

FILOSOFIA — — ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo

di Guido Bartolucci*

ABSTRACT

In the Italian peninsula, between 1400 and 1600, some Jewish thinkers (Yochanan Alemanno, Yitzchaq Abravanel, David de' Pomis e Simone Luzzatto) elaborated a political thought that combined the biblical and post-biblical tradition with the new sources that humanistic culture was making available, also providing a particular reading of political institutions, especially those of cities like Florence and Venice. The essay analyzes some of their reflections trying to highlight the novelties that their efforts produced not only in the Jewish thought, but also in the Christian one.

— Contributo ricevuto su invito il 26/02/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 09/03/2020.

Definire la filosofia politica ebraica è un compito altrettanto complesso che quello di analizzare la filosofia ebraica e anzi, la prima si può dire dipenda dalla seconda e presenti gli stessi problemi interpretativi¹. Gli studi che, soprattutto a partire dal XX secolo, si sono occupati di questa questione hanno imboccato percorsi diversi, giungendo a conclusioni a volte diametralmente opposte. Se si guarda alle fonti disponibili possiamo distinguere la tradizione politica ebraica almeno in tre gruppi: i testi conservati nel *Tanakh*, che presentano una serie di problemi politici legati soprattutto alla monarchia; la letteratura della diaspora, che occupa uno spazio cronologico e geografico amplissimo; la riflessione politica che nasce dopo

la fondazione dello Stato d'Israele. Tale distinzione però non significa che ciascun insieme sia autonomo e indipendente dall'altro: gli ultimi due gruppi di testi infatti e, in particolare, il grande *corpus* della letteratura diasporica, sono in continua relazione con la tradizione che li ha preceduti. Ciò significa, per rimanere al campo della politica, che tali testi costruiscono una rete di rimandi, non solo letterari, alla letteratura biblica sulla spinta sia delle esperienze concrete che la vita in diaspora proponeva, sia delle riflessioni che arrivavano da altre speculazioni filosofiche. Questo contesto, dunque, ha permesso il nascere di un pensiero che, anche in assenza di uno Stato, era impegnato nel riflettere sulla distribuzione e l'influenza del potere e in tale processo si confronta-

* Università della Calabria.

va con il testo biblico, ma reinterpretandolo radicalmente anche alla luce sia delle esperienze politiche, sia delle filosofie non-ebraiche che i diversi autori incontravano.

Ritornando al confronto con l'interpretazione della filosofia ebraica: se essa può essere definita come il dialogo continuo tra la rivelazione biblica con le altre tradizioni filosofiche, allo stesso modo il pensiero politico ebraico non può non emergere all'incrocio tra la tradizione e la riflessione degli ambienti che lo circondava. Si pensi per esempio agli autori ebrei ellenizzati, come Flavio Giuseppe, che dedicarono pagine importanti alle istituzioni politiche mosaiche confrontandole con il pensiero greco. Ancora più decisivo fu l'incontro con la tradizione islamica, sia per la riscoperta delle fonti greche di Platone e Aristotele, ma anche per gli strumenti con cui comparare la tradizione greca e la rivelazione. A questo modello che vedeva rivelazione, Aristotele e Platone impastarsi insieme, fecero riferimento anche autori ebrei come Mosheh Maimonide, che vi aggiunsero riferimenti importanti alla tradizione biblica e talmudica². È in questo stesso periodo che le traduzioni in ebraico di testi politici islamici come l'opera di Al-Farabi e il commento di Averroè alla *Repubblica* di Platone contribuirono a definire anche un lessico tecnico con il quale i filosofi ebrei poterono discutere più ampiamente di questioni che riguardavano l'organizzazione politica della società³.

Se si considera l'Italia della prima età moderna, in particolare a partire dal '400, si possono riconoscere alcuni autori ebrei che elaborano un pensiero politico che combinava insieme la tradizione biblica e post-biblica con le nuove fonti che la cultura umanistica stava mettendo a disposizione, restituendo anche una particolare lettura delle istituzioni politiche, soprattutto di città come Firenze e Venezia. Il risultato che prese forma in lingue diverse dall'ebraico e dal latino fino al volgare italiano, costituisce un *unicum* nel panorama ebraico dell'epoca e anticiperà alcune delle direzioni che sia la tradizione politica ebraica sia quella cristiana intraprenderanno nella seconda metà del secolo XVII.

I _ Yochanan Alemanno e Firenze, tra repubblica e filosofo-re.

La figura di Yochanan Alemanno (1433-dopo il 1504) ha trovato nelle pagine di questo numero già ampio spazio. Un aspetto interessante del suo pensiero, che si afferma proprio quando egli si trovava in Italia e si muoveva tra Mantova e Firenze, è la riflessione sui regimi politici e, in particolare, sul modello platonico del re-filosofo⁴. L'elaborazione politica dell'intellettuale ebreo attraversa un arco di tempo lungo, dai primi anni 70 del '400, quando visitò per la prima volta Firenze, fino ad arrivare agli ultimi anni del secolo, nel periodo in cui la città, domi-

nata dalla figura di Lorenzo de' Medici lo accolse ancora una volta e dove iniziò la sua collaborazione con gli intellettuali cristiani come Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. In questo arco di tempo egli compose una serie di opere, che rimarranno manoscritte, un lungo trattato pedagogico intitolato *Chay ha-'olamim (L'Immortale)* e un commento al *Cantico dei Cantici*⁵. All'interno di questi lavori, Alemanno dedicò spazio alla riflessione politica combinando insieme la tradizione ebraica biblica, (vale a dire i riferimenti alla monarchia e alle magistrature), la tradizione musulmana (in particolare il concetto del re-filosofo così come era descritto nel commento di Averroè alla *Repubblica*) e infine la tradizione umanistica, soprattutto fiorentina, delle nuove traduzioni di Platone.

La sua riflessione non può dirsi sistematica in tutte le opere, ma presenta, come vedremo, tratti comuni, come l'idea che la partecipazione alla vita politica della comunità rappresentasse una tappa fondamentale nel percorso che conduceva l'uomo alla sua ascesa verso Dio. All'interno di questo schema (sviluppato soprattutto nel *Chay ha-'olamim*), l'intellettuale ebreo considera necessario per un giovane nel suo percorso di formazione trascorrere un periodo di tempo in un paese rinomato per l'eccellenza delle sue leggi e dei suoi costumi: Alemanno riconosce in Firenze tutte queste peculiarità. Ha inizio così una esaltazione delle virtù dei fiorentini, che riprende le tradiziona-

li fonti dell'umanesimo civile mescolandole con la tradizione ebraica biblica e con il lessico politico descritto nella traduzione ebraica del commento di Averroè alla *Repubblica* di Platone⁶.

In questo contesto, Alemanno esalta i cittadini di Firenze per la loro consapevole partecipazione all'amministrazione delle istituzioni e per la loro abilità nell'arte del governo e nel commercio che faceva prosperare la città. Per Alemanno, poi, proprio in quanto depositari delle virtù descritte da Platone nella *Repubblica*, i fiorentini hanno la peculiare capacità di conciliare e armonizzare insieme opinioni diverse⁷.

L'elogio della repubblica fiorentina fu riproposto da Alemanno anche nell'altra opera, il commento al *Cantico dei Cantici*, terminato a Firenze solo dopo il 1488, su richiesta di Giovanni Pico della Mirandola⁸. Nell'introduzione al testo, dove egli presenta una biografia del re Salomone, Alemanno riprende il passo che aveva dedicato alla città, inserendo però un lungo elogio di Lorenzo de' Medici, che era ormai assunto a signore di Firenze. I tratti che l'intellettuale ebreo dedica a questa figura sono quelli del re-filosofo che egli costruisce basandosi sul commento di Averroè alla *Repubblica* di Platone⁹. Proprio la figura del monarca è al centro della sua riflessione che combina fonti diverse: da una parte egli segue la riflessione platonica mediata da Averroè delle virtù del re-filosofo, in particolare la perfezione della virtù pratica nel governare gli affari

dello Stato, e dall'altra la perfezione della contemplazione. A queste, però, egli aggiunge un terzo elemento, la perfezione della conoscenza della *Torah*, a cui il sovrano si doveva attenere¹⁰. Così facendo, Alemanno presenta un modello monarchico lontano dalla sua fonte, Averroè, e più vicino al tradizionale dibattito sul re in ambiente ebraico. Se, infatti, secondo Platone, il re-filosofo è anche legislatore, per i pensatori ebrei, questo pone il problema del rapporto tra il re e la legge rivelata, che non deve essere modificata¹¹. Per la tradizione ebraica, dunque, solo Mosè può essere riconosciuto come un vero re-filosofo avendo ricevuto direttamente da Dio la legge, mentre gli altri esempi di regalità narrati nella Bibbia, Saul, Davide, Salomone, avevano tutti il limite di dover obbedire alla legge ricevuta nel Sinai come era anche descritto nella trattazione sul monarca nel capitolo 17 del *Deuteronomio*¹². Tale figura, dunque, risultava inevitabilmente limitata nel suo potere, non solo dalla legge, ma anche da chi di questa legge era custode, come per esempio i sacerdoti o i giudici¹³.

Un ultimo aspetto andrà sottolineato: se il lessico ebraico usato da Alemanno recuperava il vocabolario che era stato costruito nel XIII secolo dai traduttori di Averroè, non c'è dubbio che egli risentisse anche della nuova diffusione dell'opera originale di Platone che proprio in quel momento vedeva in Firenze il suo centro con le traduzioni fatte da Marsilio Ficino dell'intero corpus platonico, com-

presa ovviamente la *Repubblica*¹⁴. Non è dunque da escludere, visti i contatti tra i due intellettuali, che Alemanno non solo usò le fonti tradizionali, ma si avvalse anche del nuovo materiale che gli umanisti stavano rendendo fruibile¹⁵. Ma la sua riflessione politica aggiunse anche qualcosa in più al panorama dell'interesse per Platone nella Firenze del tempo: è possibile infatti immaginare che se Alemanno ricevette una conoscenza diretta dell'opera di Platone, sicuramente egli diffuse l'interesse per il commento di Averroè, come testimonia la traduzione in latino che un altro collaboratore di Giovanni Pico della Mirandola, Elia del Medigo, fece del testo del commentatore arabo proprio in quegli anni¹⁶.

Per tutto il secolo XV e XVI, gli intellettuali ebrei continuarono a confrontarsi con la filosofia politica in Italia, ma tale confronto fra le discussioni politiche tradizionali all'interno del giudaismo e i modelli umanistici delle città italiane si spostò sempre più da Firenze a Venezia.

2.1 _ Venezia e la tradizione ebraica: Yitzchaq Abravanel.

Il punto di riferimento più illustre per comprendere il fenomeno della tradizione politica ebraica su Venezia è sicuramente Yitzchaq Abravanel (1437-1508), fine intellettuale ed esegeta, che fu uno dei protagonisti della vita ebraica e cristiana sia nella penisola iberica (fino al

1492), sia in Italia, mettendosi al servizio del regno di Napoli e per ultimo della repubblica lagunare¹⁷.

Egli non scrisse mai un'opera autonoma di riflessione politica, ma affidò il suo pensiero ai lavori esegetici, e in particolare a quei passi (*Esodo*, *Deuteronomio*, *1 Samuele*) in cui era possibile discutere specifici temi come la figura del sovrano e le magistrature¹⁸.

Nel commento a *1 Samuele* 8, scritto quando ancora era in Spagna, Abravanel sostiene che un governo di eletti per un tempo determinato, è preferibile al re e per rendere più esplicito il suo ragionamento introduce gli esempi, non solo dei consoli romani, ma anche delle numerose repubbliche italiane, quali Firenze, Venezia, Genova, Lucca, Bologna, che si erano dotate di un sistema giudiziario e militare senza l'aiuto della monarchia¹⁹. Ma Abravanel si spinge ancora più in là: nella lettura che egli dà della storia biblica, la monarchia è, fin da subito, segno di un allontanamento dell'uomo da Dio: non è un caso, infatti, continua Abravanel, che il primo fondatore di città fu Caino, la cui stirpe aveva continuato a costruire strumenti 'meccanici', innaturali pensando che il governo fosse il fine ultimo della società²⁰. Ma per Abravanel il vero punto centrale è il ruolo di Dio nel governo del popolo d'Israele. Egli, infatti, sostiene che se la funzione del re è quella di comandare il popolo in battaglia, stabilire nuove leggi e giudicare, tutte e tre queste funzioni presso il po-

polo d'Israele sono state sempre assolve da Dio attraverso i suoi emissari. Dunque, conclude Abravanel, Dio è il suo re ed essi non hanno bisogno di un sovrano umano²¹.

In questo contesto le magistrature e le assemblee diventano lo spazio politico centrale nella storia di Israele. Il sine-drio, creato durante l'esodo dall'Egitto, è il vertice del sistema giudiziario, ma detiene anche un potere legislativo: tale assemblea, nel momento in cui fu istituita la monarchia, ne limitò l'autorità²².

Nel commento all'*Esodo*, composto a Venezia nel 1505, Abravanel aggiunge un altro elemento. Nel capitolo 18, 17-21, Ietro, accortosi dell'immane sforzo con cui suo genero Mosè dirimeva le questioni che ogni giorno il popolo di Israele gli sottoponeva, gli consigliò di chiedere l'aiuto di uomini retti e timorati di Dio, che divisi in capi di migliaia, centinaia, cinquantine e decine, avrebbero giudicato il popolo²³. Abravanel commenta:

Devi sapere che tutti questi tipi di consiglio che ho menzionato funzionano attualmente nella grande città di Venezia. I veneziani hanno un Concilio Majore composto di più di mille membri, un altro consiglio chiamato Concilio di Pregadi di soli duecento membri, un terzo di quaranta chiamato i Quaranti e infine un consiglio di dieci membri, chiamato Concilio di dieci²⁴.

Rispetto alle interpretazioni tradizionali, e rispetto anche alla lettera del

testo, che identificavano in questo passo la divisione del popolo in gruppi di mille, centinaia, cinquantine e decine di cui era responsabile un capo, il filosofo ebreo riconosce attraverso il paragone con Venezia l'istituzione di assemblee e di magistrature che le devono sovrintendere, attraverso le quali Mosè avrebbe governato il popolo. Ma Abravanel, attraverso questo confronto, amplia anche l'autorità di queste nuove istituzioni: se il consiglio di Ietro riguardava solo l'amministrazione della giustizia, la nuova interpretazione estende il loro potere al governo di ogni sfera dello Stato. Tale visione è completata con l'aggiunta che, sempre secondo il filosofo ebreo, Mosè aveva concesso al popolo di eleggere i propri magistrati, colorando di una vena 'democratica' assente nel passo, tutto l'episodio. Il risultato, che emerge in modo ancora più evidente dal confronto con Venezia, è di rendere l'organizzazione mosaica dell'*Esodo* una costituzione mista in cui il potere regale è assunto da Mosè, quello aristocratico dalle assemblee e soprattutto dal sinedrio e quello democratico dal popolo che elegge i magistrati.

La riflessione politica di Abravanel, però, non si limita a esaltare un modello politico rispetto a un altro, ma si inserisce in una visione più ampia all'interno della storia del popolo d'Israele. In questa prospettiva la costituzione mista mosaica è solo il livello più basso di una organizzazione del popolo in cui il pote-

re spirituale ha un'autorità superiore ed è appannaggio dei profeti e dei sacerdoti, dando così vita a una vera e propria idea di teocrazia²⁵.

Come si può vedere da questa breve analisi delle linee principali che compongono il pensiero politico di Abravanel, egli fu fortemente influenzato dalle idee che circolavano in ambiente cristiano e dai modelli istituzionali delle città italiane alla fine del XV secolo. Ma, come Alemanno, anche Abravanel combinò una analisi del dibattito politico a lui contemporaneo con la riflessione interna all'ebraismo sul re e sulle assemblee.

Se, dunque, Abravanel aveva esaltato Venezia al fine non solo di elogiare la città che lo ospitava, ma anche e forse soprattutto per confermare il suo modello, fortemente legato a una visione politica teocratica, dopo settant'anni, un altro ebreo riprese il modello repubblicano veneziano, questa volta però non in ebraico, ma in volgare italiano e in latino.

2.2 _ Venezia e la tradizione ebraica: David de' Pomis.

David de' Pomis (1524-1593?) arrivò nella città lagunare alla fine degli anni 70 del XVI secolo, dopo essere stato espulso dai territori dello Stato della Chiesa, in cui era cresciuto e si era formato come medico²⁶. A Venezia egli non solo riprese la sua professione, ma incominciò una intensa attività letteraria, che lo

portò nel giro di pochi anni a comporre e pubblicare numerose opere sia in volgare sia in latino, espressamente destinate a esaltare la tradizione ebraica e a sostenere la sua adattabilità alla società cristiana. Tra questi scritti c'è un elogio della città di Venezia, dedicato a Giacomo Contarini, in cui de' Pomis celebra le istituzioni della città paragonandole a quelle mosaiche per mostrarne la divinità ed efficienza²⁷.

De' Pomis apre il suo discorso esaltando la struttura della repubblica che si rifà all'ordine celeste, modello ed esempio per tutti i governi terrestri, che su di esso fondano le loro leggi e le loro istituzioni²⁸. La costituzione voluta da Dio è quella repubblicana e ciò è chiaramente mostrato dal diritto del re che Samuele presentò al popolo, uno *ius* secondo il quale il sovrano è sciolto da qualsiasi legge e tiranneggia i suoi sudditi²⁹. Le parole del sommo Giudice, scrive de' Pomis, rappresentano un modo per dissuadere gli ebrei dalla richiesta di un re, preferendogli invece un governo di molti capi, in cui l'interesse pubblico è più facile da perseguire³⁰. A questa visione antimonarchica, de' Pomis affianca l'episodio di Ietro con cui confronta i quattro organi della repubblica veneziana, rispettivamente: il gran Consiglio, i Pregati, l'assemblea della Quarantia e infine il consiglio dei Dieci³¹. Il medico ebreo ha chiaramente come modello Abravanel, sia nel parallelo formale con le magistrature veneziane, sia nell'idea di trasformare la

distinzione mosaica in una articolazione istituzionale non solo riservata all'amministrazione della giustizia.

L'interpretazione del medico ebreo prosegue con la descrizione delle funzioni del sinedrio e degli altri tribunali. Non solo de' Pomis attribuisce alle magistrature un'assoluta centralità all'interno della trattazione, ma utilizza una fonte non certo comune per l'epoca in ambito cristiano. Tutta la descrizione del sistema giudiziario ebraico, infatti, è una traduzione, la prima in una lingua europea, di parti del XIV libro della *Mishneh Torah*, scritta da Mosè Maimonide. Si trattava del *Sefer Shoftim*, il libro dei Giudici, nel quale, in particolare all'interno della prima parte, il filosofo ebreo analizzava le funzioni e le strutture dei tribunali ebraici³². Il testo maimonideo non era accessibile sul finire del XVI secolo a chi non conoscesse l'ebraico e potesse leggere, dunque, il testo in originale³³. La presenza di Maimonide può aiutare a comprendere l'interpretazione politica che de' Pomis vuole dare alla storia biblica di Israele. Se, infatti, il filosofo di Cordova, era stato un sostenitore del modello monarchico, non aveva rinunciato a presentare la figura del re come strettamente vincolata alla legge e alle istituzioni, come il sinedrio, che quella legge salvaguardavano. Seguendo questa linea si comprende la riflessione monarchica che il medico ebreo propose in un'altra sua opera, il *Dittionario*, che fu

stampata a Venezia nel 1588, dove egli dedica una lunga trattazione all'istituzione regale. L'opera è un dizionario particolare, perché riporta ogni voce in tre lingue, ebraico, latino e volgare, ma ciascuna versione non è una traduzione letterale dell'altra, quanto piuttosto costituisce una trattazione diversa dello stesso soggetto. Nel caso della voce *melekh* (re) de' Pomis presenta in forme differenti (in ebraico e latino più breve e in volgare più articolato) la descrizione del re fatta nel trattato *Sanhedrin del Talmud*³⁴. Tale scelta conferma l'idea che il medico ebreo ha della monarchia, una istituzione possibile ma necessariamente limitata dalla legge e soprattutto dalla istituzione sinodiale, così come era rappresentata anche dallo stesso Maimonide³⁵.

Alla luce di quello che abbiamo visto, anche de' Pomis, come i suoi predecessori costruì una relazione tra modello repubblicano della città e monarchia, descrivendo quest'ultima come limitata dalla legge e fondata sul pensiero di Maimonide e sul *Talmud*, ma adattandolo alle istituzioni di Venezia.

La città lagunare, pur nelle diverse visioni che i due autori avevano della politica biblica, era comunque per gli ebrei un modello su cui discutere. Così sembrò fare, una generazione dopo de' Pomis, Simone Luzzatto raggiungendo però dei risultati completamente diversi.

3 _ Simone Luzzatto, Venezia e lo scetticismo politico.

Simone Luzzatto fu un rabbino e filosofo veneziano, vissuto tra il 1580 e il 1663. Durante la sua vita, pubblicò due trattati in lingua volgare: il *Discorso sullo stato degli ebrei* nel 1638 e il *Socrate, ovvero dell'humano sapere* nel 1651: il primo è un'opera in difesa degli ebrei di Venezia contro la volontà da parte delle istituzioni della città di espellerli, la seconda un trattato filosofico che indaga le capacità dell'intelletto umano attraverso l'uso della filosofia scettica³⁶. Alcuni interpreti hanno ricostruito il pensiero politico di Luzzatto attraverso il lessico e le teorie politiche citate soprattutto nel *Discorso*, e tratte da Tacito e da Botero, concludendo che egli debba essere annoverato senza dubbio tra i seguaci della ragion di Stato, che proprio a Venezia in quel periodo era diffusa nel dibattito pubblico³⁷. La completa separazione tra politica e morale, l'uso delle leggi e della giustizia per educare il popolo, la violenza come strumento necessario per il governo sono solo alcune delle affermazioni citate nel *Discorso* di Luzzatto, ma sufficienti a confermare la sua adesione a questa corrente di pensiero³⁸.

Per riconsiderare l'idea politica di Luzzatto, è utile spostare l'attenzione sull'altro trattato, *Socrate*, che permette di guardare sotto una diversa prospettiva i riferimenti alla ragion di Stato. Qui il rabbino veneziano descrive la lunghissi-

ma e complessa indagine di Socrate su diverse posizioni filosofiche e politiche con l'obiettivo di mostrare la debolezza della ragione. Una volta terminata la sua inchiesta, Socrate, finalmente convintosi dei limiti dell'intelletto, deve decidere se rendere consapevoli anche gli altri uomini suoi concittadini dell'inutilità della ricerca razionale. Consulta quindi Ippia e Timone, che gli danno due opinioni opposte: il primo (Ippia) suggerisce di non rivelarlo al popolo, il secondo (Timone), al contrario, di diffonderlo. Nel discutere le ragioni emergono in queste pagine anche due diverse (e opposte) posizioni politiche. Ippia, ad esempio, sostiene la possibilità di apprendere, attraverso l'osservazione della natura, le migliori tecniche per governare la società³⁹. Nella sua trattazione sono esplicitamente citate le parole chiave del lessico della ragione di Stato («giusta ragione di Stato», «pubblica utilità» e «prudenza umana»), e Ippia aggiunge anche che, attraverso la corrispondenza tra le diverse forme di governo e il movimento dei corpi celesti, è possibile riconoscere nella monarchia il modello migliore⁴⁰. Se ci limitassimo a queste affermazioni, allora potremmo sostenere senza dubbio che Luzzatto era un sostenitore della ragione di Stato. Ma come abbiamo detto, l'ultima parte del trattato sviluppa due discorsi opposti: le affermazioni di Ippia, infatti, sono criticate nell'argomentazione di Timone. Quest'ultimo rifiuta ogni possibile rapporto tra natura e sapere politico: mentre

la prima si muove secondo leggi regolari e costanti, la politica è assolutamente imprevedibile e non misurabile. Per questa ragione Timone aggiunge che il governo della città non può non essere fondato se non su «probabili coniectione»⁴¹. Dopo aver ascoltato i due filosofi, Socrate decide di seguire il suggerimento di Timone e di rivelare, dunque, la debolezza della ragione, ma, affinché ciò non conduca al caos, decide di introdurre un principio che possa servire da bussola all'uomo, che vive all'interno di una società e tale strumento è il probabile⁴².

Al termine della sua trattazione, dunque, nel momento in cui Socrate deve trarre le conclusioni di un lungo e tormentato processo di indagine sulla ragione umana, egli non può che mettere in discussione anche il ruolo che la ragione ha all'interno del governo politico. Che queste idee espresse da Socrate coincidano con i principi politici di Luzzatto è testimoniato da un passo del *Discorso* in cui il rabbino scrive:

Le materie politiche sono piene d'alterazioni e contingentie, et in questo *Discorso* mi son proposto seguir a guisa di nuovo academico il probabile, et il verisimile, non come matematico l'assoluto dimostrabile, et irrefragabile⁴³.

Luzzatto, dunque, riconosce chiaramente le fonti della sua riflessione politica: la nuova accademia e i concetti di probabile e verisimile. Egli fonda quindi la sua idea su chiari principi scettici. In

più, il confronto tra il passaggio del *Discorso* e quello di *Socrate* ci aiuta a capire cosa c'è dietro la definizione di Luzzatto. In particolare, per quanto riguarda il concetto di probabile, è possibile ricondurre la sua riflessione a quelle opere che proprio nell'età moderna avevano cercato di superare il radicalismo della filosofia scettica e di scoprire in questo pensiero la possibilità di una organizzazione umana⁴⁴. Luzzatto sembra fare riferimento a una tradizione che aveva sviluppato, soprattutto in Francia, a partire da Montaigne, un'idea dello scetticismo (legata a Cicerone, ma non solo), che intendeva mostrare la capacità 'sociale' di questa filosofia. Tra diverse tradizioni politiche, come i sostenitori della ragion di Stato e i tacitisti, Luzzatto ricorre allo scetticismo per mostrare come:

gli accordi politici, come altre consuetudini, variano da luogo a luogo e di volta in volta, e non c'è ragione di sostenere che uno di questi accordi sia di per sé migliore di un altro. [...] L'uomo saggio vivrà la sua vita in conformità con i costumi del suo Paese, anche se non accetterà le argomentazioni addotte per la superiorità di tali costumi⁴⁵.

Ma, Luzzatto non è solo un filosofo, egli è anche un rabbino, e come gli altri autori che lo avevano preceduto e che avevano usato il pensiero politico a loro contemporaneo per compararlo con la tradizione ebraica, anch'egli non rinuncia a fare lo stesso. In un passo del *Di-*

scorso il filosofo veneziano, mentre presenta ai lettori le diverse classi in cui i dottori ebrei erano distinti, introduce la categoria dei «theologi filosofanti», che «furono quelli ch'accompagnando la ragione humana con l'auttorità della Parola divina, con armonioso concerto hanno procurato d' esporre la Scrittura»⁴⁶. Tra questi Luzzatto annovera Filone d'Alessandria, Flavio Giuseppe, Maimonide, Ibn Ezra, Crescas, e conclude:

Alli predetti sono ossequenti gli Hebrei nelle openioni e dogmi pertinenti alli articoli della religione, come anco circa la moralità e modo di conversare, e di porsi nel consortio humano e vita civile con qual si sia gente e nazione, che si bene li rabbini havessero in tal materia detto alcuna cosa che non si confermasse al stato presente, tengono che non si deve osservare come legge inalterabile e sempiterna, supponendo ch'habbiano scritto come conveniva al stato e condizione di quelle genti ne quali erano dispersi, giudicandoli incorrotti rapportatori dell'osservationi cerimoniali, non profetici legislatori della loro posterità, massime in quello appartiene alli affari humani sottoposti a tanta contingentia e varietà, e che dipendono da una alterabile infinità di circostantie. Et il loro iure civile non è preceptivo et imperativo, havendoci loro stessi instruiti ch'ogni patto e volontaria constitutione e conventione in materia civile dissolve qualunque loro terminatione⁴⁷.

Luzzatto discute il ruolo della politica nell'ebraismo e il rapporto tra essa e la

tradizione rabbinica. Egli sostiene che solo la tradizione religiosa trasmessa dai rabbini, e sottoposta alle ricerche dei teologi, vada obbedita; tutto il resto, e in particolare la tradizione civile (cioè politica), proprio perché sottoposta alla contingenza e alla varietà, non va osservata. Per Luzzatto, dunque, il potere politico non poteva fondarsi sull'autorità divina, ma era esclusivamente legata a quello che Montaigne chiamava l'elemento 'territoriale', cioè una struttura casuale, che rispondeva a logiche diverse da quella della verità divina. Rispetto agli altri pensatori ebrei che abbiamo discusso nelle pagine precedenti, Luzzatto sembra rifiutare categoricamente ogni possibile riconoscimento di una tradizione politica ebraica. Tale risultato è legato alla sua elaborazione di una idea politica che, come abbiamo visto, è ispirata dalla filosofia scettica e giunge alla negazione di un modello riconoscibile di organizzazione politica. Per certi versi il suo andamento è simile a quello di chi lo aveva preceduto: anche Luzzatto, infatti, confronta il pensiero politico che lo circonda con la tradizione ebraica, ma questo incontro, che in altri casi aveva trasformato l'interpretazione del testo biblico e post-biblico, nelle sue pagine diventa un abbraccio mortale che fa scomparire ogni possibilità di lettura politica della tradizione.

4 _ Conclusioni

L'Italia dell'età moderna fu uno spazio all'interno del quale alcuni pensatori ebrei sperimentarono una nuova lettura politica della tradizione. Le istituzioni repubblicane delle città, i vecchi e nuovi concetti di re-filosofo, le trasformazioni che la riscoperta di antiche filosofie produssero nelle concezioni politiche, diventarono nelle mani di questi intellettuali strumenti attraverso i quali indagare e ripensare la propria tradizione sia biblica che post-biblica. In questa prospettiva la Penisola, e, soprattutto la sua parte settentrionale, giocò un ruolo decisivo, non tanto come luogo di formazione (Alemanno e Abravanel, per esempio venivano dalla Francia e dalla penisola iberica) quanto piuttosto come spazio di incontro e di trasformazione di idee e tradizioni⁴⁸. La ricchezza e la varietà della riflessione politica contenuta nella *Torah*, nel *Talmud* o nel pensiero di Maimonide acquistava una nuova luce nel momento in cui questi autori la leggevano attraverso le lenti del nuovo pensiero platonico o scettico o repubblicano. Ma non solo la tradizione ebraica si trasformava, avveniva anche il processo opposto: le istituzioni politiche delle città o dei regni venivano lette attraverso la tradizione ebraica anticipando un fenomeno, che diventerà un classico del pensiero politico occidentale alla fine del XVI e per tutto il XVII secolo⁴⁹. Non sappiamo ancora l'influenza che tali autori eserci-

taronò su questo fenomeno nel '500: nel secolo successivo invece e soprattutto tra Inghilterra, Olanda e Germania l'uso della letteratura ebraica post-biblica diverrà un *topos* della trattatistica politica sul ruolo del re e delle magistrature in un momento in cui tra la fine della guerra dei trent'anni e la rivoluzione inglese tali istituzioni subirono un profondo ripensamento. Non andrà infine dimenticato che, proprio in questo dibattito, entrerà l'opera di Baruch Spinoza, il quale non si confronterà solo con il pensiero cristiano del suo tempo, ma farà i conti anche con la tradizione politica ebraica che lo aveva preceduto⁵⁰.

_ NOTE

1 _ Sulla filosofia ebraica come campo di studi si veda soprattutto A. MELAMED, *Medieval and Renaissance Jewish political philosophy*, in D.H. Frank, O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London–New York 2005, pp. 352-388.; ID., *Politics and State*, in S. Nadler, T.M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 768-789; ID., *Is there a Jewish Political Philosophy?*, in ID., *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Academic Studies Press, Brighton 2011. Sulla tradizione politica ebraica cfr. D.J. Elazar (ed.), *Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity. Cases and Issues*, University Press of America, Lanham, New York, London 1991; ID. (ed.), *Kinship*

and Consent. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses, Transaction Publishers, New Brunswick (Usa) and London 1996; M. Walzer, M. Lorberbaum, N. J. Zohar (eds.), *The Jewish Political Tradition*, Yale University Press, New Haven and London 2000-2018, 3 voll. Pionieristico è il lavoro di Ralph Lerner e Mahdi Mushin, cfr. R. Lerner – M. Mushin (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press, New York 1967.

2 _ Sul pensiero politico di Maimonide, su cui ritorneremo nelle pagine successive, cfr. H. KREISEL, *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, New York 1999. Sulla tradizione islamica, cfr. P. CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

3 _ Si veda su questo punto A. MELAMED, *Medieval and Renaissance Jewish political philosophy*, cit., pp. 362-363; J. KLATZKIN, *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*, Eshkol Verlag, Berlin 1928-1933, 5 voll.; I. EFROS, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukhim*, Columbia University Press, New York 1924.

4 _ Sulla figura di Yohanan Alemanno si veda l'articolo di Lelli in questo volume. Sul suo pensiero politico cfr. soprattutto A. MELAMED, *The Hebrew 'laudatio' of Yohanan Alemanno in Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution, Jews in Italy. Studies dedicated to the Memory of U. Cassuto*, The Magnes Press, Jerusalem 1988, pp. 1-34 ora in ID., *Wisdom's Little Sister*, cit., pp. 272-304 (da cui si cita); ID., *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, State University

of New York Press, New York 2003; F. LELLI, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno*, in D. Liscia Bemporad e I. Zatelli (a cura di), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Olschki, Firenze 1997, pp. 49-67.

5 _ Su queste due opere si veda rispettivamente A.M. LESLEY, *The 'Song of Solomon's Ascent' by Yohanan Alemanno. Love and Human Perfection according to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph.D Diss., California University, 1976; Y. ALEMANNI, *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la Retorica*, a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze 1995.

6 _ Su questa *Laudatio* di Firenze, oltre ai testi citati nella nota 4 si veda anche U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Tipografia Galletti e Cocci, Firenze 1918, p. 315; C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Harper and Row, New York 1959, pp. 120-121.

7 _ Sull'analisi delle virtù cfr. A. MELAMED, *The Hebrew 'laudatio' of Yohanan Alemanno*, cit., pp. 287-303; F. LELLI, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno*, cit., pp. 59-64.

8 _ Sulla storia di quest'opera vedi soprattutto il lavoro di Lesley citato *supra* nota 5.

9 _ Su questa questione cfr. soprattutto A. MELAMED, *The Philosopher-King*, cit., pp. 101-109. Ma si veda anche l'appendice al contributo di Fabrizio Lelli a questo volume.

10 _ Cfr. A. MELAMED, *The Philosopher-King*, cit., pp. 103-104.

11 _ Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

12 _ Ma Alemanno era ancora più radicale nella presentazione del ruolo della monarchia nella storia del popolo d'Israele, sostenendo che solo Abramo fu re ideale perfetto in ogni virtù,

mentre coloro che lo avevano seguito avevano tutti, compreso Mosè, almeno in un momento disobbedito alla legge divina. Cfr. A. MELAMED, *The Philosopher-King*, cit., p. 108. Si veda anche l'appendice di Lelli in questo volume.

13 _ Sull'istituzione monarchica nella letteratura rabbinica e medioevale cfr. D. POLISH, *Give us a King: Legal-Religious Sources of Jewish Sovereignty*, Ktav Publisher House, Hoboken (NJ) 1989; Y. LORBERBAUM, *Disempowered King. Monarchy in Classical Jewish Literature*, Continuum, London – New York 2011; M. LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford 2001, pp. 43-70. Si vedano anche i testi raccolti in *Jewish Political Tradition*, cit., I, pp. 108-165. Come è noto all'interno del testo biblico ci sono due descrizioni opposte dell'istituzione monarchica *Deuteronomio*, 17, 14-20 e 1 *Samuele* 8, 14 e seg. Nel primo passo Dio detta agli ebrei le regole nel caso avessero voluto istituire un re nella terra di Israele. I limiti che pone la divinità al futuro sovrano sono di fatto compresi nei vincoli della legge data sul Sinai. È questa immagine che sembra avere in mente Alemanno. Sul passo di Samuele si veda più avanti.

14 _ Sulle traduzioni ficiniane e, in generale, sulla riscoperta di Platone nel Rinascimento si veda J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizione della Normale, Pisa, 2009. La prima edizione della traduzione è PLATO, *Opera*, Lorenzo Francesco de Alopa Veneto, Firenze 1484-1485. Si veda anche sulla figura di Mosè, F. LELLI, *Moses as Legislator in fifteenth-century Italian Jewish and Christian authors*, «Intellectual History Review», 29, 1 (2019), pp. 35-52.

15 _ Sui contatti tra Ficino e Alemanno si veda G. BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, Torino 2017, pp. 79-105.

16 _ Cfr. AVERROÈ, *Parafrasi della «Repubblica» nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello e P.E. Fornaciari, Olschki, Firenze 1992. Si tenga presente, ma sarà oggetto di un altro studio, che anche Jacob Mantino tradusse e pubblicò la parafrasi nel 1539, dedicandola al Papa Paolo III. Cfr. AVEROIS, *Paraphrasis super libros de Republica Platonis, nunc primum latinitate donata, Iacob Mantino Medico Hebraeo interprete*, Valerio e Ludovico Dorico e Ludovico, Roma 1539. Negli stessi anni anche Yehuda Messer Leon usò la parafrasi di Averroè, insieme alla traduzione ebraica di Al-Farabi. Cfr. JUDAH MESSER LEON, *The Book of the Honeycomb's Flow (Sepher Nopheth Tzuphim)*, critical edition and translation by I. Rabinowitz, Cornell University Press, Ithaca and London 1983, pp. 304-309.

17 _ Sul modello di Venezia nel pensiero ebraico, cfr. A. MELAMED, *The Myth of Venice in Italian Jewish Thought*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1983, pp. 401-413.

18 _ R. GOETSCHEL, *Don Abravanel. Un ebreo alle corti d'Europa*, Ecig, Genova 1997, pp. 141-156; B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1968; C. COHEN SKALLI, *Don Isaac Abravanel*, The Zalman Shazar, Gerusalemme 2017 (in ebraico). Il commento a *Deuteronomio* fu iniziato quando si trovava in Portogallo nel 1460 e riscritto più tardi in Italia nel 1495, mentre

il commento a *1 Samuele* fu composto quando si trovava in Portogallo nel 1483. Rispetto a *Deuteronomio* 17, completamente diverso è il racconto che si trova in *1 Samuele* 8, 1-21. Qui gli anziani, a nome del popolo, chiedono al Giudice Samuele, di essere governati come tutte le altre nazioni da un re. Samuele, dopo essersi consultato con Dio – che dirà di accogliere la richiesta del popolo, ma che tale scelta avrebbe comportato la rinuncia del governo diretto della divinità –, spiega agli ebrei quale sarà il diritto del re su di loro, descrivendo di fatto un potere assoluto del sovrano senza vincolo alcuno. Per un'analisi politica del testo biblico e della letteratura rabbinica oltre ai testi citati alla nota 3, cfr. anche M. WALZER, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, Yale 2012. Per una storia dell'esegesi del passo di Samuele all'interno della riflessione politica cristiana medioevale e rinascimentale, cfr. A. WEBER-MÖCKL, "Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll": Studien zu I Sam. 8, 11ff. in der Literatur der frühen Neuzeit, Duncker und Humblot, Berlin 1986; D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli specula principum del tardo Medioevo*, in A. De Benedictis (a cura di), *Specula Principum*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1999.

19 _ Y. ABRAVANEL, *Perush 'al ha-Torah*, Benei Arabei, Jerusalem 1964 su *1 Samuele* 8.

20 _ D. POLISH, *Rabbinic views on Kingship – A Study in Jewish Sovereignty*, «Jewish Political Studies Review», 3, 1-2 (1991), pp. 67-90, 84 e seg. Il riferimento è a Y. ABRAVANEL, op. cit., su *Genesi* 11, 1-9.

21 _ Y. ABRAVANEL, op. cit., su *1 Samuele* 8. Cfr. anche R. GOETSCHEL, op. cit., pp. 147-148.

22 _ Sul sinedrio cfr. B. NETANYAHU, op. cit., pp. 158-166; R. GOETSCHEL, op. cit., pp. 151-153. Il re pur avendo alcune prerogative non aveva potere assoluto sui sudditi i quali, continua Abravanel, non devono essere trattati come schiavi, non possono essere obbligati a lavorare nelle terre reali né a fabbricare armi per il re, né il sovrano ha il diritto di costringere i contadini e gli artigiani a prestare la loro opera, neanche dietro compenso. Cfr. Y. ABRAVANEL, op. cit., su *Deuteronomio* 17, 8. È evidente qui il richiamo al passo di *1Samuele* 8 dove il Giudice Samuele aveva descritto il diritto del re sul popolo. Non andrà poi dimenticato che Abravanel fece un largo uso anche di fonti latine come Tommaso d'Aquino e soprattutto il commento biblico del convertito Paolo di Santamaria. Sulle fonti latine di Abravanel cfr. per esempio R. GOETSCHEL, op. cit., pp. 143-144.

23 _ Per una storia della tradizione di questo episodio biblico, cfr. A. MELAMED, *Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian Political Thought*, «Jewish Political Studies Review», II, (1990), pp. 3-41.

24 _ Y. ABRAVANEL, op. cit., su *Es.* 18, 21. Cito il passo e il riferimento da R. GOETSCHEL, op. cit., p. 155.

25 _ Su questo punto si veda soprattutto B. NETANYAHU, op. cit., pp. 189-194.

26 _ Sulla figura di de' Pomis, cfr. G. BARTOLUCCI, *Pomis, Davide (de)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2015, vol. 84; ID., «*Hebraeus semper fidus*». *David de' Pomis e l'apologia dell'ebraismo tra volgare e latino*, in S.U. Baldassarre, F. Lelli (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Pontecorboli editore, Fi-

renze 2016, pp. 59-89; A. GUETTA, *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Academic Studies Press, Boston 2014.

27 _ Modena, Biblioteca Estense, Fondo estense, Italiano 981, alpha H.9.2. D. DE' POMIS, *Breve discorso nel quale se dimostra la maestà divina haver particular cura e custodia della repubblica Venetiana e che li oderni di essa sono nel pubblico governo alle divine Mosaice constitutioni conformi*. Ora pubblicato in G. BARTOLUCCI, *Venezia nel pensiero politico ebraico Rinascimentale: Un testo ritrovato di David de Pomis*, «Rinascimento», n.s. 44, (2005), pp. 225-247. Cfr. anche A. GUETTA, *Italian Jewry in the Early Modern Era*, cit., pp. 86-87; A. MELAMED, *The Myth of Venice in Italian Jewish Thought*, cit., p. 405. Parte di questo discorso sulle istituzioni mosaiche fu pubblicato da de' Pomis in latino nell'introduzione a D. DE' POMIS, *Enarratio brevis, de senum affectibus*, Apud Ioannem Variscum, Venetiis 1588, pp. *3v-*8v.

28 _ D. DE' POMIS, *Breve discorso*, cit., cc. 7r-v.

29 _ Ivi, cc. 7v-8r: «Ma quanto sia grata ad Iddio, parlando universalmente, il dominio della repubblica, si può assai bene comprendere da queste sue santissime parole scritte nel primo libro de' Re, perciocchè, essendosi sdegnato contra 'l popolo che dimandò per suo capo un re, non volendo più stare sotto forma di repubblica, disse per bocca del profeta Samuel». Segue la citazione del famoso passo di *1 Samuele*, 8, 11-18.

30 _ D. DE' POMIS, *Breve discorso*, cit., cc. 10r-10v: «Si vede con quanto bel modo persuade il popolo a non mutarsi del publico governo, dipingendoli tutti li costumi del tiranno quali possono facilmente derivare da vero che sia

principe assoluto e con difficoltà, è di raro da una repubblica essendo composta di molti capi, la onde è quasi impossibile che tutti concorri- no a pervertire la ragione e tanto maggiormente essendo il danno e l'utile pubblico e non di un solo».

31 _ Ivi, cit., cc. 12r-12v: «Lo essortò a far elettione di huomeni possenti e leali, che haves- sero il timor d'Iddio, amatori della verità et ini- mici de l'avaritia e che di questi tali alcuni d'essi fussero costituiti Signori di Migliaia, cioè del Gran Consiglio et alcuni d'essi Centurioni che sono di minor numero com'a dire del numero di Pregati, li Signori de Cinquanta erano simili alli Signori della Quarantia, li Decani era il conse- glio di Diece».

32 _ Il riferimento a quest'opera di Maimo- nide è presente nell'ultima parte della sua anali- si, dove scrive: «tutto quello narra quel celebrato rabi Moise nel XIII libro» (D. DE' POMIS, *Discor- so*, cit., cc. 20r-21v). La *Mishneh Torah*, letteral- mente "Ripetizione della *Torah*", fu scritta in ebraico dal grande filosofo ebreo nel decennio 1170-1180; l'opera rappresentava il tentativo di risistemare in modo organico l'immenso mate- riale dogmatico-religioso sparso nel *Talmud* e nelle altre opere legali della tradizione ebraica.

33 _ La *Mishneh Torah* verrà tradotta in la- tino solo nel XVII secolo in Olanda. Per l'im- patto di questa traduzione sulla riflessione politi- co-giuridica cristiana, cfr. A. KATCHEN, *Christian Hebraist and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*, Harvard University Press, Cam- bridge (Mass.) 1983. Nella seconda parte del '500 aveva suscitato un certo interesse presso gli ebraisti cristiani l'ultima parte del *Sefer Shoftim*,

quella dedicata alla descrizione della venuta del messia. Gilbert Genebrard la tradusse in latino e la pubblicò nel 1571. Cfr. *Hebraeorum breve chronicon, sive compendium de mundi ordine et temporibus, ab orbe condito usque ad annum Christi. Capita R. Mose Ben Maiemon de rebus Christi Regis. [...] G. Genebrardo teologo Pari- sienti, divinarum Hebraicarum literarum profes- sore regio interprete*, apud Martinum Iuvenem, Parisiis 1572. Oltre al Sinedrio c'erano altri due tribunali composti da 23 membri che giudicava- no i crimini e che avevano due autorità diverse, una maggiore e una minore e che stavano seduti l'uno presso il Grande Sinedrio, all'entrata del cortile del Tempio, l'altro presso la porta del Monte Santo.

34 _ *Talmud Bavli, Sanhedrin*, 18a e seguen- ti. Su questa trattazione mi limito a rinviare a Y. LORBERBAUM, *Disempowered King*, cit., pp. 96-127;

35 _ D. DE' POMIS, *Dittionario novo Hebrai- co, molto copioso, Dechiarato in tre lingue, con bellissime annotationi e con l'indice latino e vol- gare, de tutti li suoi significati*, apud Ioannem de Gara, Venetiis 1587, pp. 120v-121v: «*Melekh*: [...] Poscia che mi s'è rappresentata questa voce che significa re, non mi par al tutto fuor di pro-posito di narrare parte delle condizioni che se richiedeano al re delli ebrei, fra le quali la prima era che per osservar la maestà reale non giudicava, ne tanpoco altri lo giudicavano, perciochè non sarebbe stato suo decoro ch'alcun se fusse appellato di una sua sentenza et essendo il re superiore, non dee esser giudicato solo il senato qual era per numero 71 harebbe possuto pro-cedere contra di lui quando per eretico si fosse conosciuto, non facea testimonianza per altri,

ne altri per lui: quello a fine di non intervenire nelle cose profane e basse, questo per non aver contraddizione, essendo patrone assoluto. Era libero dalla legge che comanda si debba tuor per consorte la moglie del fratello morto senza herede et anco da quelle cerimonie ch'erano in opprobrio e vergogna di chiunque prender non la volea, ne tanpoco la regina rimanendo vedova si potea più maritare, mostrando con tali inibitione la grandissima degnità del re già suo marito. Quando per aventura gli periva alcuno del suo sangue, nella pompa funerale non usciva dal proprio palazzo per accompagnar il morto, ma tutto il popolo ne mostrava pubblica e manifesta tristezza, mangiando in quel giorno in terra; anchor che il re prendesse il consolatorio cibo sedendo solo a tavola. Usciva alla lecita guerra, secondo la deliberatione fatta dal senato, che conteneva il numero di 71 senatori. Havea etian dio poter di far spianar qual spatio terreno che più e quanto gli piaceva, per il suo passaggio, e di l'essercito, il quale per obbligo de l'arte militare presentava tutta la preda al re, et egli a suo voler la partiva. La divina legge gli prohibiva prender molte mogli, atteso che la moltitudine delle donne non possono apportar altro che danno a l'animo et al corpo, come intervenne a Salomone che ne possedeo mille. [...] La legge parimente il comandava che non tenesse gran cavallaria, e questo (al mio parere) a fine non s'havesse ad insuperbire, e non ponesse la speranza nella forza humana, ma solo in dio che il tutto governa e guida, il quale comandamento dopo David non fu punto osservato, perciocchè Salomone non ostante la sua sapienza ne teneva 40 milia stalle e dodicimilia cochii, li altri ancora suoi discendenti, della medesima colpa sono stati dalli profetti

non poco ripresi, perciocchè tutte le meravigliose vittorie ch'ebbero li nostri padri, non per la moltitudine di gente, ne di cavalli l'acquistorno, ma solamente dalla potenza divina infinite volte trionforno. Quando poi si dierno a far leggha hor con uno, hor con la'tro possente signore temporale, il cielo cominciò a voltar le spalle alli nostri principi, insieme con il popolo, e tuttavia noi ne portiam la pena».

36 _ S. LUZZATTO, *Discourse on the State of the Jews*, bilingual edition, edited, translated and commented by G. Veltri and A. Lissa, de Gruyter, Berlin 2019; ID., *Socrates, or on Human Knowledge*, bilingual edition, edited, translated and commented by G. Veltri and M. Torbidoni, de Gruyter, Berlin 2019. Sulla vita e il pensiero di Luzzatto mi limito a rimandare a G. Veltri (a cura di), *Filosofo e rabbino nella Venezia del Seicento. Studi su Simone Luzzatto con documenti inediti dall'archivio di Stato di Venezia*, Aracne, Roma 2015.

37 _ Cfr. soprattutto A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus. Apologetica and Ration di Stato*, in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984, vol., 2, pp. 143-170; V. SYROS, *Simone Luzzatto's Image of the Ideal Prince and the Italian Tradition of Reason of State*, «Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History» 9 (2005), pp. 157-182.

38 _ Sul concetto di 'Ration di Stato' mi limito a rimandare a A.M. BATTISTA – A.E. BALDINI, *Il dibattito nell'Italia dell'età della Controriforma: Ration di Stato, tacitismo, machiavellismo, utopia*, «Il pensiero politico», 30 (1997), pp. 393-439; A.E. Baldini (a cura di), *La ragion*

di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni, Name, Genova 2001.

39 _ S. LUZZATTO, *Socrate*, cit., pp. 404-406 (260): «Dalla speculazione de motti celesti aprese l'humana prudenza l'ottima administratione della republica, havendo osservato da essi, che la retta ragione di Stato non deve solamente oggettare la pubblica utilità, e rigorosamente ricercare da ministri del governo l'esato comune profitto, ma con moderata conivenza lasciare che mediocrementemente appouechiano al loro privato vantaggio, essendosi sempre osservato che la esata et esquisita procuratione del ben publico, riuscì seminario di contese, archivio di discordie, promptuario d'ingiurie fra cittadini e scaturigini di attraversamenti di più importanti affari, essendo il ben proprio quasi sempre il vehicolo et incentivo dell'universal profitto».

40 _ Ivi, p. 406 (261): «Ci ammaestrano parimenti i cieli et instruiscono che quattro modi di governi sono: il primo ottimo, il secondo buono, il terzo cativo, il quarto pessimo. Alcu orbe sopra il proprio centro irregolarmente, ma circa quello dell'universo, ordinatamente si move. Tal è il governo di Principe che più agevolmente si desidera che si trova, che antepoendo il pubblico profitto de popoli al di suo proprio gira con le sue attioni decentemente sopra il centro dell'universal bene, ancorché ridonda in alcu suo proprio dispendio e detrimento». Sulla base di questo passo Melamed ha sostenuto che il modello politico sostenuto da Luzzatto è la monarchia (cfr. A. MELAMED, *The Philosopher-King*, cit., p. 173). Questa è solo la posizione di Ippia e non di Luzzatto. Tale contraddizione era già stata sottolineata da Ruderman in D. RUDERMAN, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Ear-*

ly Modern Europe, Yale University Press, New Haven 1995, pp. 153-184. È interessante notare che nel discorso di Timone c'è invece un rifiuto categorico della figura del re-filosofo. Cfr. S. LUZZATTO, *Socrates*, cit., p. 466.

41 _ S. LUZZATTO, *Socrate*, cit., p. 436 (280): «Né saprei ritrovare impiego, che maggiormente offendesse la civile prudenza, che la pratica e famigliarità che la humana mente tiene con le cose dalla natura prodotte e governate, e massime li corpi celesti. Questi sono sempre con ordine costante et uniforme retti, ma per il contrario l'humani affari sempre variabili, e la volontà che li maneggia più che Proteo cangiabile, combattuta sempre da mutabili desii, intemperati amori, fanatici timori, insane speranze, furibondi odii, et altri affetti che la sconvolgono. Onde l'homo assuefatto alla contemplatione delle cose naturali, riesce affatto inetto al trattamento delle materie civili, e massime quelli che nelle scientie matematiche sono esercitati, ricercando essi in qualunque cosa ferma demonstratione, onde nelle materie urbane al di sopra di probabili conietture non possono ascendere. E chi può nelli secreti recessi dell'animo humano penetrare e condursi, ricoperto et impedito da tante simulationi e fintioni? E l'esperienza sempre dimostrò che li homini che si dedicarno al studio della natura, chiamati al governo civile, talmente si diportaro, come che se in altro emispero appresso li antipodi vissuti et educati fossero».

42 _ Ivi, p. 474 (310): «Admonii alli miei domestici, che nell'attioni all'uso della vita attinenti, seguire dovessero la direttione del probabile, non punto testarecio e cavilloso, alle opportune occorenze pieghevole, e più esecutivo che discorsivo, il quale nell'uso della vita morale,

non allontanandosi per molto intervallo da primi semi che la natura nel nostro animo instilò, ché se non colpisce affatto nella verità, almeno non incontra nella insana contumacia, e pazza ostinatione, dovendosi stimare, che la migliore natura che fu tanto propitia all' homo nel concederli l'organi materiali tanto vicini alla perfezione, con li quali così agevolmente potesse conseguire li comuni usi della vita, li fosse riuscita meno liberale in prestarli alcuna norma, con la quale agevolmente indirizzare dovesse il corso della istessa vita, ché siccome non mediocre errore cometterebbe colui, che havendo fabricato nave con ogni maggior diligenza, et in tutto punto corredata, e provista di marinari, nochiere, e pedota, e si fosse poi trascurato nell'apprestarle carta navigatoria, e bossolo magnetico con quali dovesse normare il suo viaggio, e nondimeno a solcare l'immenso oceano l'esponesse, così anco rassemblebbe assordo, che essendo stato costituito l'homo con tanto artificio e magisterio, e ch'a viaggiare nel mondo, non meno che mare scogliato e turbolentissimo destinato, che non li fosse infuso il dettame del probabile, indice che nel suo camino li mostri il bene che deve seguire, et il male che li conviene evitare».

43 _ S. LUZZATTO, *Discourse*, cit., p. 78 (30r).

44 _ Si tenga presente che il riferimento di Luzzatto al termine 'probabile' rimanda inevitabilmente al concetto chiave di 'probabilis' come traduzione latina di *pithanon*, cioè 'persuasivo', fatta da Cicerone negli *Accademica* e in altre opere. Cfr. in particolare C. LEVY, *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, Roma 1992, pp. 276 e seg.; J. ALLEN, *Academic Probabilism and Stoic Epistemology*, «The Classical Quarterly»,

44 1 (1994), pp. 85-113. Sulla fortuna dell'opera di Cicerone nel Rinascimento, cfr. CH. SCHMITT, *Cicero Scepticus*, Springer, Le Hague 1972.

45 _ P. BURKE, *Tacitism, skepticism and reason of state*, in J.H. Burns (ed.) *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 479-498, 494. Sul pensiero politico scettico in età moderna, cfr. J.C. LAURSEN, *The Politics of Skepticism in the Ancient, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden 1992; J.C. Laursen, G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Century*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

46 _ S. LUZZATTO, *Discourse*, cit., p. 202 (77v).

47 _ Ivi, p. 208 (80r-v).

48 _ Si vedano per esempio le riflessioni di Idel sulla tradizione cabbalistica in M. IDEL, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 13-17, 359-363.

49 _ F. LAPLANCHE, *L'érudition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles et l'État des Hébreux*, in Groupe de Recherches Spinoziste, *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza e dans le système spinoziste*, Presses de L'Université de Paris Sorbonne, Paris 1992, pp. 133-147; L. CAMPOS BORALEVI, D. Quaglioni (a cura di), *Politeia Biblica*, «Il Pensiero Politico», 35 3 (2002); L. CAMPOS BORALEVI, *Classical Foundation Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, vol. 1, pp. 247-261; G. BARTOLUCCI, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna*, Olsckhi, Firenze 2007; G. Schochet, F. Oz-Sal-

zberger and M. Jones (eds.), *Political Hebraism. Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Shalem Press, Jerusalem and New York 2008; E. NELSON, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2010; M.M. TOTZECK, *Die politischen Gesetze des Mose. Entstehung und Einflüsse der politia-judaica-Literatur in der Frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.

50 _ Cfr. L. CAMPOS BORALEVI, op. cit.; J. ABOLAFIA, *Spinoza, Josephism and the Critique of the Hebrew Republic*, «History of Political Thought», 35 2 (2014), pp. 295-316; R. KOEK-KOEK, *The Hebrew Republic in Dutch Political Thought, c. 1650-1675*, in A. Weststeijn (ed.), *Imagining the Ancients. Republics and the Classical Past, 1500-1800*, Brill, Leiden 2017, pp. 234-258.

FILOSOFIA ITALIANA _ 2020 | 1

Introduzione

di Guido Bartolucci, Libera Pisano, Michela Torbidoni

_ SAGGI

Luzzatto's Socrates and the History of Jewish Philosophy

di Josef Stern

Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento.

Il caso di Yochanan Alemanno

di Fabrizio Lelli

Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino. La «teologale sapienza» e il divino Platone

di Maria Vittoria Comacchi

La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo

di Guido Bartolucci

Challenging Religious Authorities. The Scientific Commitment of Simone Luzzatto

and Yoseph Delmedigo

di Michela Torbidoni

Jewish Reform in 19th Century Italy

di Asher Salah

Filosofia e qabbalah. Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale

di Alessandro Guetta

La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara

fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico

di Alberto Scigliano

Il pensiero di Isacco Samuele Reggio tra Haskalah e Wissenschaft des Judentums

di Alessandro Grazi

_ INTERVISTE

L'Italia ebraica del Rinascimento

Intervista a Giuseppe Veltri (di Libera Pisano)

_ RECENSIONI

Esilio e Anarchia. Scritti ebraici

di Francesco Ferrari

Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza

di Luigi Emilio Pischredda

Spinoza, philosophe grammairien

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



9 788825 534634

20,00 euro