

Claudio Azzarito

«SCRIVERÒ PER TE UN LIBRO».
UN'IPOTESI DI LETTURA DELL'OPERA DI SHEM TOV IBN FALAQUERA
IN CHIAVE PEDAGOGICA

Introduzione

Se si apre un qualsiasi manuale di filosofia ebraica medievale, si potrà notare con una certa intuitività che i capitoli più consistenti sono dedicati ad autori il cui nome è noto anche a quegli studiosi che masticano poco o nulla del pensiero filosofico ebraico: Maimonide su tutti, ma anche Saadia Gaon, ibn Gabirol (conosciuto nel mondo latino come Avicbron), Gersonide, solo per citarne alcuni. La motivazione che spinge gli specialisti del settore ad occuparsi principalmente di questi filosofi e dell'eredità che hanno lasciato nei pensatori successivi, riducendo forse un po' banalmente la questione ai minimi termini, è da ricercarsi in quello che è poi – e a ragione – uno dei metri di giudizio principali della storiografia filosofica: l'originalità di pensiero. Quando nel 1983 venne pubblicato per la prima

volta, per i tipi del C.N.R.S, il monumentale *La philosophie juive au Moyen Âge*, Colette Sirat dedicò per la prima volta un paragrafo di cinque pagine estremamente stringate ad un autore il cui nome, fino a quel momento, occupava poche righe nei manuali di filosofia ebraica medievale: Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera (1225 ca - 1291 ca).¹ Nel tentativo di rispondere alla domanda su chi fosse questo personaggio, la Sirat scrisse che «non fu un uomo importante nella propria comunità, e in un solo caso si immischiò in affari pubblici, quando si schierò con i filosofi in occasione della diatriba anti-maimonidea. Da giovane, coltivò la poesia e, più tardi, dichiarò di rinunciare a verseggiare, per dedicarsi a occupazioni meno frivole, ma probabilmente è una dichiarazione che non va presa in senso letterale. Le sue poesie riflettono il gusto del tempo, e nulla più. Come filosofo, non fu originale, e nem-

¹ Cercando di dare qualche notizia sul nostro, quelle poche informazioni autobiografiche che possiamo ricavare sono presenti nella parte introduttiva del suo *Sefer ha-Mevaqqesh*; egli, però, si limita a citare le opere che ha composto prima di dedicarsi alla stesura di quella attuale e informa il lettore della sua intenzione di abbandonare l'attività poetica. Dalla dichiarazione dell'autore di aver scritto il *Mevaqqesh* intorno ai suoi quarant'anni, nell'anno 5025 della creazione secondo il calendario ebraico (quindi attorno al 1264), possiamo stabilire che Falaquera sia nato verso il 1225 a Tudela, in Navarra, nella Spagna nord-orientale, e l'ultimo suo scritto di cui siamo a conoscenza, una lettera di difesa di Maimonide composta in occasione di una polemica anti-maimonidea del 1291, quando ormai era anziano, suggerisce che sia morto poco dopo. Se abbia effettivamente vissuto lì o si sia spostato negli anni non si sa nulla, nonostante nelle sue composizioni lamenti molto spesso la condizione della comunità ebraica sotto nazioni straniere, non specificando se si tratti di regioni cristiane o musulmane. Non si ha alcuna informazione neanche della professione che

ha esercitato in vita, ma la conoscenza approfondita della medicina che dimostra di possedere proprio nel *Mevaqqesh* tende a far pensare che possa essere stato un *physicus*, sebbene nella stessa opera il suo giudizio sulla scienza medica sia oscillante. Non disponendo di ulteriori notizie certe, le occupazioni in vita di Falaquera si arrestano al livello di ipotesi. Per una panoramica delle ipotesi sulla vita e le occupazioni di Falaquera, nonché delle sue opere e il relativo contenuto, si veda: R. JOSPE, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988, pp. 1-10; S. HARVEY, *Shem-Tov Falaquera, a Paragon of an Epigone, and the Epigone's Importance for the Study of Jewish Intellectual History*, «Studia Rosenthaliana» 40 (2007-2008), pp. 61-74; M. ZONTA, *Shem Tob ibn Falaquera e la sua opera*, «Enoch» 12 (1990), pp. 207-226; M. ZONTA, *Un dizionario filosofico del XIII secolo. L'introduzione al "Sefer De'ot ha-Filosofim" di Shem Tob ibn Falaquera*, Zamorani, Torino 1992; M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Paideia, Brescia 1996.

meno volle esserlo».² Premesse decisamente poco promettenti, verrebbe da dire, soprattutto se si pensa che lo stesso Falaquera, come vedremo, rivendicava fermamente la volontà di non essere originale. Eppure, l'attenzione filologica di cui è stata oggetto l'opera di Falaquera, in particolare a partire agli anni Novanta del secolo scorso, ha permesso di rivalutare, quantomeno parzialmente, l'attività di un autore fino a quel momento considerato alla stregua di un mero epigono, qualifica che è stata sottoposta a critica da parte di Steven Harvey,³ attualmente tra i più appassionati sostenitori della causa falaqueriana, che ne ha ribadito l'importanza per lo studio della storia intellettuale ebraica.

Complici i giudizi dei suoi contemporanei, le dichiarazioni di Falaquera (sparse principalmente nelle introduzioni dei suoi testi) e l'uso massiccio di citazioni, la qualifica di autore non originale ha pregiudicato una valutazione di insieme della sua produzione che prendesse le mosse innanzitutto dall'intento di Falaquera e dalla forma in cui componeva i suoi scritti. In questa sede si cercherà di definire le linee di quello che ci sembra essere un grandioso progetto educativo falaqueriano prendendo in esame tre opere giovanili del nostro e descrivendone i contesti narrativi. Si svolgerà, inoltre, una considerazione d'insieme della sua opera, mostrando come alcuni metodi di lavoro del nostro autore – uso assai libero delle fonti, continua rivendicazione di non originalità, ferma volontà di riportare esclusivamente le fonti considerate più autorevoli rispetto al tema trattato di volta in volta – siano intenzionalmente adottati al fine di operare un *nascondimento* della propria originalità; si sosterrà, inoltre, che tale *nascondimento* è esso stesso da interpretarsi come un dispositivo pedagogico.

Sebbene non si possa negare il fatto che Falaquera non proponga essenzialmente nulla di nuovo e segua tacitamente la scia proposta dai maestri del passato, egli dimostra di essere un uomo profondamente consapevole del suo tempo e dei problemi che il binomio fede-ragio-

ne crea in seno alla comunità ebraica. Ed è per questo motivo che il suo obiettivo principale non sarà quello di proporre qualcosa di nuovo, ma, dall'alto della sua conoscenza sconfinata della tradizione ebraica e di quella filosofica, quello di educare il suo popolo attraverso opere di carattere prevalentemente didattico, rivolgendosi a un numero molto più ampio di lettori e scrivendo esclusivamente in ebraico. Obiettivo del suo progetto, condurre il suo pubblico lungo un percorso graduale che lo porti a comprendere la sostanziale armonia che vige fra la Torah e la filosofia. Alla luce di questa prospettiva si può meglio comprendere la critica di Harvey, nonché il consiglio che afferma di rivolgere a quegli studenti che vogliono accostarsi alle principali tematiche della filosofia ebraica, e cioè di partire proprio dalle opere di Falaquera, che si dimostrano essere quindi un'ottima introduzione alla disciplina.⁴

Considerando organicamente l'opera di Falaquera, la sua proposta educativa si potrebbe articolare in due fasi: la prima è offerta nelle opere "giovanili", inserite spesso in un contesto narrativo e caratterizzate da un uso massiccio di espedienti poetici. In esse Falaquera è impegnato a giustificare lo studio della filosofia e introdurre il lettore alle principali tematiche filosofiche e alla classificazione delle scienze. Si tratta di scritti quali l'*Iggeret ha-Musar (Epistola etica)*, l'*Iggeret ha-Wikkuaḥ (Opuscolo della contesa)*, *Re'šit Hokhmah (il Principio della sapienza)* e il *Sefer ha-Mevaqqesh (Libro del ricercatore)*; la seconda fase della proposta educativa prende corpo nelle opere della "maturità", introdotte dal *Mevaqqesh*. Non viene fatto più ricorso a espedienti narrativi, e si assume che il lettore sia già convinto della bontà della filosofia e della sua concordanza con la Torah. Si tratta di enciclopedie e trattati di filosofia pura quali il *Sefer De'ot ha-Filosofim (Libro delle opinioni dei filosofi)* e il *Moreh ha-Moreh (la Guida alla Guida)*.

In prima battuta, è opportuno riflettere sull'Opuscolo della contesa e sulla sua origine.

² C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi ed inediti*, Paideia, Brescia 1990.

³ HARVEY, *A Paragon of an Epigone*, cit., pp. 61-74.

⁴ S. HARVEY, *L'importanza della filosofia per comprendere la Torah nel pensiero di Falaquera*, in S. HARVEY, *L'Opuscolo della contesa di Falaquera*, il Melangolo, Genova 2005, pp. 173-201.

L'eredità maimonidea e l'Iggeret ha-Wikkuaḥ

Secondo una credenza comune tra i pensatori ebrei medievali, il re Salomone avrebbe composto opere di filosofia che, malauguratamente, sarebbero andate perdute durante l'esilio del popolo ebraico. Queste opere sarebbero state poi ritrovate e sviluppate dai greci in un sistema ideale che, procedendo da Platone e Aristotele attraverso i loro commentatori arabi, sarebbero state successivamente riscoperte dai filosofi ebrei in forma diversa, ma con contenuti pressoché invariati.⁵

Falaquera non si discosta da questa linea di pensiero. Leggiamo, infatti, nel suo *Re'šit Hokhmah* che «nelle nostre [degli ebrei] tribolazioni, che sono state molte dal momento in cui siamo caduti nell'esilio e ci siamo assoggettati agli idolatri, è andata perduta la scienza dei nostri sapienti, e le opere composte dal re Salomone sulla fisica e la metafisica [...] non ne restano che poche parole nel Talmud, allusive ed enigmatiche, che possono essere comprese solo da coloro che studiano i testi scientifici che spiegano quegli argomenti». E ancora, in un brano del suo *Moreh ha-Moreh*: «Mi pare che l'opinione di Platone propenda verso l'opinione della nostra sacra Torah. Forse egli ha ricevuto questa dai Maestri di Israele, come ho scritto all'inizio di questo libro». La filosofia, dunque, non è sentita come un blocco statico di conoscenze di provenienza greca che il popolo ebraico ha assimilato tramite il contatto con la cultura araba nel corso del tempo, ma, piuttosto, come una componente originaria della tradizione ebraica che cammina di pari passo con la Torah, ed è perciò inscindibile da essa.

È interessante notare come, in Falaquera, ricorra una metafora “genealogica” per presen-

tare la sostanziale concordanza tra la Torah e la *hokhmah* (termine che letteralmente significa “sapienza”, ma che in questo caso sta ad indicare la filosofia di derivazione greca ed araba) sono sorelle gemelle. Si veda, ad esempio, il poemetto introduttivo all'*Iggeret ha-Wikkuaḥ*:⁶

[...] gli stolti pensano che fra la Torah / e il Pensiero debba esserci sempre conflitto. / Essi pensano che contrastare la filosofia / sia imposto dalla Torah. / Dicono che tutti i suoi fondamenti / essa (= la filosofia) distrugga completamente. / Non comprendono che la filosofia / e la Torah sono sorelle gemelle.⁷

Enunciato il legame di parentela che vige tra Torah e filosofia, diventa di fondamentale importanza per Falaquera (così come lo era stato per i pensatori precedenti, ed in particolare modo Maimonide) non soltanto dimostrarne la conciliabilità agli occhi di quei correligionari che respingono in toto lo studio delle scienze affidandosi soltanto alla tradizione, ma anche spiegare come gli studi filosofici siano intensamente raccomandati dagli stessi testi della tradizione ebraica e, anzi, «come questa stessa tradizione religiosa imponga come obbligatorio lo studio della filosofia nei confronti di quelle persone che, dotate di precisi pre-requisiti intellettuali e morali, sono in grado di sopportare gli inevitabili conflitti di interpretazione tra la fede e la ragione e di risolverli positivamente».⁸

Con la *Guida dei perplessi* e il *Mišneh Torah*, Maimonide fu il primo ad attuare un profondo processo di mediazione tra le parti, suscitando l'ira degli ebrei più tradizionalisti, che pure non potevano ignorarne l'eredità intellettuale. Nel XIII secolo, infatti, si produsse nel mondo ebraico una spaccatura fra coloro che di-

⁵ Sul “mito” dell'origine ebraica della filosofia, si vedano i lavori di A. MELAMED, *The Myth of the Jewish Origins of Science and Philosophy*, Magnes Press, Gerusalemme 2010 e *The Myth of the Jewish Origins of Philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, «Jewish History» 26 (2012), pp. 41-59.

⁶ I brani dell'*Opuscolo della contesa* sono tratti da S. HARVEY, *L'«Opuscolo della contesa» di Falaquera. Introduzione alla filosofia ebraica medioevale. Ediz. italiana ed ebraica*, il Melangolo, Genova

va 2005, a cura di R. GATTI e con la traduzione di R. Di Noia dall'edizione originale in lingua inglese di S. HARVEY, *Falaquera's Epistle of the Debate*, Harvard University Press, Cambridge 1987.

⁷ C'è anche da dire che la definizione di Falaquera non è propriamente originale. Già Averroè, nel suo *Trattato decisivo*, chiamava la sapienza (*hikmah*) “amica e sorella di latte della religione”.

⁸ Estratto della *Prefazione* di R. GATTI a HARVEY, *L'opuscolo della contesa di Falaquera*, cit., p. 8.

fendevano strenuamente il Maestro e quelli che non accettavano lo studio di alcune sue opere e, in generale, polemizzavano sulla liceità dello studio della filosofia. Ne seguirono le cosiddette “controversie maimonidee”, che videro nella controversia del 1230 un punto di svolta decisivo.

In quell’anno, infatti, vennero messe pubblicamente al rogo dall’Inquisizione alcune opere di Maimonide e, da una lettera scritta da Rabbi David Qimhi, emerge che fu un ebreo influente, Rabbi Shelomoh ben Avraham di Montpellier, a convincere l’Inquisizione affinché bruciasse le opere di Maimonide. Scrive a tal proposito Steven Harvey: «Questo evento, istigato vergognosamente da anti-maimonidei, rivelava in maniera diretta l’ira e l’ostilità coltivate da molti – nei decenni successivi a Maimonide – nei confronti dello studio della filosofia. [...] Essi pensavano che lo studio della filosofia risultasse eversivo nei confronti dell’ebraismo e pertanto tentavano in maniera decisa di proibirne lo studio. Per quanto grande fosse stata la statura di Maimonide e preponderante la sua influenza, egli non era chiaramente riuscito a convincere tutti i suoi correligionari della liceità e dell’opportunità dello studio della filosofia. [...] il fallimento mostrato durante la controversia del 1230 da parte dei suoi sostenitori stava a indicare come la filosofia avesse ancora bisogno di una difesa più persuasiva. [...] Il dibattito non si concluse perché uno dei due partiti era riuscito a convincere l’altro; al contrario, esso sembrò piuttosto placarsi a motivo del suo esito infamante».⁹ Ma è solo nel 1240, quando il *Talmud* venne messo al rogo in pubblica piazza a Parigi, che le polemiche interne cessarono per davvero, per riapparire sporadicamente circa cinquant’anni dopo.¹⁰

⁹ S. HARVEY, *L’opuscolo della contesa* di Falaquera e la controversia maimonidea del 1230, in HARVEY, *L’opuscolo della contesa di Falaquera*, cit., pp. 223-239: 224-225.

¹⁰ Nel 1288 il rabbino francese Shelomoh Petit scrisse una polemica contro la *Guida*, cui darà risposta proprio Falaquera.

¹¹ C’è un assunto di fondo, comune alla tradizione ebraica ed araba, che pensatori come Maimonide, Averroè e i loro successori ben conoscevano e con il quale dovevano necessariamente confrontarsi: la conoscenza dei più alti misteri divini, e di conseguenza delle dimostrazioni filosofiche che ad essi

La prima traduzione dall’arabo all’ebraico della *Guida dei perplessi* si ebbe ad opera di Samuel ibn Tibbon nel 1190, ma bisogna aspettare la seconda metà del XIII secolo perché comincino a formarsi un movimento di commentatori del capolavoro di Maimonide. Uno dei primi autori a redigere un commento filosofico del *Moreh* fu proprio Falaquera, che lo compose nel 1280. Il senso di questa serie di commenti si ha da ricercare non soltanto nella volontà di difendere e spiegare il pensiero del Maestro, quanto nel bisogno di colmare una lacuna che Maimonide stesso aveva lasciato. Pur nella sua completezza e monumentalità, la *Guida* recava un “difetto” che non poteva essere ignorato: il suo contenuto dottrinale non era accessibile al lettore comune.¹¹ Maimonide stesso aveva avvertito, nella sua introduzione all’opera, che solo lo studente versato sia nello studio della Torah che della filosofia avrebbe tratto beneficio dalla lettura del suo libro.

Ora, non c’è da meravigliarsi se la condanna alla *Guida* provenne proprio da quella parte di ebrei che non avevano modo di comprenderla. Per questo motivo, si rendeva necessario un profondo lavoro pedagogico per operare una graduale introduzione alla filosofia attraverso le categorie del pensiero ebraico.

Il primo scritto di Falaquera a rivestire un’importanza fondamentale, l’*Iggeret ha-Wikkuaḥ*, fu un’opera di tal genere. Composto e pubblicato simbolicamente cinquant’anni dopo la morte di Maimonide (è da datarsi, quindi, poco dopo la metà del XIII secolo), l’*Iggeret* venne alla luce in un momento di sostanziale quiete fra le due opposte fazioni dei difensori e dei detrattori del Maestro, sebbene, come ha notato Ste-

rimandano, non sono alla portata di tutti gli uomini. La loro divulgazione indiscriminata porterebbe alla miscredenza quelle persone che, a causa del loro intelletto limitato, non hanno la capacità di comprenderli. Nel *Trattato decisivo* Averroè enuncia la sua dottrina delle “tre classi” di uomini per dimostrare come questo fattore possa avere un’influenza pericolosa anche dal punto di vista sociale. Sul modo in cui Maimonide tentò di risolvere la questione e sullo sforzo di Falaquera di conciliare questi due aspetti contrastanti verrà spesa qualche parola nelle pagine successive.

ven Harvey,¹² i due personaggi dell'operetta richiamino negli atteggiamenti e nelle convinzioni i due rabbini protagonisti della controversia del 1230, David Qimhi e Shelomoh ben Avraham di Montpellier, ai quali si è già accennato.

Se a ciò si aggiunge che la forma testuale adottata da Falaquera è quella di un dialogo a due voci, nel più classico stile platonico, è chiaro che il nostro autore dimostra di avere una strategia educativa estremamente intelligente: presentare al lettore ebreo una serie di insegnamenti in prosa ritmata e con un lessico certamente colto, ma comprensibile ai più, e riportare alla mente un evento non troppo recente ma ancora ben presente nella memoria collettiva attraverso i comportamenti e le affermazioni dei due personaggi suscita un effetto ben diverso rispetto alla complessa sistematicità della trattatistica filosofica. Falaquera conosce bene il pubblico a cui si sta rivolgendo, e comprende la necessità, almeno in questa prima ma fondamentale fase di giustificazione della filosofia, di rendere la propria opera appetibile e gradevole per il lettore.

Prima che cominci il dialogo vero e proprio, Falaquera apre l'*Iggeret* con un breve poemetto e un'introduzione alla quale conviene lasciare la parola:

[...]l'intento di questo opuscolo, composto in maniera allegorica e artistica, è quello di mostrare come lo studio delle scienze filosofiche da parte di chi ne sia degno e che Dio abbia benevolmente dotato di un intelletto adatto a scoprirne le profondità, non risulta proibito dal punto di vista della nostra Torah; l'intento è ancora quello di mostrare come la verità nascosta in queste scienze non contraddica una sola delle nostre credenze, come invece pensano gli stolti privi di verità e che non sono d'accordo in relazione a questo punto.¹³

Il compito che Falaquera si propone, quindi, è quello di legittimare la filosofia dinanzi al tribunale della Legge ebraica, dimostrando

che le verità cui essa giunge non divergono da quelle della Torah ma anzi rafforzano la fede del credente che, se dotato delle giuste qualità intellettuali, avrà a disposizione un'arma più efficace per difendere le proprie convinzioni religiose dagli attacchi della dialettica che potrebbero indebolirla.

Date queste premesse, l'ebreo dell'epoca versato nella filosofia avrebbe certamente riconosciuto nelle parole di Falaquera il rimando a un testo che è poi la fonte principale dell'*Iggeret*: il *Trattato decisivo* di Averroè.¹⁴

Scritta nel 1179, quest'opera era conosciuta in ambiente ebraico, nonostante il suo autore fosse notoriamente un filosofo musulmano che, quindi, citava il *Corano* come testo sacro sulla cui base bisognava erigere la difesa della filosofia. Eppure, anche Averroè condivideva con i pensatori ebraici quell'importante compito per il quale si rendeva necessaria la dimostrazione che le Sacre Scritture esortassero allo studio delle scienze, indipendentemente dalla propria religione di appartenenza.

Falaquera, tuttavia, non condivide alcune posizioni estremistiche di Averroè, che fanno del libro del filosofo di Cordova un testo destinato soltanto a lettori già forniti di una solida base di conoscenze scientifiche, e le rielabora in maniera del tutto originale permettendo anche al principiante di filosofia di istruirsi gradualmente.

Come è noto, infatti, il *Trattato decisivo* si incentra sull'affermazione del fatto che il Vero non può contrastare con il Vero, e cioè non vi è contraddizione tra Dio e la ragione; quindi, le due dimensioni del sapere (religione e filosofia) si sostengono vicendevolmente. Se, però, l'assenso alle verità religiose è obbligatorio per ogni essere umano, ci sono molteplici vie per accostarsi ad esse. Vi sono tre differenti modi di assentire alla verità cui corrispondono tre classi di uomini: la massa, che si accontenta di racconti verosimili, immagini retoriche e non ha bisogno di interpre-

¹² HARVEY, *L'opuscolo della contesa di Falaquera* e la controversia maimonidea del 1230, cit.

¹³ *Opuscolo della contesa*, cit., p. 51.

¹⁴ «[...] il fine di questo scritto è indagare, dal punto di vista dello studio della Legge religiosa, se la speculazione filosofica e le scienze logiche siano lecite secondo il *shar'* o proibite o obbligatorie, sia perché commendevoli sia perché necessarie. [...] La

Legge religiosa autorizza, e anzi stimola, la riflessione su ciò che esiste, per cui è evidente che l'attività indicata col nome di filosofia è considerata necessaria dalla Legge religiosa, o, per lo meno, ne è autorizzata» (AVERROÈ, *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, a cura di M. CAMPANINI, BUR, Milano 1994, pp. 45-47).

tazioni che vadano oltre il senso letterale delle Scritture; i teologi, che si arrestano al livello dialettico dello scontro tra opinioni e che non approfondiscono i sensi riposti delle rivelazioni; infine i filosofi, che si accontentano solo nel momento in cui riescono a formulare una prova dimostrativa e razionale. Questa suddivisione serve anche come criterio sociologico: tutti danno il proprio assenso alla medesima verità, ma ciascuno in base alle proprie facoltà e possibilità.¹⁵

Nel dialogo di Falaquera, il ruolo che Averroè aveva assegnato ai teologi dialettici viene assunto dai rabbini tradizionalisti, riuniti nel personaggio del *ḥasid*, mentre il filosofo viene indicato come *ḥakam*: *ḥasid* sta ad indicare non soltanto l'uomo profondamente timorato di Dio, moralmente ineccepibile e pedissequo nel seguire i precetti della Torah, ma, per estensione, anche colui che è capace di destreggiarsi con agilità nella sconfinata mole di testi della tradizione rabbinica, e dunque in grado di risolvere con successo il conflitto interpretativo cui è costretto nel momento in cui si trova davanti a sentenze contrastanti. *Ḥakam*, d'altra parte, è il "sapiente" ebreo che, attraverso una rigorosa esegesi allegorico-filosofica dei testi della tradizione ebraica, media continuamente quest'ultima con l'eredità del pensiero greco ed arabo.

I due caratteri appena delineati, se confrontati con l'effettivo atteggiamento assunto dai due protagonisti del dialogo, risultano alquanto discordanti. Entrambi i personaggi sono insegnanti di *Torah*, agiscono nel bene e seguono

devotamente i precetti. La differenza fra i due è che, mentre l'Uomo pio si basa soltanto sui testi della tradizione e non riconosce altra autorità, il Filosofo si è dedicato anche allo studio di opere scientifiche, comprovando la sua fede attraverso il ragionamento dimostrativo.

Seguendo la linea indicata da Averroè, anche qui è lecito dire che entrambi danno il proprio assenso alle medesime verità, ma è soltanto il Filosofo che le conosce con fede autentica. Anticipando qui che il tentativo del Filosofo di "conversione" alla filosofia andrà a segno, per buona parte dell'operetta l'Uomo pio non esiterà ad accusare il suo interlocutore di miscredenza, infervorandosi di fronte ai primi colpi inferti dal *ḥakam*, che dimostrano come la sua ignoranza del ragionamento sillogistico e della dialettica esponga le sue credenze, che pure dovrebbero essere estremamente salde nel momento in cui si tratta dei principi fondamentali del giudaismo, al rischio di essere indebolite anche dagli attacchi più innocui. Si legga, a titolo di esempio, il seguente scambio di battute:

FILOSOFO: Credi che il Santo – benedetto Egli sia – sia uno solo?

UOMO PIO: Lo credo con fede autentica.

FILOSOFO: Constato che vi sono molte cose per ognuna delle quali si dice che essa sia una. [...] Ti chiedo pertanto di farmi sapere in che modo si dice che il Santo – benedetto sia Egli – è uno.

UOMO PIO: Non mi preoccupo di queste sottili distinzioni, che sono distinzioni proprie di persone futili. A me basta credere che Egli è uno solo!

¹⁵ Il numero di riferimenti nell'opera di Averroè è molteplice. Se ne citeranno due a titolo informativo: «[...] i caratteri degli uomini si diversificano qualitativamente riguardo a questo assenso, essendovi chi lo presta alla dimostrazione razionale, chi alle dispute dialettiche con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni – e ciò perché la sua natura non gli consente altrimenti –, e chi lo presta ai discorsi retorici, pure con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni. Quindi, poiché la nostra divina religione chiama gli uomini a sé secondo queste tre vie, l'assenso prestatovi è generalizzato, e ne resta escluso solo chi pretende ostinatamente di combatterla a parole, o chi, per sua propria negligenza, rifiuta di abbracciare la strada più adatta che lo porta a Dio» (*Trattato decisivo*, cit., p. 59). E inoltre: «Se un uomo fa parte della classe dimostrativa, ha

a disposizione un percorso che, appunto attraverso la dimostrazione, lo conduce all'assenso alle verità religiose. Del pari, se fa parte della classe dialettica, disporrà di un percorso dialettico; se fa parte della classe di coloro che si accontentano di una predica, avrà a disposizione un percorso fondato sulla predicazione. [...] Per quanto riguarda i problemi la cui oscurità si può acclarare solo mediante la dimostrazione, Dio si è comportato con grande misericordia nei confronti di quei suoi servi che, o per attitudine naturale, o per consuetudine o per carenze educative, non vi hanno saputo accedere: infatti, ha formulato per loro esempi e immagini parallele cui li ha sollecitati ad assentire, dal momento che questo tipo di assenso è attingibile per mezzo di indicazioni dialettiche o retoriche condivisibili da tutti gli uomini» (*Trattato decisivo*, cit., p. 83).

FILOSOFO: Il bambino e chi appartiene alla moltitudine dicono di credere che Egli è uno solo. Tu che invece ti occupi della Torah, dici di credere che Egli è uno solo. Qual è la differenza fra la tua e la loro fede?¹⁶

Adottando qui la distinzione delle tre classi di uomini proposta da Averroè, sorprenderà il fatto che Falaquera degradi l'Uomo pio al livello della massa informe e ignorante, descrivendolo come un "bambino" che, cocciutamente, pretende che la sua posizione sia quella più giusta. D'altronde, l'atteggiamento assunto dal *hasid* è proprio di chi non fa un corretto uso della ragione e si limita ad esporre mnemonicamente le sentenze dei testi autorevoli della tradizione, incapace di suffragare le proprie convinzioni con argomenti solidi.

E, poco oltre, il testo continua:

UOMO PIO: La differenza che intercorre fra la mia e la loro fede è nota. Consiste nel fatto che essi non concepiscono nella loro mente l'unicità, ma la dichiarano soltanto esteriormente (lett. con la loro bocca), mentre io ne possiedo la nozione nella mia mente.

FILOSOFO: Dal momento che la cosa sta così, dimmi di grazia in quale parte dell'anima risiede questa nozione e allora crederò che tu, nella tua anima, concepisca l'unicità di Dio.

UOMO PIO: [...] Non è forse una cosa risaputa che l'uomo concepisce la nozione nella sua anima? Che bisogno c'è di domandare in quale parte risieda questa nozione? Fino ad oggi non ho mai sentito dire che l'anima abbia delle parti.

FILOSOFO: Chi appartiene alla moltitudine non ha forse un'anima come tu hai la tua?

UOMO PIO: Non vi è alcun dubbio che abbia un'anima.

FILOSOFO: Allora, dal momento che ha un'anima proprio come tu hai la tua, che cosa le impedisce di concepire l'unicità di Dio così come la tua anima la concepisce?

UOMO PIO: Perché l'anima della moltitudine stolta è imperfetta e stupida, dal momento che non si occupa della Torah. Se infatti se ne occupasse, allora diventerebbe intelligente e concepirebbe queste cose. [...] la fede interiore è il fondamento e il discorso esteriore sta a significare ciò che si trova nell'intimo.

FILOSOFO: Pertanto, la tua bocca e la tua mente non sono la stessa cosa, dal momento che tu proclami con la tua bocca l'unicità, mentre la tua mente crede in realtà nella molteplicità, se tu credi che Egli sia come il resto delle unità che compongono l'universo. La stessa cosa si applica anche per i tuoi giudizi sugli altri principi fondamentali della Torah che l'uomo deve concepire tramite l'intelletto. [...] il rimedio consiste nel ricercare un metodo attraverso cui la verità di tutto questo – insieme alla sua motivazione razionale – si renda manifesta per il tramite di prove evidenti. [...] Se, riguardo a queste cose, un uomo desidera conoscerne la verità e non si limita nei loro confronti alla sola tradizione, finché non ne conosca la loro causa e la loro motivazione, a maggior ragione ciò si verifica nei confronti di quegli argomenti che costituiscono i fondamenti dei fondamenti e le radici delle radici.¹⁷

Questa lunga citazione ribadisce lo scopo principale di Falaquera, che ora necessita di una riformulazione più attenta: si è detto che l'assenso alla verità è una prerogativa che tutti, indistintamente, devono possedere. Certo, alla moltitudine possono andar bene i sermoni e le immagini, ma il sapiente, dall'alto delle sue doti intellettuali, comprende che la conoscenza profonda della verità ha a che fare in maniera inscindibile con il suo essere felice e il suo realizzarsi pienamente in quanto uomo. Questo è un aspetto che emergerà in maniera più incisiva nel *Sefer ha-Mevaqqesh*, nel quale un giovane ricercatore incontrerà diversi personaggi con lo scopo di farsi insegnare quale sia la vera conoscenza e, di conseguenza, la vera felicità.

Il Filosofo, nell'*Iggeret*, intende mostrare che non c'è vera conoscenza senza un ragionato studio dimostrativo e, dopo vari tentativi, riesce finalmente a convincere l'Uomo pio, che lo prega di svelargli i segreti della filosofia. Falaquera sa bene di non poterlo fare, perché (come Averroè e Maimonide, d'altronde) è fedele al divieto religioso di insegnare i più complessi concetti divini e filosofici a una mente non ancora pronta a riceverli:

[...] come i nostri Maestri hanno detto: è vietato esporre la forza del *ma'aseh be-re'shût* a una creatura mortale; per questo il testo ti dice in ma-

¹⁶ *Opuscolo della contesa*, cit., pp. 70-71.

¹⁷ *Ivi*, pp. 73-75.

niera oscura: in principio Dio creò, affinché l'aprensione del Creatore da parte dell'uomo avvenga per mezzo della speculazione [...] e cioè che la tua conoscenza del fatto che il Creatore è unico lassù nel cielo e quaggiù sulla terra, deve avvenire tramite la speculazione della mente. Allo stesso modo viene anche detto: *A te è stato fatto conoscere che il Signore è Dio e che non ve n'è altri all'infuori di lui (Dt 4,35)*; non viene detto "ti è stato fatto credere", ma "conoscere", e cioè con una conoscenza autentica.¹⁸

E, sempre sullo stesso tema, Falaquera richiama alcuni passi dei *Capitoli di Rabbi Eliezer*:

Nei *Capitoli* vengono ricordati argomenti profondi attraverso dei cenni, così come nel loro [= dei Maestri] detto: "Non si insegni l'Opera della creazione a due uomini, quella del Carro nemmeno a uno solo, a meno che egli non risulti saggio e in grado di comprendere da solo".¹⁹

Ora che il Filosofo è riuscito nel suo intento, però, non può lasciare a bocca asciutta il suo interlocutore (e, al tempo stesso, il lettore dell'*Iggeret*). Si rende necessario, quindi, trovare un modo per conciliare la divulgazione dei concetti della filosofia con il dogma della fede che, invece, vieta di farlo. La soluzione adottata da Falaquera sarà quella che anche Maimonide, seppur con una portata ben maggiore, aveva tentato nella *Guida* e nelle sue opere esegetiche, e cioè quella di indicare una via per istruire gradualmente il lettore, dandogli i mezzi che gli permettano di giungere in totale autonomia, attraverso la speculazione, ad una conoscenza autentica dei principi filosofici e della loro concordanza con la *Torah*. In che cosa consistano questi mezzi, sarà spiegato dal Filosofo nel brano conclusivo dell'*Iggeret*:

Scriverò per te un piccolo libro e lo dividerò in tre parti. La prima parte verterà sulla conoscenza del miglioramento della virtù. Riguardo alla seconda parte, enumererò per te le scienze e ti farò conoscere l'intento di ciascuna di esse e le loro suddivisioni, il contenuto del loro discorso e l'utilità di questa scienza. La terza parte spiegherà il fatto che la filosofia è necessaria per apprendere l'autentica felicità. Intitolerò quest'opera *Re'shit*

hokhmah. Poi scriverò per te un altro libro sui gradi dell'uomo; per cenni attirerò la tua attenzione sui punti di contatto tra i filosofi e i nostri Maestri e vi menzionerò ciò che essi hanno detto a proposito della rettitudine delle azioni. Il titolo di questo libro sarà *Sefer ma'alot*. E tu, nel comprendere l'intento degli uomini che appartengono ai vari gradi e le loro azioni, ti atterrai a quel grado che preferisci [...]. Inoltre, scriverò per te una terza opera sulle opinioni dei filosofi in relazione a ciò che esiste, opinioni che costituiscono le credenze che gli autentici filosofi hanno dimostrato in maniera rigorosa e che secondo quanto essi sostengono l'uomo pio perfetto deve assumere come nostre credenze. Intitolerò quest'opera *De'ot ha-Filosofim*, composta dal punto di vista della filosofia e in essa richiamerò la tua attenzione in merito a ciascuna credenza dei filosofi, per vedere se essa risulta autentica dal punto di vista della nostra *Torah* oppure no.²⁰

L'accordo tra *Torah* e filosofia è stato mostrato attraverso le interazioni tra personaggi di vedute diverse che, al termine del loro confronto, convergono sulla bontà della filosofia. L'intento pedagogico è reso esplicito dalla frase "Scriverò per te un libro", con il quale il *hakam* promette al *hasid* di comporre dei libri che saranno effettivamente scritti da Falaquera. Questo caso testimonia l'intensa e accorta attività redazionale di Falaquera nel predisporre rimandi intratestuali e intertestuali che, unitamente all'impianto enciclopedico, consolida l'impressione l'opera da lui concepita risponda innanzitutto a istanze di natura educativa.

È necessario evidenziare un aspetto particolare dell'*Iggeret*: la tradizione dialogica antica e medievale ci ha spesso abituati ad ambientazioni in cui, alla disputa tra i due o più personaggi, è presente e ben delineata la partecipazione di un pubblico o, al più, di un giudice che funge da parte terza della discussione e che, al termine del dialogo, sancisce la "vittoria" dell'opinione coincidente a quella dell'autore, condannando molte volte la parte sconfitta a provare un senso di vergogna per l'opinione fino ad allora sostenuta. Tale espediente certo serviva per mostrare in maniera ancor più decisa l'assurdità della credenza che si voleva confutare, convincendo il lettore della bontà della parte vincente e portan-

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁹ *Ivi*, p. 90.

²⁰ *Ivi*, p. 110.

do l'interlocutore a riconoscere il proprio torto e adottare la tesi altrui. Questo atteggiamento è totalmente assente nell'operetta di Falaquera. Alle volte, è ovvio, i toni tra i due contendenti sono accesi, come avviene d'altronde in ogni disputa che si rispetti, nel momento in cui si cerca di far valere la propria idea su quella dell'avversario. Eppure, nell'*Iggeret* non c'è un pubblico o un giudice che assista alla scena. Nella prima giornata il Filosofo va ad incontrare l'Uomo pio, mentre nella seconda l'Uomo pio si reca in casa del Filosofo e non sono date ulteriori indicazioni sui luoghi in cui si svolge la vicenda. L'opinione dell'Uomo pio è ideologicamente sconfitta, ma egli non lo è. Non vi è un singolo momento in cui provi vergogna o si senta umiliato dal suo avversario. Anzi, la risoluzione è estremamente positiva per entrambi: l'Uomo pio è colmo di gioia per aver finalmente compreso la concordanza che vige fra ragione e fede, e il Filosofo è felice di promettergli nuove opere. In ciò, Falaquera mostra di essere animato, ancora una volta, da una profonda vena didattica. Non gli interessa prevalere sugli avversari, ma istruire il suo popolo. E questo può avvenire soltanto attraverso un'operazione pedagogica che passa dallo studio e dalla trasmissione dei grandi filosofi e maestri del passato.

Due approcci all'etica: l'Iggeret ha-Musar e il Sefer ha-Mevaqqesh

La filosofia pratica occupa, da un punto di vista tematico, un ruolo di rilievo nelle opere giovanili di Shem Tov ibn Falaquera. Sebbene non ne dia una definizione univoca e sembri assegnarle uno statuto secondario rispetto alle scienze teoretiche (secondo la più classica lezione maimonidea, *in primis*, cui Falaquera si rifà) è chiaro che il nostro autore senta la necessità, nei suoi primi scritti, di affrontare la questione dell'etica in maniera diffusa; e questo per due motivi: innanzitutto, come si è già detto, l'etica è messa in secondo piano rispetto alle scienze speculative, che sole possono garantire il perseguimento della felicità. La filosofia pratica, infatti, è un presupposto necessario per l'uomo e, anzi,

precede nel tempo le scienze teoretiche; ma è solo la metafisica a concedere la più alta conoscenza di Dio, e quindi l'autentica felicità, cui l'etica non può giungere da sola. Data questa sua funzione propedeutica, dunque, si comprende come fosse tappa obbligata per il nostro autore darne una trattazione estesa nelle sue prime "fatiche".

In secondo luogo, Falaquera sa bene di rivolgersi, in questi primi lavori, a un pubblico totalmente, o quasi, scevro di nozioni filosofiche (se non ampiamente ostile alla filosofia, in buona parte dei casi). L'etica, però, sembra essere terreno fertile per mostrare come precetti e modelli di comportamento propri di una religione come quella ebraica possano, con successo e relativa facilità, essere giustificati *anche* attraverso l'uso della ragione e *non solo* tramite la tradizione. A questo proposito, Falaquera fa grande uso di fonti filosofiche sia ebraiche che greco-arabe (sebbene spesso queste ultime siano taciute nei lavori iniziali: basti pensare a Galeno che, col suo dichiarato agnosticismo, non poteva essere esplicitamente nominato in uno scritto dedicato a tematiche etiche). Il tentativo di Falaquera, quindi, è quello di dare una prima educazione filosofica ai suoi concittadini attraverso opere di stampo principalmente morale; e per farlo in una maniera più vicina al sentire comune, fa uso di forme narrative ben presenti nella letteratura araba e giudeo-araba dell'epoca, come nel caso dell'*adab*: una letteratura di stampo moraleggiante il cui scopo era mostrare quali virtù l'uomo dovesse possedere e coltivare per poter essere definito propriamente uomo.

Come ha notato Aurora Salvatierra Ossorio,²¹ la società rabbinica nella quale Falaquera si muoveva non ebbe un'autorità centrale capace di indicare un modello morale collettivamente condiviso facente capo ad una figura esemplare di rabbino, ma l'esistenza di vari paradigmi di comportamento dovuta all'eterogeneità delle interpretazioni rabbiniche dei precetti permise al nostro autore di caratterizzare e inserire nelle proprie opere alcuni personaggi, ciascuno rispondente a determinate istanze. Nello stesso lavoro la Ossorio ha fatto emergere come in molteplici opere giovanili di Falaquera si riproponga la dialettica rabbino tradizionalista/rab-

²¹ A. SALVATIERRA OSSORIO, *Los "rabinos" de Shem Tov ibn Falaquera: ética y modelos de autoridad en*

el siglo XIII, «Studia Judaica» 90 (2016), pp. 575-591.

bino filosofo o, in termini falaqueriani, *ḥasid/ḥakam* (sebbene il termine *ḥasid*, genericamente «pio», possa riferirsi anche ad altri tipi di individui, come vedremo), e ciò avviene in testi come l'*Opuscolo della contesa* e il *Libro del ricercatore*. Vi è, però, nel primo scritto di Falaquera, l'*Epistola morale*, una terza figura, oltre alle due già ricordate, che merita di essere presa in considerazione: si tratta di un indù. Si tralasceranno qui le considerazioni fatte da Salvatierra Ossorio nell'articolo dedicato a questo personaggio,²² e verrà proposta un'ipotesi secondo la quale l'indù risponderebbe a una istanza di morale ascetica radicale circolante nella società ebraica dell'epoca e ad una interpretazione "mistica" della legge ebraica (al fascino della quale non si sarebbe sottratto neanche lo stesso Maimonide²³).

Un modello morale di ascetismo radicale è spiegabile, però, solo alla luce di un modello di comportamento che possa definirsi *moderato*. Quest'ultimo è condiviso da quei personaggi identificabili come rabbino tradizionalista e rabbino filosofo, pur con le dovute differenze. Se queste figure sono state inventate da Falaquera come espedienti narrativi, un'etica ebraica che punta alla moderazione è frutto delle interpretazioni della Legge fatte da Maimonide alla luce dell'*Etica* aristotelica e delle opere morali di Galeno. L'influenza dei due autori greci è ben visibile nella *Mišneh Torah*, nella parte terza della *Guida dei perplessi*, ma soprattutto negli *Otto Capitoli*, il primo tentativo di Maimonide di realizzare un'etica filosofica ebraica ispirata alle fonti del pensiero morale antico.

Lo studio di Maimonide dell'etica filosofica si concentra soprattutto su una serie di virtù e di vizi, dove le virtù sono identificate come il *giusto mezzo* tra due vizi estremi, secondo la terminologia aristotelica; inoltre, facendo propria una caratteristica della filosofia etica di Galeno, Maimonide afferma che «la salute del corpo contribuisce sostanzialmente alla salute dell'anima,

e gioca davvero un grande ruolo nello sviluppo della moralità. [...] La salute del corpo comporta il mantenimento di un equilibrio. Dunque, il "mezzo" è la condizione normale per la salute dell'anima».²⁴ La moderazione, quindi, è la pietra angolare dell'etica maimonidea, e si applica anche ai suoi commenti alla *Mišnah*. Nel far ciò, come afferma Zonta,²⁵ si potrebbe pensare che Maimonide abbia voluto mostrare apertamente il suo intento di spiegare ai lettori il sostanziale accordo tra filosofia e religione; ed è per questo motivo che, nell'introduzione al *Pirque Avot*, le sentenze morali dei padri del pensiero ebraico del suo tempo, egli si sforza di rivelare quanto essi, di fatto, concordino con le opinioni etiche dei filosofi antichi.

Proprio in questo testo, però, al capitolo 5, *Mišnah* 9, è possibile trovare una definizione delle quattro principali qualità umane, tra cui una tutta particolare di *ḥasid* che si distanzia dall'ideale di moderazione appena presentato o dalla tipologia di rabbino tradizionalista spesso descritto da Falaquera:

Chi dice: quel che è mio è mio e quel che è tuo è tuo, è l'uomo comune e dicono pure che sia la qualità di Sodoma. Chi dice: ciò che è mio ti appartiene e ciò che è tuo mi appartiene, è un ignorante. Chi invece dice: ciò che è mio ti appartiene e ciò che è tuo rimane a te, costui è un *chassid*. Al contrario, chi dice: ciò che è tuo appartiene a me e ciò che è mio rimane a me, è uno scellerato.

A tal proposito, ha commentato Gershom Scholem che, in questo caso, il *ḥasid* «si sottomette ad una regola che è valida e cogente solo per lui. Il che lo rende spesso una figura stravagante e provoca un certo antagonismo od opposizione per il solo fatto del suo radicalismo. Nella sua natura c'è una sorta di non-conformismo e perfino elementi di santa anarchia. Il suo comportamento esteriore è, senza dubbio, rigorosamente sottoposto alla Legge, però il suo fervore spirituale trascende la stessa Legge».²⁶

²² A. SALVATIERRA OSSORIO, *Un hindu en la sinagoga: un personaje paradójico en la 'Iggeret ha-Musar de Ibn Falaquera*, «Sefarad» 66:2 (2006), pp. 265-284.

²³ M. ZONTA, *Maimonide*, Carocci, Roma 2011, pp. 71-73.

²⁴ Passo ripreso da D. SHATZ, *Maimonides' Moral Theory*, in K. SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, pp. 171-172.

²⁵ ZONTA, *Maimonide*, cit., p. 61.

²⁶ G. SCHOLEM, *Tre tipi di pietà ebraica*, «La

Queste figure non erano affatto estranee a Falaquera e Maimonide (e abbiamo visto che quest'ultimo dedica un'introduzione ai *Capitoli dei Padri*). Pur essendo fondamentalmente legati all'aristotelismo, però, questi autori ebbero contatti con la contemporanea mistica islamica, in particolar modo il sufismo, ben presente nel pensiero giudeo-arabo medievale: il capitolo 33 della *Guida dei perplessi*, nel quale Maimonide enuncia una dottrina dell'astinenza totale dagli appetiti di ogni genere secondo la Legge ebraica, ne è una testimonianza.

Torniamo ora al nostro indù, cui abbiamo accennato prima. Nell'*Iggeret ha-Musar* di Falaquera il protagonista, un giovane studioso di nome Calcol, dopo aver discusso con un maestro ebreo di nome Heman, che lo accompagnerà per il resto dell'opera, e con un "sapiente arabo", fa la conoscenza di un saggio indiano dall'aspetto così deprecabile che i due gli negano il saluto. Questo maestro indiano è l'immagine di un ascetismo radicale: vestito di pochi stracci logori, con il corpo e il capo ricoperti di terra, disprezza il matrimonio e la vita in comune e addirittura rifiuta di avere con sé libri. Data la provenienza geografica di questo personaggio non può non saltare in mente il richiamo ai *gimnosofisti* indiani di cui raccontano le fonti testuali greche su Alessandro Magno che, attraverso rielaborazioni e traduzioni, erano giunte anche in Andalusia.²⁷

Proseguendo nella narrazione, il giovane e il suo maestro ebreo fanno conoscenza del saggio indù, e tanto sono potenti il messaggio e il carisma emanati da quell'uomo, che Heman lo invita a predicare nella sinagoga. E la comunità è lì, ad ascoltare gli insegnamenti di un *rav non ebreo*, come lo chiama Calcol, e ad essere rimproverata per la smania di ricchezze e l'abbandono della retta via. Alla morte dell'uomo, che avverrà poco dopo, il popolo si stringerà at-

torno a lui con la consapevolezza di aver perso un grande maestro.

L'*Iggeret ha-Musar* sarà la prima e unica opera in cui la tradizionale dicotomia narrativa rabbino/filosofo, che, come abbiamo visto, caratterizza tutta la fase giovanile di Falaquera e mantiene ben saldo il modello di un'etica moderata, sarà spezzata dalla presenza di un terzo modello etico decisamente destabilizzante.²⁸ Possiamo affermare con convinzione, dunque, che il saggio indù dell'*Epistola morale* corrisponda al paradigma di *hasid* radicale definito da Scholem e dalla sentenza degli *Avot*, nonché dal Maimonide del capitolo 33 della *Guida*. La presenza di questo sapiente indiano non deve essere intesa esclusivamente in termini di finzione letteraria: certamente serve da contrappeso a un modello di comportamento moderato che, dal punto di vista della quantità di fonti e di aderenti al modello, è predominante; ma in queste prime opere Falaquera sta gettando le basi per la costruzione di un ambizioso progetto educativo. Sa di rivolgersi a persone tendenzialmente ostili allo studio della filosofia, e la commistione di fonti filosofiche e testi letterari comunemente conosciuti, insieme all'uso dell'espedito narrativo, offrono il destro ad una introduzione graduale alla disciplina. Il modello ascetico radicale non è "meno giusto" del modello del "giusto mezzo": è solo più difficile da spiegare razionalmente, ma è anche più lontano dal sentire comune della comunità del giudaismo rabbinico dell'epoca, che infatti vede nell'estrema povertà dell'indù dell'*Epistola* al contempo un baluardo di santità e una piaga. C'era bisogno di un personaggio, dunque, che coniugasse efficacemente le molteplici istanze presenti in un modello etico minoritario, ma vivo.

Prima si è affermato che l'etica è un presupposto fondamentale per il raggiungimento

rassegna mensile di Israel» 41, No. 11/12 (1975), pp. 521-536: 531.

²⁷ A. MELAMED, *The image of India in medieval Jewish culture: Between adoration and rejection*, «Jew History» 20, No. 3/4 (2006), Springer Science + Business Media, pp. 299-314.

²⁸ Conclude nel suo studio Salvatierra Ossorio: «En la *Iggeret ha-musar*, como ya se ha mencionado, no faltan consejos y advertencias usuales en los textos didácticos del siglo XIII donde se reúnen las

cualidades que ha de tener el hombre virtuoso y los vicios que ha de evitar, manteniéndose para ello en el justo medio. Pero la presencia de este material ético común en la literatura de la época no impide que la renuncia absoluta a los bienes materiales que defienden dos maestros, tenidos por sabios, sea sorprendente en este contexto. Con ellos Falaquera ha abierto una puerta poco común frente a otros modelos de judaísmo: el ascetismo», SALVATIERRA OSSORIO, *Los "rabinos" de Shem Tov ibn Falaquera*, cit., p. 588.

della felicità, ma che quest'ultima non si esaurisce nel momento della perfezione morale. L'incontro del *mevaqqesh* nello scritto omonimo con l'uomo perfettamente virtuoso è paradigmatico e merita un cenno.

Il *Sefer ha-Mevaqqesh* è un'opera, divisa in due parti, di carattere enciclopedico e popolare in forma di *saj* in cui gli insegnamenti sono veicolati ancora una volta all'interno di una cornice narrativa ben definita.

Per quanto riguarda la datazione del *Mevaqqesh*, Falaquera fornisce nell'introduzione alcuni riferimenti ben precisi: ci dice che la sua opera è venuta alla luce nell'anno 5025 della creazione (quindi attorno al 1264) «durante l'ottavo mese dell'anno in cui non c'è uva sulla vite, o fichi sull'albero di fico (Ger. 8,13)». ²⁹ Sta per compiere il suo quarantesimo anno d'età e, spentisi gli ardori giovanili, prende la risoluta decisione di abbandonare la composizione di versi e di dedicarsi esclusivamente al perseguimento della sapienza:

Ho deciso di rinunciare alla poesia d'amore dei cavalieri e di respingere le canzoni di trovatori e menestrelli che vagano meravigliandosi nel deserto del desiderio, poiché tutto ciò è mera vanità e derisione. Ho deciso di studiare tutto quel che è vero e certo, piacevole e dolce; di indebolire la passione della gioventù che è come una fiamma ardente; di rimuovere l'animo alieno e rimpiazzarlo con l'animo razionale. ³⁰

Falaquera terrà fede per tutto il resto della sua vita a questa promessa, cui verrà meno solo una volta, poco prima di morire, quando scriverà un breve poemetto introduttivo ad una lettera in difesa di Maimonide. Il giudizio sulla poesia, da questo momento in poi, sarà impietoso, e utilizza una metafora giudiziaria tutta particolare, quella del divorzio, per risaltare il valore della sua decisione davanti alla Legge stessa:

Le Muse io caccio dalla mia presenza, / sia questo trattato il contratto di divorzio; / e prendo

in moglie, invece, / la Figlia della Sagghezza, la fanciulla della Ragione, / colei che conduce all'eterna benedizione. ³¹

Come si è già detto, il carattere del *Mevaqqesh* è quello di un'enciclopedia popolare. Si rivolge a un pubblico molto ampio e viene fatto un utilizzo massiccio di espedienti poetici per permettere al lettore una più facile memorizzazione dei suoi contenuti. Subito dopo l'introduzione, infatti, l'opera assume i tratti di un vero e proprio racconto:

C'era una volta in una certa provincia un giovane, il quale era tenero negli anni ma anziano in saggezza. Dal momento che si era reso completamente devoto alla ricerca della conoscenza, tutti quelli che lo conobbero in quegli anni passati lo chiamarono *Mevaqqesh* (*Ricercatore*). ³²

Il giovane *mevaqqesh* decide di partire per un viaggio alla ricerca della vera felicità, che si traduce nella ricerca della vera conoscenza, e per far ciò interrogherà diversi tipi di uomini che incontrerà durante il suo cammino; e il ricercatore, poco prima della fine della prima parte dell'opera, dopo aver a lungo peregrinato, incappa in un uomo «puro di cuore, che aveva dieci volte tanto ogni nobile qualità e le cui parole erano ragionate e vere. Inoltre, era un uomo che amava sinceramente la bontà e disprezzava il male». ³³ Dopo questa iniziale presentazione, non bisogna aspettare molto perché l'influenza della riflessione maimonidea cui abbiamo appena fatto cenno si mostri:

Le sue azioni seguivano il giusto mezzo, e si teneva lontano dagli estremi, scegliendo piuttosto di rimaner saldo nel centro. Non abbelliva con ornamenti il mezzo, né detraeva qualcosa da esso, non si volgeva verso la mano destra o quella sinistra. Sin dalla giovinezza si era abituato a camminare nel sentiero della rettitudine, così che tutte le sue azioni fossero perfette. Si ritraeva sempre da un passo falso. ³⁴

²⁹ *Libro del ricercatore*, in M. HERSCHEL LEVINE (ed.), *Falaquera's Book of the Seeker*, Yeshiva University Press, New York 1976, p. 1 (traduzione mia).

³⁰ *Ivi*, p.2.

³¹ *Ivi*, p.4.

³² *Ivi*, p.9.

³³ *Ivi*, p. 54.

³⁴ *Ivi*, p. 55.

Dopo aver stabilito la perfezione del proprio interlocutore, però, il ricercatore interviene supplicandolo:

Hai messo da parte il tempo stabilito per lo studio della Torah, e hai esaudito le richieste di ogni supplice dandogli il desiderio del suo cuore, e perciò tu possiedi quasi tutta la perfezione. Nonostante ciò, sei manchevole della qualità più elevata di tutte, e cioè la qualità dell'intelletto e della sapienza. Poiché hai iniziato l'ascesa dei gradi di perfezione, e ne hai scalati alcuni, ora tu devi completare la salita. Ti prego, mio signore, come uomo pio, di non provare ira per le mie affermazioni. Dopo che avrai esaminato le mie parole alla luce della ragione e della saggezza, comprenderai che ti sto elargendo il consiglio più adatto. Se non avessi realizzato che tu cerchi diligentemente la perfezione, non avrei mai menzionato questa materia a te e certamente non ti avrei ammonito. [...] Dal momento che hai acquisito le virtù morali, cerca, adesso, le virtù della ragione.³⁵

L'etica è, dunque, indiscutibilmente inferiore alla metafisica. Non a caso, essa è l'ultima disciplina delle arti pratiche che il ricercatore studierà prima di dedicarsi alle scienze speculative, che sole possono garantire il perseguimento della felicità. È bene, però, ripetere ancora una volta che Falaquera non sta sminuendo l'etica. Essa è un presupposto necessario per l'uomo e, anzi, precede nel tempo le scienze teoretiche; ma, dal momento che è solo la metafisica a concedere la più alta conoscenza di Dio, e quindi l'autentica felicità, l'etica non può, da sola, giungere a Dio. Ed è per questo motivo che il ricercatore spinge il puro di cuore a continuare gli studi, così che le azioni compiute fino ad allora vengano integrate dalle scienze e possa completare il processo che lo porti alla perfezione.

Dei personaggi che compaiono nella seconda parte, è opportuno fare una breve menzione al credente e al sapiente. Questi, infatti, rispecchiano alla perfezione i due disputanti dell'*Iggeret ha-Wikkuah*, e costituiscono un ulteriore esempio dei rimandi intertestuali di cui si serve Falaquera.

Il lettore dell'*Iggeret* avrebbe certamente notato la somiglianza vigente tra le frasi e il

comportamento del *hasid* dell'opera precedente e del *hasid* del *Mevaqqesh*. Anche questi, infatti, rifiuta la totalità dei testi filosofici e rigetta qualsiasi tipo di approccio razionale, basandosi esclusivamente sulla tradizione. A differenza del *hakam* dell'*Opuscolo della contesa*, però, il ricercatore non intraprende un tentativo di "conversione" del suo interlocutore: Falaquera aveva ormai risolto la questione nella sua opera precedente, e non c'era motivo di ripetere qualcosa che il suo lettore conosceva già. Inoltre, la ricerca del *Mevaqqesh* è improntata prevalentemente al porre domande, più che a fornire risposte; egli, da buon discepolo in cerca della felicità intellettuale, si limita a interrogare chi ha di fronte senza alcuna pretesa di superiorità. Vaglia accuratamente ciò che gli viene detto, cita controesempi che possano contrapporsi alle tesi che gli vengono presentate, ma il clima non degenera mai in una vera e propria polemica concettuale. L'ipotesi di chi scrive è che Falaquera, innestandosi nella stessa finzione narrativa dell'*Iggeret*, promuova una linea di dialogo sostanzialmente pacifica fra le parti, in quanto quella stessa felicità tanto agognata dal *Mevaqqesh* (che poi è quella che, in modi sempre individuali, ricerca ogni essere umano) non può fiorire in un contesto ostile al libero pensiero o che guardi rispettivamente alla tradizione e alla ragione come "armi" da sfoderare per sopprimersi l'un l'altro. Il credente è rinchiuso nell'autoreferenzialità della tradizione e il ricercatore non ha interesse nel convincerlo del contrario. Ha constatato che quell'uomo pio non può avere un ruolo nella sua personale indagine e, semplicemente, decide di congedarsi da lui.

Conclusioni

All'inizio si è affermato come il giudizio sfavorevole nei confronti di Falaquera fosse dovuto in prevalenza al fatto che componeva le sue opere facendo un uso massiccio di citazioni, un epigonismo al limite del tollerabile indice di una totale mancanza di originalità, «redigendo opere che sono in realtà in buona parte autentici

³⁵ *Ivi*, p. 57.

mosaici di citazioni»,³⁶ in cui il Falaquera autore è nascosto dalla fonte, esplicita o meno, che viene di volta in volta riportata.

Alla luce delle istanze pedagogiche che sono emerse, si può affermare che questo *nascondimento*, in realtà, sia più che intenzionale, e costituisca esso stesso un dispositivo pedagogico che a Falaquera premeva utilizzare.

Come si è visto, in particolare, nel caso dell'*Iggeret ha Wikkuah*, il nostro autore era ben consapevole che una “nuova” filosofia non avrebbe attecchito, e che i tempi richiedevano che ci si facesse mediatori e insegnanti; interpreti di un pensiero che avrebbe dato molto da guadagnare a un popolo, se solo questo si fosse messo ad ascoltare e a incamminarsi sulla strada della sapienza, come il *ricercatore* dell’opera omonima. A Falaquera non interessava minimamente essere originale, e numerosi sono i passi

delle sue opere in cui rivendicava questa posizione,³⁷ ed è forse per questo che da lui potremmo imparare di più perché, con le parole di Harvey, «i libri dei grandi filosofi medievali sono spesso difficili da capire e non c’è unanimità su come leggerli perfino tra i più noti studiosi. Abbiamo quindi bisogno di tutto l’aiuto che possiamo ricevere. Gli storici ci dicono che i pensatori non originali meritano solo una segnalazione molto concisa. Io, al contrario, propongo che essi meritino la nostra più sollecita attenzione. Questi pensatori non appariscenti furono spesso interpreti e insegnanti brillanti di quella filosofia medievale di cui fecero essi stessi parte. [...] Fra i più importanti di questi pensatori c’era senz’altro Shem Tov Falaquera».³⁸

Claudio Azzarito

e-mail: claudio.azzarito@studenti.unimi.it

SUMMARY

The study offers a reflection on some aspects of the work of the post-Maimonidean thinker, Shem Tov ibn Falaquera (1225 ca. - 1291 ca.), specifically in regard to his educational mentality as emerges from an overall consideration of his writings. The analysis of the narrative contexts in three of Falaquera’s early works, *Iggeret ha-Musar*, *Iggeret ha-Wikkuah* and *Sefer ha-Mevaqqesh* helps identify his pedagogical methods and his ability to adapt a subject to an audience on a case-by-case basis, as the example of ethics suggests.

KEYWORDS: Shem Tov ibn Falaquera; Medieval Jewish philosophy; Pedagogy.

³⁶ ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., pp. 155-156.

³⁷ A titolo di esempio si cita dall’introduzione delle *Opinioni dei filosofi*: «Non c’è in tutta questa opera un contenuto che sia mio, ma tutto ciò che vi scriverò riguarda le dottrine di Aristotele viste attraverso il commento di Ibn Rushd; egli, infatti, è

stato l’ultimo dei commentatori e ha tratto il meglio dai commenti e quanto in essi era adeguato per comprendere Aristotele», in R. GATTI, *Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero ebraico medievale (secoli XII-XIV)*, il Melangolo, Genova 2003, p. 161.

³⁸ HARVEY, *L’Opuscolo della contesa di Falaquera*, cit., p. 28.