



studi e testi

STRAUSSIANA

collana diretta da

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

Coordinamento editoriale

Marco Menon, Chiara Carmen Scordari

Comitato di redazione

Raffaella Colombo, Mauro Farnesi Camellone,

Alberto Ghibellini, Davide Monaco

Comitato scientifico internazionale

Timothy W. Burns (Baylor University)

Kenneth Hart Green (University of Toronto)

David Janssens (Tilburg University)

Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)

Liisi Keedus (Tallinn University)

Heinrich Meier (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München)

Thomas L. Pangle (University of Texas at Austin)

Joshua Parens (University of Dallas)

Steven B. Smith (Yale University)

Daniel Tanguay (University of Ottawa)

Nathan Tarcov (University of Chicago)

Catherine H. Zuckert (University of Notre Dame)

Leo Strauss

Profeti e filosofi nella città giusta

Saggi su Maimonide

A cura di Chiara Carmen Scordari



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Edizioni originali:

Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen,
in «Le Monde Oriental», 28 (1934), pp. 99-139.
© Copyright *Le Monde Oriental*

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis,
in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 81/1 (1937), pp. 93-105.
© Copyright *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*

Maimonides' Statement on Political Science,
in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 22 (1953), pp. 115-130.
© Copyright *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*

Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»,
in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday,*
ed. by E.E. Urbach, R.J.Z. Werblowsky, C. Wirszubski, Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 269-284.
© Copyright *Magnes Press*

L'editore rimane a disposizione per i diritti che non è stato possibile reperire.

*Questo volume è stato realizzato nell'ambito del progetto PRIN 2022 PNRR: P2022CHJ7Y_001 /
Utopian images: cinema as building of an inclusive democratic citizenship (resp. Carlo Altini)
finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 2, CUP D53D23019640001.*

© Copyright 2025

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677386-9

Introduzione

RIVELAZIONE, FILOSOFIA E POLITICA, MAIMONIDE SULLA SCRIVANIA DI LEO STRAUSS

di Chiara Carmen Scordari

1. La ricezione della filosofia di Maimonide nel 1935

Il 1935 fu l'anno in cui ripensare radicalmente l'eredità di Mosè Maimonide. Nell'ottocentesimo anniversario della sua nascita, Cordova, Fez, Tiberiade, Il Cairo, New York, Berlino, Londra e Parigi furono teatro di celebrazioni e di riflessioni collettive che nel pensatore medievale vedevano non solo un simbolo di identità nazionale ma anche un modello universale di tolleranza religiosa e di dialogo tra culture e tradizioni diverse¹. Furono molti coloro che esaltarono l'autore della *Guida dei perplessi* come un modello di equilibrio, capace di offrire ispirazione e conforto a comunità attraversate da perplessità e incertezze². A Cordova, città natale di Maimonide, le commemorazioni coinvolsero cittadinanza, autorità locali e nazionali, oltre a rappresentanze internazionali, anche della comunità ebraica marocchina. Intervennero poi studiosi di rilievo, come Leon Roth, della Hebrew University of Jerusalem³, David Baumgardt, che stava per lasciare Berlino e riparare a Birmingham⁴, e Julien Weill, rabbino capo di Parigi.

¹ Cfr. L. ADMIRAAL, *Celebrating Maimonides in Cairo (1935)*. *Jewish Historiography, Islamic Philosophy and the Nahḍa*, in «Contemporary Levant», 8/2 (2023), pp. 189-207; ID., *Confronting Fascism in The Arabic Jewish Press. Intellectual Debates and Entangled Loyalties, 1933-1948*, Tauris, London 2025.

² Cfr. D.M. HERSKOWITZ, *The Maimonides Renaissance in Interwar Germany. The Case of Alexander Altmann*, in R. BLUMENTHAL, D.M. HERSKOWITZ, K. MAYERHOFER (eds.), *Constructing and Experiencing Jewish Identity*, Brill, Leiden 2022, pp. 90-108; M. URBAN, *Persecution and the Art of Representation. Schocken's Maimonides Anthologies of the 1930s*, in I. DOBBS-WEINSTEIN, L.E. GOODMAN, J. ALLEN GRADY (eds.), *Maimonides and His Heritage*, SUNY Press, Albany 2008, pp. 153-179.

³ Leon Roth (1896-1963), filosofo ebreo britannico, fu il primo titolare della cattedra Aḥad ha' Am di Filosofia presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, dove ricoprì anche la carica di rettore (1940-1943) e di Preside della Facoltà di Studi Umanistici (1949-1951). Curò i volumi inaugurali della collana *Philosophical Classics* della Magnes Press, traducendo inoltre alcuni libri della *Metafisica*, della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Tra le sue opere principali si ricordano *Government of the People by the People* (1949) e *Judaism. A Portrait* (1960).

⁴ Nel semestre invernale 1934-1935 David Baumgardt (1890-1963) aveva tenuto un ciclo di lezioni di filosofia presso la *Jüdische Lehrhaus* di Berlino. Cfr. E.K. KAPLAN, S.H. DRESNER, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, Yale University Press, New Haven 1998, p. 209.

Il discorso solenne pronunciato da Weill in quell'occasione fu poi pubblicato, nell'aprile 1935, sulla rivista «Paix et Droit», organo ufficiale dell'Alliance Israélite Universelle⁵. Nello stesso numero compariva un saggio del ventinovenne Emmanuel Lévinas, dedicato a *L'actualité de Maïmonide*⁶. Per Lévinas rendere attuale la filosofia di Maimonide significava «coinvolgerla nelle preoccupazioni attuali»⁷. Preoccupazioni che non si limitavano alla condizione ebraica, ma investivano, in modo più radicale, la natura stessa dell'esistenza umana: la libertà dell'essere umano di fronte al mondo. L'ascesa della barbarie neopagana, della cosiddetta «filosofia, o metafisica, dell'hitlerismo», stava minando le basi della civiltà europea ebraico-cristiana⁸. In tale contesto, la «fede, o la follia, di Israele» rappresentava per il filosofo e l'ebreo della diaspora una risorsa morale ed esistenziale per riconoscere le prerogative del trascendentale, al di là del piano dell'esperienza mondana. Non era solo questione di incertezza circa il «destino» (*destinée*) ebraico, ma di nostalgia per le sue fonti, cioè il bisogno di attingere alla tradizione per ritrovare consapevolezza della propria dignità e «missione» (*mission*). In questo modo Lévinas elabora l'*actualité* di Maimonide attraverso parole che risemantizzano tracce del lessico heideggeriano, come nei concetti di *destinée* e *mission*, diffusi nella Germania di Weimar⁹. La riflessione lévinasiana, però, si sviluppa lungo un percorso alternativo che da Maimonide, attraverso Tommaso d'Aquino, giunge fino a Kant. La metafisica e l'antropologia profetica di Maimonide insegnano a superare il paganesimo, che non è solo «negazione dello spirito» o «ignoranza del Dio unico», ma «impotenza radicale a uscire dal mondo»¹⁰. Il merito fondamentale del pensatore di Cordova consiste nell'aver distinto «tra l'universo già creato, sottoposto alla logica irrefutabile di Aristotele, e la creazione stessa che gli sfugge», ovvero «tra il pensiero che pensa il mondo e quello che lo trascende»¹¹. Il pagano è prigioniero di un'idea di mondo eterno, sul quale fonda le proprie azioni e il proprio destino. Al contrario, l'ebreo guarda al mondo con sospetto e inquietudine, riconoscendo in esso la traccia del provvisorio e del creato, dove coesistono immanenza e trascendenza.

⁵ *Allocution de M. Julien Weill grand-rabbin de Paris*, in «Paix et Droit», 1 Avril 1935, pp. 3-5.

⁶ Cfr. S. MALKA, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, trad. it. di C. POLLEDRI, Jaca Book, Milano 2003, pp. 70-71; M. FAGENBLAT, *Lévinas and Maimonides. From Metaphysics to Ethical Negative Theology*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy» 16/1 (2008), pp. 95-147: 95-96.

⁷ E. LÉVINAS, *L'actualité de Maïmonide*, in «Paix et Droit», 1 Avril 1935, pp. 6-7.

⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit» (1934), trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. CAVALETTI, Quodlibet, Macerata 2024.

⁹ Cfr. M. URBAN, *Persecution and the Art of Representation: Schocken's Maimonides Anthologies of the 1930s*, cit., pp. 157-158.

¹⁰ E. LÉVINAS, *L'actualité de Maïmonide*, cit., pp. 6-7.

¹¹ *Ibidem*.

Sempre nel 1935, un ventottenne Abraham Joshua Heschel, nel pieno delle difficoltà per far pubblicare la propria tesi di dottorato, dà alle stampe *Maimonides. Eine Biographie*, un'opera divulgativa che vede nel rabbino e medico di Cordova un leader simpatetico, radicato nel proprio contesto culturale e politico, modello di sensibilità etica e profetica, moderato e razionale nei giudizi e nell'agire. Nelle sue peripezie biografiche, sofferenze personali e parole di conforto e ammonimento rivolte a comunità segnate da persecuzioni e scetticismo, Heschel ravvisa un modello di «coraggio e vitalità»¹².

A questa stagione di riscoperta "militante" di Maimonide, affidata a giovani studiosi all'inizio delle loro carriere, partecipa anche Leo Strauss che, nel 1935, pubblica, per Schocken Verlag, il suo *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Maimonide è l'unico pensatore che attraversa l'intera produzione di Strauss, dai primi lavori su Spinoza fino agli ultimi saggi degli anni Settanta¹³. Per Strauss l'*actualité* di Maimonide non è

¹² A.J. HESCHEL, *Maimonides. A Biography*, trans. by J. NEUGROSCHEL, Farrar, Straus and Giroux, New York 1982, p. 10.

¹³ Cfr. C. ALTINI, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021, pp. 189-193; trad. inglese *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*, SUNY Press, Albany 2022; D. MONACO, *Ermeneutica e filosofia. Leo Strauss lettore di Maimonide*, in L. STRAUSS, *Introduzione alla Guida dei perplessi di Maimonide*, a cura di K.H. GREEN, ed. it. di D. MONACO, Edizioni ETS, Pisa 2022, pp. 5-33. Per la raccolta degli scritti di Strauss su Maimonide cfr. K.H. GREEN (ed.), *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, University of Chicago Press, Chicago 2013. Sull'interpretazione straussiana di Maimonide cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 1164-1172, poi in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 221-234; R. BRAGUE, *Leo Strauss et Maimonide*, in S. PINES, Y. YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 246-268; A.L. IVRY, *Leo Strauss on Maimonides*, in A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1991, pp. 75-91; K.H. GREEN, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany 1993; H. FRADKIN, *A Word Fiftly Spoken. The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*, in D. NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 55-86; S.J. LENZNER, *A Literary Exercise in Self-Knowledge. Strauss's Twofold Interpretation of Maimonides*, in «Perspectives on Political Science», XXXI (2002), pp. 225-234; C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. "Ritorno" all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125; R. GATTI, *Il Maimonide di Leo Strauss*, in Id., *Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero ebraico medioevale*, Il Melangolo, Genova 2003, pp. 51-68; A. PATCH, *Leo Strauss on Maimonides' Prophetology*, in «Review of Politics», LXVI (2004), pp. 83-104; A.L. IVRY, *Hermann Cohen, Leo Strauss, Alexander Altmann. Maimonides in Germany*, in G. TAMER (ed.), *The Trias of Maimonides/Die Trias des Maimonides*, de Gruyter, Berlin 2005; M. SHARPE, *In the Court of a Great King. Some Remarks on Leo Strauss' Introduction to the «Guide for the Perplexed»*, in «Sophia. International Journal for Philosophy of Religion», L/1 e L/3 (2011), pp. 141-158 e 413-427; C. ALTINI, *Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente. Per un'interpretazione del problema teologico-politico*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCI (2012), pp. 125-141; K.H. GREEN, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 2013; A. TEPPER, *Progressive Minds, Conservative Politics. Leo Strauss's Later Writings on Maimonides*, SUNY Press, Albany 2013; J. PARENS, *Leo Strauss on Farabi, Maimonides, et al. in the 1930s*, in M.D. YAFFE, R.S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation. Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, New

certo episodica ma è al centro di un progetto filosofico volto a individuare una possibile via d'uscita dalla crisi della modernità. Come Lévinas, anche il giovane Strauss aveva individuato in Heidegger un riferimento filosofico decisivo, soprattutto negli anni della formazione. Entrambi avevano assistito, in anni diversi, ai seminari di Husserl e di Heidegger a Friburgo e si erano confrontati con la fenomenologia come metodo d'indagine. Proprio a partire da questo confronto critico, Lévinas e Strauss erano giunti, seppur in modo diverso e indipendentemente l'uno dall'altro, a riconsiderare con urgenza l'eredità degli antichi, e di Maimonide in particolare, quale fonte di progettualità filosofica e vitalità spirituale, etica e politica¹⁴.

Da giovanissimo, Strauss aveva aderito al progetto sionista, pubblicando sulle riviste «Jüdische Rundschau», «Der jüdische Student» e «Der Jude». Per quest'ultima, fondata e diretta da Martin Buber, aveva scritto nel 1924 il suo saggio di critica dell'interpretazione coheniana di Spinoza¹⁵. Inoltre, dal 1925 al 1932 era stato ricercatore alla *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino. Qui, sotto la direzione di Julius Guttmann (che lo aveva avuto come uditore a Berlino durante i propri corsi su Maimonide), Strauss approfondisce lo studio dei classici della filosofia arabo-ebraica, da al-Fārābī a Ibn Rušd (Averroè), da Maimonide a Gersonide. Arriva così a pubblicare nel 1930 *La critica della religione di Spinoza* (dedicato alla memoria di Franz Rosenzweig) e a curare numerosi testi di Moses Mendelssohn per l'edizione completa dei suoi scritti (un'edizione elogiata da Alexander Altmann, rabbino e fondatore della Rambam-Lehrhaus, di poco più giovane di Strauss)¹⁶. Tra il 1932 e il 1936, grazie anche a una borsa della Rockefeller Foundation, prosegue le sue ricerche su Thomas Hobbes, soggiornando a Parigi, Londra e Cambridge. Ed è proprio entro questa *translatio studiorum* dalla Germania all'Inghilterra, dal pensiero medievale al pensiero moderno, che si colloca la pubblicazione di *Philosophie und Gesetz*.

York 2014, pp. 157-169; J.A. BERNSTEIN, *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History*, SUNY Press, Albany 2015; M. MILLERMAN, *On the Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in «Interpretation», XLII (2015), pp. 51-67; D. MONACO, *Religione e filosofia secondo Leo Strauss. Il percorso da Spinoza a Maimonide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018; M. ZANK, *Literary Aspects of Philosophical Writing. The Case of Maimonides' Guide of the Perplexed*, in B. FORTIS, E. RINNER, L. TITTMAR (eds.), *Philosophy and Jewish Thought. Theoretical Intersections*, Transcript Verlag, Bielefeld 2024, pp. 157-181; S.Y. MINKOV, R. NAMAZI (eds.), *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*, State University of New York Press, Albany 2024, pp. 109-112.

¹⁴ Cfr. L. BATNITZKY, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York 2006.

¹⁵ Cfr. D. MONACO, *Leo Strauss contra Hermann Cohen a proposito di Spinoza e della tradizione ebraica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 110/1-2 (2018), pp. 377-90.

¹⁶ Cfr. A.L. IVRY, *Hermann Cohen, Leo Strauss, Alexander Altmann*, cit.

«Questo scritto è inteso non tanto come un contributo storico, quanto come un intervento di rilevanza filosofica e attuale: esso intende richiamare l'attenzione su Maimonide come guida per uscire dalla confusione presente»¹⁷. Con queste parole la casa editrice Schocken, con sede a Berlino e Gerusalemme, presentava al pubblico l'opera di Strauss¹⁸. Il percorso editoriale di *Philosophie und Gesetz* non fu lineare e privo di ostacoli, tanto da rendere necessaria l'intermediazione di Gershom Scholem, Ernst Simon e Martin Buber¹⁹. Data la natura eterogenea dei contenuti raccolti (il volume è una raccolta di quattro saggi apparentemente poco omogenei), Strauss optò per un titolo volutamente ampio, capace di ricomprendere i saggi presentati. Tra di essi c'è lo scritto sulla profezia in Maimonide, pubblicato originariamente nel 1934 sulla rivista svedese «Le Monde Oriental», con il titolo *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, e qui leggermente rivisto²⁰. A esso si affiancano – oltre a un lungo saggio introduttivo, di taglio allo stesso tempo teoretico e filosofico-politico, dedicato all'interpretazione della modernità – un contributo dedicato alla questione della fondazione giuridica della filosofia nel pensiero islamico ed ebraico del Medioevo e una lunga recensione critica sull'opera di Julius Guttman *Die Philosophie des Judentums*, pubblicata nel 1933 (si tratta di una storia della filosofia della religione ebraica, dalla Bibbia fino a Hermann Cohen)²¹. *Philosophie und Gesetz* è un volume militante, non solo perché legato all'anniversario di Maimonide, ma soprattutto per il suo progetto filosofico e di critica al razionalismo moderno di matrice illuministica. Bersagli critici di Strauss non sono solo i vari movimenti di “ritorno” all'ebraismo che si agitano nella Germania di Weimar, ma soprattutto Hermann Cohen e Julius Guttman. Il primo, per il suo tratto illuministico, offre una chiave d'accesso a Maimonide come classico del razionalismo ebraico,

¹⁷ Cfr. T. MEYER, *Zwischen Philosophie und Gesetz. Jüdische Philosophie und Theologie von 1933 bis 1938*, Brill, Leiden 2009, p. 57.

¹⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, cit.

¹⁹ Cfr. G. SCHOLEM, L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze 2008, pp. 146-147; T. MEYER, *Zwischen Philosophie und Gesetz*, cit., p. 33.

²⁰ Cfr. L. STRAUSS, *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, in «Le Monde Oriental» 28 (1934), pp. 99-139 (tradotto nel presente volume con il titolo *La dottrina della profezia in Maimonide e le sue fonti*).

²¹ Nell'edizione ebraica del 1953, pubblicata postuma dopo la morte di Guttman, il percorso si conclude con Franz Rosenzweig. Per un approfondimento sull'opera di Guttman cfr. R.J.Z. WERBLOWSKY, *Introduction*, in J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, trans. by D.W. SILVERMAN, Routledge, London 1964, pp. vii-x; L. ROTH, *Is there a Jewish Philosophy?* [1962], in D. FRANK, A. SEGAL (eds.), *Jewish Philosophy Past and Present Contemporary Responses to Classical Sources*, Routledge, London 2016, pp. 57-61: 58.

aprendo al significato etico-politico della sua filosofia²²; il secondo, Guttman, è invece criticato per aver interpretato (e criticato) Maimonide attraverso la lente della filosofia della religione, confrontando l'ebraismo medievale con quello moderno, quest'ultimo da lui considerato più adatto a preservare e comprendere filosoficamente il contenuto della Torah, anche se a scapito della fede nel suo carattere rivelato²³. L'obiettivo di Strauss è superare la crisi della modernità individuando un modello alternativo di razionalità, fondato sull'idea-guida di Legge, così come formulata dall'illuminismo medievale di Maimonide, concepito come la «'pietra', l'ostacolo su cui fallisce il razionalismo moderno»²⁴. Se il credente moderno confina la propria esperienza religiosa nella sfera soggettiva, riducendola alla dimensione intima e privata dell'interiorità e della coscienza, Maimonide, al contrario, la riconduce alla sfera pubblica, fondandola sull'idea di legge divina.

Aristotelico dal punto di vista teoretico e platonico dal punto di vista teologico-politico, il Maimonide di Strauss non solo preserva e promuove l'ideale greco della vita contemplativa, ma lo pone come uno degli obiettivi della rivelazione. La *Guida dei perplessi*, del resto, è esplicita: la Legge non mira unicamente al benessere fisico, inteso come possesso dei beni materiali, salute del corpo ed equilibrio nei costumi e nei rapporti sociali²⁵; essa persegue anche «la bontà delle credenze, e si sforza di dare opinioni veridiche a proposito di Dio e degli angeli, e desidera rendere l'uomo sapiente, intelligente e attento»²⁶. Insomma, la rivelazione non solo legittima la filosofia, ma diventa essa stessa oggetto di indagine filosofica, in quanto, realizzandosi nella natura creata attraverso la mediazione delle cause seconde, si rende accessibile e intelligibile nel linguaggio figurato del profeta²⁷. Così, glossa Strauss, anche se gli esseri umani – profeti e filosofi inclusi – apprendono la rivelazione solo in modo frammentario e incer-

²² Cfr. anche L. STRAUSS, *Cohen und Maimuni*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart 1997, pp. 393-436. Per la critica di Strauss a Cohen cfr. C. ADORISIO, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno degli antichi*, Giuntina, Firenze 2007; J. PARENS, *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*. University of Rochester Press, Rochester (NY) 2016, pp. 17-18; I. KAJON, *Attualità di Maimonide. La Guida dei perplessi sulla condizione umana*, Giuntina, Firenze 2025, pp. 321-331.

²³ Cfr. L. STRAUSS, *Il dibattito sugli antichi e sui moderni nella filosofia dell'ebraismo. Note su Die Philosophie des Judentums di Julius Guttman*, in ID., *Filosofia e Legge*, cit., pp. 155-202: 155-162.

²⁴ L. STRAUSS, *Introduzione*, in ID., *Filosofia e Legge*, cit., p. 131. Cfr. J.A. BERNSTEIN, *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History*, cit., p. 34.

²⁵ Cfr. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, II, 40; III, 27-28 e 54, trad. it. a cura di M. ZONTA, UTET, Torino 2003.

²⁶ *Guida* II, 40, trad. it. p. 471.

²⁷ Cfr. P. MAKHLouF, *Prophecy Between Poetics and Politics from Al-Farabi to Leo Strauss*, in «International Journal of the Classical Tradition» 31 (2024), pp. 1-29; W.Z. HARVEY, *A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophecy Puzzle*, in «Harvard Theological Review» 74/3 (1981), pp. 287-301.

to, essa «diventa oggetto della filosofia nella profetologia. [...] Comprendere filosoficamente la rivelazione significa allora spiegare la profezia a partire dalla natura dell'essere umano»²⁸. Ma, laddove il profeta traduce le verità apprese in immagini sensibili perché siano facilmente comunicabili e funzionali al benessere del corpo e dell'anima, il filosofo ricorre a un linguaggio che solo pochi sono in grado di comprendere e interpretare, dato che egli cela il «discorso sui principi sotto espressioni enigmatiche»²⁹.

In *Philosophie und Gesetz* Strauss, da un lato, individua nell'antropologia profetica di Maimonide – e nelle sue fonti arabe al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna) – la chiave per una comprensione filosofica della rivelazione; dall'altro, a partire da questa stessa concezione della rivelazione, propone un'alternativa teorica alla crisi del razionalismo moderno. A queste due direttrici se ne affianca una terza: il problema del rapporto tra esoterismo ed essoterismo, nonché il carattere esoterico dell'illuminismo medievale, un tema che Strauss aveva già delineato nella conferenza del 1931 su *Cohen und Maimuni*³⁰. L'idea di fondo è che, al di là della necessità di mantenere segreta la verità razionale alla moltitudine non qualificata, i profeti debbano essere anche filosofi, sebbene più che semplici filosofi, perché oltre alla comprensione filosofica hanno anche il potere di presentare questa comprensione in modo figurativo, sensoriale, efficace.

Prendendo in esame le fonti filosofiche della *Guida* (al-Fārābī e Ibn Sīnā) Strauss rappresenta il profeta maimonideo come una sintesi di ruoli diversi: filosofo, veggente, uomo di stato e, in senso platonico, anche fondatore della città ideale. Secondo la profetologia maimonidea la profezia è un'emanazione che proviene da Dio e, attraverso l'intelletto agente, discende dapprima sull'intelletto e poi sulla facoltà immaginativa del profeta³¹. Quest'ultimo, pertanto, deve essere di intelletto perfetto e immaginazione perfetta, libero dalle fantasie mondane più basse e completamente guidato dalla conoscenza del mondo superiore

²⁸ *La dottrina della profezia in Maimonide e le sue fonti, infra*, p. 37.

²⁹ P. MAKHLOUF, *Prophecy Between Poetics and Politics from Al-Farabi to Leo Strauss*, cit., p. 24. Cfr. anche *Guida, Lettera dedicatoria* e I, 17, trad. it. pp. 67-68 e 113.

³⁰ Cfr. C. ALTINI, *La filosofia, ovvero la felicità della vita teoretica. Leo Strauss lettore di al-Fārābī*, in L. STRAUSS, *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'Islam medievale*, a cura di C. ALTINI, Edizioni ETS, Pisa 2019, p. 5-36: 21.

³¹ Per un'analisi approfondita della profezia in Maimonide si rimanda ai capp. 32-45 della seconda parte della *Guida dei perplessi*. Cfr. J. STERN, *Maimonides's Dream Argument and the Certainty of Prophecy*, in S. SCHMIDTKE, O. MICHAELIS (eds.), *Religious and Intellectual Diversity in the Islamic World and Beyond*, Brill, Leiden 2023, pp. 461-500; D. RABINOWITZ, *The Prophetic Method in the Guide*, in D. FRANK, A. SEGAL (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 161-183; K. SEESKIN, *Thinking about the Prophets*, University of Nebraska Press, Lincoln 2020; T.M. RUDAVSKY, *Maimonides*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010, pp. 110-137; H. KREISEL, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 148-315.

delle intelligenze separate. Solo grazie alla cooperazione tra intelletto e immaginazione nella raffigurazione delle verità teoretiche un tale uomo potrà non solo apprendere gli intelligibili, durante il sogno di profezia, immediatamente, senza «premesse, conclusioni e riflessione», ma anche tradurli, durante la veglia, in immagini figurative, divenendo così maestro e guida «per gli uomini e anche per i filosofi»³². A questa duplice funzione del profeta, corrispondono i due livelli del suo discorso pubblico³³: il senso allegorico, o esoterico, e il senso letterale, o essoterico. Il primo comunica le verità teoretiche che fanno bene all'anima, il secondo, invece, trasmette le dottrine pratiche utili soprattutto al benessere sociale, al buon governo della città e alla cura di tutti i suoi abitanti³⁴.

Proprio in virtù della sua straordinaria capacità intuitiva – che gli permette di conoscere le verità immediatamente, senza bisogno di prove o deduzioni – e della flessibilità comunicativa, con cui adatta il proprio modo di esprimersi alle capacità di comprensione dell'interlocutore, il profeta risulta superiore non solo al resto dell'umanità, ma anche al filosofo. Nella *Guida* Maimonide è molto chiaro: se l'emanazione intellettuale raggiunge soltanto la facoltà razionale, si ha la categoria dei filosofi o sapienti. Se, invece, l'emanazione investe solo la facoltà immaginativa, e quella razionale è carente per indole o insufficiente esercizio, si ha la categoria dei politici o governanti della città. Solo quando l'emanazione raggiunge sia la facoltà razionale sia quella immaginativa, si ha la categoria dei profeti³⁵.

Così, la cooperazione della facoltà immaginativa – elemento discriminante tra profeta e filosofo – ha essenzialmente una funzione pratico-politica, ovvero quella di rendere accessibili ai molti le verità attraverso immagini o allegorie. Questo vale tanto per la rappresentazione sensibile degli intelligibili quanto per la conoscenza del futuro, ossia per la capacità di dedurre, da segni o eventi del passato e del presente, congetture esatte su ciò che potrà accadere. Il coinvolgimento dell'immaginazione non è, per il Maimonide di Strauss, segno dell'inferiorità epistemica della profezia, bensì indicatore di una più ampia funzionalità, tanto sul piano teoretico quanto su quello politico. Il profeta, filosofo e statista al contempo, è in grado di comunicare verità teoretiche ma anche di guidare la vita religiosa e politica della comunità. Per questo, e perché, come afferma lo stesso Maimonide, «l'uomo è per natura politico», l'umanità ha bisogno del profeta: un legislatore e governante capace di istaurare un governo giusto, orientato al benessere comune e alla creazione delle migliori condizioni per la convivenza

³² *La dottrina della profezia in Maimonide e le sue fonti, infra*, p. 43.

³³ Cfr. *ivi, infra*, p. 52; *Guida I, Introduzione*, trad. it. p. 77.

³⁴ Cfr. *Guida III*, 27, trad. it. p. 614.

³⁵ Cfr. *Guida II*, 37, trad. it. p. 460.

sociale³⁶. Solo così ogni individuo, perfezionandosi nelle azioni e nei costumi, potrà essere libero di dedicarsi alla vita teoretica e raggiungere, attraverso lo studio e la speculazione, la propria perfezione ultima. Questo è, per Maimonide, l'obiettivo originario della rivelazione che, per tale motivo, appartiene all'ordine naturale, in quanto frutto della sapienza divina per la sopravvivenza e il buon governo della specie umana. Agli occhi del Maimonide di Strauss, insomma, il filosofo-re platonico non è sufficiente a fondare una società perfetta: deve essere qualcosa di più che un filosofo, deve essere anche, e soprattutto, un profeta, «colui che occupa il gradino più alto dell'umanità» ed è al tempo stesso un maestro e una guida per la sua comunità³⁷.

2. Religione, filosofia e politica nel Maimonide di Strauss

Dopo *Philosophie und Gesetz*, su temi maimonidei Strauss pubblica nel 1937 *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, nel quale vengono approfonditi (ma non modificati nella sostanza i temi trattati nel saggio del 1934 e in *Philosophie und Gesetz*)³⁸. Fatte salve poche eccezioni, che vedono Maimonide comparire marginalmente in altri saggi straussiani, Strauss tornerà a occuparsi in modo approfondito di Maimonide nel 1941, anno della pubblicazione del saggio *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*. Questa nuova fase di studi coincide con il suo trasferimento a New York, dove, tra il 1937 e il 1948, Strauss fu prima *research fellow* e assistente editoriale al Dipartimento di Storia della Columbia University, poi *lecturer* e infine professore associato di Scienza politica alla New School for Social Research³⁹. Sono gli anni in cui Strauss sviluppa la sua teoria della scrittura reticente ed elabora una nuova metodologia ermeneutica per rileggere la relazione tra rivelazione, filosofia e politica, anche nella *Guida dei perplessi*. Più che ai contenuti teologico-politici, in questa fase è interessato alla forma letteraria della *Guida*, in cui rinviene un esoterismo strutturale analogo a quello che si può rinvenire nella lettura della Torah. Secondo Strauss, Maimonide si sarebbe ispirato al “disordine” intenzionale della Torah, sostituendo il linguaggio parabolico, destinato a un pubblico ampio e

³⁶ Cfr. *Guida* II, 40, trad. it. pp. 468-469.

³⁷ Cfr. *La dottrina della profezia in Maimonide e le sue fonti*, *infra*, pp. 52 e 64.

³⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 81/1 (1937), pp. 93-105 (tradotto nel presente volume con il titolo *La posizione della dottrina della provvidenza in Maimonide*).

³⁹ Cfr. C. ALTINI, *Una filosofia in esilio*, cit., pp. 157-167; D. MONACO, *Ermeneutica e filosofia. Leo Strauss lettore di Maimonide*, cit., pp. 14-15.

non specializzato, con uno stile volutamente allusivo e ricco di contraddizioni, silenzi, ambiguità e ripetizioni, pensato per un'élite intellettuale più interessata alla ricerca della verità che al consenso⁴⁰. Il Maimonide di Strauss non è però il rappresentante di una tradizione iniziatico-misterica, bensì l'autore di un progetto ermeneutico volto alla riscoperta dei segreti della fisica (*ma'aseh berešit*) e della metafisica (*ma'aseh merkevah*)⁴¹, a partire da premesse speculative, cioè a partire dalla filosofia⁴². In questa prospettiva, la sua reticenza assume una funzione filosofica e pedagogica: «L'itinerario percorso dai lettori della *Guida* è un'ascesa dal basso verso l'alto, o meglio, dal gradino più basso a quello più alto della conoscenza»⁴³. Infatti, a differenza del *Mišneh Torah* che si occupa di *Halakhah*, ossia della codificazione delle azioni prescritte e proibite dalla Legge, la *Guida* è dedicata alla vera scienza della Legge, al suo aspetto teoretico. Se il *Mišneh Torah* è «la grande compilazione», in cui Maimonide si presenta come il portavoce della tradizione ebraica, la *Guida*, invece, si configura come una «comunicazione confidenziale», in cui l'autore espone la «sua opinione» e il «suo discorso», discutendo dimostrativamente le opinioni e le credenze della Torah⁴⁴. Insomma, se il *Mišneh Torah* è una «ripetizione» della Torah destinata ai non perplessi, la *Guida* è «la «ripetizione della Torah» *par excellence*» riservata a coloro che, sapienti e autonomi nella comprensione, sono perplessi⁴⁵.

Dagli anni Quaranta fino al 1963, anno in cui viene pubblicata la traduzione inglese della *Guida dei perplessi* (a opera di Shlomo Pines, ma patrocinata da Strauss), Strauss si occupa di Maimonide solo nel 1953, quando pubblica il saggio *Maimonides' Statement on Political Science*⁴⁶. Perché tornare a scrivere su Maimonide e non sulla *Guida* ma su altri testi, in particolare il *Trattato sull'arte della logica*, un'opera giovanile? Che Maimonide fosse rientrato nell'agenda filosofica

⁴⁰ Cfr. L. STRAUSS, *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in S.W. BARON (ed.), *Essays on Maimonides*, Columbia University Press, New York 1941, pp. 37-91; poi in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952; trad. it. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, in L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. FERRARA e F. PROFILI, Venezia, Marsilio 1990, pp. 35-91: 57.

⁴¹ Con l'espressione *ma'aseh berešit* (opera della creazione) Maimonide si riferisce al racconto delle origini del mondo e dell'uomo, presente nei primi due capitoli della *Genesis*; con *ma'aseh merkevah* (opera del carro) allude invece alle misteriose visioni profetiche narrate in *Isaia 6*, *Ezechiele 1-3*, *Zaccaria 3*. Cfr. *Guida I*, *Introduzione*, trad. it. pp. 70-71; II, 29, trad. it. p. 429; III, *Premessa*, trad. it. p. 507.

⁴² Cfr. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., p. 48. Cfr. C. ALTINI, *Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente*, cit. p. 137; ID., *Una filosofia in esilio*, cit., pp. 189-193.

⁴³ *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., p. 76.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 81.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 83.

⁴⁶ Cfr. L. STRAUSS, *Maimonides' Statement on Political Science*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 22 (1953), pp. 115-130 (tradotto nel presente volume con il titolo *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica*).

di Strauss lo conferma il seminario *Abraham and Maimonides* organizzato, nell'aprile del 1953, presso la Hillel House dell'Università di Chicago⁴⁷. In quell'occasione Strauss – ormai professore ordinario di Scienze politiche all'Università di Chicago – esaminava la figura di Abramo a partire da una serie di dicotomie presenti nell'opera maimonidea, prima fra tutte quella tra il patriarca e Mosè⁴⁸. I testi di riferimento sono il *Mišneh Torah*, soprattutto il capitolo sull'*Avodah Zarah* del *Sefer ha-Madda'*, e la *Guida dei perplessi*. Nella ricostruzione straussiana le due figure bibliche rappresentano due modalità distinte, ma complementari, di intendere la religione rivelata e, più nello specifico, l'ebraismo. Strauss torna così a confrontarsi con il problema teologico-politico e con la dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e rivelazione, che costituisce uno dei principali nuclei teorici della sua intera carriera filosofica. Abramo, primo maestro del monoteismo, non impone norme né fonda un ordine sociale: persuade, argomenta, contrasta l'idolatria in nome di una verità filosofica scoperta autonomamente. La sua ricerca è individuale e intellettuale, orientata alla salvezza della sua discendenza. Mosè, invece, fonda un ordine politico trasmettendo una legge che rappresenta «la piena perfezione dell'essere umano»⁴⁹ e rende possibile una vita sociale giusta. Pur riconoscendo la superiorità della missione politica di Mosè, Maimonide non subordina la filosofia alla legge divina. I comandamenti, infatti, non costituiscono il fine ultimo, bensì il mezzo per creare le condizioni affinché ciascuno possa raggiungere, attraverso la speculazione, ciò che Abramo ottenne autonomamente, senza guida né maestro: la conoscenza dell'unicità e dell'incorporeità di Dio. In altre parole, l'ascesa libera e autonoma di Abramo alla conoscenza più elevata, che simboleggia l'ideale aristotelico della vita teoretica, è integrata dalla responsabilità mosaica, di matrice platonica, che porta il profeta a scendere verso il «popolo della terra»⁵⁰, verso il suo governo e la sua educazione.

Il saggio *Maimonides' Statement on Political Science* del 1953 sembra segnare un cambio di rotta nella riflessione di Strauss, spostando l'attenzione su un saggio giovanile di Maimonide, il *Trattato sull'arte della logica*. Di quest'opera, Strauss si era

⁴⁷ Cfr. Y. HALPER, *Interpretative Essay Dichotomies of Understanding Religious Law in Leo Strauss's Lecture, "Abraham and Maimonides"*, in S.Y. MINKOV, R. NAMAZI (eds.), *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*, State University of New York Press, Albany 2024, pp. 113-128. Cfr. L. DENKER, H. KERBER, D. KRETZ, *Leo Strauss's "Jerusalem and Athens" (1950). Three Lectures Delivered at Hillel House, Chicago* in «Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte» 29/1 (2022), pp. 133-173.

⁴⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Abraham and Maimonides*, in S.Y. MINKOV, R. NAMAZI (eds.), *Leo Strauss on Religion*, cit., pp. 109-112.

⁴⁹ *Ivi*, p. 110.

⁵⁰ Cfr. R. LERNER, *Maimonides' Empire of Light. Popular Enlightenment in an Age of Belief*, University of Chicago Press, Chicago 2000, p. 73.

già occupato nel saggio *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fārābī* del 1936⁵¹ e, ancor prima, nel 1931, quando aveva curato l'introduzione e la traduzione del *Bi'ur milot ha-bigayon* (*Commento ai Termini della Logica di Maimonide*) di Moses Mendelssohn, in occasione della commemorazione del bicentenario della nascita del filosofo di Dessau⁵². In quel contesto Strauss suggeriva di leggere la prefazione del *Bi'ur milot* in connessione con l'opera di Mendelssohn, *Jerusalem*, testo chiave della *Haskalah*, l'illuminismo ebraico. Se la prefazione mirava a giustificare la filosofia, e la logica in particolare, di fronte all'ebraismo, *Jerusalem*, invece (secondo Strauss), intendeva giustificare l'ebraismo al cospetto della filosofia⁵³. Quando, nel 1953, Strauss ritorna a riflettere sul *Trattato sull'arte della logica*, la sua lettura si discosta da quella di Mendelssohn: per Strauss il *Trattato* non è «un libro ebraico», come lo è la *Guida*, cioè un libro scritto da un ebreo per gli ebrei⁵⁴. L'autore si presenta come uno studente di logica, incaricato da «un maestro delle scienze giuridiche»⁵⁵, esperto di eloquenza araba, di chiarire la terminologia specifica della logica e, più in generale, della filosofia aristotelica, nella forma in cui era nota nel Medioevo arabo-islamico⁵⁶. Insomma nulla, nel testo, lascia intendere che l'autore e il committente siano ebrei o esperti di legge ebraica, né compaiono citazioni dalla Bibbia o dal Talmud. Proprio per la sua impostazione «tecnica», il *Trattato* non può che presentarsi come l'unico scritto di Maimonide autonomamente filosofico⁵⁷. A confermarlo non è solo il glossario analitico dei 175 termini logici, ma anche l'esame della teoria del sillogismo e l'esposizione dei concetti chiave della logica, della fisica e della metafisica di Aristotele.

⁵¹ Cfr. L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fārābī*, in «Revue des Études Juives», C (1936), pp. 1-37; trad. it. *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī*, a cura di C. ALTINI, in L. STRAUSS, *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'Islam medievale*, cit., pp. 43-73.

⁵² Cfr. L. STRAUSS, *Kommentar zu den «Termini der Logik» des Moses ben Maimon*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band II*, cit., p. 476; trad. inglese *Introduction to Mendelssohn's Commentary on Moses Maimonides' "Logical Terms"*, in M.D. YAFFE (ed.), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, Chicago University Press, Chicago 2012, p. 18.

⁵³ Cfr. *Kommentar zu den «Termini der Logik» des Moses ben Maimon*, cit., p. 476. Cfr. E. SACKS, *Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 2017, pp. 83-92.

⁵⁴ Cfr. L. STRAUSS, *Introduction to Maimonides' The Guide of the Perplexed*, in K.H. GREEN (ed.), *Leo Strauss on Maimonides*, cit., pp. 417-490: 434, 442; trad. it. *Introduzione alla Guida dei perplessi di Maimonide*, cit., pp. 56, 65; L. STRAUSS, *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, in MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. PINES, Chicago University Press, Chicago 1965, ii-lvi: xiv.

⁵⁵ MAIMONIDE, *Trattato sull'arte della logica*, trad. it. in M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 133-147: 133 (traduzione modificata).

⁵⁶ Cfr. J.L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York 2008, p. 70.

⁵⁷ Cfr. J.L. KRAEMER, *Maimonides on the Philosophical Sciences in his Treatise on the Art of Logic*, in ID. (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Littman Library of Jewish Studies, London 1996, pp. 77-104: 77.

Strauss concentra la sua analisi soprattutto sull'ultimo capitolo del *Trattato*, il quattordicesimo, dove Maimonide propone una classificazione generale delle scienze e, in particolare, di quelle filosofiche, traendo spunto dalla tradizione arabo-aristotelica, in particolar modo da al-Fārābī. In linea con la finalità didattica dell'opera, il capitolo inizia con la spiegazione del termine "logica", un termine ambiguo che può significare: (i) la «facoltà razionale» dell'essere umano, grazie alla quale comprendiamo gli intelligibili, apprendiamo le arti e distinguiamo tra ciò che è turpe e ciò che è bello; (ii) l'intelligibile stesso, definito anche «*logos* interiore»; e (iii) «*logos* esteriore», ovvero l'espressione linguistica che comunica l'intelligibile appreso⁵⁸. Maimonide passa poi alla spiegazione del termine "arte", che può riferirsi sia alle scienze speculative, come la filosofia, sia ai mestieri, come la falegnameria o la sartoria. Infine, chiarisce l'ambiguità del termine *falsafa*, filosofia, anch'esso polisemico, perché, secondo gli "antichi", e nella fattispecie Aristotele, può riferirsi sia all'arte della dimostrazione, sia alle scienze⁵⁹. Maimonide propone allora una distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica. La filosofia teoretica comprende: (i) la scienza delle matematiche, che abbraccia aritmetica, geometria, astronomia e musica; (ii) la scienza naturale, o fisica; e (iii) la scienza divina, intesa come studio degli enti incorporei o «intelletti separati», e delle «cause remote di tutto ciò che comprendono tutte le altre scienze». La filosofia pratica, invece, detta anche «filosofia umana» e «scienza politica», si divide in quattro parti: (i) il governo dell'essere umano su se stesso, cioè, l'etica; (ii) il governo della casa, che dà indicazioni su come vivere bene insieme, a seconda del momento e del luogo; (iii) il governo della città, inteso come «scienza» della vera felicità e dei mezzi per conseguirla, che stabilisce le «regole di giustizia» volte all'organizzazione delle comunità sociali; (iv) il governo di una grande nazione o di più nazioni, esercitato dai re sui sudditi, attraverso i *nomoi*, le leggi stabilite dai sapienti delle nazioni del passato, secondo il livello di perfezione raggiunto. Dopo questa classificazione delle società e degli ordinamenti umani – in famiglia, città, grande nazione o nazioni – Maimonide conclude che «su queste cose i filosofi hanno scritto molti libri: [alcuni di essi] sono stati pubblicati [*scil.* tradotti] in arabo, ma forse quelli che non sono stati pubblicati sono ancora più numerosi. In questi tempi, però, noi possiamo fare a meno di tutte queste cose, ossia delle amministrazioni e delle leggi: il popolo, infatti, viene governato dai precetti divini»⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. MAIMONIDE, *Trattato sull'arte della logica*, cit., p. 144.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 145. Cfr. anche J.L. KRAEMER, *Maimonides on the Philosophical Sciences in His Treatise on the Art of Logic*, cit., pp. 85-89.

⁶⁰ MAIMONIDE, *Trattato sull'arte della logica*, trad. it. p. 147.

Strauss individua almeno tre nodi problematici nel testo maimonideo⁶¹: innanzitutto, Maimonide giudica i libri dei filosofi sulla politica inutili “per noi” e “in questi tempi”, senza chiarire cosa intenda con “noi”, né quali siano le condizioni storico-culturali sottese. In secondo luogo, suddivide la politica in modo inconsueto rispetto alla tradizione arabo-aristotelica, limitandosi a menzionare solo i termini «leggi» e «nomoi», senza chiarire il significato di «governo di una grande nazione o di più nazioni», né fare riferimento ad altri termini tecnici della filosofia politica. Infine, pur attribuendo all’etica lo studio delle virtù, affida alla politica, e non all’etica, il compito di comprendere e orientare la ricerca della felicità. Per la risoluzione di quest’ultimo punto, Strauss richiama una distinzione già sviluppata nel 1937, nel saggio *Der Ort der Vorstellungslehre nach der Ansicht Maimunis*. Nella *Guida* Maimonide articola due concezioni della felicità: una essoterica e una esoterica. La prima, più accessibile e conforme alle esigenze della vita collettiva, stabilisce una correlazione tra virtù morali e felicità esteriore. La seconda, invece, riservata a pochi, identifica la vera felicità con la conoscenza di Dio, raggiungibile solo attraverso la speculazione filosofica⁶². Così, nel *Trattato*, Maimonide avrebbe distinto tra una felicità autentica, riservata ai sapienti, e una felicità solo apparente, funzionale alla coesione della comunità⁶³.

Nell’affrontare gli altri nodi problematici, Strauss riprende in parte, e con osservazioni critiche, alcune considerazioni avanzate da Harry Austryn Wolfson⁶⁴. Una delle questioni preliminari riguarda la conservazione e la diffusione del testo: sia Strauss che Wolfson ritengono che molte difficoltà derivino dalla perdita parziale dell’originale arabo del *Trattato* e dalle discrepanze tra le traduzioni ebraiche disponibili⁶⁵. In secondo luogo Strauss, come Wolfson, si interroga sul perché Maimonide non si fosse fermato alla suddivisione farabiana, di matrice aristotelica, tra *ummah* (nazione) e *medīna* (città), preferendo estendere l’ambito della riflessione politica al governo non solo della città ma anche «di una grande nazione (*ha-umah ha-gadolah*) e di più nazioni (*umot*)». Una distinzione che sembra evocare non solo quella tra città-stato e stato-nazione, ma anche, più sottilmente, quella tra stato civile e stato religioso. Per Wolfson, infatti, la «grande nazione» è quella ebraica, governata dalla Torah, mentre le «nazioni»

⁶¹ Cfr. *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica*, *infra*, pp. 78.

⁶² Cfr. *La posizione della dottrina della provvidenza secondo Maimonide*, *infra*, pp. 73.

⁶³ Cfr. *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica*, *infra*, pp. 80.

⁶⁴ Cfr. H.A. WOLFSON, *The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy*, in «Hebrew Union College Jubilee Volume» (1925), pp. 263-315; ID., *Note on Maimonides’ Classification of the Sciences*, in «Jewish Quarterly Review», 26/4 (1936), pp. 369-377; H.A. WOLFSON, I. TWERSKY, G.H. WILLIAMS (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977.

⁶⁵ Cfr. H.A. WOLFSON, *Note on Maimonides’ Classification of the Sciences*, *cit.*, p. 375.

sono gli stati pagani, regolati dai *nomoi*⁶⁶. Torah e *nomoi* vengono così collocati nello stesso ambito della filosofia politica. Maimonide stesso, nella *Guida*, sembra confermare questa lettura, distinguendo tra governi basati sulla legge divina e quelli fondati sulle leggi positive, ossia elaborate dall'intelligenza del legislatore. Questi ultimi hanno come unico scopo l'ordinamento dei rapporti reciproci tra gli individui, così da assicurare una certa idea di felicità che rispecchi l'opinione del fondatore. I governi profetici, o divini, invece, provengono da Dio. Anche la loro legge è positiva, ma rivelata ai profeti, perfetti nell'intelletto, nell'immaginazione e nella condotta. Essa mira non solo al benessere fisico, ma anche alla perfezione intellettuale dell'essere umano, con l'obiettivo di renderlo «sapiente, intelligente e attento, così che conosca tutta l'esistenza nella sua forma reale»⁶⁷. In quest'ottica, anche la profetologia rientrerebbe di diritto nella filosofia politica.

Secondo Strauss la lettura di Wolfson, sebbene coerente con l'insegnamento della *Guida*, non tiene conto del carattere filosofico e non confessionale del *Trattato*⁶⁸. Così, prima di proporre una lettura alternativa, si sofferma sul significato del pronome "noi" e dell'espressione "in questi tempi", con cui Maimonide arriva a motivare l'irrelevanza dei testi politici dei filosofi. Per Strauss la soluzione va cercata nella funzione politica della religione rivelata: sono gli esseri umani, quando governati da leggi divine, a poter fare a meno dei libri politici dei filosofi, ma solo rispetto alle loro indicazioni di ordine pratico e normativo. Rimane tuttavia indispensabile la filosofia politica, in quanto strumento per la comprensione teoretica della religione rivelata. I filosofi, infatti, non solo possiedono una conoscenza adeguata dei principi di giustizia ma possono anche contribuire alla definizione di nozioni fondamentali, come la felicità autentica e quella irreale, oltre a indicare i mezzi per conseguirle.

Se con "noi" Maimonide avesse inteso gli ebrei in esilio, il *Trattato* assumerebbe una connotazione militante, o addirittura apologetica, a favore del particolarismo ebraico. Una simile interpretazione sarebbe più coerente con le opere della maturità, come il *Mišneh Torah*, la *Guida* o il *Trattato sulla resurrezione dei morti*, oppure con il tono consolatorio e resiliente di alcune epistole redatte tra gli anni Sessanta e Settanta del XII secolo, come la *Lettera sull'apostasia* o la *Lettera allo Yemen*. Insomma, è poco plausibile che un Maimonide appena ventenne, e per giunta in un'opera didattica e introduttiva, volesse delineare, anche solo in filigrana, una strategia di resistenza politico-culturale. Né si può supporre

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 372.

⁶⁷ *Guida* II, 40, trad. it. p. 471.

⁶⁸ Cfr. *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica*, *infra*, p. 82.

che intendesse limitare la funzione politica della Torah al solo contesto diasporico, auspicando, per i tempi messianici, il ricorso ai libri politici dei filosofi. In altri scritti Maimonide descrive i “giorni del Messia” come un tempo in cui «sarà ristabilita la sovranità di Israele» e «il popolo ritornerà nella terra di Israele»⁶⁹. Ciò accadrà perché comparirà un re, più sapiente di Salomone e «molto vicino per grandezza a Mosè»⁷⁰, che stipulerà con tutte le nazioni «un patto di pace» e «tutti i paesi gli presteranno obbedienza»⁷¹. In uno scenario del genere, forse, la Torah potrebbe essere insufficiente come guida per le questioni politiche e militari, rendendo così opportuno, se non necessario, il ricorso ai libri politici dei filosofi⁷².

Considerato il carattere filosofico del *Trattato*, per Strauss, sarebbe quindi fuorviante interpretare l’espressione “governo di una grande nazione” come un’allusione a Israele. È, quindi, più verosimile, che con “grande nazione”, Maimonide intendesse «qualsiasi gruppo costituito da una religione universalistica», cioè ciascuna delle tre religioni monoteistiche, secondo le quali esiste una sola comunità religiosa legittima⁷³. Per contro, con “nazioni” avrebbe alluso alle antiche nazioni pagane, al cui interno coesistevano molteplici comunità religiose, tutte ugualmente legittime. Da una parte c’è il *nomos*, prodotto della contingenza storica e della mente del legislatore; dall’altra, c’è la rivelazione, universale e perpetua. Il primo implica la religione al servizio del governo; la seconda pone il governo al servizio della religione.

Strauss termina la sua riflessione sulla scienza politica in Maimonide affermando che quanto dichiarato dal filosofo medievale costituisce un «compendio magistrale» del problema della rivelazione, dal punto di vista dei filosofi. Aggiunge poi che, se la «grande aquila» – appellativo con cui Maimonide era noto presso gli ebrei medievali – «non avesse compiuto il sacrificio più grande, non avrebbe potuto difendere la Torah contro i filosofi, [...] nel modo così ammirevole testimoniato [...] nei suoi libri ebraici»⁷⁴. Strauss sembra qui mettere temporaneamente tra parentesi le sue precedenti affermazioni sul carattere esclusivamente filosofico, e non ebraico, del *Trattato*. Ma questa apparente in-

⁶⁹ MAIMONIDE, *Commento alla Mishnà. Introduzione al X capitolo di Sanhedrin*, in G. LARAS (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-108: 82-83.

⁷⁰ MAIMONIDE, *Mišneh Torah, Sefer ha-Madda’, Tešuvà*, 9, 2; trad. it. *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, a cura di R. LEVI, Giuntina, Firenze 2004, p. 87.

⁷¹ MAIMONIDE, *Commento alla Mishnà*, cit. p. 83.

⁷² Cfr. M.P. ZUCKERT, C.H. ZUCKERT, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2014, p. 103.

⁷³ Cfr. *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica*, *infra*, pp. 82-83.

⁷⁴ *Ivi*, *infra*, p. 89. Cfr. K.H. GREEN, *Editor’s Introduction. Leo Strauss’s Essays and Lectures on Maimonides*, in ID. (ed.), *Leo Strauss on Maimonides*, cit., pp. 1-87: 56.

congruenza riflette in realtà la cifra della reticenza. Per Strauss il coraggio intellettuale e il senso di responsabilità di Maimonide si manifestano nella scelta di spingere la ricerca speculativa fino ai suoi limiti estremi, per poi metterla al servizio di una comprensione filosofica della Torah. In questo stesso movimento si iscrive anche il suo metodo educativo-pedagogico: Maimonide guida i suoi studenti e lettori in un percorso di ascesa e discesa che, dal livello più basso, conduce a quello più alto della conoscenza, per poi ritornare verso il basso, in una pratica di educazione e cura degli altri.

3. Oltre la Guida: il *Mišneh Torah*, un'opera per tutti o per pochi?

«Il traduttore deve prima cogliere il senso dell'argomento, poi renderlo con perfetta chiarezza in un'altra lingua. Ma ciò non può avvenire senza cambiare l'ordine delle parole, sostituirne alcune, aggiungerne o toglierne, affinché il pensiero sia perfettamente comprensibile nella lingua di arrivo»⁷⁵. Nel settembre del 1199 Maimonide rivolgeva queste parole al suo traduttore Shemuel Ibn Tibbon, fornendo indicazioni tecniche e di stile con tono premuroso e paziente: gli indicava, infatti, quale metodo di traduzione dall'arabo seguire, quali opere consultare e quali invece lasciar perdere. Oltre sette secoli più tardi, nel 1963, la Chicago University Press pubblica la traduzione inglese della *Guida dei perplessi* (dal giudeo-arabo), portata a termine da Shlomo Pines dopo molti anni di gestazione. Il patrocinatore dell'opera è Strauss, che la promuove con la Chicago University Press già nella seconda metà degli anni Cinquanta, per poi partecipare al volume con la celebre introduzione *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, dedicata al rapporto tra esegesi biblica e speculazione filosofica nell'opera di Maimonide. Strauss e Pines si conoscevano da tempo. Nel 1936 un ventottenne Pines aveva recensito *Philosophie und Gesetz* sulla rivista «Recherches Philosophiques»⁷⁶. Ma, nonostante il loro lungo rapporto, il progetto di traduzione, avviato intorno al 1955, fu segnato da tensioni⁷⁷. Strauss arrivò

⁷⁵ Cfr. MAIMONIDE, *Letter to Samuel Ibn Tibbon*, in L.D. STITSKIN (ed.), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, New York 1977, pp. 130-136: 133.

⁷⁶ Cfr. S. PINES, *Compte-rendu de Leo Strauss, Philosophie und Gesetz*, in «Recherches Philosophiques» 5 (1936), pp. 504-507. Cfr. anche S.B. SMITH, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 13-40: 35.

⁷⁷ Cfr. J. STERN, *Introduction*, in J. STERN, J.T. ROBINSON, Y. SHEMESH (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation. A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, University of Chicago Press, Chicago 2019, pp. 1-32: 27; S. STROUMSA, *The Elegance of Precision. On Pines's Translation of the Literary Parts of the "Guide"* in J. STERN, J.T. ROBINSON, Y. SHEMESH (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation*, cit., pp. 225-239: 227; C. ALTINI, *Una filosofia in esilio*, cit., p. 227.

persino a chiedere a Gershom Scholem di informarsi sullo stato di salute di Pines e sul «destino della prefazione», che egli tardava a consegnare⁷⁸. Accanto a questioni di carattere organizzativo o personale, vi furono anche divergenze scientifiche legate alla traduzione. Pines considerava la traduzione una forma ausiliaria di interpretazione e riteneva comunque necessario studiare un'opera nella sua lingua originale. Fin da principio, interpretando rigidamente un'indicazione di Strauss, Pines imbastì una traduzione letterale tesa a preservare sintassi, stile e lessico dell'originale arabo⁷⁹. Ne risultarono «pagine piene di parentesi quadre e una traduzione estremamente letterale»⁸⁰. Pines prediligeva questo approccio – lo stesso adottato “spontaneamente” anche da Ibn Tibbon – per fornire una traduzione il più possibile fedele al testo originale. Tale scelta poteva essere un po' ostica per il lettore meno esperto, però, riflettendo pedissequamente le ambiguità e l'esoterismo dell'originale, offriva l'opportunità di confrontarsi direttamente con il metodo espositivo di Maimonide. Pines ammise questa preferenza in una lettera a Strauss del 10 settembre 1956⁸¹.

A differenza di Pines, Strauss non aspirava a tanto rigore conservativo. Consigliava infatti di servirsi della traduzione francese di Munk, per evitare arabismi e complessità inutili, e di non segnalare ogni minima deviazione dall'originale arabo nel testo o nelle note, perché ciò avrebbe reso il testo poco leggibile. Anche a causa di queste divergenze, prima della pubblicazione il testo inglese preparato da Pines fu rivisto e reso più scorrevole da Ralph Lerner, allievo di Strauss. Alla fine, però, non fu la traduzione di Pines a ricevere le principali critiche: benché spesso giudicata rigida, arcaica o inelegante per la sua letteralità e uniformità nella resa dei termini tecnici, le critiche rimasero per lo più private (un riserbo forse dovuto alla statura scientifica di Pines in campo filologico, esperto conoscitore di oltre dieci lingue antiche e moderne ed erudito con interessi interdisciplinari e ampie competenze storiche), tanto che anche recentemente Sarah Stroumsa si esprime nei seguenti termini elogiativi: «Pines si impegnò a fondo per seguire Maimonide in ogni sua sfaccettatura: il Maimonide tecnico, scientifico e aristotelico, così come quello poetico, estatico e sufi; il Maimonide certo della validità della tradizione metafisica della scuola, come pure quello scoraggiato e assalito dai dubbi»⁸².

⁷⁸ Cfr. G. SCHOLEM, L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio*, cit., pp. 200-203.

⁷⁹ Cfr. J. KRAEMER, J. STERN, *Shlomo Pines on the Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy» 8/1 (1999), pp. 13-24.

⁸⁰ J. STERN, *Introduction*, cit., p. 30.

⁸¹ Cfr. J. KRAEMER, J. STERN, *Shlomo Pines on the Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed*, cit., pp. 21-22.

⁸² S. STROUMSA, *The Elegance of Precision*, cit., p. 239.

Una sorte diversa, invece, toccò all'introduzione di Strauss. Al di là degli elogi da parte di suoi allievi e amici, come Hugo Bergmann, che la definiva un testo istruttivo e originale, augurandosi che Strauss avrebbe un giorno sviluppato pienamente gli spunti seminati nel suo saggio introduttivo per chiarire il suo pensiero sul tema⁸³, in generale vi fu un fronte opposto. In particolare, Marvin Fox fu uno tra i primi a tentare un allontanamento critico da Strauss e dal suo esoterismo. Fin dalla sua recensione del 1965 alla traduzione pine-siana della *Guida*⁸⁴, puntò il dito sui tratti stravaganti e quasi cabbalistici del metodo interpretativo straussiano, che disorienta con i numerosi riferimenti al simbolismo numerico, con i sintagmi a effetto quali "ragionevole dubbio" o "obbedienza impossibile" e con gli interrogativi senza soluzione. L'esoterismo straussiano, secondo Fox, non tiene fede né al titolo maimonideo (*Guida dei perplessi*) né al titolo del saggio stesso di Strauss (*Come iniziare lo studio della "Guida dei perplessi"*). In altre parole, Strauss non guida il lettore, anzi, finisce per confonderlo ulteriormente.

Per Strauss, però, la *Guida* non è un libro filosofico alla maniera di un trattato di matematica, etica o politica. È, piuttosto, un libro ebraico, scritto da un ebreo per altri ebrei: «I filosofi sono uomini che cercano di offrire una spiegazione del tutto, sempre a partire da ciò che è accessibile all'essere umano in quanto tale. Maimonide, invece, inizia dall'accettazione della Torah. Un ebreo può servirsi della filosofia, e Maimonide ne fa un ampio uso. Ma, in quanto ebreo, dà il suo assenso là dove come filosofo lo avrebbe sospeso»⁸⁵. Lo stesso Maimonide chiarisce che l'intento della *Guida* è la «scienza della Legge nella sua realtà»⁸⁶. Il destinatario dell'opera non è né il filosofo in quanto tale, né l'ebreo comune. È, piuttosto, ogni uomo religioso che, fedele alla Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella condotta morale e abbia acquisito una formazione nelle scienze filosofiche. Infatti, pur essendo un libro ebraico, la *Guida* si discosta dal *Mišneh Torah*. Quest'ultimo si occupa della *Halakhah*, cioè degli aspetti normativi e legali della Legge, mentre la *Guida* si occupa della vera scienza della Legge, che corrisponde all'*Aggadah*. Il suo obiettivo è comprendere i fondamenti della religione, rendendo intelligibili i segreti della Legge relativi alla fisica e alla metafisica, ovvero i misteri della creazione (*māšeh berešit*) e delle visioni profetiche

⁸³ Cfr. L.V. BERMAN, *Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed by Shlomo Pines*, in «Journal of the American Oriental Society» 85/3 (1965), pp. 410-413.

⁸⁴ Cfr. M. FOX, *The Guide of the Perplexed*, in «Journal of History of Philosophy» 3/2 (1965), pp. 265-274; 266. Per la ricostruzione delle reazioni all'introduzione di Strauss cfr. C.C. SCORDARI, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 15-20.

⁸⁵ *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, cit., p. xiv.

⁸⁶ *Guida I, Introduzione*, trad. it. p. 69.

(*ma'seh merkavah*), che nella Bibbia sono espressi in un linguaggio parabolico e immaginativo. Insomma, per Strauss la *Guida* è una forma di *Kalām* intelligente o illuminato.

La *Guida* è il testo di Maimonide che occupa gran parte dell'attenzione di Strauss. Ma non è il solo, come abbiamo visto in precedenza. Già in una lettera del 14 febbraio 1934, Strauss comunicava a Scholem l'intenzione di «iniziare una ricerca approfondita sul significato che la letteratura ebraica biblica e post-biblica – in particolare il *Mišneh Torah* e soprattutto le *Hilkhot Melachim* [di Maimonide] – ha avuto per il pensiero politico inglese (e olandese)»⁸⁷. Questo interesse per il *Mišneh Torah* avrebbe accompagnato Strauss negli anni successivi. La sua ricerca, però, non si sviluppò tanto nella direzione del quattordicesimo e ultimo capitolo del *Mišneh Torah*, il trattato *Melakhim uMilhamot* (“Re e guerre”), in cui Maimonide si sofferma più estesamente sulla figura del re Messia e sulla società da lui istituita, attingendo principalmente al testo biblico, sebbene con riferimenti abilmente celati al pensiero filosofico-politico islamico (al-Fārābī e, probabilmente, Ibn Rušd). L'interesse di Strauss si concentrò invece sul primo libro del *Mišneh Torah*, il *Sefer ha-Madda'*, indagandone il carattere e la struttura, in almeno tre occasioni distinte: nella recensione del 1939 all'edizione del primo libro del *Mišneh Torah*, il *Sefer ha-Madda'*, a cura di Moses Hyamson⁸⁸; nel *Carattere letterario della Guida* (1941) e, infine, nel saggio *Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»* (1967)⁸⁹.

Strauss recensisce con entusiasmo l'edizione inglese del *Sefer ha-Madda'* di Moses Hyamson, definendola «un contributo molto importante alla nostra conoscenza di Maimonide», che, per di più, rende tale testo accessibile al pubblico nella versione «più autentica possibile»⁹⁰. Il testo ebraico, infatti, si basa sul manoscritto autografo della Bodleian Library, che addirittura reca la firma ebraica di Maimonide, a garanzia della sua autenticità e dell'attestazione della sua correttezza rispetto all'originale. A dir la verità, nella traduzione inglese, Hyamson non sempre segue le lezioni di tale manoscritto, preferendo servirsi anche di altri manoscritti e altre edizioni. Nondimeno, Strauss la considera una traduzione per lo più corretta, se non eccellente, e sicuramente utile per il lettore

⁸⁷ G. SCHOLEM, L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., p. 143.

⁸⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Review of The Mishneh Torah, Book 1, by Moses Maimonides, edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References Notes, and English Translation by Moses Hyamson*, in K.H. GREEN (ed.), *Leo Strauss on Maimonides*, cit., pp. 329-340.

⁸⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»*, in E.E. URBACH, R.J.Z. WERBLOWSKY, C. WIRSZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues, and Friends*, Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 269-284 (tradotto nel presente volume con il titolo *Note sul Libro della conoscenza di Maimonide*).

⁹⁰ *Review of The Mishneh Torah*, cit., p. 330.

comune. Il tema della traduzione solleva però un interrogativo ben più cruciale: la necessità di calibrare la resa linguistica dei concetti in base alla specifica tipologia del testo e alla specifica tipologia di pubblico al quale è dedicato. La risposta di Strauss sembra non lasciare spazio a dubbi: il *Mišneh Torah* è «rivolto a “tutti gli uomini” e non esclusivamente ai filosofi; in altre parole, è meno scientifico e più essoterico della *Guida*»⁹¹. Una prova di ciò risiede nel fatto che Maimonide esita a utilizzare, nel *Mišneh Torah*, la parola “natura”, parlando piuttosto di “consuetudine” o “modo” degli elementi, quasi a suggerire che la comprensione del concetto di “natura” richieda una preparazione filosofica più approfondita, che non tutti i lettori possono avere. Tuttavia, pur essendo un’opera essoterica, il *Mišneh Torah* deriva da «una mente iniziata e non essoterica»⁹². Ciò lo rende paradossalmente più difficile da decifrare di un libro esoterico. In un’opera essoterica, l’autore espone la propria visione in modo confuso e approssimativo. Per questo il *Sefer ha-Madda’* (e l’intero *Mišneh Torah*) sembrerebbe più esoterico dei libri esoterici, o piuttosto «un libro pieno di mistero»⁹³. In un’ottica maimonidea l’insegnamento segreto è quello rivolto a chi è in grado di capirlo da sé e al tempo stesso è quello tenuto nascosto ai più. Il metodo impiegato è quello della “contraddizione”, che Maimonide usa nel *Sefer ha-Madda’* così come nella *Guida*⁹⁴. A partire dall’analisi dello stile di Maimonide, Strauss mette in luce alcune peculiarità stilistiche e scelte tecniche dell’edizione di Hyamson, ritenendole funzionali alla comprensione dell’opera. Proprio perché più volte Maimonide (sia nel *Sefer ha-Madda’* sia nella *Guida*) rivela la propria verità attraverso l’uso di parole ambigue o dal significato nascosto, la specificità di tale scrittura impone il principio di literalità. Di conseguenza, in ragione della sua natura “enigmatica”, la traduzione del *Mišneh Torah* deve essere il più fedele possibile: la stessa parola ebraica dovrebbe, laddove possibile, avere sempre la medesima resa nella lingua di arrivo, così che le intenzionali allusioni di Maimonide possano essere colte dal lettore.

Nel saggio del 1967, *Notes on Maimonides’ «Book of Knowledge»*, pubblicato in un volume collettaneo dedicato all’amico Scholem, Strauss mette in secondo piano il carattere enigmatico del *Sefer ha-Madda’* per concentrarsi sulla sua natura filosofica. Come la *Guida*, anche il *Mišneh Torah* e, soprattutto, il *Sefer ha-Madda’*, o *Libro della conoscenza*, vuole chiarire i principi fondamentali

⁹¹ Ivi, p. 338. Cfr. *Guida I, Introduzione e II, 35; Mišneh Torah, Sefer ha-Madda’, Hilkhot Yesode ha-Torah*, 4, 13, trad. it., *Norme sui fondamenti della Torà, Hilkhot yesodè ha-Torah*, a cura di R. GATTI, Giuntina, Firenze 2023, pp. 81-82.

⁹² *Review of The Mishneh Torah*, cit., p. 338.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., pp. 66-67.

della Legge, sebbene si rivolga a un pubblico diverso. Un passaggio significativo per cogliere le differenze di stile, metodo e destinatario tra le due opere è la trattazione dell'origine del mondo. Se nella *Guida* Maimonide affrontata il tema con meticolosità, arrivando quasi a una posizione di scetticismo epistemologico, nel *Mišneh Torah* sembra tagliare corto e confermare la compatibilità concettuale tra perpetuità del mondo ed esistenza di Dio, inteso comunque come sua causa⁹⁵. Beninteso, nella *Guida* Maimonide non mette in dubbio la realtà della creazione, né che essa debba essere accettata perché oggetto di rivelazione (la cui dignità veritativa è superiore a quella di ogni dimostrazione). Negare un principio del genere significherebbe rifiutare la Legge e offendere Dio. Le scuole di pensiero, però, continuano a discutere dialetticamente tali questioni, proprio perché «le porte dei metodi per dimostrare queste cose sono chiuse davanti a noi, e noi non disponiamo di un principio con cui fare questa dimostrazione»⁹⁶. In altre parole, sia l'eternità che la creazione del mondo sono per Maimonide opinioni ancora indimostrabili scientificamente.

Strauss aveva affrontato la struttura dicotomica del pensiero maimonideo già nel seminario su *Abraham and Maimonides*, tenuto nel 1953, presso la Hillel House dell'Università di Chicago. In quell'occasione il suo obiettivo non era tanto quello di soffermarsi sulle contraddizioni del discorso maimonideo – dovute alla necessità di affrontare materie in sé oscure in modo volutamente enigmatico ed esoterico – quanto piuttosto quello di individuare alcuni poli tematici attorno ai quali si sviluppa, in Maimonide, la dialettica tra filosofia e Torah. A distanza di oltre dieci anni Strauss ritorna sulla questione concentrando, in modo più sistematico, sul *Mišneh Torah* e, in particolare, sul *Sefer ha-Madda'*. Anche in questo caso l'analisi segue un approccio tematico, rintracciando una serie di dicotomie, spesso solo apparenti, presenti nel testo. Tra queste rientrano la contrapposizione tra eternità e creazione del mondo (nel capitolo sulle *Norme contro l'idolatria*); la distinzione tra il profeta ordinario, che profetizza per mezzo dell'immaginazione, e Mosè, la cui profezia, al contrario, avviene «senza enigma e visione allegorica» (nel capitolo sui *Fondamenti della Torah*)⁹⁷; e, infine, la dicotomia tra etica aristotelica ed etica della Torah,

⁹⁵ Cfr. *Guida* II, 12-23, trad. it. pp. 353-401; *Mišneh Torah*, *Sefer ha-Madda'*, *Hilkhot 'Avodah Zarah*, 1, 3, trad. it. *Norme contro l'idolatria. Hilkhot 'avodat zarà*, a cura di M. Giuliani, Giuntina, Firenze 2024, pp. 41-44. Cfr. anche W.Z. HARVEY, *A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle*, in «Harvard Theological Review», 74/3 (1981), pp. 287-301; K. SEESKIN, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; S. KLEIN-BRASLAVY, *Maimonides as a Biblical Interpreter*, Academic Studies Press, Brighton 2011, pp. 71-86.

⁹⁶ *Guida* II, 15, trad. it. p. 369.

⁹⁷ Cfr. *Mišneh Torah*, *Sefer ha-Madda'*, *Hilkhot Yesode ha-Torah*, 7, 6, trad. it. p. 104.

affrontata nel capitolo sulle *Norme di vita morale*⁹⁸, dove Maimonide contrappone la sapienza alla pietà (e il sapiente, magnanimo ed equilibrato, all'uomo pio ed estremamente umile). In tutti questi casi, anziché conservare la tensione tra filosofia e Torah, Maimonide tende a ridurla, se non addirittura a risolverla. Queste opposizioni sono spesso risolvibili, a volte attraverso un approccio speculativo-esegetico, altre volte mediante un atto di scetticismo ponderato, dal momento che la conoscenza di Dio è, per sua natura, imperscrutabile e radicalmente diversa da quella umana⁹⁹.

Insomma, secondo Strauss, nel *Mišneh Torah*, e in particolare nel *Sefer ha-Madda'*, Maimonide si preoccuperebbe meno di proteggere i "principi" della Legge e, per spiegarli, ricorrerebbe ad argomentazioni filosofiche, come quelle di matrice aristotelica relative all'eternità del mondo. La ragione di tale spregiudicatezza teoretica è che simili dimostrazioni appaiono più solide e i loro principi di base sono più resistenti a obiezioni. In quest'ottica si comprende l'ipotesi di Strauss: che il *Sefer ha-Madda'*, e in particolare i primi quattro capitoli di *Yesode ha-Torah*, siano più filosofici della stessa *Guida dei perplessi*: «Si potrebbe dire che quei quattro capitoli siano il *Libro della conoscenza* per eccellenza, perché dedicati all'Opera del Carro e all'Opera della Creazione che, secondo la *Guida*, corrispondono rispettivamente alla scienza divina [metafisica] e alle scienze naturali [fisica]»¹⁰⁰. Nello specifico, il primo capitolo è dedicato alla spiegazione dei principi di esistenza, unicità e incorporeità di Dio. I successivi tre capitoli riguardano i «gradi» dell'azione di Dio, cioè la struttura della creazione: dal livello più basso delle creature composte di forma e materia (come i corpi dell'essere umano e dell'animale, dei vegetali e dei minerali) a quello delle sfere celesti e degli astri, non corruttibili, fino alla condizione degli angeli, la cui forma non si trova in alcun modo nella materia. La comprensione di questo ordine creaturale consente, «alla persona in grado di capire, una via di accesso all'amore per il Nome»¹⁰¹. Nel quinto e sesto capitolo Maimonide si sofferma sui precetti relativi alla santificazione del nome, al divieto di profanarlo e di distruggere oggetti che lo portano (dai vasi alle pietre dell'altare e al santuario, fino alle Sacre Scritture). Infine, dal settimo al decimo capitolo, ritorna ai fondamenti della Torah, affrontando il tema della profezia in generale e, nello specifico, di quella mosaica.

⁹⁸ Cfr. *Mišneh Torah, Sefer ha-Madda', Hilkhbot De'ot*, 1-2, trad. it. *Norme di vita morale. Hilkhbot de'ot*, a cura di M. GIULIANI, Giuntina, Firenze 2018, pp. 45-60.

⁹⁹ Cfr. *Guida* III, 20-23, trad. it. pp. 580-599.

¹⁰⁰ *Note sul Libro della conoscenza di Maimonide, infra*, p. 92.

¹⁰¹ *Ivi, infra*, p. 93 n.

Nel ripercorrere la struttura del primo capitolo del *Sefer ha-Madda'* e le sue articolazioni dicotomiche, Strauss riprende la dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e Torah¹⁰². Si tratta di una tensione nella quale il perplesso non può che stare nel mezzo, perché entrambe le tradizioni ne dilatano la conoscenza fino ai limiti delle sue capacità. Da un lato, infatti, c'è la conoscenza dell'esistenza, unicità e incorporeità di Dio che è, per Maimonide, il fondamento di ogni scienza. Essa si raggiunge attraverso una progressiva comprensione dell'ordine della creazione, che culmina nell'etica dell'amore e del timore verso Dio:

Quando l'uomo [...] conosce tutte le creature (dall'angelo alla sfera celeste fino all'uomo e il resto) e riconosce la sapienza di Dio in tutti gli enti e le creature, il suo amore per Dio si rafforza, la sua anima ha sete e la sua carne brama di amare Dio. A causa della propria bassezza, inadeguatezza e insignificanza, [l'uomo] avrà, invece, timore e paura quando confronterà se stesso con uno dei corpi santi e grandi, tanto più [quando confronterà sé stesso] con una delle forme pure e completamente separate dalla materia; allora [l'uomo] si scoprirà un involucro vuoto, pieno soltanto di vergogna e umiliazione¹⁰³.

Dall'altro lato, la conoscenza che Dio trasmette agli esseri umani per mezzo della profezia, speculativa e pratica insieme, è il fondamento stesso della Legge. In questo quadro, filosofia e Torah non si oppongono, ma convergono verso lo stesso fine: la perfezione dell'essere umano, ovvero la conoscenza di Dio attraverso la vita contemplativa. La Torah, dunque, non si pone contro la filosofia, ma ne regola l'accesso e ne ordina l'esercizio, a condizione che essa si fondi sul presupposto della rivelazione¹⁰⁴. Considerata allora l'intera struttura del primo capitolo del *Mišneh Torah*, la tesi straussiana appare più chiara: se i primi quattro capitoli di *Yesode ha-Torah* introducono la filosofia nel «Santo dei Santi, come se venisse riscoperta lì»¹⁰⁵, l'intero capitolo si configura come un compendio dell'insegnamento maimonideo, che troverà più ampia e articolata elaborazione nella *Guida dei perplessi*.

Per Strauss, del resto, «comprendere il pensiero di Maimonide significa capire i suoi indizi»¹⁰⁶. Sulla sua scrivania non ci sono, allora, solo la *Guida* e il *Mišneh Torah*, con le loro differenze di stile e contenuto, ma anche l'epistolario maimonideo. Di fronte a ogni comunità in crisi, perplesso o disorientata – che

¹⁰² Cfr. A. TEPPER, *Progressive Minds, Conservative Politics. Leo Strauss's Later Writings on Maimonides*, cit., pp. 153-175.

¹⁰³ *Mišneh Torah, Sefer ha-Madda', Hilkhot Yesode ha-Torah*, 4, 12, trad. it. p. 81 (leggermente modificata).

¹⁰⁴ Cfr. C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. "Ritorno" all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, cit., pp. 86-87.

¹⁰⁵ *Note sul Libro della conoscenza di Maimonide, infra*, p. 97.

¹⁰⁶ *Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica, infra*, p. 83.

si tratti dell'élite intellettuale ebraica o della comunità yemenita, provata da persecuzioni e conversioni forzate – Maimonide tenta sempre di ridurre la distanza tra filosofia ed ebraismo, richiamando al discernimento e alla ponderatezza e opponendosi tanto al rigido dogmatismo quanto a ogni dottrina o credenza priva di fondamento razionale, come l'astrologia o l'avvento di finti messia. Maimonide richiede così l'impegno personale, proporzionato alle capacità di ciascuno. Un indizio di questa missione educativa, secondo Strauss, si trova nella sua *Lettera sull'astrologia*. Qui Maimonide suggerisce una spiegazione storico-culturale della distruzione del Secondo Tempio che diventa un monito per il futuro: nessuna restaurazione nazionale sarà possibile se il popolo non assumerà su di sé la responsabilità politica per il proprio ruolo nel mondo. Gli ebrei, scrive, hanno peccato perché «hanno dimenticato come difendere loro stessi», perché hanno preferito l'astrologia alla responsabilità politica e militare. «Per questa ragione hanno perso la loro indipendenza politico-nazionale e sono costretti a vivere in esilio»¹⁰⁷. Questa, agli occhi di Strauss, è la sintesi del rapporto tra rivelazione, filosofia e politica: «Potrebbe sembrare un esempio del punto di vista secondo cui i filosofi fanno risalire gli eventi alle cause prossime, e non a quelle remote. L'osservazione citata costituisce, al tempo stesso, un meraviglioso commento alla grande conclusione del *Mišneh Torah*: la restaurazione della libertà ebraica nell'epoca messianica non deve essere intesa come un miracolo»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ MAIMONIDE, *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. LOEWENTHAL, Il Melangolo, Genova 1994, p. 50.

¹⁰⁸ L. STRAUSS, *Note on Maimonides' "Letter on Astrology"*, in K.H. GREEN (ed.), *Leo Strauss on Maimonides*, cit., pp. 572-576: 576.

AVVERTENZA

Questo volume presenta la traduzione italiana dei seguenti saggi di Leo Strauss.

Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen, in «Le Monde Oriental», 28 (1934), pp. 99-139. Il saggio viene ripubblicato da Strauss, in forma leggermente rivista, come capitolo del volume *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935, con il titolo *Die philosophische Begründung des Gesetzes. Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*. Recentemente il volume *Philosophie und Gesetz* è stato ristampato in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 1997, pp. 87-123. Per la traduzione italiana di *Philosophie und Gesetz* cfr. L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003 (il capitolo in oggetto è stato pubblicato con il titolo *La fondazione filosofica della Legge. La dottrina della profezia di Maimonide e le sue fonti*, pp. 229-273).

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 81/1 (1937), pp. 93-105. Recentemente il saggio è stato ristampato in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II*, cit., pp. 179-190. Di questo saggio esiste una traduzione inglese in K.H. Green (ed.), *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 314-328, dal titolo *The Place of the Doctrine of Providence according to Maimonides*.

Maimonides' Statement on Political Science, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 22 (1953), pp. 115-130. Il saggio viene ripubblicato da Strauss, in forma leggermente rivista, nel volume *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 155-169. Recentemente è stato ristampato in K.H. Green (ed.), *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, cit., pp. 399-416.

Notes on Maimonides' «Book of Knowledge», in E.E. Urbach, R.J.Z. Werblowsky, C. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues, and Friends*, Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 269-284. Dopo la morte di Strauss il saggio viene ripubblicato in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by T.L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 192-204; poi in K.H. Green (ed.), *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, cit., pp. 550-568. Il saggio è stato tradotto in italiano da Pietro Kobau in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 228-243, con il titolo *Note sul «Libro della conoscenza» di Maimonide*.

Nella presente traduzione dei termini e dei passi provenienti da opere medievali, in particolare da opere di Maimonide, si rispecchia quanto più possibile la versione fornita da Strauss anziché le più recenti edizioni critiche o traduzioni di riferimento (che pure sono state consultate). Con questa scelta si intende rispettare un criterio di Strauss, che concepiva la traduzione come un esercizio di equilibrio, sempre provvisorio, tra fedeltà al testo e scavo ermeneutico. Per queste ragioni abbiamo preferito tradurre direttamente dal testo di Strauss, riportando in nota il riferimento alla traduzione italiana, ma omettendo, perché quasi sempre necessaria, l'indicazione "traduzione modificata". Sia nel testo che nelle note, gli incisi tra parentesi tonde all'interno delle citazioni sono di Strauss; tra parentesi quadre sono invece indicate le indicazioni della traduttrice.

La curatrice ringrazia sinceramente il prof. Carlo Altini (Università di Modena e Reggio Emilia) per l'intenso dialogo scientifico che ha originato questo volume. Ringrazia inoltre il prof. Marco Menon (UniCamillus, Roma / Università della Svizzera Italiana) per il suo aiuto nella definizione delle pratiche sui diritti di autore. Esprime infine gratitudine e simpatia a Catherine Uecker e Emily Bereiter dello Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center (University of Chicago Library), soprattutto per i molteplici e tempestivi riscontri presso l'archivio straussiano.

Leo Strauss

Profeti e filosofi nella città giusta

Saggi su Maimonide

INDICE DEI NOMI

- Abramo, 15, 100
Abravanel, I., 97n
Admiraal, L., 5n
Adoriso, C., 10n
Aḥad ha'Am, 5n
Aḥitub Ben Isaac, p. 83n
Albo, J., 54n, 70n, 79n-80n, 89n, 97n, 103n
Alessandro di Afrodisia, 74n
Al-Fārābī, Abū Nasr, 8, 11, 17, 24, 36, 45 e n, 47 e n, 48 e n, 49 e n, 50n, 51, 52-53, 57 e n, 58 e n, 59, 73 e n, 74, 76n, 77n, 81n, 84 e n, 87n
Al-Ghazālī, Abū Hāmid, 48n
Allen Grady, J., 5n
Al-Māwardī, Ali ibn Muḥammed, 49n
Alpago, A., 55n, 74n
Al-Šahrastānī, M., 49n
Al-Ṭabari, Ali ibn Rabban, 49n
Altini, C., 7n, 9n, 11n, 13n-14n, 16n, 21n, 28n, 31
Andrae, T., 61n
Aristotele, 5n, 6, 16, 17, 37, 40, 53n, 55, 57, 61-62, 63 e n, 64-65, 72n, 82, 84, 85n
Avempace (Ibn Baḡḡa), 50n
Averroè (Ibn Rušd), 8, 24, 49n, 70n,
Avicenna (Ibn Sīnā), 11, 36, 45, 48 e n, 49 e n, 50, 54, 55 e n, 56 e n, 57 e n, 58, 70n, 73n-74n, 75, 82 e n

Baron, S.W., 14n, 69n, 87n
Baumgardt, D., 5 e n
Batnitzky, L., 8n
Bergmann, H., 23
Berman, L.V., 23n
Bernstein, J.A., 8n, 10n
Berti, S., 7n
Blumenthal, R., 5n
Brague, R., 7n, 83n
Buber, M., 8-9
Butterworth, C.E., 73n
Campanini, M., 45n, 73n

Cavalletti, A., 6n
Cicerone, 61n, 74n
Cohen, H., 9, 10n, 61 e n, 62 e n, 63 e n, 64-65
Comtino, M. (ben Eliezer), 78n
Crescas, Ḥ., 70n

David, M., 55n
Denker, L., 15n
Diesendruck, Z., 35n, 49n
Dieterici, F., 45n
Diogene Laerzio, 74n,
Dresner, S.H., 5n
Dobbs-Weinstein, I., 5n

Efodi (Profiat Duran), 50n
Efros, I., 80n, 83n
Elihu, 72n
Epicuro, 72n

Fagenblat, M., 6n
Ferrara, G., 14n
Filipowski, Z., 77n
Filone di Alessandria, 61 e n
Finkel, J., 79n, 83n
Forget, J., 56n
Fortis, B., 8n
Fox, M., 23 e n
Fradkin, H., 7n
Frank, D., 9n, 11n

Galeno, 74n
Gatti, R., 7n, 25n
Gauthier, L., 48n
Gersonide (Lewi ben Gershom), 8, 70n
Giacobbe, 82
Gigliotti, G., 62n
Giobbe, 72n
Giuliani, M., 26n
Green, K.H., 7n, 16n, 20n, 24n, 29n, 31-32, 68n

- Goodman, L.E., 5n
 Guttman, J., 8, 9 e n, 10, 69n, 71n
- Halkin, A.S., 77n, 82n
 Halper, Y., 15n
 Harvey, W.Z., 10n, 26n
 Hayoun, M.R., 41n
 Heidegger, M., 8
 Herskowitz, D.M., 5n
 Heschel, A.J., 7 e n
 Hobbes, Th., 8
 Holzman, G., 41n
 Husik, I., 79n-80n, 89n, 97n, 103n
 Hyamson, M., 24 e n, 25, 91n-92n, 94n, 98n, 103
- Ibn Aknīn, 82n
 Ibn Kāspī, J., 41n
 Ibn Khaldūn (Abd al-Rahmān ibn Muḥammad),
 50n
 Ibn Tibbon, S., 21, 22, 41n, 77n, 83n
 Ibn Tūfayl, 48n, 50
 Ibn Vives, J., 83n
 Ishāq, Abū, 89
 Ivry, A.L., 7n, 8n
- Joel, I., 67n
- Kajon, I., 10n
 Kant, I., 6, 37
 Kaplan, E.K., 5n
 Kellner, M.M., 97n
 Kerber, H., 15n
 Klein-Braslavy, S., 26n
 Kraemer, J.L., 16n-17n, 22n
 Kraus, P., 57n
 Kreisel, H., 11n
 Kretz, D., 15n
 Kobau, P., 32
- Landauer, G., 48n
 Laras, G., 20n, 70n, 74n, 78n
 Lenzner, S.J., 7n
 Lerner, R., 15n, 22, 48n, 71n, 73n
 Levi, R., 20n
 Levy, M., 95n
 Lévinas, E., 6 e n, 8
 Lewy, H., 61n
 Lizzini, O., 48n
 Loewenthal, E., 29n
- Macfarland, J.C., 55n, 73n
 Madelung, W., 49n
 Mahdi, M., 48n, 73n
 Maimon, S., 75n
 Makhlof, P., 10n-11n
 Malka, S., 6
 Maometto, 49n
 Marmura, M.E., 48n
 Martini Bonadeo, C., 73n
 Marx, A., 6
 Mayer, T., 49n
 Mayerhofer, K., 5n
 Meier, H., 10n, 31
 Mendelssohn, M., 8, 16, 78n-79n
 Meyer, T., 9n
 Michaelis, O., 11n
 Millerman, M., 8n
 Minkov, S.Y., 8n, 15n
 Momigliano, A., 7n
 Monaco, D., 7n-8n, 13n
 Mosè, 15, 20, 26, 40, 41 e n, 42, 49n-50n, 71n,
 92, 96-98, 101-102
 Müller, M.J., 49n
 Munk, S., 22, 38n, 50n, 67n, 69n, 88n
- Namazi, R., 8n, 15n
 Narboni, M., 41n, 50n
 Najjar, M., 73n
 Neugroschel, J., 7n
 Novak, D., 7n
 Nūrānī, A.A., 74n
- Pangle, T.L., 32
 Parens, J., 7n, 10n, 55n, 73n
 Patch, A., 7n
 Piattelli, E., 85n
 Pierri, N., 94n
 Pines, S., 7n, 14, 16n, 21 e n, 22, 71n, 103n
 Pitagora, 57n
 Platone, 55, 57 e n, 58 e n, 59-65, 71 e n, 74n,
 82, 84
 Pococke, E., 89n
 Polledri, C., 6n
 Porro, P., 48n
 Pozzobon, A., 73n
 Profili, F., 14n
- Quatremère, E., 50n

- Rabinowitz, D., 11n
 Reinhard, K., 61n
 Rinner, E., 8n
 Robinson, J.T., 21n
 Rosenthal, F., 87n
 Rosenzweig, F., 8, 9n
 Roth, L., 5 e n, 9n
 Rudavsky, T.M., 11n
 Ruderman, R.S., 7n
- Saadia Gaon, 70 e n
 Sacks, E., 16n
 Schmidtke, S., 11n
 Scholem, G., 9 e n, 22 e n, 24 e n, 25
 Scordari, C.C., 23n
 Seeskin, K., 11n, 26n
 Segal, A., 9n, 11n
 Sharpe, M., 7n
 Shem Tov ben Yosef Falaquera, 41n, 54, 55n,
 74n, 76n, 82n
 Shemesh, Y., 21n
 Silverman, D.W., 9n
 Simon, E., 9
 Slucki, D., 78n
 Smith, S.B., 21n
 Socrate, 57n, 62
 Sorkin, D., 78n
 Spinoza, B., 7-8, 40 e n
 Steinschneider, M., 50n, 57n-58n
 Stern, J.T., 11, 21n-22n
 Stitskin, L.D., 21n
 Stroumsa, S., 21n, 22 e n
- Tamer, G., 7n
 Tepper, A., 7n, 28n,
 Tittmar, L., 8n
 Tommaso d'Aquino, 6, 71n
 Twersky, I., 18n
- Udoff, A., 7n
 Urban, M., 5n-6n
 Urbach, E.E., 24n, 32
- Voltaire, 36
- Walzer, R., 87n
 Weill, J., 5-6
 Werblowsky, R.J.Z., 9n, 24n, 32
 Williams, G.H., 18n
 Wirszubski, C., 24n, 32
 Wolff, M., 79n
 Wolfson, H.A., 18 e n, 19, 80n, 81 e n, 82 e n,
 84, 85n, 88n
- Yaffe, M.D., 7n, 16n
 Yehuda ha-Lewi, 85n
 Yovel, Y., 7n
- Zank, M., 8n
 Zonta, M., 10n, 16n
 Zuckert, C.H., 20n
 Zuckert, M.P., 20n

INDICE

Introduzione

Rivelazione, filosofia e politica. Maimonide sulla scrivania di Leo Strauss [di <i>Chiara Carmen Scordari</i>]	5
1. La ricezione della filosofia di Maimonide nel 1935	5
2. Religione, filosofia e politica nel Maimonide di Strauss	13
3. Oltre la Guida: il <i>Mišneh Torah</i> , un'opera per tutti o per pochi?	21

Avvertenza	32
-------------------	----

La dottrina della profezia in Maimonide e le sue fonti	35
---	----

La posizione della dottrina della provvidenza secondo Maimonide	67
--	----

Considerazioni di Maimonide sulla scienza politica	77
---	----

Note sul <i>Libro della conoscenza</i> di Maimonide	91
--	----

Indice dei nomi	105
------------------------	-----

STRAUSSIANA

collana diretta da

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

1. Leo Strauss, *Socrate e Aristofane*, a cura di Marco Menon, 2019, pp. 336.
2. Leo Strauss, *Introduzione alla Guida dei perplessi di Maimonide*, a cura di Kenneth H. Green e Davide Monaco, 2022, pp. 120.
3. Pierpaolo Ciccarelli, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, 2018, pp. 188.
4. Heinrich Meier, *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, 2020, pp. 196.
5. Leo Strauss, *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'Islam medievale*, a cura di Carlo Altini, 2019, pp. 132.
6. Raimondo Cubeddu, Stefano Perfetti, *Strauss su Lucrezio e Machiavelli*. In preparazione.
7. Carlo Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2022, pp. 204.
8. Leo Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, a cura di Carlo Altini, 2022, pp. 252.
9. Leo Strauss, *Il discorso socratico di Senofonte. Un'interpretazione dell'Economico*, a cura di Giacomo Brioni, 2024, pp. 172.
10. Leo Strauss, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Altini. In preparazione.
11. Leo Strauss, *La dottrina essoterica. Saggi su Lessing*, a cura di Hannes Kerber. Edizione italiana a cura di Marco Menon ed Eleonora Travanti, 2025, pp. 112.
12. Leo Strauss, *Profeti e filosofi nella città giusta. Saggi su Maimonide*, a cura di Chiara Carmen Scordari, 2025, pp. 112.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2025