se anche il 'trono della gloria' fosse increato [...], egli confermerebbe così l'eternità del mondo, sia pure secondo l'opinione di Platone. [...] Non mi è chiaro quale interpretazione allegorica soddisfacente se ne possa dare. [...] Comunque sia, questo passo ci è di grande vantaggio, perché esso spiega chiaramente che la materia del cielo è diversa dalla materia della terra, e che le due materie sono ben distinte: la prima è attribuita a Dio, a causa della sua elevatezza e della sua maestà – ed è questa la 'luce del Suo abito'; l'altra materia, invece, è lontana dalla luce di Dio e dal Suo splendore, ed è la materia inferiore: esso [questo passo] assume che derivi da 'la neve che era sotto il trono della gloria'.<sup>29</sup>

In tal modo Maimonide, trattando di ciò che la tradizione rabbinica chiama il *ma'aseh bereshit*, l'«opera della creazione», pur non intendendo contraddire in modo esplicito l'opinione rabbinica sulla creazione, mostra come il *tohu va-vobu*, cioè il caos primordiale di Genesi 1, 2, come elemento iniziale che sfugge alla capacità di determinazione dell'intelletto umano, possa essere riferito sia alla terra sia a Dio: certo ci rimane sconosciuto sia il nucleo profondo della terra da cui nasce il male in essa presente sia che cosa sia Dio considerato in sé stesso; diverso è però il *tohu va-vobu* sottostante alla terra dal *tohu va-vobu* da cui proviene quel divino amore intellettuale che porta la luce e dà ordine e introduce con ciò il bene.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 410-411.

5. *Maimonide, un mistico sui generis: l'identità dell'amore puro con il lume della ragione*

Vi è dunque nella *Guida dei perplessi*, proprio come avviene nei testi appartenenti alla mistica ebraica, ma in modo diverso da questi, sia pure in filigrana, una profonda meditazione sia su Dio come *absconditus* sia sul male nel mondo, benché tale meditazione non giunga mai a mettere in questione o a negare la speranza messianica. Tuttavia, nonostante la consapevolezza, espressa nell'opera, dei limiti della ragione umana, in parte ad essa connaturati, poiché non è in grado di comprendere del tutto le prime e le ultime cose, in parte – come ricorda l'autore, che esercitava anche l'arte della medicina<sup>30</sup> – dovuti a debolezza fisica, a insufficiente maturità sul piano dell'esperienza, alla forza travolgente di passioni dirette verso oggetti appartenenti al mondo, piuttosto che a ciò che è ideale, Maimonide difende il grande valore dell'attività intellettuale in quanto apre all'uomo il campo delle scienze e della filosofia. Il culmine di tale attività è costituito però per lui, come abbiamo osservato, dalla profezia, in particolare dalla profezia di Mosè. Egli utilizza spesso la metafora della luce per indicare al contempo l'amore di Mosè per Dio, che era un amore ricco di tutta la sensibilità umana, ma diretto verso il sovrasensibile, e la sua conoscenza intellettuale di Dio.

Fin dall'inizio dell'opera troviamo l'immagine della luce – contrapposta al buio dell'ignoranza – come l'elemento nel quale Mosè sempre viveva a causa del contatto che sempre egli manteneva con la mente divina. Ciò lo rendeva diverso dagli altri profeti e faceva sì che egli intuisse immediatamente la verità proveniente da Dio, benché rimanessero anche a lui inevitabilmente celati gli enigmi più profondi della metafisica, essendo pur sempre un essere umano, come tutti gli altri:

Non pensare che quei grandi 'misteri' possano essere conosciuti alla perfezione da uno di noi. A volte, però, ci balena la verità, sicché pensiamo che sia giorno, e poi le cose materiali ed abituali la nascondono, sicché noi torniamo in una notte oscura, prossima allo stato in cui eravamo all'inizio. Siamo dunque come chi viene illuminato a sprazzi dal lampo, mentre si trova in una notte tenebrosissima; e, tra di noi, vi è chi viene ripetutamente illuminato dal lampo al punto che è come se fosse sempre alla luce, anche la notte per lui diventa come il giorno – e questo è il grado del più grande dei profeti, del quale si dice nella Bibbia: 'Tu, sta' qui presso di Me' [Deuteronomio 5, 30], e si dice anche: 'La pelle del suo volto era raggianti ecc.' [Esodo 34, 29]. Altri sono illuminati dal lampo una sola volta in tutta la notte, ed è il grado di coloro dei quali si dice nella Bibbia: 'Profetarono, ma non lo fecero più' [Numeri 11, 25]. Altri hanno, tra un lampo e l'altro, intervalli

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 136 sgg.

grandi o piccoli, e infine vi è chi non arriva neppure al punto da essere illuminato dal lampo, bensì da un corpo lucido o qualcosa di simile, come le meteoriti e altre cose che illuminano le tenebre della notte; e può essere che anche quella luce esigua che risplende su di noi non sia continua, ma ora baleni e ora si nasconda, come 'la fiamma della spada che si volge' [Genesi 3, 24]. Ebbene, i gradi della perfezione sono paragonabili a questi diversi stati. Quanto poi a coloro che non vedono mai alcuna luce, ma vagano sempre nella notte, essi sono coloro dei quali si dice nella Bibbia: 'Non sanno e non capiscono, procedono al buio' [Salmo 82, 5]; la verità è a loro tutta nascosta, per quanto evidente sia, come dice di loro la Bibbia: 'E ora non vedono la luce che brilla: è nelle nubi' [Giobbe 37, 21].<sup>31</sup>

Non vi è, per Maimonide, alcuna differenza tra il lume offerto dall'intelletto, acceso dall'intelletto divino, e il lume offerto da un amore così puro da ogni legame con il mondo da rischiarare ciò che è al di là del mondo: la 'passione' di Mosè per Dio era tutt'uno con la sua conoscenza di Dio. La verità, cioè l'agire di Dio secondo grazia, giustizia e giudizio nel mondo, ci è resa accessibile dal nostro abbandonare il terreno dell'essere per quello dell'eticità, che implica insieme la conoscenza delle misure etiche e l'amore per esse. Non vi è per Maimonide alcun conflitto tra l'aver fede e l'esercizio della ragione, una volta che quest'ultima giunga a Dio: la fede non è altro che la percezione da parte della mente di un Dio che si manifesta mediante l'azione e fa conoscere in tal modo i Suoi attributi.

Vi è dunque nella *Guida dei perplessi* un misticismo peculiare, diverso dal misticismo di quei seguaci della *Qabbalah* che svalutano il pensare e il suo organo, la ragione, in nome dei sensi e dell'immaginazione i quali si ritiene possano spingersi fino al divino, penetrandone i segreti, oppure, al contrario, tendere verso Dio disposti piuttosto, infine, a lasciarsi sommergere dalla Sua presenza. Il misticismo *sui generis* di Maimonide esalta l'intelletto del profeta come la forma più elevata dello spirito umano poiché esso giunge fino a un Dio che è Soggetto agente, rivolgendosi all'uomo con amore. La scintilla divina nell'uomo è un amore che permette di conoscere Dio e, con Lui, anche ciò su cui si fondano le relazioni sociali e umane, impossibili senza grazia, giustizia e giudizio. Essa non è una fede che arriva là dove la ragione non può giungere, ma è lo spirito umano stesso quando perviene al momento più alto di cui esso è capace, l'intuizione intellettuale del Santo come modello da imitare.

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 71-72.

6. *Un'osservazione conclusiva: il misticismo maimonideo di Hermann Cohen, Rosenzweig, Levinas*

A volte si è notato come il pensiero ebraico della modernità, a differenza di quello non ebraico, non si costituisca attraverso la critica del pensiero ebraico medievale, ma ami riallacciarsi invece a quest'ultimo.<sup>32</sup> Mentre nell'Illuminismo francese, inglese e tedesco troviamo generalmente un allontanamento dal concetto di Dio affermato dalla tradizione religiosa cristiana e dalla Scolastica in nome o di un abbandono della metafisica o di una sua profonda trasformazione – basti pensare a Cartesio, Hume, Voltaire, Kant – nei pensatori ebrei a partire dal Settecento fino all'età contemporanea rintracciamo una sostanziale continuità con quel filosofo che è la figura più notevole del Medio Evo ebraico. In particolare, Hermann Cohen e il suo allievo Franz Rosenzweig e l'allievo di quest'ultimo Emmanuel Levinas furono grandemente influenzati da Maimonide. La ragione sulla quale Cohen costruisce la sua 'religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo' coincide infatti con ciò che Maimonide chiama l'intelletto umano rischiarato nella profezia dall'intelletto di Dio, al punto tale che la ragione, che viene proposta nel libro coheniano, viene senz'altro identificata con l'amore religioso<sup>33</sup>; l'amore, sul quale Rosenzweig fonda la redenzione dell'uomo e del mondo, come amore che è richiesto da Dio all'uomo nel momento in cui Egli gli rivolge il Suo amore, implica la conoscenza del cammino che l'uomo dovrebbe intraprendere nel mondo, varcando quella porta che lo conduce dalla contemplazione all'azione<sup>34</sup>; e la distinzione che Levinas introduce nelle sue opere maggiori tra *esprit* e *logos* sta a significare la necessità di sottolineare la distanza tra la profezia e una ragione che si volge all'essere del cosmo o che pensa Dio come essere piuttosto che come l'origine, mai però abbracciabile, dunque *an-arché*, dell'etico nella realtà umana<sup>35</sup>. Tali autori, in quanto discepoli di Maimonide, riprendono il tipico misticismo maimonideo, pervaso da luminosità, piuttosto che in balia di opache forze umane.

---

<sup>32</sup> Cfr., riguardo al riconoscimento, da parte degli storici della filosofia, della continuità della filosofia ebraica, dal Medio Evo a oggi, pur nella varietà delle sue voci, di chi scrive, "Filosofia ebraica come illuminismo in parole ebraiche", in *La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi, problemi*, a cura di M. GIULIANI, Esedra, Padova 2013, pp. 13-34.

<sup>33</sup> Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, 2. ed.

<sup>34</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921.

<sup>35</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.

BIBLIOGRAFIA

- H. COHEN, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, 3 voll.
- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a. M., 1929, 2. ed.
- M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 2000.
- M. IDEL, *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016.
- I. KAJON, 'A serious man' dei fratelli Cohen: un film metafisico? "Paradoxa", 2011, V, n. 3, pp. 61-70.
- I. KAJON, *Margarete Susman sul linguaggio biblico oggi*, "Per la filosofia", 2014, XXXI, pp. 19-28.
- M. GIULIANI (a cura di), *La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi, problemi*, Esedra, Padova 2013.
- E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.
- E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.
- MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2005.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921.
- G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1. ed. inglese, 1941), Il Saggiatore, Milano 1965.
- G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008.
- L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Verläufer*, Schocken, Berlin 1935.
- L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952.