

2 - Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio

A p. 57 del testo avevo citato un anonimo articolo della Redazione di *Proche Orient Chrétien*, apparso sulla rivista nel 1971, nel quale si indicava nell'eurocentrismo e nella platonizzazione della cristologia, la ragione dell'incapacità occidentale di capire l'Islam; più espressamente vi si diceva che, se tornassimo alla Chiesa di Gerusalemme e di Giacomo, le nostre opinioni sarebbero diverse.

Poiché l'affermazione non è di poco conto, mi sembra opportuno aprire una riflessione su questo rapporto di Dio con l'uomo e col mondo (che è poi alla radice di gran parte della storia che ho narrato) partendo da una celebre disputa che ebbe luogo nel mondo islamico: quella di al-Ghazâlî contro la filosofia, seguita a un secolo di distanza da quella di Averroè, campione della filosofia aristotelica, contro al-Ghazâlî. Una filosofia "aristotelica" che però non può non farsi anche "neoplatonica", con tutte le conseguenze che ciò comporta; perché, di fatto, da quando lo schema creazionista biblico entrò in contatto con la filosofia greca, il risultato non poté esser diverso da un'ipotesi emanatista. Il problema è insito nello stesso aristotelismo che, se consolidato nei termini in cui lo pensò lo Stagirita, quelli di un mondo non "creato", ma semplicemente "mosso" da un Dio motore immobile, non poteva condurre ad altro che a un semplice ilozoismo, come conseguenza della sua stessa intrinseca razionalità. Se però si passa ad un mondo creato da Dio, questa razionalità del mondo espressa nei modi stessi in cui la pensò Aristotele attraverso i concetti di forma, di intelligibili e di intelletto passivo e produttivo, non poteva non condurre a quell'inestricabile rapporto di Dio col mondo e con l'uomo che fu madre di tutte le eterodosie e di tutte le pretese intimità con lo Spirito. Vicende che, come ho tentato di spiegare, hanno i piedi ben piantati in terra, ma che non possono esser pensate senza uno sguardo rivolto alle ambiguità del cielo, e agli illusori percorsi ivi tracciati dall'indigenza del *lógos*.

La disputa tra al-Ghazâlî e Averroè si può seguire bene a partire dall'opera polemica di quest'ultimo, che, nella sua traduzione italiana (*L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 1997, ristampa U.T.E.T. Libreria, 2006) si avvale di una Introduzione del curatore, focalizzata precisamente su quel rapporto. Non è un caso che il nodo principale dello scontro sia il problema, dibattutissimo nel pensiero islamico, della coeternità del mondo con Dio: se, cioè, un Dio eterno abbia creato il mondo per atto di volontà in un momento ubicato nel tempo "storico", ovvero se la creazione (non negata da Averroè, ma "filosofizzata") abbia rappresentato un evento intrinsecamente necessario alla natura di Dio, rendendo il mondo coeterno con Dio. Sembra un problema fumoso, ma c'è dentro qualcosa di decisivo.

Dobbiamo perciò fare un passo indietro, al gineprajo generato dai possibili rapporti di Dio col mondo e con l'uomo (e viceversa) che sorse dall'incontro della filosofia greca con la religiosità mediorientale, biblica in particolare: perché se Dio creò il mondo, è davvero arduo pensare di estrometterlo dai fatti della natura: dirò di più, della stessa storia. "Natura" è infatti un termine generico che include anche la "natura" dell'uomo, fatto di anima razionale e di intelletto, così come aveva concluso anche la filosofia greca con Platone e poi con lo schema aristotelico; dove però tutta la razionalità del mondo, che consentiva la conoscenza e la sua articolazione nel discorso, era interna al mondo stesso, increato. Più precisamente, il rapporto tra intelletto "passivo" e intelletto "produttivo", che astrae gli intelligibili e trasforma la conoscenza del primo dalla potenza all'atto (come adeguamento alla "cosa"), era tutto interno all'uomo, e parallelizzava il rapporto tra materia e causa efficiente. Esso rientrava quindi nello schema generale che informa il pensiero di Aristotele (cfr. *De anima*, Γ 430, a, 10-29) a partire dalla sua critica alle idee platoniche e dall'introduzione del concetto di "sinolo", a significare l'indivisibilità della materia dalla forma.

Tutto questo è coerente con la natura intellettualistica, impersonale ed astratta, del Dio aristotelico; nella *Metafisica* aristotelica, che è *scienza dell'essere in quanto essere e delle sue strutture* la ricerca della causa prima del divenire conduce ad un "centro" che non crea, non ama, non interviene, perché, come suprema perfezione (atto puro), è semplicemente il punto focale verso il quale converge l'anelito di tutta la natura, con ciò stabilendo il moto del cosmo. L'essere di Aristotele è un mondo chiuso, autosufficiente, animato da proprie leggi immutabili e razionalmente indagabili, immerso in un ciclo eterno di generazione e corruzione. Il pensiero di Aristotele è un pensiero dell'essere nel quale non v'è posto per la trascendenza; un pensiero rimasto peraltro di lungo corso in occidente, tanto che ancor oggi, nei suoi raggiungimenti contemporanei, è l'oggetto di serrata critica da parte di chi, come Lévinas, è giustamente legato allo straordinario cambiamento portato dal pensiero testamentario, nel quale si fonda la libertà dell'uomo.

La differenza radicale che intercorre tra il "dio dei filosofi", impersonale ed astratto, e il Dio/Persona, il Dio/Volontà, il Dio/Creatore dei tre monoteismi sorti dal messaggio veterotestamentario, è una differenza radicale che corrisponde ad un epocale cambiamento storico nell'atteggiamento della società. Il primo corrisponde ad un mondo eternamente eguale a se stesso nelle proprie regole autonome e immutabili, un mondo soggetto alla sfera impersonale e inesorabile di Ananke; il secondo, un Dio/Creatore che perciò ha cura delle proprie creature con le quali stabilisce un intimo legame, instaura un mondo che reclama giustizia *contro lo stato di fatto*. Tra il crepuscolo della prima figura e l'avvento della seconda è cambiato il rapporto dell'uomo col mondo: dalla rassegnazione allo stato di fatto, alla tensione verso la realizzazione dell'utopia (anche, ovviamente

e come s'è messo in luce nel testo, che di ciò si occupa, con tutti i disastri che ne possono conseguire quando non si ha chiara l'inubicabilità dell'utopia stessa). Dopo l'avvento del messaggio testamentario, il mondo classico è irrimediabilmente finito e sopravvive soltanto come *revenant*: è ciò che fu messo in luce dalla famosa *Querelle* della quale s'è parlato a proposito dell'ubicazione dell'arte e del Romanticismo. Questa antitesi è il filo rosso che corre non tanto sotterraneo nell'argomento che mi propongo di trattare, al quale torno dopo la breve digressione.

Un rapporto tra Dio e il mondo legato al concetto di "creazione", implicò sin dall'epoca ellenistica, -epoca assolutamente formativa a causa dell'incontro/scontro tra la filosofia greca e la religiosità mediorientale nell'ambito dell'unificazione ellenistica e romana- una necessità di confronto tra Rivelazione profetica e filosofia. Dare una spiegazione "razionale" dei contenuti della prima -inevitabile per il prestigio culturale della seconda, propria del mondo dei conquistatori- pur mantenendone gli assunti, significò definire quantomeno due problemi fondamentali: il rapporto tra la progettualità divina e l'ordine del cosmo, e il rapporto tra questo ordine, quindi la sua intelligibilità per l'intelletto umano, e quest'ultimo. Ciò non poteva che ricondurre in qualche modo al nodo principale, quello del rapporto tra l'intelletto umano e Dio, un nodo che generò molte eterodosie nel mondo dei tre monoteismi.

Questo era davvero un problema nuovo, perché tanto Aristotele, con un mondo increato e dotato di un ordine proprio dove l'azione divina non penetrava la sfera sublunare; quanto la Bibbia, con l'assoluta trascendenza divina, avevano a loro modo tracciato una linea di demarcazione tra un'inattingibile perfezione assoluta e questo nostro mondo di approssimazioni, tra *Urbild* e *Abbild*. Restava però il fatto che la filosofia greca poteva giustificare la demarcazione con la condanna dell'opacità della materia, mentre per il pensiero testamentario la materia era opera del Creatore, da Lui stesso giudicata positivamente ("E Dio vide che ciò [*scil*: la natura e l'ordine materiale del mondo ancora inabitato, da Lui meticolosamente disposti] era buono" (*Gen.*, 1, 10).

Significativo punto di contrasto questo, che emerge presto nella differenza riscontrata da R. Radice (*La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il "De mundo" attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 106) tra lo pseudo-aristotelico *De mundo* e i frammenti dell'Ebreo Aristobulo (metà II sec. a.C.). La differenza consiste in questo: se per il *De mundo* l'ordine del mondo è proprio del mondo, ancorché messo in moto da Dio; per Aristobulo l'ordine del mondo non può che essere opera divina.

Nasce in quei tempi, nel mondo giudaico alessandrino alle prese con la spiegazione "razionale" (cioè accordata con la filosofia greca) del Testo Sacro, un singolare concetto destinato a lunga vita: la filosofia greca, in particolare quella platonica nella quale il Demiurgo crea il mondo, non è che un'interpretazione o un'imitazione della sapienza mosaica. Singolare dottrina che serpeggia da Postel ai Romantici, con il mito di una Rivelazione originaria oscurata nella *græca fabulositas*. Dottrina peraltro indispensabile per dimostrare quel sostanziale accordo di Rivelazione e Ragione che è l'obbiettivo del monumentale lavoro di Filone (cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Present. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005). In esso è implicito un concetto fondamentale che sarà al centro della disputa islamica: la Rivelazione afferma in linguaggio allegorico e metaforico le verità che il filosofo può raggiungere per via razionale. Si tratterà di capire -e qui è il nocciolo della questione- se la Rivelazione piega a sé la filosofia o la filosofia piega a sé la Rivelazione.

C'è di più: la Rivelazione è una vicenda di Profeti, e il profetismo chiama in causa il rapporto tra uomo e Dio. Può l'uomo essere la Voce di Dio? se sì, come? forse che l'intelletto umano può, per insondati percorsi, unirsi a quello divino? e, se ciò avviene per un corto circuito che va oltre la Ragione, il suo risultato come può costituire un percorso ripercorribile dalla logica concettuale? Il problema non è da poco, perché se l'ordine del mondo, della Ragione e del discorso, sono la stessa cosa (posizione aristotelica indispensabile alla razionalità del mondo concepita come adeguamento *senza residui* della proposizione alla cosa nella Verità a tutto tondo) se questo è valido, tutto ciò non fa forse dell'uomo -quantomeno dell'uomo "perfetto"- una figura divina? problemi che verranno in luce col tempo, ma che sono *in nuce* già tutti qui, anche se Filone era stato categorico: "se porremo fiducia nei nostri ragionamenti costruiremo e fortificheremo la città dell'intelletto che distrugge la verità" (*Legum allegoriae*, III, 228, trad. R. Radice). Attenzione però: "ragionamenti" -nel testo: *logismói*, da *lógos* (umano): e se ci fosse, nell'uomo stesso, un'altra via alla conoscenza, "altra" rispetto a quel *lógos*?

L'Ermetismo aveva comunque già aperto una via alternativa: l'uomo non è che un archetipo divino precipitato nella materia, e deve prendere coscienza di ciò per tornare a splendere; un tema che abbiamo sviscerato con lo Gnosticismo ma che, occorre ricordarlo, nasce forse già prima, e nasce con un concetto singolare della Creazione intesa come emanazione progressiva da Dio. Un concetto che, quando si entrerà nell'ipotesi di un mondo *creato da Dio*, potrà significare emanazione anche della materia, con il conseguente rischio di approdo panteista. Abbiamo già visto nel testo come questo problema tormentasse Avicbron, e come egli abbia tentato di risolverlo.

Secondo il giudizio di Cruz Hernandez che ho riportato nel testo, il vero iniziatore del Neoplatonismo fu Filone (tradizionalmente inquadrato come "medioplatonco") *et pour cause*, direi. Il Neoplatonismo è infatti quell'intreccio di motivi platonici (e stoici) con l'aristotelismo, che si mostrò indispensabile per tentar di accordare Ragione e Rivelazione, suscitando peraltro quel vespagio di nuovi problemi dei quali s'è dato sopra un pallido cenno. Il Neoplatonismo è un sistema di pensiero che utilizza le strutture del pensiero aristotelico per dar vita ad un'ontologia che tradisce il pensiero dello Stagirita, ma che fa ciò anche per rispondere ai troppi

interrogativi che esso lascia irrisolti, pur non omettendo di metterli in luce. Certamente il Neoplatonismo diviene una scelta così "naturale", che vi sarà un momento, quello della filosofia islamica, nel quale aristotelismo e neoplatonismo divengono così intricati da rendere impropria ogni categorizzazione. Se ciò accade, è perché gli stessi intermediari che trasmettono l'aristotelismo al mondo islamico, sono già, di fatto, sostanzialmente dei neoplatonici, precisamente perché non si poteva più prescindere da quel rapporto tra Dio e il mondo (e le sue leggi) che Aristotele evitava e la Creazione imponeva. Perciò anche in Filone, pur tanto critico circa la possibilità della Ragione umana di giungere alla sapienza divina, il problema di un tale possibile corto circuito si riaffaccia prepotente per il semplice motivo che, quale esponente di una religione *rivelata*, gli s'imponeva il compito di fornire una spiegazione "razionale" al fenomeno del profetismo, il fenomeno *imprescindibile* in forza del quale chi enuncia la Legge di Dio, è un uomo.

Infatti Filone sostiene l'ipotesi di due livelli di conoscenza: quella, limitativa, della nostra Ragione, e quella estatica resa possibile soltanto dal "tramonto" (questa è la metafora da lui usata) di essa. In questa situazione di calma intellettuale, accade allora che l'uomo (naturalmente il "Giusto") possa entrare in sintonia con l'Universo e perciò col *lógos* divino, e profetare. Al "tramonto" ci s'imbatte dunque nel *lógos* divino. Filone, dovendo porre la trascendenza di Dio, si avvale di questo elemento intermedio, il *lógos* divino, inteso come principio ordinatore del mondo che però s'identifica al tempo stesso anche con Dio: questo non cambia dunque il problema, tanto più che a conclusione del *Quis hæres* Filone identifica la Terra Promessa (ad Abramo) con la comprensione "*asphalés kài bebaía*" cioè del tutto certa e definitiva, della Sapienza di Dio, di quella Sapienza dalla quale Dio creò il mondo. La "vera" conoscenza è dunque quella estatica, che in linea di principio è aperta ad ogni uomo, ed è possibile anche nel sogno veridico (*Quis hæres; De somnis*).

Da dove nasce questa possibilità? Nasce evidentemente dallo schema ontologico filoniano, espresso ripetutamente nei testi con ripetute citazioni, ma in particolare nel *De opificio mundi*. Secondo Filone, Dio, per il quale pensare e creare è la stessa cosa, è atto simultaneo, trasse dalla propria mente il modello ideale in base al quale, a partire dalla materia da Lui stesso creata, forgiò il mondo materiale a imitazione del modello, conferendogli perciò quell'ordine divino che in esso regna, onde la legge naturale è legge divina, e l'uomo virtuoso ad essa si conforma. Il mondo è peraltro anche razionale, perché contiene quel modello (gli intelligibili) che è contenuto anche nell'anima umana. Anche l'uomo ebbe infatti una doppia creazione, come tutto il mondo: come archetipo ideale e come uomo in carne ed ossa; quest'ultimo ha, oltretutto, un'anima che ha la natura del soffio divino, è cioè qualcosa che si è distaccata da Dio stesso, un Suo frammento, per venire in noi.

Dunque, per quanto concerne la capacità dell'uomo di giungere al Vero, possiamo dire che ci sono in Filone due forme di conoscenza, una razionale e una soprarazionale, la seconda delle quali, quella "profetica", è preminente perché l'intelletto umano (l'anima, per Filone, in quanto elemento divino) può apprendere in modo immediato tramite il contatto con il *lógos* divino, che è emanazione divina e costituisce l'ordine del mondo. La Ragione può leggere questa verità in via mediata attraverso le *metafore* con le quali essa è espressa nel discorso profetico.

L'ordine che Dio pensa (è il Suo stesso pensiero) e impone al mondo come *dýnamis* che lo pervade, è l'ordine che regge il mondo, il quale, senza questa continua presenza di Dio, precipiterebbe nel non-essere; Dio è dunque la trama e l'ordito del mondo, e l'immutabilità divina non è immobilità, ma continuità di creazione. Ciò che regola il mondo è dunque questo *Fons vitæ*, questa continua Volontà: un'elargizione, non la legge fisica della necessità. L'immutabilità di Dio, si potrebbe dire, è *ciò che rende il mondo sempre nuovo*. In questo senso si può anche notare che le Idee, in Filone, non sono più quelle platoniche, somigliano anche alle Forme aristoteliche, perché esplicitano l'opera divina che è causa efficiente (ma anche formale e finale) del manifestarsi del mondo (*Legum allegoria; De confusione linguarum*).

Siamo dunque in presenza di un Dio che è al tempo stesso trascendente, ma anche immanente; ed in effetti la lettura filoniana del *Genesi* porta a frequenti oscillazioni di pensiero, perché sul piano razionale è difficile coniugare un Dio "Altro" con la Provvidenza divina attiva nel mondo. Per esprimere più chiaramente ciò che intendo, scelgo di riportare qui di seguito un passo della Monografia introduttiva di Radice e Reale ai testi filoniani sopra citati (p. LXXVI): "L'Alessandrino si trova dinanzi ad un problema dei più assillanti e parimenti dei più ardui: posto che la natura divina sia *totalmente altra* (corsivo degli Autori) rispetto a quella umana e cosmica, ossia posto che la sua trascendenza sia assoluta, come si dimostra la provvidenza di Dio sul mondo e sulla storia dell'uomo? Filone non ha modo di eludere questo dilemma, perché vi si trova costretto dallo stesso contenuto del testo biblico in generale, e in particolare dal senso più intimo della sua fede giudaica, per la quale il Dio ineffabile e assolutamente trascendente della Sacra Scrittura è pur sempre il Dio di Israele, impegnato nelle vicende del Suo popolo e in un disegno di natura anche mondana. D'altra parte, l'apporto della teologia razionale greca non trae Filone dalle difficoltà; anzi, gli complica il problema, perché la luce della ragione non fa che mettere in evidenza questa aporetica convivenza tra i due aspetti di Dio".

Questo problema non è però un problema della sola "fede giudaica" o del popolo eletto di Israele, perché anche il Dio del Cristianesimo e dell'Islam è un Dio creatore, impegnato quindi con *questo* mondo e impegnatissimo in una storia che riguarda l'uomo; senza contare che il Dio cristiano in particolare ha persino soggiornato quaggiù per occuparsi di noi. Il problema -che ci aiuterà a capire un po' meglio le scelte dell'Islam, motivate anche loro da una propria razionalità- è: come si può inquadrare un Dio creatore che parla agli uomini grazie ai Suoi Profeti, usando le strutture di un pensiero che fu pensato con esclusivo riguardo all'essere, che

pensò un mondo increato, che pensò un dio astratto e assente dagli eventi sublunari, che non pensò la storia come percorso teleologicamente e *assiologicamente* orientato? (il corsivo sull'assiologia, e il minuscolo per il "dio filosofico" sono d'obbligo nella logica di questa trattazione). Questo è il nodo al quale l'Islam ha dato una propria soluzione, non in assenza, ma *in presenza* degli stessi strumenti concettuali dell'Occidente. I quali strumenti, con la loro inadeguatezza che è poi l'inadeguatezza della Ragione a pensare la totalità del Reale, sono precisamente loro alla radice del frantumarsi di un messaggio verso percorsi diversi, tutti però scaturenti dalla stessa radice.

Ciò premesso, proseguiamo, ma per farlo dobbiamo sostare un attimo sull'evoluzione cui la filosofia andò incontro nel mondo ellenistico e poi nella tarda antichità, un momento cruciale nel quale la crisi del mondo classico s'incontra con la religiosità orientale e prende corpo il Neoplatonismo. Questo è il momento nel quale la logica aristotelica diviene propedeutica all'ontologia platonica; l'analogia di cosa, concetto e parola, ovvero l'analoga struttura di mondo, Ragione e sintassi, che costituisce il senso del pensiero aristotelico, diviene l'impalcatura che sottende il rapporto biunivoco Dio/mondo (dove Dio diviene il neutro *Das Eine* di Plotino, per il rifiuto "filosofico" -ma, nel fondo, socioculturale- di quel Dio/Persona della Bibbia, che avrebbe cambiato le coordinate mentali del mondo classico).

Significativa fu l'opera di Porfirio, che, con la sistemazione delle *Categorie* nella *Isagogé*, e con le *Sentenze*, queste ultime influenti per la *Elementatio theologica* di Proclo, nota poi come *Liber de causis*; direttamente o indirettamente, insieme al Plotino della cosiddetta *Teologia di Aristotele*, ad Alessandro di Afrodisia come commentatore di Aristotele, e ad altri tardi esegeti di un Aristotele "neoplatonizzato", costituisce il patrimonio di pensiero greco all'origine della successiva speculazione islamica. In particolare la *Isagogé* contribuisce molto a formare quella singolare lettura medievale -islamica e occidentale- dello Stagirita, che è, di fatto, un "Neoplatonismo".

Le operazioni di trasformazione compiute da Porfirio sono rilevanti al fine della commistione di Aristotele e Platone. Innanzitutto lo è la combinazione delle Idee platoniche con le Forme aristoteliche, che costituiscono due livelli degli Intelligibili, separato l'uno, come l'Idea platonica; immanente il secondo nell'unione coi corpi, come la Forma aristotelica. Questo significa che, se l'individuo resta sostanza prima, come in Aristotele, nella conoscenza, ontologicamente esso diviene sostanza seconda. Ciò che prende corpo in Porfirio è una serie di analogie per le quali le Idee, divenute Forme nelle cose, divengono infine concetti nella logica (onde gli Universali sono *ante rem*, *in re*, e *post rem*) e la struttura logica si parallelizza a quella del mondo lungo una linea discendente nell'ontologia, e ascendente nella conoscenza. Si realizza quindi una continuità dal divino all'umano e viceversa, istituendo il meccanismo neoplatonico della Processione (dall'Uno) e del Ritorno (all'Uno), mentre il rapporto ontologico tra l'Uno e il molteplice diviene analogo al rapporto logico tra sostanza e accidente.

Questa trasformazione di una struttura logica in una struttura ontologica direzionata, nella quale soltanto l'anima ek-statica può contemplare l'Idea, mentre l'anima incarnata la conosce tramite la Forma nella sua unione col corpo, segna il passaggio dalla concretezza del pensiero aristotelico dell'essere, ad un mondo che è mera apparenza del Vero: un'accezione tutta greco-platonica della religiosità, lungo la tradizione orfico-pitagorica che svaluta il mondo materiale. Una risposta *pagana* al montante bisogno di religiosità in una direzione però ben diversa da quella testamentaria, che, in un mondo opera "buona" di un Dio interessato ad esso, implica *l'intento assiologico che revoca in dubbio la società del mondo classico. Una risposta che indica i rischi cui la religiosità testamentaria potrebbe andare incontro una volta "letta" entro schemi "filosofici", vale a dire "greci"*.

Potente intermediario dell'aristotelismo verso il mondo islamico fu Alessandro di Afrodisia, vissuto un po' prima di Porfirio, tra il II e il III secolo d.C. Anche lui vive dunque da protagonista quel grande momento di trasformazione del pensiero, declassato come "eclettismo" o come "decadenza" della classicità, o, peggio ancora, come "popolare", nella cultura del XIX secolo e in alcune sue sopravvivenze; un momento che, al contrario, vede le acquisizioni della filosofia greca adattarsi al tentativo di comprendere i grandi problemi che essa aveva ignorato, e che il messaggio testamentario proponeva prepotentemente. Un'elaborazione destinata a continuarsi nella filosofia islamica, e che ruota sempre attorno a due problemi: il rapporto di implicazione di Dio nel mondo e il rapporto genetico tra Dio e l'umano intelletto, rapporto che aveva già travagliato Filone alle prese con la Profezia, ma che non può non travagliare anche il filosofo alle prese con l'attingibilità, da parte dell'uomo, di un "Vero" che non può non risiedere in Colui che ha conferito ordine al mondo. Un pensiero dunque creativo, problematico, e foriero di lunghi percorsi, che ci deve far comprendere per quale ragione, nel mondo islamico e poi nel Medioevo occidentale che riscopre Aristotele, l'aristotelismo sarà di fatto un neoplatonismo.

Gli scritti di Alessandro di Afrodisia, che sono sopravvissuti in parte nella traduzione araba, sono essenziali per comprendere come verranno risolti i due problemi (il rapporto tra Dio e il mondo e quello tra Dio e l'intelletto umano): risolti "neoplatonicamente" ma anche risolti in modo insoddisfacente, perché precisamente da quelle soluzioni nascono poi le più serie controversie sul concreto piano sociale. Si noti bene che il carattere problematico di queste soluzioni prescinde del tutto da un'ipotesi creazionista (cioè di una creazione nel tempo di un mondo destinato a perire) quale si afferma nel messaggio testamentario; si tratta di un percorso di pensiero strettamente "filosofico", che però non può più evitare di affrontare ciò che Aristotele aveva costantemente evitato: le conseguenze della stessa compattezza del suo pensiero nei confronti di domande che esso apre e alle quali egli non risponde.

Partiamo dal problema dell'intelletto. Nel suo trattato sull'anima, Aristotele vede nell'intelletto la parte più elevata dell'anima (la parte razionale che è propria dell'uomo). Mantenendo il proprio schema concettuale, egli considera l'esistenza di un intelletto in potenza che diviene intelletto in atto; il rapporto tra essi può farsi coincidere per analogia al rapporto tra materia prima e corpo dotato di forma, perché il primo (l'intelletto "materiale") ha la possibilità di ricevere gli intelligibili; il secondo (l'intelletto "in habitus" o "kath'exin"), quello che realmente può "pensare", li ha ricevuti. Qui interviene la vera divisione operata da Aristotele, che è tra l'intelletto materiale e un diverso intelletto, detto "produttivo" (*poietikós*, il futuro Intelletto Agente, madre di tutte le eresie) il quale è come una "luce" che consente di intellighere gli intelligibili, astruendo gli universali dal sensibile.

Questo intelletto produttivo costituisce la parte immortale dell'uomo, ma non è personale, è separato (*choristós*) dall'individuo, alla cui morte rientra in una "unità" di non chiara definizione, se nell'intelletto della specie (umana) o in quello divino, cioè nell'atto puro, poiché è atto puro anch'esso (*De anima*, Γ 430 a). Qui è il passo oltre il quale Aristotele non dà lumi, ma dal quale trae le conseguenze Alessandro, per il quale l'Intelletto Agente non può che essere l'Intelletto divino. Questo è un passo fondamentale in direzione del Neoplatonismo, che sarà perfezionato, vedremo come, dalla filosofia islamica, per la quale Alessandro fa fede sul pensiero di Aristotele. Non è questo però il solo fatto nuovo; Alessandro, che si muove all'interno della scuola peripatetica (dunque è un "aristotelico" che intende sviluppare il pensiero del Maestro in risposta alla scuola platonica) compie altri passi decisivi in direzione di un neoplatonismo di fatto per quanto concerne il rapporto tra Dio e il mondo. Questi passi riguardano tanto la cosmologia, quanto l'estendersi della provvidenza divina al mondo sublunare, in ciò preceduto dall'ignoto autore del *De mundo*, per il quale una forza (*dýnamis*) divina è presente nell'attivare e conservare l'ordine del mondo. Questa dottrina è pienamente mutuata dalla logica, tutta neoplatonica, di una forza che tiene al proprio posto nell'ordine dovuto ogni manifestazione del cosmo (lo stesso schema imperiale che giustifica il potere centrale dell'Imperatore) generando al tempo stesso una tensione imitativa della periferia verso il centro (schema neoplatonico dell'*epistrophé* o "ritorno" verso l'Uno da cui tutto procede, ma anche schema del rapporto del suddito verso il potere centrale).

Questa penetrazione della Provvidenza nel mondo sublunare è il punto d'arrivo di un moto celeste che ruota attorno al motore immobile: ma qui c'è una profonda differenza con la dottrina fisica e metafisica di Aristotele. Infatti i corpi celesti, per la necessità della loro perfezione, non possono che essere animati, quindi dotati di passioni e di volontà; le irregolarità dei loro moti sono frutto della combinazione dell'impulso ricevuto dal motore immobile e di un moto proprio, suscitato dal desiderio e commisurato in ciascuno alla propria natura; questo moto si trasmette di sfera in sfera sino al mondo sublunare, e investe anche i quattro elementi, i quali si muovono verso l'alto o verso il basso anche in funzione della loro interiore natura.

Precisamente a proposito degli elementi, Alessandro introduce nelle sue *Questiones* un'importante novità che avrà lunghissimo corso nelle ontologie medievali e nell'alchimia: il doppio livello dei quattro elementi, che esistono, prima ancora che nella loro accezione materiale, come "Forme" (ne abbiamo parlato più volte nel testo). Se si considera che il mondo delle Forme (recepto come Intelligibili, come Universali nel nostro intelletto) è di emanazione divina, ci troviamo introdotti alla cosmogonia neoplatonica tipica, fondata su un doppio livello di creazione (formale e materiale) che abbiamo già visto in Filone per quanto riguardava la creazione dell'uomo. Appare delineata la dottrina di un Dio "*dator formarum*" contenente in Sé tutte le "ragioni seminali".

In rapporto a questo mondo di forme la materia appare un puro ricettacolo, come esplicitamente definita nelle *Questiones*, anche se accanto ad altra definizione che la mostra come terreno potenzialmente adatto a ricevere le Forme, ciò che però non la qualifica comunque in accordo al concetto aristotelico di "potenza", che implica una capacità attiva di cambiamento di stato. E. Gannagé, *Matière et éléments dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise in De Generatione et corruptione*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'Ancona e G. Serra, Padova, Il Poligrafo, 2003, confrontando i testi greci di Alessandro e le traduzioni arabe, ritiene tuttavia che lo slittamento in senso decisamente neoplatonico di Alessandro sia frutto di manipolazioni arabe. Su questo problema tornerò; per ora trovo interessante aggiungere un altro dettaglio. S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia sulle "contrarietà tangibili"* (*De Ge. et Corr. II, 2: fonti greche e arabe al confronto*) in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit., facendo riferimento ai testi di Djâbir (ma anche ai commenti di Filopono e Averroè) ritiene di poter "dire con sicurezza che Alessandro consegna alla tradizione successiva una teoria definitiva e sistematica della costituzione dei corpi esistenti e percepibili, a partire dalla materia e dalle forme prime ed assolute.....le quattro 'forme' (ἔτηθη) o 'nature' (φύσεις) elementari: caldo, secco, freddo e umido" (p. 161). Il loro accoppiamento (συζυγία in Alessandro) dà i quattro corpi elementari: fuoco, aria, acqua e terra (p. 162). Siamo, dunque, alla radice di ogni futura cosmologia neoplatonica e della dottrina alchemica che si svilupperà da Djâbir: ma quest'ultimo è un discorso che esula dal nostro argomento.

Tornando però alla dottrina del moto dei corpi celesti, c'è ancora una cosa che va segnalata: con l'impostazione di Alessandro l'irregolarità dei moti può fare a meno, per essere giustificata, della lezione aristotelica relativa alle 55 sfere (*Metafisica*, Λ, 1074 a): le sfere adesso sono soltanto otto (stelle fisse e sette pianeti) e si preparano a trasformarsi in una catena di Intelletti, che stabiliscono il passaggio progressivo sia dell'emanazione cosmogonica, che del rapporto Dio/uomo, nelle future ontologie neoplatoniche, a partire da al-

Fârâbî. Su questi temi qui soltanto accennati, cfr. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001; G. Endress, *Alexander arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit.

Ne potrà anche emergere la dottrina medievale degli astri "ministri di Dio", e quella, altrettanto diffusa ed equivalente, degli astri "cause seconde"; del resto, già Filone, precisamente a seguito del suo ordine universale neoplatonico, aveva sostenuto su base "filosofica" la possibilità di leggere il futuro nel moto degli astri (*De opificio mundi*, 58-61). Sono qui anche le radici della visione ordinata del cosmo nell'occidente medievale, luminoso ordine divino che s'irraggia per ogni dove.

È opportuno tuttavia tornare al nostro intelletto "*poietikós*" per capire attraverso quali passaggi, in Alessandro e nei suoi traduttori arabi, si compie la parabola che ne farà l'Intelletto Agente, aprendo la via alle dottrine eterodosse dell'Islam e del Cristianesimo. In questo seguiamo il serrato raffronto tra il testo greco di Alessandro e la traduzione araba, operato da M. Geoffroy, *La tradition arabe du περί νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit.

Il punto fondamentale della trasformazione del pensiero di Alessandro nella traduzione araba, consiste in questo. Abbiamo già visto in Aristotele che l'intelletto produttivo (= Agente) è separato, e che sembra venire "da fuori", motivo per cui Alessandro, posto a confronto con un intelletto che viene da fuori (*thúrathen*) ed è immortale, non può che identificarlo con l'Intelletto divino. Il passo ulteriore implicito nella traduzione araba è significativo, e ha una precisa logica che si conclude con al-Fârâbî in funzione di una progressiva perdita di rapporto con l'originale greco: se l'intelletto materiale diviene intelletto in atto grazie all'apporto esterno dell'Intelletto Agente, allora l'intelletto acquisito si pone all'altezza dell'Intelletto Agente, divenendo Intelletto Agente *acquisito*. L'origine "testuale" del radicale cambiamento di prospettiva è posta da Geoffroy nell'equivocità della traduzione araba di Alessandro (pp. 206-208); ma certamente, negli sviluppi che avvengono in al-Fârâbî, c'è qualcos'altro.

Lo stesso Geoffroy lo sottolinea: al-Fârâbî legge l'Alessandro Arabo a partire dalla *Teologia di Aristotele*, cioè da Plotino; egli aveva inoltre come punto di riferimento il cardine di tutto il Neoplatonismo, cioè la concordanza di Platone e Aristotele, sulla quale aveva anche scritto un trattato. Così, in al-Fârâbî l'Intelletto Agente diviene l'ultimo di una catena di Intelletti che fa da *trait-d'union* tra la sfera divina e l'intelletto umano, azionando la Provvidenza divina nel mondo sublunare. Questa tendenza, *a partire già* da una visione neoplatonica, è una scelta della filosofia araba del IX secolo: lo sottolinea anche C. Martini, *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: libri A-a*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit., facendo presente che il libro A, dove si criticano le Idee platoniche, fu deliberatamente trascurato già da al-Kindî, al fondamento della cui riflessione restano, come sempre, la *Teologia di Aristotele*, il *Liber de causis*, e le traduzioni arabe delle *Questiones* di Alessandro. *La scelta neoplatonica è antica, risale ai problemi posti dal creazionismo*, risale a Filone e prosegue, in occidente, nella Patristica; il nocciolo è sempre nel rapporto tra il Creatore e il Creato, che conduce necessariamente a *riutilizzare la filosofia greca travisandone il senso originario*. Come ricorda Endress (p. 43) già in ambiente monofisita, nel VI secolo, ci si era interessati al *De cosmo*, ed era stato rielaborato, con altro nome e in altra prospettiva, il trattato sull'Universo di Alessandro.

Mi sembra perciò il caso di sottolineare ancora una volta la profonda discontinuità che esiste tra la filosofia greca e il messaggio testamentario. La prima conclude il pensiero di una cultura che vede *l'autosufficienza del mondo con le sue leggi fisiche*, e che, eliminata l'ambigua presenza del divino nel mito, *riconduce il divino steso ad una sfera di astratta perfezione, culmine di un percorso puramente logico*. Il messaggio testamentario parla viceversa di un *Dio/Volontà che crea il mondo con un proprio Progetto e un proprio giudizio su ciò che è "buono"*. Perciò, porsi la domanda sul rapporto tra *questo Dio, il Suo mondo, e l'uomo a Sua immagine indagando la razionalità del cosmo con la razionalità dell'uomo*, che non può che collegarsi alla *razionalità del Progetto "buono"*; porsi la domanda e tentare di rispondervi usando gli strumenti della logica aristotelica e dell'ontologia platonica (la prima non ha sbocchi senza la seconda, se non l'Ilozoismo) non può che condurre a rischi panteisti. Un Panteismo che nasce da una Ragione che estende, per motivi *genetici* il proprio dominio a tutte le cose che sono in terra e nel cielo. Senza contare il non trascurabile problema della Profezia, di un Dio cioè che parla nella bocca dell'uomo, fenomeno la cui interpretazione sul piano della Ragione razionalista moltiplica quei rischi con la massima espressione dell'eversione: l'uomo divino, cioè l'uomo (ovvero la società o il progetto) connesso ad una Verità che è garantita come tale dalla propria stessa intrinseca struttura, e che non può esser messa in discussione perché la "Verità" è *la struttura stessa*; la struttura e non altro, una volta eliminate le passioni, cioè la volontà, che della vita è la manifestazione fenomenica e che conduce su sentieri imprevedibili. La "verità" razionalista, che non è *una costruzione operata dalla vita*, è viceversa una struttura che sottende la vita stessa e alla quale questa non può che adeguarsi: c'è quindi una profonda differenza tra l'ipotesi di un "dio filosofico" e la *promessa* di un Dio/Vivente, di un Dio/Volontà; senza contare che quell'ipotesi, quel "dio", non è che un corto circuito, perché la struttura che lo "dimostra" è in realtà stabilita dall'uomo. Inserire "Dio" entro una struttura misurata sulla Ragione non è soltanto impresa che conduce ad un'astratta insignificanza in cielo; è impresa che, ripercorsa nel senso inverso, produce in terra il mostro di un uomo Demiurgo di se stesso, conduttore folle di un meccanismo senza senso: senza senso perché il "senso" è

sempre e soltanto nel rapporto con l'altro, senza questo v'è soltanto tautologia. E l'Altro, per la ragione umana, è per definizione ciò che la trascende.

Il punto è qui: la "filosofia", per come s'è formata, non ha posto per la trascendenza; la trascendenza vi può esistere soltanto come miraggio mistico perché non può essere l'oggetto di un pensiero che pensa l'essere. Questa però non è una condanna del pensiero all'impotenza, perché la "filosofia", cioè il pensiero che si forma tra Socrate e Aristotele e tutto ciò che n'è disceso sino ai giorni nostri, non è il "pensiero" *tout-court*. Il pensiero è qualcosa di più, è un non-detto che parla nelle sconnesse e nelle beanze del discorso concettuale, che, con la propria "razionalità", produce l'inevitabile ideologizzazione di quell'indicibile che di giorno in giorno, di uomo in uomo, di attività in attività, germoglia oscuro nei peripli inubicabili delle esistenze, creando una "verità" che si *testimonia*, non si *dimostra*".

Ciò detto, dopo la digressione torniamo al neoplatonismo islamico, cioè alla lettura islamica della filosofia greca, che si sviluppa a partire da quel IX secolo nel quale anche si afferma il tradizionalismo e nasce la "Sunnah del Profeta": forse non per caso, forse anche in risposta ad una lettura del rapporto col divino che insidiava il senso del dettato profetico. Certo è che le prime disavventure dei filosofi, con al-Kindî, coincidono con la crisi del Califato 'abbâside nella contesa con gli 'ulamâ', culminata con il ritiro della *mihna* nell'849 ad opera di al-Mutawakkil, grande estimatore di al-Kindî. Di quest'ultimo abbiamo visto sopra le premesse neoplatoniche, che si concretizzano in una dottrina dell'anima e dell'intelletto visti in continuità, ancorché mediata, con il divino. L'anima, nel sonno, può divinare, sia pure per immagini, grazie all'acquisizione diretta degli intelligibili senza mediazione sensoriale; l'intelletto si attualizza grazie ad un Intelletto Agente che è emanazione divina attraverso il sistema delle sfere.

Con al-Fârâbî entriamo direttamente nel cuore di quella sistematizzazione della filosofia islamica che ci fa meglio apprezzare la distanza che si viene a stabilire tra essa e il dettato profetico, culminata nel dialogo-scontro a distanza tra Avicenna, al-Ghazâlî e Averroè, con il rifiuto di una lettura filosofica della religione, e, più in generale, di un rapporto propedeutico tra filosofia e teologia. Per inquadrare il pensiero di al-Fârâbî (870-950) è bene sottolineare alcuni aspetti relativi alla sua biografia e alla sua influenza. Al-Fârâbî studiò in Baghdad con un Maestro Nestoriano e con condiscipoli Nestoriani; visse nell'epoca della grande tolleranza bûyide e del corrispondente scambio culturale tra le varie correnti islamiche e le altre religioni monoteiste, in presenza di una diffusione del pensiero greco nella sua elaborazione neoplatonico/aristotelica descritta sopra; fu contemporaneo alla diffusione della Shi'a con i Bûyidi, e alla nascita e all'affermazione dell'Ismâ'ilismo fâtimida; fu contemporaneo di Nasafî e Sijistânî, per le cui ontologie cfr. il testo in Parte II, Sez. I, Cap. II. In effetti v'è somiglianza strutturale tra queste e l'ontologia di al-Fârâbî, con la differenza di una maggiore "filosoficità" di quest'ultima rispetto alle tendenze esoteriche degli altri. Esistono infine analogie tra il pensiero di al-Fârâbî e le concezioni degli Ikhwân as-Safâ' (vedi il Cap. cit.) e non è da escludere che egli abbia avuto in mente anche la preoccupazione di ridefinire la figura della guida del mondo islamico nell'epoca della decadenza 'abbâside (cfr. l'Appendice alla IV ed.); quel che è certo è che la figura "teofanica" del filosofo-Re immaginata da lui, è aliena dalle preoccupazioni dinastiche dei Settimiani e dei Duodecimani, ma ricalca la figura dell'Adepto degli Ikhwân as-Safâ', un ruolo aperto a qualunque uomo che sia "perfetto".

Quel che c'interessa qui è un punto preciso: la gerarchia degli Intelletti e la collocazione dell'Intelletto Agente, fermo restando che, per la maggior comprensione del suo pensiero si può fare riferimento, oltre ai testi cit. in Bibliografia a p. 728 e alle introduzioni e alle note dei loro curatori, anche alle note e ai commenti di M. Campanini, nella sua traduzione italiana di *La città virtuosa*, Milano, Rizzoli, 1996, che mi sembrano importanti anche per restituire al nostro filosofo una collocazione "religiosa" (islamica). Il fatto che egli abbia assunto a modello di guida della propria città ideale la figura platonica del Re-filosofo, non può far ignorare il contesto ormai mutato nel quale egli si muove, che non può più prescindere da una Rivelazione profetica (su questo argomento mi sembra opportuno ignorare le poco convincenti ipotesi di L. Strauss circa la dissimulazione, citate nell'Appendice alla V ed.).

Lo schema di al-Fârâbî, destinato a giungere sino al Medioevo occidentale, è il seguente: da Dio emana un 1° Intelletto e da questo seguono le sfere delle stelle fisse e dei sette pianeti, mosse dagli Intelletti/potenze angeliche che vanno dal 2° al 9°; il 10° Intelletto è l'Intelletto Agente (quello che rende "in atto" l'intelletto "in potenza" dell'uomo) che è anche il *Dator formarum*; con lui finisce la catena degli esseri spirituali e si realizza l'intervento divino sul mondo materiale. Compito dell'uomo è raggiungere il contatto con l'Intelletto Agente; a questo massimo livello giunge il filosofo che diviene perciò Profeta. Il punto, ora, è questo: nel contatto che consente al filosofo di contemplare direttamente gli Intelligibili, si realizza un'identità, o una vicinanza? Il problema è reale e non si evita con le parole, perché, se il filosofo giunge a tanto, non si capisce in che cosa il suo intelletto "acquisito" differisca dall'Intelletto Agente. Secondo problema: l'Intelletto Agente agisce sull'intelletto umano nella sua facoltà immaginativa, che diviene il canale attraverso il quale il Profeta elabora le allegorie grazie alle quali può rendere comprensibile al popolo il Vero, sotto forma di dettato divino. Dunque la religione sembrerebbe un sottoprodotto della filosofia (su posizioni simili si attesterà Averroè) non in quanto favola, ovviamente, ma in quanto metafora di quelle supreme verità che soltanto il filosofo può attingere senza tale schermo. Questo non sembra accettabile sul piano dell'uomo religioso che legge nel dettato profetico il "Vero" *tout-court*, non altrimenti attingibile.

Vi è infine un terzo problema, che riguarda la natura comunque divina dell'Intelletto Agente. Nonostante al-Fârâbî ponga Dio come sovraessenziale, estraneo quindi all'essere che promana dal 1° Intelletto, vi è anche qui un nodo che non si può sciogliere con le parole, perché v'è comunque una catena neoplatonica che lega l'Alto al basso nei due movimenti di processione e ritorno: un Dio che emana sino all'Intelletto Agente, e un uomo che risale a quest'ultimo, danno vita comunque ad un rapporto equivoco nella sua lettura.

A ciò si aggiungano altri due aspetti dello schema di al-Fârâbî. Il primo riguarda la concezione neoplatonica (già propria dell'età tardo imperiale e bizantina) di un ordine gerarchico terreno modellato su quello celeste, il secondo, è il tema squisitamente islamico di un ordine regolato dalla Legge divina, che realizza nella Ummah la società perfetta, perché soltanto nella società si realizza la potenzialità virtuosa dell'uomo (questo tema, al-Fârâbî lo ritrova in Platone). Ne consegue una tentazione ideologica foriera di gravi conseguenze. Scrive Campanini (p. 47) che l'ipotesi di al-Fârâbî (al tempo stesso, direi, tanto islamica quanto neoplatonica) è "individuare le catene che fanno di terra e cielo un organismo profondamente interconnesso".

Ora, questa visione mi sembra generarsi nella convergenza di due istanze: quella di un Dio Creatore inevitabilmente implicato nel mondo, nell'uomo e nella storia, e quella di una ragione umana che pretende di individuare i nessi razionali di questa implicazione -mi si scusi il termine- assolutamente *mitica* (termine che non implica alcuna svalutazione da parte mia, perché ho sempre sostenuto il significato profondo del mito, anche in funzione del suo rapporto con l'Utopia). Non per nulla intitolai il capitolo dedicato all'Islam nel confronto delusorio tra *ordine celeste e disordini terreni*; e non per nulla, credo, la grande tradizione sunnita si è trasformata in un "quietistico" distacco tra società ideale (ma "reale" per gli 'ulamâ') -diciamo pure, tra società civile- e potere politico. Non per nulla la Shî'a duodecimana mantenne l'ordine sotto i Safavidi inviando in luogo occulto il 12° Imâm e fissandone il ritorno in un futuro imprecisato. Cedere alle tentazioni della Gerusalemme terrena ha generato ovunque seri problemi: la tensione teleologica e assiologica, uscita dallo studiolo del filosofo, si è trasformata negli innumerevoli moti agitatori della marginalità culturale, conseguenza del mito di un mondo "di giustizia" comune ai tre monoteismi (vedi l'Appendice alla V ed.). Questo è il frutto della pretesa razionalizzazione -di fatto, ideologizzazione- dell'Utopia entro ciò che ho definito "Razionalismo subalterno". L'Utopia, che come tale mette in moto la storia dal suo non-luogo grazie alle tensioni generate dalla *differenza*, allorché si pretenda di calarla razionalisticamente a tutto tondo nella storia, non può che uscirne sconfitta, tuttavia dopo molti disastri.

Tornando ad al-Fârâbî, resta da sottolineare il carattere nodale del suo pensiero: da lui discendono direttamente Ibn Bâġġa e Avicenna, e, indirettamente, Ibn Tufayl e Averroè, con il quale l'aristotelismo tende a purificarsi, senza tuttavia riuscire a perdere quell'impronta neoplatonica che sembra costituire la condanna di ogni "filosofia" implicata nel creazionismo. Una filosofia che, come già si nota in al-Fârâbî ma ancor meglio si vedrà in Avicenna e Averroè (e qui si concentra la grande opposizione di al-Ghazâlî) ha il grave inconveniente di *obbligare* Dio a creare, e a creare così come ha creato, lo rende cioè strumento di una *necessità* (come ogni dio filosofico o filosofizzato) che snatura completamente la Sua figura nei monoteismi, la Sua *libertà*: e qui c'è un problema che può sembrare "metafisico", ma non lo è, perché riguarda *la libertà dell'uomo*.

Un grande continuatore del pensiero di al-Fârâbî nella Spagna almoravide (rigidamente dominata da una giurisprudenza tradizionalista di scuola mâlikita) fu Ibn Bâġġa, il nostro Avempace (ca. 1085-90 - 1138). La sua opera è interessante perché estremizza le conseguenze della dottrina di al-Fârâbî sull'Intelletto, giungendo a conclusioni che mettono in chiara luce i rischi insiti in essa. Ibn Bâġġa fu infatti accusato di empietà (in effetti non sembra che il suo stile di vita fosse esemplare sotto il profilo della Sharî'ah) eppure non si può dire che il suo pensiero fosse estraneo ad una prospettiva fondamentalmente islamica. Ibn Bâġġa, che non nomina mai Avicenna, è ostile ad al-Ghazâlî (ma forse per allinearsi al regime almoravide) ed esalta al-Fârâbî, potrebbe avere qualche rapporto intellettuale con gli Ikhwân as-Safâ' (Lomba, cit. in *Avempace. Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Milano, Rizzoli, 2002, p. 27). L'osservazione non è senza rilievo, perché mette in luce una preoccupazione quantomeno teorica per la società ideale, in un periodo nel quale il suo progetto sembra naufragare, e il pensiero islamico riflette su ciò in cerca di soluzioni alternative. Quanto al rapporto con al-Ghazâlî, mi sembra però significativa l'osservazione di Asín Palacios, *La carta de adiós de Avempace*, al-Andalus, 8, 1943, p. 6, che rileva come egli non fu simpatico né ai filosofi ellenizzanti del tipo di Averroè (e Ibn Bâġġa fu un filosofo ellenizzante) né ai giuristi del clero ufficiale: una posizione scomoda che sarà più chiara dall'esposizione del suo pensiero (*infra*).

Ibn Bâġġa s'interessa fondamentalmente del problema aristotelico dell'Intelletto partendo dalle posizioni raggiunte da Alessandro d'Afrodisia e da al-Fârâbî, per compiere l'ulteriore e inevitabile passo. Nel suo trattato *Sull'unione dell'Intelletto con l'uomo* (cfr. M. Asín Palacios, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, al-Andalus, 7, 1942) egli teorizza tre livelli di conoscenza, che corrispondono, si può dire, a tre livelli antropologici della società: quello del volgo, ottenebrato dall'oscurità della caverna (secondo il mito platonico divenuto metafora); quello di coloro che sono usciti dalla caverna e vedono la luce, cui si deve attribuire la conoscenza razionale; e quello di coloro che possono fissare il volto direttamente nel sole, cui si deve attribuire l'intuizione intellettuale. Secondo il simbolismo di Aristotele nel *De anima*, la luce è infatti la manifestazione dell'Intelletto Agente che interviene a trasformare in atto l'Intelletto in potenza: qui però siamo ben oltre. Qui si postula un contatto con l'Intelletto Agente che eleva il sapiente al suo stesso livello; e per Ibn Bâġġa, come sottolinea M. Cruz Hernandez (cit. in *Bibl.* a p. 752, vol. II, p. 84) l'Intelletto Agente "non è più un

motore nel mondo delle sfere, ma la forma stessa dell'atto intellettuale concepita nel suo momento più alto di eternità, universalità, semplicità e realtà; un essere così concepito può essere soltanto Dio". In questa unione si realizza la capacità profetica.

Ora, il fine del sapiente è precisamente la realizzazione di questa *coniunctio*, raggiunta la quale egli è necessariamente un "solitario" nella società, abitata da uomini per lo più viziosi e ignoranti: i due aspetti sono sostanzialmente coincidenti in una visione intellettualistica quale quella di Ibn Bâġġa. Sull'evidente impronta intellettualistica del suo pensiero è bene insistere, perché egli non ama la mistica sûfi, nella quale vede sostanzialmente un autoinganno. L'unione "faccia a faccia" con l'Intelletto Agente, configura allora una singolare forma di mistica intellettuale: è la Ragione che rende divino l'uomo (qualunque uomo, come negli Ikhwân as-Safâ') che sappia portarsi al livello delle realtà spirituali. Sotto questo aspetto, Campanini e Illuminati (cit.) nella loro Introduzione parlano di "scientismo" (p. 50) del filosofo di Saragozza.

Le analogie con alcuni aspetti del pensiero degli Ikhwân as-Safâ' vanno però anche oltre. Infatti per Ibn Bâġġa il "solitario" non è del tutto "solo", in quanto egli forma, con gli altri suoi simili, una vera e propria confraternita di Eletti, che può estendersi anche al di là del tempo e dello spazio; unione di Intelletti (si ricordi che in Aristotele il solo elemento immortale dell'anima è l'Intelletto "separato") che sembra formare una catena di risalita verso il mondo intelligibile tale da ricordare il Macranthropos dell'umanità redenta degli Ikhwân as-Safâ', la città spirituale, utopica, corpo unico di anime angelicate (pp. 226-227 del testo).

L'apparente estraniamento del saggio dalla società è dunque ambiguo: la constatazione del fallimento storico del mito islamico sembra spingere sì, a un radicale scetticismo sul presente, ma anche a un faticoso tentativo di riformulazione lungo nuovi percorsi, che però appaiono particolarmente inquietanti se si deve accettare una lettura che ne danno Campanini e Illuminati nella citata Introduzione. Scrivono infatti a p. 71: "I solitari, però, non solo formano una sola anima in seno all'Intelligenza Agente.....ma fanno comunità all'interno delle società imperfette e al di là dei loro confini, attraversano le strutture corrotte e oppressive del potere e prefigurano, con accento quasi sovversivo, l'avvento della società perfetta. Per chi accetta l'ipotesi di una loro possibile funzione politica viene in mente l'analogia.....del platonico J.J. Rousseau fra il chiamarsi fuori dell'electo incorrotto dalla società e il suo ruolo di fondatore di una comunità politica perfetta, dunque fra isolamento.....e pratica oggettivamente rivoluzionaria. Con tutta la discendenza storica giacobina e comunista degli ultimi secoli del trascorso millennio. I "solitari" filosofi.....costituiscono gli elementi rivoluzionari di cambiamento che potrebbero aprire la strada alla realizzazione della città perfetta. Essi potrebbero formare una "rete" di intelligenze e di "volontà" politiche disponibili a una profonda trasformazione dello stato di cose presente. Certamente i "solitari" perseguono una perfezione intellettuale e spirituale che li rende simili alla divinità, ma siffatto perfezionamento ha un fine senza dubbio pratico, politico".

Una lettura che dà un quadro agghiacciante e ci riporta agli orrori rivoluzionari dell'ultimo secolo, ma che sottolinea anche altre cose che credo di aver messo in luce in passato. Innanzitutto le *radici religiose delle ideologie sovversive*; poi il *ruolo delle intelligenze piccolo-borghesi* di sempre, nel tracciare le "lucide geometrie" della follia paranoica (la paranoia è una logica perfetta applicata alla totale ignoranza e inesperienza di ciò che è l'uomo, e di quali sono le leggi non scritte della società: è un risultato della marginalità). Poi l'infondabile aristocraticismo delle avanguardie, che tali si sentono semplicemente perché hanno abolito il mondo. Infine, tipico del Razionalismo subalterno, il non saper trovare collocazione, sia pure utopica (ma non atopica) in un mondo che è costituzionalmente "postlapsario". Platone, che di queste tendenze è alquanto responsabile, sapeva però anche che l'anima umana è quel che è: può sì, contemplare e sospirare il cielo, ma prova anche una singolare attrazione per la frequentazione degli angiporti, onde la società perfetta è soltanto utopia, è in nessun luogo e lì resta; e Aristotele, che era ben più uomo di mondo degli aristotelici, diceva a chi voleva scandagliare tutto con la logica, che "è ignoranza (*apaideousía*) non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare" (*Metafisica*, 1006 a, 6-8, trad. G. Reale). Queste cose sono i "principi" (*archai*) (ivi, 10-11). Come dire che alla base di tutto, anche della società, vi sono realtà entro le quali tutti necessariamente dobbiamo muoverci, perché costituiscono le "regole" la cui conoscenza fa parte di una buona *paidéia*, non di costruzioni teoriche. *Apaideousía* è anche incultura e rozzezza, così come *paidéia* è "cultura" in senso ampio, qualcosa di ben altro dell'aver letto libri e sviluppato sillogismi nel vuoto; e *arché* indica sì la causa, il principio, ma, semanticamente, anche il dominio in senso sia autoritativo che fisico, ciò che tutto regge, e il suo ambito. I due termini associati evocano un ambito di forze dal quale è illusorio uscire, e nel quale vigono leggi che si apprendono soltanto a patto di saperle riconoscere. La preparazione di Aristotele alla sua *Politica*, è quell'*Etica a Nicomaco* nella quale la parola "etica" (da *éthos*, costume, indole, inclinazione) sta a significare non astratti modelli, ma una catalogazione dei comportamenti umani, la cui conoscenza è indispensabile a una "politica" che meriti questo nome.

I problemi posti dalla connessione filosofia/creazionismo, che riguardano i tre monoteismi e che stiamo seguendo attraverso gli sviluppi della filosofia islamica, si manifestano nella duplice dimensione sotto la quale è inquadrato Ibn Tufayl, come filosofo neoplatonico che affronta le conseguenze del pensiero di Ibn Bâġġa, e come mistico ritenuto legato alla tradizione sûfi. Ibn Tufayl fu certamente un filosofo, e fu il mentore del giovane Averroè presso il Califfo almohade quale proprio successore a corte. Come filosofo ebbe evidenti i limiti del pensiero di Ibn Bâġġa, e si rivolse, non senza peraltro distanziarsene, ad al-Ghazâlî e ad Avicenna. Il suo sbocco fu la mistica, e ciò, a mio avviso, in piena coerenza logica. Ibn Tufayl è rimasto famoso per il suo

conte philosophique intitolato *Hayy ibn Yaqzân* (Il figlio vivente del Vigilante) nel quale sviluppa, attraverso l'allegoria d'un personaggio fantastico (che forse è l'archetipo tanto del *Robinson Crusòè*, quanto del Critilo del *Criticón*) il proprio sistema di pensiero circa la via al sapere.

Il racconto di Ibn Tufayl (accessibile anche su Internet <http://www.filosofico.net/ibntufaylautodidatta>) si apre con una premessa che dice già molto sulle idee che saranno poi veicolate dall'allegoria. Nel mentre loda Avicenna, egli pone in partenza una distinzione tra quei Sùfi non coltivati nella filosofia (come Bistâmî e al-Hallâj) che a seguito della visione estatica pretesero l'unificazione con Dio, e coloro che, come al-Ghazâlî, riconobbero l'inaccessibilità della visione alla comprensione, e vi si adeguarono rinunciando a porsi domande, limitandosi a pregare. Subito dopo critica Ibn Bâġġa, che aveva sostenuto la dottrina dell'unione intellettuale come culmine della speculazione filosofica, del cui pensiero sottolinea i limiti identificandoli nell'incapacità ad andare oltre la via intellettuale. Si ricordi, al riguardo, che Ibn Bâġġa aveva a sua volta criticato le visioni dei Sùfi, ritenendole frutto della sola immaginazione, eccitata con le pratiche ascetiche. Ibn Tufayl sottolinea viceversa la linea di Avicenna, che vuol raggiungere il contatto con Dio andando *oltre* la via della comprensione intellettuale, e introduce una prima parabola, quella di un cieco dalla nascita che giunge con l'intelligenza a percepire il mondo che lo circonda, e che, acquistata miracolosamente la vista, riconosce ciò che già conosce, ma con ben altra, diretta e chiara esperienza.

Ciò posto, Ibn Tufayl sottolinea l'impossibilità di calare in un discorso razionale, per i limiti intrinseci della Ragione e del linguaggio, l'intima esperienza del Vero, che diviene perciò altra cosa e si presta alla disputa delle interpretazioni. Allusione al dettato profetico? Certamente, egli nota, il sapere che si può apprendere dai libri è quello, e *perciò* è limitato e limitativo. Chi ha visto il Vero può parlare soltanto per simboli: non per nulla, l'Islam e la Legge del Profeta scoraggiano le inutili speculazioni. Si delinea allora una via progressiva ai gradi della conoscenza che sarà quella del protagonista del racconto, e che Ibn Tufayl rispecchia anche nella storia del pensiero islamico in Spagna: prima vennero i naturalisti, poi i filosofi che culminarono con Ibn Bâġġa: ma occorre andare oltre, ad un terzo stadio di sviluppo della conoscenza.

Ibn Tufayl critica poi al-Fârâbî, specialmente per la sua attribuzione della profezia alla facoltà immaginativa; di Avicenna sostiene che il suo pensiero va oltre i limiti dell'aristotelismo e che va compreso esotericamente (e infatti nel suo racconto fa omaggio, con il titolo e il nome dei personaggi, ad un'opera esoterica di Avicenna). Passando poi ad al-Ghazâlî, egli mette ancor meglio in luce l'adombrata triplice via alla conoscenza, sostenendo che per al-Ghazâlî esistono un'opinione volgare, un'opinione che si sviluppa nel dialogo tra i dotti, e infine un'opinione che è intima e comunicabile del singolo individuo. Pur lodando molto il suo pensiero, egli ne fa però una critica: nei libri che ci sono giunti da lui mancano indicazioni circa alcuni pretesi raggiungimenti comunicabili. Perciò sorse in Ibn Tufayl un desiderio di ricerca che lo condusse in un cammino verso la verità, che verrà da lui proposto allegoricamente nel racconto della vita e delle esperienze di Hayy ibn Yaqzân.

Questi è un neonato adottato da una gazzella su un'isola deserta (come vi sia nato o vi sia giunto è oggetto d'ipotesi) la cui crescita e i cui successivi progressi speculativi segnano la tappe di un percorso guidato dalla Ragione, dapprima come apprendimento teorico/pratico dall'osservazione del mondo circostante, poi come speculazione logico/filosofica sulla totalità dell'essere, incluso il cielo stellato; infine come riflessione metafisica sulla causa dell'essere, che lo condusse alla ricerca di una prima causa, alla concezione dell'esistenza di un Essere necessario, nella cui sperata visione riporre la propria felicità. Per giungervi decise di ripercorrere la scala dell'essere, dal mondo della generazione e della corruzione del quale egli partecipava con il proprio corpo, a quello dei corpi celesti nei quali scorse similitudini con l'Essere necessario (ricordiamo la catena degli Intelletti e delle sfere); infine a quest'ultimo. Il primo livello lo raggiunse con adeguati rapporti di comportamento nei confronti del cibo, il secondo evitando sporcizia e turpitudini sino a rendersi splendente, e imitando i moti circolari degli astri. Per giungere al terzo livello tentò di liberarsi del proprio Io annichilendo i sensi e la memoria con una vorticoso rotazione (una tecnica ben nota). Dovette anche tentare di pensare questo Essere in modo da evitare di associargli ogni possibile qualità o forma, e si allontanò da tutto chiudendosi in una caverna. È appena il caso di ricordare che uno dei capisaldi del mu'tazilismo consisteva nel negare l'antropomorfismo e l'esistenza degli attributi divini, e che il mu'tazilismo giungeva a ciò sviluppando un rigido Razionalismo.

Hayy ibn Yaqzân giunse così a contemplare il mai visto e a udire l'inaudito, il linguaggio di Dio, pur non conoscendo egli alcun linguaggio, a causa della sua esistenza vissuta fuori di ogni contesto umano. La Voce di Dio gli parlò e gli impose di essere ricevuta senza fare (farsi) alcuna domanda, ed egli comprese una cosa: essendo l'essenza del Vero la non-molteplicità, la conoscenza che l'Essere Supremo aveva di Sé era la Sua stessa essenza; quindi chi Lo avesse conosciuto si sarebbe identificato con Lui. Capì però poi che questa comprensione era inadeguata, e che l'inadeguatezza dipendeva dalla pretesa di voler capire con l'aiuto della Ragione ciò che *contiene in sé gli opposti*, essendo l'Essere supremo Uno e molteplice a seconda dei percorsi con i quali il ragionamento si sforza di comprenderLo. Così proseguendo, egli si forgiò una precisa visione dell'universo a partire dalle sfere, ma capì anche che tutto ciò costituiva un'immagine insufficiente di Dio, fosse soltanto una mera conoscenza dell'ombra di quel mondo divino senza il quale il nostro mondo non sussisterebbe: esso è soltanto un'apparenza che continuamente si disfa e si trasforma come l'immagine di un caleidoscopio. Hayy maturò quindi l'indifferenza al mondo materiale e una capacità sempre maggiore di astrarsi nell'estasi.

Su un'isola accanto alla sua vera una comunità che praticava una religione predicata da un Profeta tramite simboli, come si fa quando si parla alle masse: la posizione filosofica di Ibn Tufayl appare evidente. Proseguiamo. V'erano due bravi giovani, Salâmân e Absâl; il primo era attento agli aspetti letterali della predicazione, il secondo meditava sui simboli; il primo era attento agli aspetti della predicazione centrati sulla vita comunitaria, il secondo a quegli aspetti esoterici che esortavano al ritiro e alla contemplazione solitaria. La religione in questione poteva avere infatti aspetti contraddittori a seconda dell'interpretazione dei suoi principi. Absâl decise perciò di partire e di rifugiarsi in quell'isola deserta dov'era Hayy, e dove i due s'incontrarono con qualche peripezia, perché Hayy non sapeva parlare. Absâl gli insegnò il linguaggio e gli raccontò i principi della propria religione, che Hayy trovò coincidenti coi raggiungimenti delle sue estasi. Queste nel frattempo s'erano allontanate, perché Hayy aveva interrotto il digiuno, attratto dai cibi portati da Absâl. Lo sorprendeva tuttavia che il Profeta avesse parlato in termini simbolici, invece di rivelare direttamente il Vero: non conoscendo i limiti degli uomini, Hayy riteneva che essi in tal caso avrebbero seguito la legge divina più completamente. Per aiutarli, decise di recarsi con Absâl nell'isola dove ora regnava Salâmân, e qui scoprì che la predicazione del Vero veniva rifiutata dal popolo; capì la natura dell'uomo, e con ciò anche la saggezza dei profeti. Si scusò perciò con Salâmân, lo esortò a proseguire nella sua applicazione letterale della legge, e con Absâl tornò alle proprie meditazioni sull'isola deserta.

Questa la trasparentissima allegoria di Ibn Tufayl, sul cui inserimento nella cultura islamica si è discusso, fermo restando che i ripetuti riferimenti ai versetti del Corano citati nel testo, fanno sì che essa s'inquadri senza dubbio in una riflessione che, filosofica o no, parte comunque dalla premessa religiosa islamica, elaborata a partire dal pensiero di al-Fârâbî, Avicenna, al-Ghazâlî e Ibn Bâġġa: ma non soltanto. Di essa sono state infatti messe in luce le connessioni tanto col Sufismo, quanto con la tradizione razionalista, sia mu'tazilita, sia giurisprudenziale, sia filosofica, neoplatonico-aristotelica. Sull'argomento si può vedere una raccolta di articoli ad esso dedicata, *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzân*, ed. by L. Conrad, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996.

Nella sua Introduzione, che riassume rapidamente alcune conclusioni dei diversi contributi, Conrad sottolinea il clima di persecuzione in cui furono costretti ad operare i filosofi in Spagna, dovuto alla forza dei giurisperiti mâlikiti ultratradizionalisti, alle cui pressioni non poterono sottrarsi neppure quei Califfi che protessero Ibn Tufayl e il suo erede Averroè. Su questo punto, V.J. Cornell, nel suo *Hayy in the Land of Absâl: Ibn Tufayl and Sûfism in the Western Maghrib during the Muwahhid Era*, ivi, ha chiarito le cause sociali di questa fossilizzazione giurisprudenziale, connesse al mantenimento dei privilegi dei vecchi gruppi dirigenti omeyyadi, a danno di gran parte della popolazione, Berberi e convertiti, che diedero origine a ripetute rivolte.

Quanto agli aspetti più specificamente attinenti alla dottrina, interessanti riflessioni si possono trarre dai citati articoli di Conrad e Cornell, nonché dai contributi di J.Ch. Bürgel, "*Symbols and Hints*": *Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân*, e di B. Radtke, *How can Man reach the Mystical Union? Ibn Tufayl and the Divine Spark*, entrambi ivi. Evitando di sottolineare aspetti che balzano già evidenti nella sin troppo scoperta allegoria del racconto, mi sembra utile segnalare quanto segue.

Bürgel ha sottolineato come Ibn Tufayl, convintamente musulmano, abbia proceduto a una lettura del Corano guidata dalla distinzione tra il senso apparente e quello nascosto (*zâhir* e *bâtin*) e che quindi, nella sua impostazione aristotelico/neoplatonica, sia andato oltre la logica, in direzione della Gnosi e dell'identificazione con Dio. A questo riguardo, Cornell ha insistito sulla presenza di una tradizione sûfi nel Maghreb, alla quale deve essere ricondotto anche il pensiero di Ibn Tufayl; mentre Radtke sottolinea come Avicenna venga citato nel testo per aver raggiunto il contatto con Dio attraverso l'approccio estatico, non per illuminazione intellettuale.

Il punto che più mi preme sottolineare, è tuttavia *come* Ibn Tufayl giunga alla propria scelta. Il percorso che egli fa seguire al suo protagonista nella via alla conoscenza, è assolutamente *razionale*, tanto razionale da essere persino razionalista. Prive di ogni utopismo sono anche le sue considerazioni sulla realtà umana. Il fatto è, che tanto lui quanto il suo personaggio comprendono che c'è un punto oltre il quale la Ragione non può andare. Razionalmente si giunge alle verità delle leggi fisiche; razionalmente, per analogie, si può indagare il significato simbolico di una legge, rendersi conto della realtà della trascendenza: ma se la Ragione vuol afferrare, *con adeguamento all'oggetto*, il Vero *tout-court*, allora essa deve cedere il passo alla mistica. Altra via non v'è, e *il misticismo rivela allora la propria nascosta natura: è una via di fuga del Razionalismo*. La via "filosofica" al Vero indicata da al-Fârâbî e Ibn Bâġġa si rivela puramente illusoria. Tuttavia, anche su questo punto, il pensiero di Ibn Tufayl, che resta un tentativo di armonizzare la Rivelazione con un pensiero che maturò in Grecia, non esce dall'ambiguità.

Come ha messo in luce Radtke, Ibn Tufayl resta comunque un filosofo, e perciò, con lui, la tradizione della mistica sûfi si trova a un punto di svolta. Il rapporto tra mondo e Dio, uomo e Dio, ha una sola soluzione, se si vuole conciliare Rivelazione e filosofia, quella stessa che si delinea già mille anni prima e che impronta, in modi diversi ma tutti simili, tutta la relativa speculazione: l'emanatismo neoplatonico. Con ciò, e soltanto con ciò, nota Radtke, *la tradizione sûfi prende la via del Panteismo*, influenzando in modo decisivo il pensiero di Ibn 'Arabî. I Sûfi, nota ancora Radtke (p. 187), parlando della loro "unione" con Dio, non avevano mai usato il termine *ittihâd*, che significa il divenire tutt'uno; usavano termini che indicavano l'annichilimento e il congiungimento, il raggiungimento: il termine *ittihâd* nasce con Avicenna e al-Ghazâlî, cioè con i *filosofi*. Questa deviazione verso il Panteismo è avvenuta per la speculazione islamica, così come avvenne, nonostante la

ricerca di espedienti logici, in quella ebraica, e come avverrà per quella cristiana del Medioevo, collegata tanto alla tradizione occidentale con Scoto Eriugena, quanto all'influenza delle traduzioni dall'arabo, e che sfocia nei panteismi dell'eterodossia dagli Amalriciani in poi, precisamente per l'elaborazione "filosofica". Sia che si contempli il percorso a Dio a partire dall'uomo, sia che si adotti l'ottica inversa, il risultato è sempre quella divinizzazione dell'uomo che è l'obbiettivo non tanto nascosto dell'alchimia, e che è alla radice di tutte le ipotesi eversive, una volta che il pensiero sia uscito dallo studiolo del filosofo.

Ibn Tufayl perciò fa capire, e Averroè predicherà espressamente (ma non soltanto lui) l'inopportunità di raccontare certe cose al volgo. Una cosa anche è certa: Ibn Tufayl si rivela ancora una volta un musulmano che medita sul fallimento del progetto islamico di società perfetta: neppure la via della consorteria dei "solitari", sognata da Ibn Bâğğa, è praticabile. Chi vuole seguire un proprio percorso individuale di perfezionamento, l'unico possibile, non può che ritirarsi su un'isola, *isolarsi*: magari, per sicurezza, in una caverna.

Si può comunque dire che con Ibn Tufayl e la sua allegoria, si delinea il quadro di una "verità" che, pur restando "una", si esplica in tre livelli: quello letterale, da osservare senza troppe domande per il volgo; quello di una verità da interpretare dialetticamente nel dibattito giuridico/teologico di chi deve indirizzare la società e giudicare degli atti; infine, quello direttamente accessibile, ma non comunicabile nella sua essenza, che è dei filosofi/mistici. Questa ripartizione si riflette nella triplice via alla conoscenza seguita da Hayy ibn Yağzân, e si può parallelizzare con i tre mediatori classici della conoscenza: i sensi, la Ragione, e l'Intuizione intellettuale. Quest'ultima richiede tuttavia un "salto" mistico, una vera e propria discontinuità, per far compiere all'intelletto umano un salto ontologico, *l'unificazione* con Dio. Ciò significa implicitamente, come già più volte sottolineato, criticare un sistema religioso/giuridico che ha come obbiettivo la *piena realizzazione del modello divino nella società*, una sua ripetizione nell'obbedienza alla Legge; criticarlo perché vi si afferma che il Vero non è riconducibile alla razionalità, tantomeno alla materialità della lettera. Contemporaneamente viene però mantenuto il concetto di conoscenza come identificazione, ora per via mistica, dell'intelletto (umano) con la cosa, con l'oggetto, in questo caso *divino*. Questo è il presupposto razionalista (filosofico) dal quale non ci si libera, al contrario, lo si sottolinea, adottando la fuga mistica, il salto ontologico reso necessario dall'inadeguatezza della Ragione. L'insufficienza della filosofia rende infatti obbligatorio questo salto che porta comunque in un *cul de sac*: se, come mero pensiero dell'essere, la filosofia poteva condurre soltanto all'Ilozoismo, come tentativo di razionalizzare la Rivelazione essa conduce al Panteismo. In entrambi i casi si hanno conseguenze irreparabili per una Rivelazione profetica, perché nell'un caso si cadrebbe nel mero materialismo, irreligioso; nel secondo ciascuno potrebbe esser Profeta e ne sarebbe disgregata la Legge, come avviene al termine di ogni esoterismo, e avvenne anche nell'eterodossia islamica.

Giunti a questo punto nodale del nostro discorso, mi sembra quindi che si possa volgere lo sguardo a quella polemica di al-Ghazâlî con i filosofi, e di Averroè con al-Ghazâlî, che segna un momento fondamentale nelle scelte "teologiche" dell'Islam, che vanno comprese per raffrontarle ad altri percorsi: e poiché i "filosofi" sono innanzitutto al-Fârâbî e Avicenna (980-1037) soffermiamoci allora un attimo su quest'ultimo. Su Avicenna esiste una letteratura immensa, anche perché egli influì in modo determinante sul Neoplatonismo del Medioevo occidentale, a partire dalla Scuola di Chartres: un Neoplatonismo le cui conseguenze eterodosse sono state segnalate nel testo. Per conseguenza, essendomi impossibile affrontare un tale monumentale complesso di studi, mi limito a sottolineare punti che mi sembrano essenziali per restare nel tema introdotto dal titolo.

Avicenna vuol presentarsi come un aristotelico, di fatto è un autentico neoplatonico; ciò viene imputato al suo rapporto con il presunto Aristotele della *Teologia* e con gli altri antecedenti greco-arabi: ed è ovvio. Tuttavia la ragione più profonda di tale inevitabile inclinazione resta sempre, a mio avviso, l'esigenza di coniugare il pensiero greco con un Dio creatore annunciato da un Profeta. In altre parole, quello che si definisce pensiero greco-arabo ha gli stessi problemi del Neoplatonismo cristiano, al quale si ricongiungerà nel Medioevo occidentale; e di quello ebraico, perché rappresenta l'inevitabile approdo di chi voglia pensare il senso di questi tre monoteismi entro le strutture del pensiero greco, che, per tutti i "filosofi", rappresenta il pensiero *tout-court*, entro il quale soltanto si potrebbe "pensare".

Avicenna riprende temi che gli vengono da al-Fârâbî e discendono da Alessandro di Afrodisia, ma in lui è presente una spiccata dimensione religiosa che lo tiene radicalmente lontano dagli esiti intellettualistici di un Ibn Bâğğa. Avicenna, come, del resto, gli altri filosofi islamici, è sempre e comunque innanzitutto un Musulmano che non perde di vista i cardini della propria fede, pronto eventualmente a piegare il pensiero alla loro comprensione razionale. Il risultato è che la più alta forma della conoscenza sarà da lui identificata con quella profetica, e la via per raggiungerla sarà quella di un pensiero soprarazionale, intuitivo, unito a particolari disposizioni dell'anima. Questo punto è importante perché Avicenna non può considerarsi un mistico, un Sûfi; Avicenna è un filosofo il quale tuttavia ritiene che il raggiungimento del Vero avvenga per un atto di adesione immediata, esperienza per la quale egli usa tanto il termine *ittisâl*, che indica un rapporto, una relazione; quanto il termine *ittihâd*, vera e propria immedesimazione nell'Intelletto Agente.

Sul ruolo di quest'ultimo come *dator formarum*, Avicenna si riaggancia alla dottrina farabiana dei moti, ai dieci Intelletti, con gli astri ad influire sulle cose del mondo, in quanto determinano, grazie ai propri moti, la "preparazione" della materia, rendendola idonea al recepimento delle singole forme. Questo della materia "preparata" è un argomento intricato, che anticipa gli equilibrismi di Avicbron (cfr. p. 455). Avicbron pensò di risolverlo con un doppio flusso della Volontà divina, nella materia e nella forma, armonicamente

prestabilito; in Avicenna uno dei due flussi passa per gli astri, l'altro per l'Intelletto Agente, ma l'implicito non può che essere il medesimo: un'armonia "prestabilita" che consenta l'unione della Forma con la materia "preparata".

L'ontologia di Avicenna, che pure ricalca schemi farabiani nel tema della catena discendente degli Intelletti e in quello della risalita del mondo sublunare in direzione dell'Intelletto Agente ("la perfezione dell'anima razionale è di divenire un mondo intellettuale in cui si disegni la forma del tutto, l'ordine intelligibile che è nel tutto e il bene che fluisce nel tutto", *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, trad. di O. Lizzini, Milano, Bompiani, 2002, pag. 425) si differenzia tuttavia per la spiccata impronta neoplatonica sostenuta dal ruolo determinante dell'anima.

L'anima tutta intera assume un ruolo guida laddove la Ragione vacilla; sulla base della Ragione non si raggiunge la Verità, dice Avicenna nel *Trattato sul destino*, ma l'anima potrà raccogliere i suoi frutti se accetterà di procedere con umiltà, senza fare affidamento soltanto sulla propria razionalità. È l'anima, come principio di moto, che guida nella giusta direzione. Anche i corpi celesti sono animati, per questo tendono verso il bene supremo in un moto circolare infinito, metafora dell'eterno inseguimento dell'Utopia, della fonte di ogni divenire. Quando si cerca il Vero non si giunge al proprio scopo senza un aiuto dall'Alto, dall'assolutamente Altro, imperscrutabile alla ragione umana.

L'anima è dunque principio di moto tramite la rappresentazione immaginativa, che è veridica; il moto infinito che il Primo Motore genera nelle anime dei corpi celesti, è tale perché procede da esso verso un altro motore, così come l'amato diviene il fine per l'amante, per il quale è il Bene. Tutta la natura procede da questo centro, e muove verso di esso a causa del desiderio naturale di perfezione, intellesione del Bene per propria scelta, per volontà del Bene reale: "e questo movimento è come se fosse un culto angelico o celeste" (*Met.*, cit., IX, 2, 391). È la stessa visione che ebbe Dante nell'ultimo canto del *Paradiso*: un ruotare attorno a Dio di un mondo angelico e animico che da Lui si "squaderna" e in Lui "s'interna" (*Par.* XXXIII, 85-87). È il moto già formulato da Aristotele nel Libro λ della sua *Metafisica*, 1072 b: *kineî dè os erómenon*, ma il quadro è totalmente diverso: *qui (come anche in Dante) l'amore non è una sorta di deterministica attrazione verso la perfezione, è una scelta della volontà in un cosmo tutto vivo e vibrante, angelico e animico*, che si rispecchia nell'atto umano della preghiera, moto di conversione in Dio; soprattutto, questo amore delinea un quadro religioso attorno al Signore, come descritto nei testi religiosi, in questo caso il Corano.

Si tratta di un luogo importante nel pensiero di Avicenna, che ha un momento centrale nel suo *Trattato sull'amore*, ispirato dal *Simposio* di Platone, ma che è ormai ben al di là di esso, entro un'ontologia neoplatonica e una visione essenzialmente religiosa. Qui si parte dal rifiuto della materia come non-essere, che persiste nella *Metafisica* dove il Male è originato da un'indigenza intrinseca della materia, a causa della quale la Provvidenza può esercitarsi soltanto entro i limiti del possibile nel mondo sublunare; e da una concezione tipicamente platonica dell'anima, come colei che si colloca in posizione mediana tra l'assoluta perfezione e l'estrema indigenza. Essa è però dotata di un amore innato verso l'Essere dal quale promana, dando vita al duplice movimento di processione e ritorno in un cosmo nel quale *l'amore è tutt'uno con l'essere*. L'amore, come desiderio o come *nostalgia* esiste ovunque: negli elementi (ricordate Ficino?), nei corpi inanimati, nei vegetali, negli animali, esplicandosi nei modi propri a ciascuno di questi livelli dell'essere.

Nell'uomo la facoltà razionale viene in aiuto alla forza animale conducendola a più elevate realizzazioni, come anche la facoltà immaginativa viene in aiuto di quella razionale, sicché esse, unite, raggiungono la più alta chiarezza. Questa premessa serve a comprendere perché, grazie all'unione della facoltà razionale e della forza animale, il saggio abbia una naturale attrazione verso la bellezza della gioventù, e come ciò possa poi risolversi in una crescita in direzione del Bene.

Le anime umane, come anche quelle angeliche, essendo di origine divina amano necessariamente il Sommo Bene, pur non conoscendolo; e lo amano al fine di raggiungere la propria perfezione; il massimo avvicinamento ad esso è l'unione con la Sua manifestazione, che è la Sua essenza. Il primo a riceverla come in uno specchio è l'Intelletto Universale, e questa trasmissione/recezione si ripete nella catena degli Intelletti sino all'Intelletto Agente. Di lì la manifestazione del Sommo Bene discende ancora e muove sin le potenze animali, vegetali e fisiche, le quali, secondo ciò che possono, si sforzano tutte di disporsi a Sua somiglianza. L'amore è dunque al tempo stesso principio di moto e principio di conoscenza, che pervade tutta la natura; ciò comporta di conseguenza che l'emanazione divina sia un atto di *continua creazione*: se essa s'interrompesse, l'universo tutto cadrebbe nel non-essere.

Anche l'anima umana, intermediaria tra perfezione e indigenza, può essere attratta nelle due direzioni; è dunque evidente che, all'interno di questa ontologia, tanto più si persegue la conoscenza, quanto più l'anima s'allontana dalla materia, volgendosi al mondo intellettuale dell'Intelletto Agente. Veniamo dunque al problema della Profezia, la quale, come s'è visto, trae origine dall'incontro del moto discendente del flusso divino attraverso gli Intelletti, con la risalita del mondo sublunare sino all'intelletto in atto, che va a specchiarsi nell'Intelletto Agente. L'anima di colui il cui intelletto raggiunge la massima perfezione, raggiunge la capacità della Profezia. Gli angeli gli appariranno assumendo forma, ed egli udrà la Voce di Dio. Tuttavia la dottrina della Profezia di Avicenna è alquanto complessa, ed è utile accennarne, per comprendere quanto egli si distacchi dall'intellettualismo di al-Fārābī e Ibn Bāḡḡa, in qualità di portatore di un'intensa religiosità neoplatonica.

Questo suo neoplatonismo va chiamato in causa anche nel determinare una precisa e importante caratteristica del suo pensiero, la distinzione tra un pensiero "discorsivo" -quello cioè che si fonda sulla Ragione- e il rapporto immediato con il Vero tramite l'Intuizione intellettuale. Questo argomento può essere affrontato a partire da D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden-N. York-København-Köln, E.J. Brill, 1988; e da un articolo di P. Adamson, *Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, inserito nel collettaneo edito da Mc Ginnis, *Interpreting Avicenna*, Boston-Leiden, E.J. Brill, 2004; nonché da un altro articolo ivi incluso, quello di M. Afifi al-Akiti, *The three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazālī*.

Avicenna ha sottolineato tre caratteristiche necessarie alla Profezia: una facoltà immaginativa capace di ricevere il flusso divino sotto forma di immagini e di parole; un particolare acume che consenta l'Intuizione intellettuale, cioè quel contatto diretto con l'Intelletto Agente che consente un'apprensione immediata del Vero senza procedere per sillogismi; un'anima purificata dalla preghiera che consenta alle facoltà psichiche di agire sulla natura operando il miracolo.

All'interno di questa struttura vi sono tuttavia alcune osservazioni da fare. L'Intuizione intellettuale che conduce al Vero, non è un evento mistico, la conoscenza che ne deriva non è mistica, anche se conoscere Dio è diverso dal conoscere un triangolo. Per Avicenna, anche se l'Intelletto precede la logica nella scala della conoscenza, la conoscenza del Vero s'identifica con quella della realtà ontologica, ovvero delle Forme o degli Intelligibili. Ciò significa che l'Intuizione è apprensione *totale e immediata*, non per via sillogistica, *di un reale la cui struttura è comunque sillogistica*. Ciò che l'Intuizione afferra immediatamente, senza sforzo di ricerca, e che viene subito alla mente, è il termine medio del sillogismo, e con esso la conclusione; entrambi vengono dal flusso divino la cui recezione è predisposta dalla purezza dell'anima. Avicenna conosceva l'*Asclepio*; se pensiamo poi a quanto già detto, alle facoltà dell'anima purificata che possono agire sulla natura, sembra spontaneo andare con la mente alla magia di Ficino.

Per altro aspetto, considerando la conoscenza del reale come conoscenza immediata che cortocircuita la Ragione in direzione di una struttura comunque *logica* del reale stesso, viene in mente anche il rapporto di analogia con il primato romantico dell'artista/filosofo/profeta nella via della conoscenza; analogia motivata dalla comune matrice neoplatonica e con la necessità di superare i limiti del Razionalismo senza cadere nell'irrazionalismo. Viene in mente anche la concezione, tutta moderna, dei processi psichici inconsci. In questo processo di apprensione immediata, non si deve perciò dimenticare l'importanza della facoltà immaginativa, perché, come afferma lo stesso Avicenna (in Gutas, cit., pp. 161-162) può accadere che la potenza del flusso inondi l'immaginazione, che, in tal caso, riverbera quel flusso in immagini visive o auditive. Non per nulla, una delle vie di apprensione del reale indicate da Avicenna, è il sogno.

Il flusso divino che investe l'Intelletto di un'anima purificata, è dunque una discesa dello Spirito Santo (*al-ruh al-muqaddas*) che genera la Profezia; ma il Profeta, precisamente perché è chiamato a dare agli uomini la Legge divina che ne regola la convivenza e svela loro realtà inaccessibili, non potrà che esprimersi attraverso parabole e metafore, al fine di rendersi comprensibile a tutti. Perciò parlerà dell'Aldilà nei modi più accessibili alla gente comune: con ciò Avicenna sottolinea la propria concezione *filosofica*, che, in accordo con le premesse, non può prevedere piaceri e castighi corporali. Egli, seguendo una logica neoplatonica, vede infatti nell'anima il solo elemento immortale, onde i piaceri e i castighi possono riguardare soltanto lei, né è pensabile una Resurrezione dei corpi: una dottrina che sarà considerata definitivamente ereticale da al-Ghazālī, e che meriterà un lungo trattato di confutazione da parte di Ibn Taymiyya, perché, di fatto, smentisce inequivocabilmente la Rivelazione con la pretesa d'interpretarla filosoficamente. Riducendo il dettato profetico a metafora per gli incolti, Avicenna pretende che il filosofo sia il solo in grado d'indagarne il simbolismo, di andare oltre la lettera comprendendo ciò che essa vela, ricavando per sé uno statuto privilegiato entro la Ummah. La Profezia così com'è, resta comunque per lui una necessità della società umana, e anche gli aspetti rituali che essa impone sono indispensabili a mantenere viva e attuale la Rivelazione, che, altrimenti, potrebbe cadere in oblio.

La dottrina della Profezia di Avicenna si distacca da quella di al-Fārābī perché investe anche la facoltà intellettuale (così sarà anche in Maimonide) e non soltanto quella immaginativa, ma sarà comunque inaccettabile per al Ghazālī come per Ibn Taymiyya, i quali hanno ben presente il rischio di dare dell'affabulatore al Profeta, e i rischi che correrebbe la religione stessa una volta disancorata dalla letteralità del dettato: e la religione, nel caso dell'Islam, è la struttura che configura la società, è norma anche (e soprattutto) sociale, quindi giuridica. Sembra oltretutto poco "islamico" suddividere antropologicamente la Ummah tra coloro che debbono stare "contenti al quia" e una schiera di Eletti che possono porsi, sia pure con discrezione, al di sopra del clero e dei giurisperiti in materia di religione.

Vi sono dunque almeno tre punti nei quali la conciliazione di filosofia e religione operata da Avicenna, può creare un contrasto con la Rivelazione e concreti rischi di dissoluzione della religione rivelata. Il primo è la dottrina della Creazione come irradiazione da un Dio nel quale s'identificano essenza ed esistenza (Egli è il necessariamente Esistente) onde il Suo conoscere la propria essenza è conoscenza dell'essere che, precisamente in quanto conosciuto da Lui, è instaurato nell'esistenza. Ciò significa, come già notato, che l'esistenza del mondo è sorretta dall'esistenza di Dio e che la creazione è un atto eterno e necessario: dunque è eterno anche il mondo, che non fu creato nel tempo; e che la Creazione non è un atto libero della Volontà divina.

Due punti che non soltanto smentiscono la Rivelazione, ma che snaturano la figura stessa del Dio dei tre monotesmi, dunque anche di quello islamico.

Il secondo è quello appena esposto, un dettato profetico che si articolerebbe per simboli, allegorie, metafore, al fine di rendere comprensibili a tutti verità accessibili a pochi. Inficiare la literalità di un dettato significa aprirlo a infinite interpretazioni, senza contare che ne conseguirebbe lo svilimento di quella classe sacerdotale, che della literalità è custode e interprete, a favore della corporazione dei filosofi. Ciò significa innanzitutto gettare nell'incertezza la massa dei fedeli, quindi *minare la compattezza di quella Ummah che è preoccupazione prima dell'Islam*, perché soltanto una società "giusta" -come pensava, a suo modo, anche al-Fârâbî- consente lo sviluppo virtuoso dell'individuo.

Il terzo riguarda il fondamento neoplatonico dell'ontologia di Avicenna, con tutte le considerazioni e le conseguenze che si possono trarre dalla sua *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1969. Qui Avicenna sostiene la totale svalutazione del corpo, quindi della materia, e sviluppa la dottrina che identifica l'Io, la *hæcceitas* dell'uomo (la discussa *anniyya*, per la quale cfr. la nota di O. Lizzini a pp. 1302-1303 della *Metafisica*, cit., e il saggio di M.T. D'Alverny, *Anniyya-Anitas*, ripreso come art. X in M.T.D'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1995) con la sua sola anima. Per Avicenna la materia diviene *ricettacolo* per un'anima che è sostanza separata dal corpo, è sostanza spirituale, luogo inesteso degli intelligibili, ciò di cui egli dà una lunga e dettagliata "dimostrazione". L'anima umana, aggiunge, quando raggiunga la propria massima perfezione, s'identifica con le sostanze angeliche, diviene anch'essa una pura Intelligenza separata; la sua felicità ultraterrena sarà dunque precisamente nel raggiungimento di questo stato, una volta liberata dall'ingombro del corpo. Con un'affermazione esplicitamente non aristotelica, Avicenna nega infatti che il rapporto tra l'anima (*nafs*) e il corpo umano (*badan*) sia identificabile con quello tra la forma (*sûra*) e la materia seconda (*mâdda*). Tuttavia l'effetto negativo del legame con il corpo può manifestarsi con un suo influsso sull'anima, che può restare contaminata dalle passioni; di qui la complessa gerarchia dei trattamenti *post mortem* riservati alle anime. Siamo dunque alla negazione di due cardini della Rivelazione: premi e castighi legati a piaceri e sofferenze corporali, come affermato dal Corano; e Resurrezione dei corpi preconizzata per la Fine dei Tempi (ma per un mondo eterno, levitante sull'eternità di Dio, non si comprende come possa esservi una Fine dei Tempi, se non nell'interpretazione esoterica degli Ikhwân as-Safâ'). Avicenna chiude il suo trattato dicendo qualcosa di più: anime rimaste troppo sotto l'influsso del corpo potrebbero però *immaginare* la propria condizione *nella tomba* (una problematica che esiste nell'Islam, questa della remunerazione nella tomba, e che risponde al dilemma del doppio giudizio trattato nell'Appendice alla V ed.) sotto forma di sensazioni corporee positive o negative.

V'è poi un quarto punto nel quale la filosofia di Avicenna si scontra con la Rivelazione, riguardo l'omniscienza divina, intesa in modo troppo elaborato per poter combaciare con il suo significato rivelato. Avicenna, in *Metafisica*, VIII, 6, negava che Dio potesse conoscere le cose particolari; infatti, per l'adeguamento dell'intelletto all'intelligibile che sottostà al concetto razionalista di conoscenza (adeguamento della proposizione alla cosa) se Dio conoscesse le cose particolari, Egli diverrebbe le cose stesse. Egli, viceversa, intellige ciò di cui è Principio a partire dall'Intelligenza di Se stesso, dunque intellige le cose soltanto in modo universale, coglie cioè le cose particolari soltanto in quanto Universali. Ciò non significava, per Avicenna, negare la conoscenza divina dei particolari, ma postulare una conoscenza di essi diversa da quella umana, che li conosce nel loro accadere nel tempo, e affermare in Dio una conoscenza assoluta, atemporale, di tutte le possibili cause e degli infiniti causati che ne derivano. Evidentemente ciò andava oltre il dettato profetico, che veniva a perdere il proprio significato *concreto* per divenire una mera *oversimplification* ad uso degli incolti: e *qui si va contro il significato stesso di ogni possibile religione del Dio dei monotesmi*.

Mi sembra evidente che l'accordo di "filosofia" e Rivelazione si mostri ancora una volta come una forzatura di quest'ultima per farle posto nell'ordine razionalista della prima: siamo cioè al tentativo di accordare, con i dovuti aggiustamenti, una religione a una filosofia, non allo sforzo *religioso* di avvicinarsi alla religione con la ragione, di comprenderne cioè la *razionalità*. Se si considera che, nell'Islam, la religione è un sistema giuridico che regge la comunità, la cui compattezza è la sua prima preoccupazione; che al tempo di Avicenna erano emersi problemi quali la presenza di un Califfato ismâ'ilita, quello dei Fâtimidi del Cairo con la loro penetrante propaganda religiosa; che poco dopo la sua morte i Selgiukidi si erano impadroniti di Baghdad, dove il Califfo 'Abbâside era ormai una figura puramente di facciata per quanto riguardava l'esercizio del potere politico; si comprenderà facilmente la preoccupazione che la filosofia in sé poteva generare nel pio musulmano pensoso delle sorti della Ummah, di una Ummah che, con l'arrivo dei Selgiukidi, veniva confermata nella sua compattezza sunnita dopo la cacciata dei Bûyidi shî'iti.

In questa preoccupazione matura l'opera di al-Ghazâlî, che, se qui viene presa in considerazione nella sua guerra ai filosofi, in particolare al-Fârâbî e Avicenna, importante per illuminare la differenza tra un Dio/Volontà e il dio dei filosofi; non pertanto andrebbe vista in un'ottica così limitativa. Il "rifiuto" della filosofia non è che un tassello dell'opera intellettuale di al-Ghazâlî, che, tra l'altro, va vista essenzialmente nell'ambito di una polemica contro l'Ismailismo. Come ho ricordato nel testo, l'esoterismo ismâ'ilita poggia su un'ontologia neoplatonica, con la quale mostra un deciso parallelismo: basti pensare a Sijistânî e agli Ikhwân as-Safâ', dei quali ultimi si è sempre ipotizzata la matrice ismâ'ilita. Il problema della "filosofizzazione" della religione è infatti centrale per tutte quelle deviazioni dal dettato che nascono dalla pretesa umana di razionalizzare il divino,

come intuì bene Ibn Taymiyya nel suo attacco al Neoplatonismo e ad Ibn 'Arabî, centrato sulla negazione degli intelligibili e del concetto di "essenza": la ragione umana costruisce *a posteriori* i propri universali, per mera astrazione, e non può contenere l'inesauribilità del reale; la cosa è irriducibile alla proposizione, il reale al razionale. In questo egli fu un seguace di al-Ghazâlî come critico degli esiti della filosofia greco-islamica, da al-Fârâbî ad Avicenna.

Al-Ghazâlî dunque, critico della filosofia, fu un critico per nulla estraneo all'oggetto delle proprie critiche (tanto che, su questo, fu a sua volta criticato da Ibn Taymiyya). Come ha sottolineato F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazâlî Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2000, p. 260 sgg., la filosofia gli fu familiare sin dalla gioventù. Del resto, la sua confutazione dei filosofi e la successiva confutazione del suo testo da parte di Averroè, s'iscrivono espressamente in una controversia "filosofica", con un particolare peraltro essenziale: al-Ghazâlî parla da uomo religioso, cui sta essenzialmente a cuore la letteralità di una Rivelazione e il suo significato sociale e politico.

La preminenza di questo interesse politico e sociale, imprescindibile da un'autentica religiosità islamica, appare evidente dagli obiettivi della sua battaglia, che non riguardavano soltanto la filosofia del neoplatonismo islamico. Ai filosofi egli associava infatti gli esoteristi (*bâtiniyya*) cioè gli Ismâ'îliti, ma anche i mistici nelle loro estasi e pretese d'identificazione divina; nonché la religiosità settaria delle varie fazioni. Fu critico infatti tanto nei confronti degli hanbaliti, quanto dei mu'taziliti; i primi sostenevano infatti un letteralismo tradizionalista, i secondi pensavano di poter fondare sulla ragione umana le norme legali ed etiche, che non sono fondabili, secondo al-Ghazâlî, senza una Rivelazione. Ciò che egli persegue è qualcosa di apparentemente mediano tra le due vie, è *uno sforzo di ricerca razionale a partire dal dato di fatto della Rivelazione*: l'ordine delle priorità dei filosofi viene invertito. Non è il dettato a dover essere interpretato (di necessità, allegoricamente) nella cornice filosofica; è il pensiero, che deve trovare una propria razionalità a partire dal dettato.

La prima preoccupazione di al-Ghazâlî è la Legge, e questa può provenire soltanto dalla Rivelazione, perché viene da Colui che, creando, ha impresso il proprio ordine al Creato: dunque ciò che Egli impone all'uomo risponde alla natura stessa delle cose, dell'uomo e della società, nella quale si esplica il solo modo possibile di esser uomo; l'uomo è infatti animale soltanto sociale. La Rivelazione è perciò la fonte della razionalità della vita sociale; per questa ragione v'è un interesse fondamentale di al-Ghazâlî verso la teologia dogmatica; e per questa stessa ragione, cioè per l'importanza di un'armoniosa vita sociale, egli fu anche nemico delle dispute tra le scuole.

In effetti egli assunse al riguardo una posizione indipendente: fu sicuramente shâfi'îta (il richiamo a Shâfi'î è costante in materia di diritto) a prescindere dal suo discusso rapporto con lo Ash'arismo (vedi al riguardo l'articolo di Makdisi, *The non-ash'arite shâ'fi'ism, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850; ma anche Griffel, cit., pp. 264-265 in nota 22); fu però anche vicino al pur criticato hanbalismo per quanto riguarda il richiamo salafita, volto a considerare l'epoca d'oro dei Compagni come paradigmatica di un Islam esemplare nell'accettazione indiscussa della Rivelazione. In effetti, *la razionalità di al-Ghazâlî, non tanto si applica alla dimostrazione della "verità" della Rivelazione, quanto al convincimento della razionalità di adeguarsi ad essa.*

Nella preminenza che ebbe per lui la finalità politica della Rivelazione, la sua razionalità diviene essenzialmente ragionevolezza, sfiorando anche un sostanziale quietismo (che contrasta con l'intransigenza cui può giungere il Razionalismo mu'tazilita); in presenza di un sovrano ingiusto è miglior cosa evitare la ribellione, perché l'ordine è il bene più importante, soltanto nell'ordine il pio musulmano può vivere una vita rispettosa del dettato religioso. In questa visione s'inquadra anche il profondo interesse di al-Ghazâlî per il fondamento del diritto (*usûl al-fiqh*) quindi per Shâfi'î. Al riguardo mi sembra importante segnalare quanto rilevato da Makdisi (cit., p. 240) cioè che a partire da Shâfi'î si formò una linea di "giureconsulti-teologi" che, al di là delle personali differenze di opinioni, diedero vita a un movimento religioso tradizionalista (avverso alla teologia razionale dei mu'taziliti, e vittorioso nella fondazione di una "ortodossia" sunnita) che va *da Shâfi'î a Ibn Hanbal, ad al-Ghazâlî a Ibn Taymiyya*. Si tratta di una linea di pensiero che si articola all'interno di quel fenomeno di distacco tra la guida spirituale della Ummah e il potere politico, che segna la crisi del concetto di Califfo come "Vicario di Dio".

Questa vicenda trova un'interessante interpretazione all'interno della storia dell'accoglimento del pensiero greco nell'Islam, da parte di D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, trad. di C. Martini, Torino, Einaudi, 2002, pp. 89-121. Gutas sottolinea le vicende politiche che condussero l'usurpatore al-Ma'mûn ad instaurare la famosa *mihna*, con la quale il mu'tazilismo diveniva "ortodossia di Stato". Questa vicenda ha aspetti personali (i modi dell'avvento al trono, grazie all'uccisione del fratello al-Amîn, legittimo Califfo); culturali (la formazione persiana a Marw di al-Ma'mûn, e i suoi stretti rapporti con gli ambienti persiani, la loro cultura, il loro potere, e la visione imperiale centralizzata della tradizione sassanide) e politici (la necessità di rinsaldare il declinante concetto di Califfo/Vicario di Dio, cioè supremo depositario della legge religiosa).

Su quest'ultimo punto, l'interesse ad esaltare il Razionalismo della filosofia greca si univa a quello di porre a fondamento della legge religiosa islamica la teologia "razionale" (meglio sarebbe dire "razionalista") del *kalâm*, praticata dai mu'taziliti. In una discussione teologica fondata su argomentazioni "logiche", è evidente

infatti che il Califfo sarebbe sempre stato in grado d'imporsi, specialmente in un consesso di teologi che, in questa struttura, non potevano che costituire una casta di funzionari dello Stato, obbligati verso il potere politico per la propria stessa posizione.

La vicenda ha un preciso riscontro, sottolineato da Gutas, nell'ideologia politica promossa, da al-Ma'mûn, bellicosamente anti-bizantina e poggiante sulla proclamazione dell'Islam come vero e unico erede della "razionalità" greca, abbandonata dai Bizantini per la loro adesione al Cristianesimo. Non per nulla, una precisa linea dei *falâsifa*, i filosofi islamici, sarà un virulento anti-Cristianesimo motivato dall'irrazionalità della religione cristiana: una linea peraltro comune al non meno rigido razionalismo dei loro più fieri avversari, come quell'Ibn Taymiyya del quale scrive Laoust, *Essai sur les doctrines, etc.*, cit. in Bibl. a p. 849, che fu più aristotelico di molti teologi scolastici (p. 244). L'irrazionalità del Cristianesimo consisterebbe in quella figura di Cristo "Figlio di Dio" estranea già al Giudeocristianesimo, che faceva di Cristo un semplice Profeta.

Griffel (cit., pp. 3-199) ha rievocato l'affermarsi dell'*usûl al-fiqh* e dello hanbalismo nell'ottica del suo studio sull'avvento dell'intolleranza all'interno dell'Islam, come una vicenda che parte dal IX secolo e dalla *mihna*, e che vede in primo piano l'affermarsi della dottrina giuridica di Shâfi'î, con la nascita del concetto di "Sunnah del Profeta", la razionalizzazione del concetto di *naskh*, e la possibile prevalenza della Sunnah del Profeta sullo stesso Corano: esempio principale, l'introduzione della pena di morte per gli apostati, negata dal Corano ma affermata dalla Sunnah. Nella Baghdad tollerante di al-Mansûr si erano sviluppati, come ricorda Gutas a p. 90, atteggiamenti culturali diversi e contrastanti, che erano sfociati in disordini e in aperti dissensi con l'avvento di al-Ma'mûn, anche per il modo in cui questi era giunto al potere, una vicenda che rafforzò il dissenso popolare verso la politica califfale. Uno dei punti sui quali si acui l'opposizione al mu'tazilismo dello Stato, fu la dottrina relativa al Corano, "creato" (nel senso di opera d'ispirazione divina, ma *materialmente* umana) per i mu'taziliti; "increated", cioè esistente presso Dio nella sua letteralità e da Lui disceso, per i tradizionalisti, a fondamento del loro rifiuto di una sua "interpretazione" razionale.

Gli effetti della *mihna* furono al riguardo negativi: la posizione dei tradizionalisti divenne, per costoro, un dogma, la cui negazione avrebbe comportato la condanna a morte per apostasia (Griffel, p. 116). Vi furono sommosse di plebe, e un rigido tradizionalista come Ibn Hanbal († 856) finì in prigione come avversario *politico* del Califfo, ma il dissenso popolare rimase tale che la *mihna* dovette essere rapidamente abrogata nell'848 da al-Mutawakkil (Griffel, pp. 116-118). I filosofi divennero dei nemici, e il ruolo dello Hanbalismo divenne determinante nell'ambito di una giurisprudenza fondata sulla dottrina di Shâfi'î. Sono gli anni della sua definitiva affermazione, con la compilazione di un *corpus* di ahâdîth "certificati" grazie all'opera di Bukhârî (†870) e di Muslim († 875). Con l'inizio del X secolo è infine definita la versione canonica del Corano, grazie allo stabilimento della vocalizzazione e degli altri segni diacritici.

In questi decenni, che vedono dunque l'affermarsi definitivo di tradizionalisti e tradizionalisti e nei quali la filosofia è dichiarata nemica della fede, *tradizionalismo* e *shâfi'ismo* procedettero, per dirla con Griffel (p. 146) "*mano nella mano*". Non soltanto l'ipotesi mu'tazilita di un Corano "creato" e la negazione, mu'tazilita e filosofica, della "corporeità" di Dio che emergerebbe dalla letteralità del Corano; ma anche l'affermazione filosofica di una coeternità del mondo con Dio, divennero anatema, insieme alla teologia dell'Ismailismo connessa con la filosofia neoplatonica, e con i filosofi *tout-court*, considerati come una sorta di setta religiosa eretica sotto il nome eponimo di Ġahmiti, da Ġahm b. Safwân che, come i mu'taziliti e al-Fârâbî, aveva negato l'esistenza degli attributi divini.

Con l'editto del Califfo al-Qâdir (1018) scatta anche ufficialmente la condanna dei filosofi per apostasia; non fu dunque al-Ghazâlî a seppellire la filosofia nell'Islam: al-Ghazâlî fu essenzialmente un giurista che, al contrario, ebbe rispetto per la razionalità, e formulò concetti di tolleranza sui quali lo stesso Averroè avrebbe potuto convenire (Griffel, p. 11). Se esiste una rigidità nel pensiero giuridico, questa va piuttosto ricercata nelle conseguenze dell'opera di Shâfi'î, cui al-Ghazâlî costantemente si richiama, e nei fondamenti del diritto da lui fissati. Shâfi'î aveva certamente dinnanzi a sé il problema delle diverse scuole giuridiche locali, e l'esigenza, opposta, di un sistema giuridico valido per quello che era ormai un Impero; aveva il problema degli ahâdîth proliferanti e l'esigenza di stabilire principi per scremare l'attendibile dalle invenzioni individuali, impresa che fu condotta a termine poco dopo da Bukhârî e da Muslim. Aveva però anche la posizione ideologica di un partito di religiosi che intendeva sottrarre la normativa giuridica dalle decisioni del Califfo, col risultato concreto di bloccare l'evoluzione. Per giungere a questo risultato, a monte della fissazione degli stessi criteri giuridici, era però necessario bloccare ogni tentativo di teologia razionale, dalla quale sarebbe potuta discendere un'interpretazione, e ancor più, un'applicazione, *evolutiva* dei principi dell'Islam.

Per questa ragione, già all'inizio della sua *Risâla* (cit. in Bibl. a p. 851) compare l'affermazione che, essendo Dio inconcepibile per la ragione umana, è del tutto inutile scervellarsi nell'interpretare il senso della Sua Legge, il cui testo va considerato nella sua letteralità; tutto quel che c'è da sapere sta nel Corano, e lo sforzo interpretativo (*ijtihâd*) che deve applicarsi al testo, è di natura semplicemente *deduttiva*.

Accanto al Corano, l'altra, e forse maggiore, fonte del diritto è la Sunnah del Profeta, che rappresenta l'esempio concreto, ispirato da Dio, della Legge divina, e che può aiutare a comprendere certe rivelazioni, contenute nel Corano, di difficile interpretazione. Sull'interpretazione della Legge saranno poi presi in considerazione il consenso relativo, specialmente dei Compagni, e infine le analogie stabilite dai Compagni e dai Successori. La Sharî'ah conosce così con Shâfi'î la propria cristallizzazione, come volevano i tradizionalisti,

primo tra tutti Ibn Hanbal che, col riferirsi a un fondamento intangibile posto a monte dello sforzo interpretativo -sempre necessario nelle fattispecie- ponesse un freno all'innovazione non soltanto soggettiva o localistica, ma anche e soprattutto califfale.

La Rivelazione si era manifestata e chiusa col Profeta, il Corano era un documento increato esistente presso Dio con la Sua Legge, la mente umana non ne poteva interpretare un senso recondito (*bâtin*) e doveva prenderlo alla lettera, salvo comprenderlo alla luce dei detti e fatti tramandati sul Profeta, e, subordinatamente, sui Compagni e i Successori, che dalla sua prassi erano stati direttamente o indirettamente guidati. In questa cornice teologico/giuridica è opportuno riferirsi ad al-Ghazâlî (1058-1111) la cui vita si svolge nell'ambito della restaurazione sunnita di Nizâm al-Mulk e dei Selgiukidi; e nei tempi della predicazione nizârîta di Alamût, con i suoi effetti destabilizzanti.

Il suo punto di partenza dottrinale, la sua ferma convinzione ash'arita, è che non si possa stabilire una scienza religiosa senza aver fede (Griffel, p. 262) e che la teologia non può fondarsi sulla logica, ma può emergere soltanto da una profonda fede nella Rivelazione (ivi, p. 275); la Ragione è uno strumento insufficiente, utile soltanto per chiarire, entro i suoi ristretti limiti, le intuizioni che vengono dal cuore (Cruz Hernandez, *Historia, etc.*, vol. I, p. 255).

Nel suo *Kitâb Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (Rinascita delle scienze religiose), egli pone sin dagli inizi una dichiarazione di fede (*'aqîda*) alla quale deve essere tenuto ogni buon sunnita. Dio, secondo al-Ghazâlî, è assolutamente trascendente; tramite la Ragione si può soltanto asserire che Egli esiste. Segue a ciò l'affermazione che Lo rende incompatibile con il dio dei filosofi: Dio non è soltanto onnipotente, è innanzitutto *vivente*, ed è creatore; la Sua onniscienza è conoscenza dei minimi particolari, dei più riposti pensieri e dei percorsi di ogni insetto; nel mondo visibile e invisibile nulla accade, se non per Suo decreto. Dio *fa quel che vuole*: dunque non è soggetto ad alcuna legge e muta le leggi a Suo piacimento. Che Dio sia, oltretutto un Dio/Volontà, anche un Dio/Persona, lo attesta la difesa di al-Ghazâlî dell'antropomorfismo che emerge dal Corano (la "faccia di Dio", le "mani di Dio", etc.) che i filosofi declassano a metafora, ipotesi inaccettabile se si vuole considerare il Corano nella sua literalità, come Libro increato che comunica la Legge divina, ciò che infatti ribadisce subito dopo al-Ghazâlî. Perciò Dio *vede, ode, parla*, e così via, senza che ciò possa in alcun modo far riferimento a organi e sensi umani: ciò *avviene*, ma *come* avviene è incomprendibile all'uomo. Siamo quindi in presenza di *attributi* divini: Dio è Vivente, Conoscente, Potente, Volente, Udente, Veggente, Parlante, per vita, conoscenza, potenza, volontà, udito, vista, parola, *non per mera essenza* (*Scritti scelti di al-Ghazâlî*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino, U.T.E.T., 1970, p. 155, corsivo mio). Questo "antropomorfismo" è possibile in quanto non c'è nulla che assomigli a Dio; perciò non serve immaginarLo con occhi, orecchie, etc; così la Sua Parola non somiglia alle nostre parole, non è nel suono o nelle lettere.

La giustizia divina non può essere giudicata dall'uomo; tutto ciò che esiste è stato creato *nel tempo* e dal Nulla; Dio ordina e proibisce, promette e minaccia, premia e castiga; la natura delle ricompense e dei tormenti *post mortem* deve essere intesa nella sua literalità, anche corporea. In questi e altri punti del Corano, l'uomo deve dunque credere alla literalità del dettato, ad iniziare dal grande tema del Giudizio Finale e della Resurrezione.

L'assoluta libertà divina sta molto a cuore al al-Ghazâlî, e su questo punto egli si oppone a filosofi e mu'taziliti, cioè a quel Razionalismo che vede Dio "obbligato" entro lo schema delle Sue proprie leggi, che Egli non potrebbe contraddire; Egli ha fatto ciò che ha fatto come lo ha fatto *in assoluta libertà*; ha fatto anche delle leggi, ma *precisamente per ciò ne è al di sopra*: la Sua maestà non può essere misurata col *lógos* dei mu'taziliti, anzi, non è con la Ragione che si percorre la giusta via della salvezza. Ciò non significa fare della conoscenza un fatto mistico: *l'anima* è la via della conoscenza, perché Dio ha fatto dell'uomo un microcosmo che ricalca il macrocosmo; per questo motivo, l'anima umana può giungere intuitivamente alla conoscenza degli attributi di Dio. Al-Ghazâlî non è neppure alla ricerca di un cieco fideismo, gli sono però assolutamente chiare l'inutilità delle puntigliosità sofistiche e dei dubbi della teologia scolastica, cui erano totalmente estranei i Compagni del Profeta: a quei tempi la disputa era biasimata e la conoscenza era conoscenza del Corano. Perciò egli condanna le vane elucubrazioni dei filosofi e le liti dei giurisperiti, accanto al libertinismo cui conduce l'esoterismo dei bâtinîti, e all'arroganza estatica dei Sûffî che si autoproclamano divini: tutto ciò disgrega la Ummah, alla cui conservazione e difesa è venuta la Rivelazione.

La vera conoscenza che parte dal mondo sensibile per giungere alla Causa Prima, è possibile soltanto per una *illuminazione del cuore*, che innalza ad un mondo *ove gli opposti coesistono*, una "verità" del tutto estranea alla Ragione, che non può chiederne conto a Dio, non può chiederGli conto di quel che fa: dinnanzi all'assolutamente Altro c'è soltanto l'accettazione interiore di ciò che Egli ha detto per bocca del Profeta (vedi l'ispirata allegoria di al-Ghazâlî in *Scritti scelti*, cit., pp. 502-512).

La religione è dunque per lui ben al di là delle vanità dei "sapienti", è un modo di essere interiorizzato che guida le azioni dell'uomo, una "verità" cui *si aderisce* e che *si testimonia*, una "verità" *di vita*, percezione di un ordine che non si può "dire" -le parole e la Ragione non possono circoscriverlo- si può soltanto avvertire ed accettare nel cuore. Al-Ghazâlî è tutt'altro che estraneo alla logica e alla filosofia, semplicemente ne avverte i limiti nei confronti di una *religione*. Egli conosceva la filosofia, ma riteneva i filosofi dei miscredenti (Griffel, pp. 277-279) la cui eventuale ritrattazione non poteva essere accettata (contrariamente a quella degli uomini

semplici che si ravvedevano) perché essi, coscienti della strumentalità delle proprie dottrine, potevano aver di mira soltanto il potere: pertanto andavano giustiziati (ivi, pp. 290-291).

Su quest'ultimo aspetto del pensiero di al-Ghazâlî mi sembra necessaria una riflessione, mi sembra cioè necessario aver presente la differenza tra la teologia dogmatica -che stabilisce i fondamenti di una fede, senza l'accettazione dei quali si è fuori da quella fede- e la giurisprudenza. Su quest'ultimo piano al-Ghazâlî s'inserisce indubbiamente nella catena tradizionalista che va da Shâfi'î e Ibn Hanbal sino a Ibn Taymiyya, con tutto il suo peso sull'ossificazione di una Legge modellata sui costumi delle società mediorientali dell'VIII secolo, un fenomeno sul quale agisce, oltre alla costituzione della "Sunnah del Profeta", la dottrina di un Corano "increated", e perciò l'accettazione letterale di un testo trådito la cui storica costruzione, e i relativi rapporti con le contingenze storiche, vengono così ad essere obliterati. Su questo piano, non si creda però che le posizioni di un *qâdî* (giudice) quale era Averroè, possano essere troppo diverse; le diversità potrebbero venire soltanto da una nuova "Legge" e quindi da qualche nuovo "ispirato di Dio", quali si dichiararono Hasân II con la Grande Resurrezione di Alamût, o il Bâb; una linea di pensiero antica obliterata con la "sigillazione" della Profezia. Sul piano ideologico, le posizioni di al-Ghazâlî meritano però una riflessione nel momento in cui vengono in contrasto con quelle dei filosofi, perché ciò che entra in gioco è il rapporto tra il divino e l'umano.

Questo contrasto nasce dal noto testo di al-Ghazâlî contro la filosofia, il *Tahâfut al-Falâsifah*, cui rispose, circa settant'anni dopo la morte di lui, Averroè, con il suo *Tahâfut at-Tahâfut*. "Tahâfut" è stato tradotto con "incoerenza" da M. Campanini, nel titolo *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, cit. Al-Ghazâlî vi condannava la dottrine di al-Fârâbî e Avicenna, e Averroè rispose in parte prendendone le difese, in parte sottolineando il non corretto aristotelismo delle loro dottrine, creando quindi una nuova e migliore linea difensiva sulla scorta di Aristotele. Averroè riportò in abbondanza nel proprio testo, il testo dell'avversario, contestandolo puntualmente sui singoli passaggi: dunque costituisce una guida opportuna per analizzare il contrasto.

Prima di trattarne mi sembra tuttavia interessante qualche cenno alle conseguenze più immediate che aveva avuto la condanna della filosofia da parte di al-Ghazâlî, sia per non attribuirle un peso indebito nel progressivo inaridimento del pensiero islamico, sia per riflettere un istante sulle condizioni sociali e culturali nelle quali deve essere inquadrata; anche perché, obbiettivamente, la filosofia non scomparve affatto dal panorama dell'Islam, mentre l'appiattimento della riflessione religiosa a mera prassi giuridica tradizionalista era un fenomeno ormai affermato già ai tempi di al-Ghazâlî.

Ho già citato lo studio di J. Brown (p. 868) nel quale si segnalano i contingenti interessi pratici dei giuristi come causa dell'acritica accettazione generale dei principi stabiliti da Shâfi'î. P. Crone ha pubblicato a sua volta uninteressante articolo sui tre secoli che corrono all'incirca tra l'850 e il 1150 (*Post-Colonialism in Tenth-Century Islam*, *Der Islam*, 83, 1, 2006) nel quale analizza la crisi del Califfato e le mutazioni della società islamica in quel periodo, allorché venne meno la *leadership* politica e culturale della componente araba del primo Impero islamico, cui succedette, con gli 'Abbâsidi, un'alta burocrazia e un'intelligenza prevalentemente persiana, con il conseguente progressivo allontanamento della *società* islamica dalle strutture del potere. Con un potere in mano dapprima a truppe mercenarie, poi ai Bûyidi, e una cultura d'impronta iranica, ellenizzante, l'Islam non aveva più quella *semplice autoevidenza* degli albori. Dinanzi ai dubbi indotti dal razionalismo dei mu'takallimûn e della teologia razionale in generale, e a un potere politico guidato da una propria logica lontana dall'antico ideale islamico, la gente "cercava una verità unica e assoluta che non avesse nulla a che fare col potere, e che tutti gli uomini potessero accettare" (p. 23). La risposta fu la gnosi ismâ'îlita e l'affermazione al Cairo del Califfato Fâtimide; questa situazione ebbe fine con l'avvento dei Selgiukidi e col relativo processo di consolidamento di un'ortodossia sunnita, nel quale fu determinante l'opera di al-Ghazâlî.

Il nuovo equilibrio che si stabilì è descritto in modo sostanzialmente convergente con la Crone (anche se da diverse angolazioni) da Th. Blanquis (*Regard clair des élites, suivisme aveugle des masses, un truisme pour les 'ulamâ' arabes médiévaux*, in *Autour du regard, Mélanges Gimaret*, éd. par E. Chaumont, etc., Louvain, Peeters, 2003). Blanquis parte dall'ideale egualitario della società araba, per sottolineare come tra la *mihna* di al-Ma'mûn e la sua abolizione ad opera di al-Mutawakkil, si siano andate tessendo due ragnatele. Una avrebbe condotto, a partire dalle discendenze di Hasân e Husayn e con vari passaggi, ai Qarmati, ai Fâtimidi, ai Nizârîti di Alamût; l'altra partì dai funzionari e dalla classe colta, che presero a dominare due diversi indirizzi: il campo culturale scientifico/filosofico e quello della scienza degli ahâdîth. In questa seconda veste, essendo stati espropriati del potere dagli eserciti dominanti, essi cercarono una nuova base di potere nel popolo attraverso il suo indottrinamento: è questa l'epoca nella quale si affermarono le dottrine di Shâfi'î e di Ibn Hanbal (vicende di intelligenze piccolo-borghesi al margine sembrano alquanto comuni nelle nostre storie: nota mia). Osserva Blanquis, a proposito della dottrina del primo, che essa portava ad un processo di inserimento quasi automatico, grazie all'analogia, di problemi *attuali* in un contesto relativo alla società dell'epoca del Profeta, ciò che limitava la possibilità di dare un fondamento razionale ai giudizi. Quanto alla dottrina di Ibn Hanbal, essa si fondava sul divieto di porsi domande in materia di religione, rinviando alla literalità del testo.

Tra i rappresentanti dei due indirizzi, filosofico e tradizionalista, si creò una forte tensione: da un lato una visione ecumenica e ottimista, che vedeva nel progresso umano la realizzazione del compito affidato da Allâh all'uomo; dall'altro una visione pessimista e passatista, che aveva come imperativo il modellamento della società su quella dei primi vent'anni dell'Egira. Il potere degli 'ulamâ', appartenenti a questa seconda schiera, si

fondò sugli strati inferiori della popolazione che ne furono indottrinati, anche per la presenza di molte anime religiose distaccate da un potere ormai in mano ai militari. Gli Hanbaliti e gli Shâfi'iti appartenenti ai cultori dello hâdith, ritenendo il popolo incapace di ragionare, e se stessi unici detentori della verità tramite la Sunnah; condannavano tutti coloro che esercitavano il proprio giudizio razionale, i mu'taziliti, gli Hanafiti, e gli stessi Shâfi'iti ash'ariti, funzionari del potere politico-militare; condussero la propria opera con l'apertura di madrase sempre più numerose, e, tramite i fondi religiosi, divennero anche i funzionari dei *qudât* (pl. di *qâdî*). Chi voleva sfuggire a questo nuovo clima religioso trovò rifugio nel sùfismo, in una dicotomia che andò accentuandosi. La società rimase nelle mani degli 'ulamâ', "*maîtres à penser* autoproclamati del popolo musulmano" (p. 245) che rifiutarono ogni confronto culturale col mondo reale loro contemporaneo, e dedicarono tutti gli sforzi all'apprendimento mnemonico del Corano.

Questa dunque la società dell'XI- XII secolo sulla quale si affaccia l'opera di al-Ghazâlî, e che non aveva certo visto la fine della ricerca filosofica; "filosofo", come abbiamo visto, ancorché scettico sulla Ragione, fu anche al-Ghazâlî, che fu anche Sùfi; certamente però non poteva ormai più prescindere da una giurisprudenza che era quel che era divenuta, alla quale non poteva sfuggire neppure Averroè: *anche lui, come qâdî, riteneva giusto uccidere gli eretici (L'incoerenza, etc., cit., p. 486)*. Si sarebbe potuto avere un'alternativa soltanto distruggendone i due fondamenti ormai acquisiti, che ne restringevano le scelte entro un recinto obbligato: il dogma del Corano increato (non ammetterlo è divenuto apostasia punibile con la morte) e il retroterra leggendario della "Sunnah del Profeta", che paralizza la Sharî'ah a norme, giudizi e costumi divenuti paradigma. Come nota F. Lucchetta nella sua Introduzione a: Averroè, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, Trad., Intr. e Note di F. Lucchetta, Genova, Marietti, 1994, p. 100, "la Šarî'a finisce per diventare la quintessenza dell'Islam, la rivelazione è sentita soprattutto come rivelazione di una Legge: posizione legalista molto diffusa, che sviluppa una spiritualità di obbedienza". Per inquadrare l'importanza, ma anche i limiti, del dibattito "filosofico" innestato da al-Ghazâlî, viene allora da chiedersi: fu sempre così? davvero una Rivelazione è soltanto una Legge con tanto di specifiche normative? o fu così intesa e imposta dalla classe degli 'ulamâ' nel corso degli eventi sopra accennati? che cosa ha significato, nell'evoluzione del modo d'intendere, l'erosione e l'eliminazione del potere innovativo che avrebbe potuto essere rappresentato dal Califfo "Vicario di Dio"? In linea generale infatti, un potere politico che voglia rimanere tale e non essere scavalcato dagli eventi, dev'essere attento a ciò che fermenta; il contrario vale per le intelligenze ideologizzate, che sopravvivono soltanto con la cooptazione del Medesimo e l'emarginazione del Diverso. Vero è, come suggeriva Ardashîr (vedi *infra*) che i religione e politica hanno interesse ad associarsi nella più infernale delle alleanze.

Punto l'attenzione su questo interrogativo perché in realtà, nonostante tutti gli sviluppi giuridici che mettevano ormai in pericolo la vita stessa dei filosofi, il dibattito non fu affatto arrestato dalla teologia dogmatica di al-Ghazâlî; il problema sembra consistere, se mai, sull'influenza che essa poté avere negli sviluppi di una società ormai chiusa nella gabbia di una Legge pietrificata nei propri "fondamenti".

Secondo Griffel (p. 339) l'elemento determinante per l'affermazione dei giurisperiti tradizionalisti (cioè della cosiddetta "gente dello hadîth") fu l'invasione dei Selgiukidi, che legittimarono il proprio dominio nella lotta alla filosofia, tentando di farla scomparire. Nella lotta che si era sviluppata, il tradizionalismo costituiva al tempo stesso una fazione in campo e un elemento di forza, perché, affermandosi come fazione vincente, aveva a propria disposizione l'arma dell'intolleranza, garantita dal fatto che gli avversari potevano essere accusati di apostasia, e l'apostasia poteva essere legalmente punita con la morte in base alla "tradizione". Soltanto su questo piano giuridico e di collaborazione con i Selgiukidi si può quindi considerare una eventuale responsabilità di al-Ghazâlî, che, come sottolinea Griffel (p. 290) -e come abbiamo già notato- era disposto ad accettare la ritrattazione della gente semplice per la remissione della pena capitale: ma non quella dei filosofi.

Ci sono tuttavia altri aspetti significativi dei quali tener conto. A pp. 5-6, Griffel sottolinea come la decadenza della filosofia nel mondo islamico non fu una semplice conseguenza della condanna di al-Ghazâlî, ma di una vera e propria decadenza culturale generalizzata, concomitante con la *crisi della cultura urbana* provocata dall'invasione selgiukide. Il mondo islamico, almeno nella sua parte orientale, sembra giunto al punto conclusivo di *un'involuzione culturale che parte da lontano*, e, sotto l'aspetto giuridico, al-Ghazâlî non rappresenta che *un punto terminale di un'operazione iniziata da da Shâfi'î e da Ibn Hanbal*. Infatti, una disputa teologico-filosofica (i due aspetti non possono essere disgiunti nell'Islam) può anche far ritenere contrari ai dogmi della fede i tre punti della divergenza (creazione del mondo nel tempo, conoscenza divina dei particolari e resurrezione dei corpi): ma che ciò significhi apostasia e comporti la condanna a morte *non è una conseguenza teologica, è un'opzione giuridica*; e che la dottrina giuridica fosse quel che era, non fu opera di al-Ghazâlî, ma di Shâfi'î e di Ibn Hanbal. Prova ne sia che, mentre nel 1192 i libri di Avicenna sono bruciati a Baghdad (e ad Aleppo viene condannato a morte Sohrawardî) nella scuola hanafita del XII secolo, la lezione di Avicenna genera persino una corrente di diritto a lui ispirata (Griffel, p. 353).

Le opere dei filosofi del XII secolo, nel mondo orientale, eviteranno comunque di prender posizione (se non per difenderle) riguardo le tre cause di apostasia ravvisate da al-Ghazâlî (Griffel, p. 350) mentre gli studenti della madrase istituite dai Selgiukidi conosceranno le opere dei filosofi peripatetici soltanto nei riassunti e nelle confutazioni redatti dai religiosi (p. 353). Diversa però è, come abbiamo già visto, la vicenda in Spagna, da Ibn Bâġġa a Ibn Tufayl ad Averroè.

Tutte queste premesse mi sono sembrate necessarie per affrontare il senso più propriamente teologico-filosofico della disputa di Averroè con i testi di al-Ghazâlî; un senso che dev'essere a mio avviso ristretto, almeno per il tema che ha aperto questo capitolo, a una diversa se non opposta figura di Dio.

Nella sua Introduzione (pp. 9-55) Campanini mette in luce in modo chiaro i termini del contrasto. Averroè fu un aristotelico, per il quale valeva necessariamente il cardine stesso del pensiero di Aristotele: l'identica struttura della sintassi, della logica e del reale, dalla quale deriva un concetto di "verità" come adesione della proposizione alla cosa; la verità è quindi "una" e la si raggiunge nel discorso con un corretto uso della logica. Se questa "verità" così raggiunta fosse il corrispettivo, necessariamente unico, della realtà, si giungerebbe però ad un paradosso che resta l'insuperabile barriera divisoria tra una filosofia intesa come pensiero dell'essere, e una religiosità che va oltre le aporie della Ragione, aprendosi al pensiero della trascendenza. Ne conseguirebbe infatti che "Dio" -il dio dei filosofi- non rappresenterebbe più l'assoluta libertà, non sarebbe l'Onnipotente e Omnisciente Dio della Rivelazione, ma una ben povera cosa condizionata da leggi astratte come il principio "logico" di non contraddizione. Non potrebbe fare, insomma, ciò che vuole, ma sarebbe costretto a fare soltanto ciò che ha fatto. L'aristotelismo, sotto questo profilo, mal si adatta al Dio rivelato: abbiamo già visto nel testo (p. 269) che esso fu condannato per le stesse ragioni dalla dottrina cristiana. L'aristotelismo è *costituzionalmente* inadatto per il semplice motivo che Aristotele aveva pensato un mondo eterno e governato da leggi proprie, onde il suo "Dio" non era una Persona, ma una sorta di sublime attrazione del pensiero verso la quale tendeva tutto l'essere: il pensiero di Aristotele era un pensiero dell'essere pago dell'essere stesso.

Al-Ghazâlî, al contrario -e lo abbiamo già visto- pensava l'assoluta trascendenza del Dio rivelato per il quale non vale il principio di non contraddizione che regola la logica del discorso: in Dio gli opposti coesistono, come mostrò con una bellissima parabola (loc. cit.). Ne conseguiva un principio importantissimo che domina la religiosità islamica: la non aderenza della verità (logica, umana) con la realtà: un principio che mette in crisi ogni possibile Razionalismo e che viene espresso anche nel pensiero giuridico islamico, lo abbiamo visto nel testo a proposito di Ibn Taymiyya (p. 223): la logica è uno strumento insufficiente, all'uomo resta soltanto il concorso degli indizi che porta al convincimento.

Qui è forse opportuna una breve riflessione per mettere a fuoco quanto lontana da ciò possa essere la concezione di una razionalità del mondo equiparata a quella divina, che è presente nella logica occidentale e che è un presupposto dell'Occidente stesso, inteso come ideologia: senza di essa non sarebbe nato il mito illuminista del Progresso, tantomeno lo Storicismo. In questa visione però, la libertà umana che sembra dispiegarsi, è viceversa coartata da una legge a lei esteriore, una legge meccanica dell'essere che ignora la trascendenza: una trascendenza *che è nell'uomo stesso come Volontà*. Estrapolando il *télos* ridotto alla sua misurabilità, si è potuto così anche accusare di posizioni "antistoriche" chi non vedesse nella datità degli eventi la manifestazione irrecusabile del Progresso: e questa per inciso, sembra un'autentica mascalzonata intellettuale. Viceversa un Dio/Volontà imperscrutabile che fa ciò che vuole, è portatore di una infinità che è scacco alla pretesa della Ragione di stabilire percorsi; è garanzia della libertà umana di correre percorsi imprevedibili, nascenti dalla volontà e portatori di una "verità" fondata sul vissuto, manifestata non nelle parole, ma nel fare quotidiano. Perché le parole non circoscrivono il reale, al massimo tentano d'incartarlo per vendere una merce taroccata, l'ideologia: la verità del mondo classico era una verità ideologica perché negava, forse neppure sospettava, l'Utopia. L'annuncio testamentario, il Dio rivelato dei monoteismi, l'ha resa improponibile perché ha spostato la "verità" altrove: un Altrove che, laicamente, si può soltanto intuire in quell'*Altro* che parla nella sconnesse del discorso, nel non-detto ove ha sede la nostra verità, nel buio oltre la Ragione razionalista ove si frantuma la sintassi, germina la vita, e si prepara il *futuro possibile* che è *in noi*.

Il Dio di al-Ghazâlî, dicevamo dunque, è un Dio/Persona, un Dio/Volontà, lo stesso Dio che disse a Mosè: Io son Chi sono. Un Dio che non deve, e tutto sommato, neppure potrebbe render ragione all'uomo del proprio operato, per i limiti di comprensione dell'uomo; un Dio che fece ciò che volle e fa ciò che vuole nell'infinita apertura della Sua trascendenza. Un Dio assoluta libertà: il contrasto è totale con il Razionalismo di Averroè. D'altronde, sostiene al-Ghazâlî, il Dio rivelato è un Dio vivente, e il vivente è dotato di volontà, e le Sue scelte sono imperscrutabili alla ragione, che può *intuire* il Vero soltanto per illuminazione divina. Detto per inciso, questa imperscrutabilità delle scelte ricorda la svolta impressa da Böhme al problema del Bene e del Male: "Bene" è ciò che va nella direzione del percorso di Dio, "Male" ciò che lo rimette in discussione. La libertà umana diviene *libero adeguamento* alla scelta che regge l'universo, una scelta che trascende l'uomo.

Letto con la lente della Ragione filosofica, l'ordine del mondo non appare "logicamente" necessario, secondo al-Ghazâlî, ma soltanto empiricamente constatabile; così, sul piano etico, il premio e il castigo di Dio sono al di là della nostra valutazione di merito: il Dio di al-Ghazâlî è quello di Giobbe. Le scelte di Dio in materia di creazione e di giudizio sono "buone" per il semplice fatto che sono Sue, in assoluta libertà. Si noti che per al-Ghazâlî non è in discussione la razionalità del mondo, né il carattere necessario del suo ordine: entrambe le esigenze sono però garantite dalla Provvidenza divina, che avrebbe potuto scegliere altri ordini e altre razionalità. In altre parole: ordine e razionalità del mondo sono alla portata dell'uomo che ne fa parte, ma *non esauriscono l'infinità di Dio*, c'è dell'Altro, nel *reale*. Al contrario, la "filosofia" tende a ridurre Dio entro i limiti della ragione umana. Come "filosofo", al-Ghazâlî non nega la logica, ne limita soltanto il campo di applicazione. Aristotele volle risalire dall'ordine logico del discorso e delle cose all'ordine del *reale*, ma nell'ottica creazionista il "reale" pensato da Aristotele è un *contingente*: il reale include infatti anche la trascendenza, che può essere

soltanto intuita per concessione divina, ma nulla più. Al-Ghazâlî è *molto* logico. Averroè, aristotelico ma anche musulmano, vede nell'ordine del mondo la scienza di Dio, ma legge questo ordine a partire dalla propria scienza umana; egli vede nell'ordine del mondo la Volontà di Dio e nella sua razionalità la Provvidenza divina, che consente all'uomo di decifrare quell'ordine, nulla di più: laddove per al-Ghazâlî il compasso divino comprende quello e *Altro*. Questo "Altro" è la trascendenza, ed è garantita dalla Rivelazione di un Dio vivente.

Sotto questo profilo va detto che Averroè, aristotelico ma anche buon musulmano, e per giunta qâdî, è alquanto in imbarazzo, e deve calibrare con attenzione le proprie affermazioni, non certamente per un "esoterismo" originato dal timore, come sarebbe sempre propenso a credere Leo Strauss. Quando al-Ghazâlî afferma che il dio dei filosofi è un morto che non sa ciò che accade al mondo (siamo al problema della Sua conoscenza dei particolari) salvo conoscere Se stesso; e che "i perversi.....congetturano su Dio.....ritenendo che la potenza umana sia bastante ad afferrare le cose divine.....l'intelletto umano in grado di liberarsi dalla tradizione profetica e dall'obbedienza ai profeti" (p. 234), Averroè deve rispondere con una lunghissima citazione aristotelica, che però ha una premessa e una conclusione tutte particolari. La premessa è che i filosofi sono in grado di giungere a verità inaccessibili al volgo, il quale ha bisogno di altri argomenti in grado di generare semplice persuasione (potremmo dire: argomentazioni retoriche); e la conclusione, che viene dopo l'esposizione di una metafisica d'impronta aristotelica, è che vi sono comunque argomenti dei quali l'intelletto umano non sa venire a capo, per i quali *si deve far riferimento alla Legge del Profeta*.

Tutto ciò non è affatto "aristotelico", ma è un modo per affermare una pretesa che sta molto a cuore ad Averroè, alla quale egli dedica un libro, il *Kitâb Fasl al-Maqâl*, tradotto da F. Lucchetta col titolo *L'accordo, etc.*, cit., relativo all'accordo della legge divina con la filosofia. La verità, che è una, si può raggiungere per tre vie: la via del ragionamento apodittico, che è dei filosofi; la via della dialettica, che è dei teologi; e quella del convincimento retorico, che è del volgo, al quale dev'essere interdotta la filosofia (che viceversa è obbligatoria per i sapienti) affinché, mal comprendendola, non si perda nella confusione e nell'errore. Questa dottrina, che, si noti bene, non è estranea ai "filosofi" tutti, e non lo è neppure ad al-Ghazâlî, è enunciata più volte anche ne *L'incoerenza, etc.*, cit., ad esempio a p. 348: "Se si indugia a discutere col volgo di siffatte [questioni] (*scil.*: la conoscenza che Dio ha di Sé e del diverso-da-Sé) si annulla nelle loro menti il significato [stesso] dell'essere di Dio: per cui l'approfondimento di questo tipo di conoscenza è *proibito* (corsivo mio) alle masse". Una simile affermazione, va da sé, è lontana mille miglia non soltanto dal senso profondo di una Rivelazione divina, *ma di una religione stessa* "del Libro": innanzitutto per la sua *dicotomia antropologica*, e poi, forse, anche nel contenuto cui si riferisce. Al riguardo si veda anche alle pp. 402-404, dove si parla del problema della creazione nel tempo, negando la figura fondamentale dell'Islam e dei tre monoteismi, il Dio/Persona che può anche cambiare le proprie decisioni (a questo, in fondo, indurrebbe la preghiera) e che può anche inquietarsi o pentirsi, come in *Gen.* 8, 21; e ciò in nome di un dio filosofico *estraneo alle passioni*; poi si conclude affermando che il volgo non deve essere informato delle verità che si possono raggiungere speculando *al di là della legge religiosa* (p. 404).

Vi sono dunque aspetti del dettato che il filosofo deve interpretare *andando oltre*, ma senza far sapere al popolo che essi sono interpretabili: il popolo deve prendere il dettato alla lettera. In questo modo, con argomentazioni che hanno di mira il simbolo e la metafora, Averroè stabilisce la concordanza tra il dettato e la filosofia, dove però è evidente che il primo deve adattarsi alla seconda, forzando il senso stesso di una Rivelazione che, a prescindere dall'interpretazione "gnostica" di *Cor.* III, 5, con la quale Averroè accosta i "sapienti" a Dio stesso, è un messaggio *rivolto a tutti, eguale per tutti*: i tre monoteismi sono assolutamente democratici, e, se formulano una dicotomia antropologica, lo fanno *soltanto sul piano etico*. Mi sembra significativo ricordare al riguardo l'osservazione di Y. Michot, *A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adhawiyya* (cioè "Epistola in occasione della festa del Sacrificio" [*scil.* sulla vita futura] citata *supra* come "Epistola sulla vita futura") *Being the Translation of the Dar' al-Ta'ârud* (cioè Rifiuto della contraddizione [*scil.* tra ragione e tradizione]) *of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotations and Appendices*, *Journal of Islamic Studies*, 13, 2-3, 2003. Nota Michot (14, 2, p. 172) che è meglio l'umana conciliazione di fede e ragione perseguita da Ibn Taymiyya, che non l'arroganza della Ragione di Averroè nel *Fasl al-Maqâl*.

Il fatto è che, come nota lo stesso Michot, nel suo precedente *Vanités intellectuelles...L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah*, O.M., LXXX (n.s. XIX), 2000, in Ibn Taymiyya si dà un approccio analogo a quello di al-Ghazâlî per quanto concerne la limitatezza della Ragione; vi è quindi una critica del pensiero classico, ormai non più sostenuto da una politica califfale. Vorrei sottolineare che entrambi i pensatori islamici sostengono, *mutatis mutandis*, l'impossibilità di una metafisica razionale, tesi che fu sostenuta anche dal razionalista Kant. Quando la filosofia vuol "dimostrare" i contenuti della Rivelazione, cade in contraddizione con i propri stessi fondamenti. In questo Ibn Taymiyya fu buon conoscitore della logica e dell'argomentazione razionale, come mostra J. Hoover, *Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's hadîth Commentary on God's Creation of this World*, *Journal of Islamic Studies*, 15, 3, 2004. Egli dirime la questione della creazione nel tempo (Dio crea eternamente, ma ogni cosa creata ha origine nel tempo, dunque è preceduta dalla non-esistenza) con una soluzione di tipo agostiniano, perché è come dire che il tempo si origina con la creazione; inoltre dà conto del dinamismo del mondo, laddove la dottrina della creazione di Avicenna (cfr. p. 888) darebbe origine a un mondo statico.

Di adattamenti, la Rivelazione deve comunque subirne molti, con Averroè, soprattutto nei tre punti *dogmatici* ribaditi da al-Ghazâlî: dalla creazione nel tempo alla conoscenza divina dei particolari (in entrambi Averroè non si discosta sostanzialmente da Avicenna) sino alla Resurrezione, che Averroè immagina avvenire con ipotesi che non apparirebbero mai ad Aristotele, ma che rappresentano un vero funambolismo tra la sua filosofia e la Rivelazione: in un corpo "sottile" composto di materia spirituale emanata dai corpi celesti, e che forma un simulacro del corpo! (*L'incoerenza, etc.*, cit., pp. 530-531).

Il punto ove però si tocca con mano il fondamento dell'impossibilità dell'aristotelismo a concepire la dimensione del Dio rivelato, è tutto nella negazione da parte di Averroè del tema ghazaliano relativo alla compresenza degli opposti in Dio (p. 411 e p. 498). Affermare che Dio sceglie è affermare, come in Böhme, che Dio è Volontà (p. 411); ma negare (p. 498) che gli opposti siano comunque sempre presenti in Lui (cosa che viceversa Böhme afferma), significa, per Averroè, affermare che l'intelletto, umano o divino che sia, non possa essere diverso da quello che è (p. 499). Ora, il punto è precisamente qui: al-Ghazâlî non nega il rapporto razionale dell'intelletto con l'essere, afferma piuttosto che ciò vale per *questo* mondo; detto diversamente: *la trascendenza è irriducibile all'essere*. Condizionare Dio al principio aristotelico di non contraddizione per affermare, come fa Averroè (p. 489): "Se fosse possibile che negli esistenti siano presenti [contemporaneamente] due contrari.....non vi sarebbe affatto scienza di alcunché" è semplicemente ridurre la conoscenza al suo modello razionale e scienziato. Nel mito, come nell'arte o nella psiche, gli opposti coesistono; e coesistono *nelle misteriose strade del destino umano*. Ma di questo ho già trattato ne *Il mito e l'uomo*, e l'ho spiegato ancora nella vicenda del biondo Eckbert della novella di Tieck (pp. 615-617): e credo anche di aver mostrato quale via alla conoscenza siano il mito e l'arte.

Un'ultima cosa che mi sembra importante segnalare, sono le riflessioni di Griffel sul rapporto al-Ghazâlî/Averroè relativamente al tema del suo studio, apostasia e tolleranza. Nota Griffel, che all'aumentata influenza di al-Ghazâlî fece riscontro un uso *mâlikita* delle sue dottrine (i *mâlikiti* ne avevano inizialmente bruciato i libri) come strumento contro i filosofi: e ai *mâlikiti* sembra piuttosto rivolgersi la polemica del *qâdî almohade* Averroè (p. 446). Per il resto, il *Trattato decisivo* è essenzialmente rivolto a mostrare la concordanza di religione e filosofia, e concordanza c'è, perché *anche per Averroè chi nega la religione è un eretico*, con quel che ne consegue (cfr. *L'accordo, etc.*, cit., p. 141). Per il resto, il vero disaccordo tra al-Ghazâlî e Averroè, non è sui fondamenti interpretativi della religione, ma *sui limiti della metafisica come scienza* (p. 459). Per il primo, conoscenza apodittica e Rivelazione hanno domini diversi; per il secondo, insistono sullo stesso dominio (ivi).

Per quanto riguarda il rapporto di al-Ghazâlî con la Ragione, si deve tener presente che egli fu molto influenzato, sin dalla sua prima formazione, dallo Scetticismo (pp. 260-265 e p. 468). Quanto all'identificazione della miscredenza con l'apostasia, e alla relativa condanna a morte sostenuta da al-Ghazâlî, questa è una vicenda che inizia prima di lui in ambito *shâfi'îta* (p. 283) e riguarda egualmente gli *hanbaliti* (ivi). La cosa ha un certo fondamento coranico nella differenza tra *îmân* (fede) e *islâm* (p. 470; cfr. *Cor.* 49, 14) ma l'identificazione era venuta a configurarsi nello studio degli *ahâdîth* (p. 470) e aveva trovato il suggello nell'editto califfale del 1018 (p. 471) relativo al problema del Corano "increated" (cfr. *supra*). Tra il IX e l'XI secolo infatti, le reciproche accuse di miscredenza che si lanciavano le diverse sette e scuole giuridiche, non avevano mai identificato miscredenza e apostasia, con relativa condanna a morte.

Al-Ghazâlî negli ultimi tempi aveva molto riflettuto sul significato del *Testamento di Ardashîr* (cit. in Bibl. a p. 848 *sub voce* Grignaschi), uno pseudopigrafo tardo-sassanide (VII secolo) nel quale il sovrano ricorda al figlio e successore che religione e potere statale sono realtà inscindibili: senza il braccio armato del primo la religione non sopravviverebbe, e senza il supporto ideologico della religione il potere statale non avrebbe fondamento. La ragione di questa scelta di al-Ghazâlî appare motivata nel suo trattato *La retta bilancia* (cfr. Al-Ghazâlî, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 2005, ristampa U.T.E.T. Libreria, ivi, 2008): tra l'uomo del volgo e il sapiente vi è una categoria di uomini che usa la propria superiore intelligenza soltanto per sollevare cavilli, provocando scismi. Costoro sono gli abitanti dell'Inferno, e vanno repressi dal potere politico (p. 337).

Un tale atteggiamento così violentemente normativo del pensiero di al-Ghazâlî lo si può comprendere a partire dalle sue convinzioni circa la natura della religione islamica -che è innanzitutto Legge divina a regola di una giusta società- e dalle sue preoccupazioni politiche circa l'eversione *ismâ'îlita*, il cui estremismo sociale e il cui messaggio chiliastico sono sottolineati da Campanini nella sua Introduzione a *La bilancia dell'azione* (p. 31 e p. 35; sulle attese chiliastiche suscitate dall'ismlismo *fâtimida* cfr. anche Van Ess, *Chiliastische Erwartungen, etc.*, cit. in Bibl. p. 779).

Come nota Campanini, al-Ghazâlî fu filosofo, ma sviluppò un pensiero al tempo stesso filosofico, teologico e mistico (p. 11) che ha al proprio fondamento l'assoluta libertà di Dio, la cui interiore razionalità e necessità sfugge alle certezze della logica. Tra "certezza" e "realtà" v'è differenza, perché la seconda va *oltre* la prima, onde la proposizione non può -aristotelicamente- adeguarsi alla cosa. Lo abbiamo già visto: al-Ghazâlî risente della lezione scettica, e ciò a causa dell'assoluta trascendenza di Dio. All'uomo non resta che la *libera* adesione alla Sua Volontà, accettandone la *necessità*. "Filosoficamente", al-Ghazâlî proclama l'impossibilità di anteporre la filosofia (intesa come un "pensare da Greci") alla Rivelazione.

Di qui alcune significative conseguenze, come il rifiuto di una scienza intesa come conoscenza in senso epistemologico: essa ha senso soltanto come ricerca di una nuova vita interiore (Campanini, cit., p. 58); e

la preminenza dell'azione quale agente di perfezionamento (*La bilancia dell'azione*, pp. 154-155); soltanto dall'azione traluce la verità, per ciò verso cui è indirizzata (ivi, pp. 128-129). Tutto ciò è perfettamente coerente con una cultura islamica per la quale non ha molto senso una conoscenza che sia fine a se stessa, lo abbiamo visto negli Ikhwân as-Safâ', lo si può vedere in Ibn Taymiyya; lo scopo del pensiero può consistere soltanto nel creare il fondamento che dia un senso al nostro essere nel mondo, nel chiarire fini e valori.

Questa è la ragione della rivelazione profetica che, nel dare all'uomo la Legge di Dio, diviene atto "religioso" nel più ampio senso che la religione ha per l'Islam: è atto legislativo, sociale e politico. C'è dunque una *politica dei Profeti*, che è rivolta tanto all'*élite* quanto alle masse, tanto alla normativa sociale quanto all'educazione della coscienza di tutti; laddove la politica del Sultano è valida per l'*élite* e per le masse soltanto in rapporto al comportamento sociale; quella degli 'ulamâ' riguarda soltanto l'educazione della coscienza dell'*élite*, e quella dei giurisperiti l'educazione della coscienza di tutti (ivi, p. 208). Perciò il Profeta, nella normativa sociale che emana, si esprime con parole che sono alla portata della comprensione di tutti (p. 238). Al contrario, un sapere "filosofico" trasmesso a chi non è in grado di comprenderlo, può gettare scompiglio nel volgo, e la conoscenza può divenire così strumento del Male (pp. 239-240).

La concezione del rapporto Dio/uomo di al-Ghazâlî, con l'abisso che spalanca tra la trascendenza divina e la limitatezza della ragione umana, è rigidamente razionalista in difesa della Rivelazione, ma non segna certamente la fine del pensiero nell'Islam: non soltanto perché dopo di lui verrà l'aristotelismo di Averroè, che rappresenta la scelta soccombente per l'intrinseca inadattabilità dell'aristotelismo alla Rivelazione, ma perché la riflessione, di fatto, non si ferma. Certamente si dicotomizza: da un lato avremo il neoplatonismo incondizionato e mistico di Ibn 'Arabî; dall'altro la linea ghazaliana che trova una rigida rielaborazione in Ibn Taymiyya; ma la filosofia non per questo si estinse nell'Islam, visto che, come nota Michot, 2003, cit., p. 165, nel 1500 le opere di Avicenna circolavano e non erano affatto proibite.

Non per nulla Ibn Taymiyya aveva di mira precisamente il neoplatonismo di Ibn 'Arabî nel criticare l'esistenza di universali *ante rem* quale via per immaginare l'unione con Dio (cfr. M.U. Memon, *Ibn Taimîya's Struggle against Popular Religion*, The Hague-Paris, Mouton, 1976, pp. 35-40; il libro contiene la traduzione del *Kitâb iqtidâ'* contro il culto dei Santi e ogni forma di religiosità fondata su un possibile percorso tra l'uomo e Dio). Ciò su cui è opportuno riflettere, sono infatti le conseguenze di queste forme di pensiero, che, come abbiamo visto nel testo, conducono a possibili esiti antinomici conseguenti l'implicita divinizzazione dell'uomo: un'eventualità socialmente pericolosa, combattuta perciò anche nel Medioevo occidentale, ma particolarmente deprecabile per l'Islam, la cui Rivelazione e i cui sviluppi sono fortemente centrati sugli aspetti giuridici e sui loro riflessi sociali nella compattezza della Ummah.

Il pensiero di Ibn Taymiyya è infatti guidato da una rigida coerenza tra teologia e giurisprudenza: come osserva Laoust, cit., p. 176, egli non concorda con quanto di pragmatico vi è in al-Ghazâlî; la Legge è una, totalizzante e razionale, deve perciò adattarsi a tutte le contingenze, e lo sforzo del giurisperito consiste precisamente nel comprendere i percorsi logici che rendono questa Legge "una" adattabile alla contingenza della fattispecie. Come nota Laoust a p. 244, il sillogismo giuridico ricalca la segreta causalità impressa da Dio nella natura. Ibn Taymiyya è dunque non soltanto un rigido razionalista, ma anche decisamente "aristotelico", epperò con una fondamentale differenza: *l'abisso ontologico invalicabile* posto tra la Ragione (umana) e l'infinità divina.

Su questo punto mi sembra utile riportare un passo della Prefazione di S. Noja Nosedà a Ibn 'Abd al-Wahhâb, *L'unicità divina*, Trad. Intr. e Note di V. Colombo, Pref. di S. Noja Nosedà, Bologna, Centro Interdisciplinare di Scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2000, p. XIV: "Nell'Islâm, come nelle altre religioni monoteistiche, si può osservare un contrasto tra coloro che sostengono l'alterità di Dio e la Sua esistenza distinta dalla creazione (è questa la posizione degli eruditi islamici, ossia gli ulemâ) e coloro che sostengono che la creazione è parte integrante di Dio e che Egli si manifesta ovunque. In base alla prima osservazione se Dio è distinto dalla creazione, l'uomo può pervenire a una conoscenza mediata di Dio e dei Suoi precetti solo attraverso Maometto e più precisamente attraverso il Corano e il *hadit*. La maggior parte dei mistici musulmani, che come abbiamo visto nel XVIII secolo vivevano il periodo aureo, invece considera, similmente ai mistici cristiani, Dio insito nella creazione e crede nella possibilità di entrare in contatto diretto con Lui attraverso l'esperienza estatica".

Questa dicotomia sempre esistita nell'Islam diventa linea dominante dopo Averroè, e occorre tener presente che Ibn Taymiyya (1263-1328) opera non soltanto nell'ambito della grave crisi che coinvolge il fondamento della società islamica dopo la fine del fantasma del Califfato nel 1258, ma anche dopo la straordinaria stagione poetico/mistico/neoplatonica del XII-XIII secolo, che brilla del nome non soltanto di Ibn 'Arabî (1165-1240), ma di Sohrawardî (1155-1191), 'Attâr (1140?-1229), Rûmî (1207-1273), Shabestarî († 1320), Sana'i († 1151), Rûzbehân (1128-1209), Nizâmî (1141-1204). Sul piano filosofico-teologico, accanto al razionalismo giuridico, la scelta mistico-neoplatonica resterà viva nel mondo shî'ita con la teosofia di Mollâ Sadrâ e con lo Shaykhismo (segnalato nel testo a p. 242, più in generale nelle pp. 239-241 e nelle note 358 e 359 a proposito del Sûfismo e del Bâb).

Ora, mentre al-Ghazâlî era ancora in una posizione oscillante come Sûfi, Ibn Taymiyya, che assume una posizione contraria a tutte le scelte mistiche e neoplatoniche, come anche a tutte le forme di religiosità popolare centrate sul culto dei Santi, si arrocca in una posizione rigidamente tradizionalista. Questa dicotomia tra le scelte mistico/neoplatoniche e il letteralismo della "ortodossia" sunnita, che in ultimo sfocia nel salafismo e

nel fondamentalismo, mi sembra significativa dello scacco della Ragione nella fallita pretesa di conciliare filosofia e Rivelazione, una conciliazione che era stata tentata nella lettura neoplatonica, da Filone in poi, salvo rivelarsi a rischio di eterodossia e anche di antinomismo in tutti i tre "grandi monoteismi". Entrambe le scelte prendono atto dei limiti della Ragione: l'una riducendola a mera logica da applicarsi per "dedurre" razionalisticamente da un testo e da una tradizione assunti nella loro letteralità; l'altra per trovare una via, ora soprarazionale, non "razionale" come in al-Fârâbî e Ibn Bâġġa, di intuire il divino; l'una ponendo il divino fuori di ogni possibilità umana di comprensione che non sia lo sforzo di obbedienza a un dettato, l'altra scorgendo il divino ovunque, nella natura, negli eventi, nell'esperienza di se stesso da parte dell'individuo. Questa dicotomia segnala, nell'Islam, il fallimento della filosofia, verosimilmente per gli assunti razionalisti mutuati dal pensiero greco classico ed enfatizzati entro una religiosità che, esprimendosi attraverso una Legge minuziosa, concentrandosi sul problema del regime sociale, e quindi volgendosi in primo luogo ai principi della giurisprudenza, era *per la sua stessa natura*, indotta ad enfatizzare la razionalità razionalista. La deriva estrema, quindi irrazionale, del Razionalismo, è infatti nel letteralismo. Il problema, che esiste in tutti i tre monoteismi, è qui portato verosimilmente agli estremi, a mio avviso, per l'enfasi giuridica sul *monolitismo sociale* particolarmente in evidenza nell'Islam. La teologia di Ibn Taymiyya sembra dunque essenzialmente pensata in funzione di questa esigenza.

Laoust (p. 158) considera quest'ultimo un prosecutore dell'eresiografia sunnita, e un critico delle dottrine *in funzione del loro impatto sociale*. La conoscenza umana, relativa a causa dell'insufficienza della Ragione, fa sì che questa impoverisca il reale entro un sistema di astrazioni (ad esempio il concetto di essenza) onde Avicenna riduce l'esistenza a un accidente dell'essenza, la quale è però soltanto il semplice risultato di un'ambivalenza semantica generata nelle lingue indoeuropee dal doppio significato che vi assume la copula, ciò che fece ironizzare Nietzsche su questo "mondo dietro il mondo". In arabo, come nota Corbin, esiste il termine *haqîqat* che indica il concreto esistere di una cosa, perché soltanto esistendo un essere è ciò che è. Tantomeno si può ridurre Dio a "Intelligenza", perché Dio è innanzitutto Volontà; il Dio vivente non crea per necessità, come il dio dei filosofi, ma per Sua scelta. Egli inoltre, che premia e punisce, conosce i singoli pensieri direttamente; non, come pretendono i filosofi, tramite la conoscenza di Se stesso. Su tutto ciò, Ibn Taymiyya ripete posizioni teologiche ghazaliane.

Non resta dunque che adeguarsi al Verbo di Dio, al quale il lettore dà soltanto la propria voce: il Corano non è contemplazione per l'intelligenza, ma preghiera per il cuore che alimenta la volontà del fedele (Laoust, p. 172). Dio ha creato per essere servito (questo mi ricorda l'opinione di Sfar, sul rapporto della figura di Allâh con quella del Sovrano mediorientale) e ha creato per Volontà libera e imprevedibile, che i filosofi Gli tolgono svuotandone la figura; per questo la filosofia è incompatibile con la Rivelazione (pp. 173-174). Questo concetto di un uomo a servizio di Dio è importante in Ibn Taymiyya: ne consegue che la Legge è alla base di tutta la sua sociologia sul piano politico e morale, e regge importanti suoi trattati come la *Syasâh al-Sharî'a (Il buon governo dell'Islam, cit. in Bibl. a p. 849)* e il suo trattato sulla *Hisba* (il dovere di comandare il bene e proibire il male, cit. in Bibl. a p. 849). Tutta la dottrina di Ibn Taymiyya relativa alla Profezia è rivolta al suo aspetto giuridico, non alla sua individuazione ontologica (Laoust, p. 179) e qui sta il centro del suo pensiero: la Rivelazione ebbe come scopo il superamento dell'incertezza umana, fornendo una Legge imperativa che deve disciplinare la società (p. 181). Per inciso, nota Michot, 2000, cit., p. 603, che il personale scetticismo di al-Ghazâlî è divenuto un vero fenomeno sociale al tempo di Ibn Taymiyya.

Questa tensione a una società monolitica entro una Legge indiscussa è il motivo ispiratore di tutta la sua dottrina: a tal fine egli si allontana dalla stessa passata attività giurisprudenziale, per riaprire la via dell'*ijtihâd* su tre fondamenti: il Corano, la Sunnah con le sue glosse, e il consenso, che però ha per lui un significato preciso. Il riferimento è infatti al solo consenso dei Compagni, dei "Salaf" (i "predecessori") e degli Imâm "ben guidati"; questo consenso, che è poi una Sunnah dei "Râshidûn", la "Sunnah del Profeta" e il Corano *non possono non concordare*, perché la Legge è "Una". Quanto alle scuole coraniche, il sogno di Ibn Taymiyya è il loro superamento attraverso una mediazione che passi per il ruolo primario della Sunnah dei Râshidûn, che così diviene infallibile (mentre non lo sono i quattro grandi caposcuola) e includa anche le istanze dei Khâridjiti e degli Zâhiriti (pp. 229-239). Nota Laoust (p. 239) che questo concetto di *ijmâ'* risulta una fusione di dottrine zâhirite (alle quali Ibn Taymiyya fu attento) e shî'ite; quel che mi sembra però più interessante del tradizionalismo, o meglio, ormai, *Salafismo*, è che la Sunnah dei Compagni diviene importante come quella del Profeta, che essa è infallibile, che ogni innovazione diviene un errore: e poiché l'errore è eresia, con Ibn Taymiyya *il dissenziente diviene eretico* rispetto a...una "tradizione". Questa è una precisa petizione *relativa alla società*; la richiesta esasperata di una società monolitica attorno a un dettato totalizzante spiega la sua intolleranza, espressa diffusamente contro ogni diversità: Cristiani ed Ebrei rappresentano corpi estranei entro una società islamica (pp. 265-270) nella quale ogni presenza di un pensiero diverso diviene un attentato alla coesione. Sotto questo profilo si deve condannare la liberalità dei Fâtimidi (p. 266) e bisogna uccidere l'infedele che travia il Musulmano, castigare l'eretico per salvare la religione (p. 239); mentre l'Islam popolare va condannato perché frutto di influenze cristiane (p. 267).

Perciò l'*ijmâ'* che, sotto forma di consenso degli esperti, poteva rappresentare sino allora un fattore evolutivo nella giurisprudenza, diviene, con Ibn Taymiyya, il fondamento della sua fossilizzazione, nella pretesa riconduzione della società a un mitico tempo delle origini.

Vorrei sottolineare che questa pretesa di monolitismo sociale sembra caratteristica dell'Islam precisamente a causa del suo fondarsi su una Legge valida per tutti gli uomini, dunque universale. Il problema infatti, investe assai meno il Cristianesimo che ha sì, una religione anch'essa "universale", ma che fonda, come già notato (p. 840) la propria dottrina non tanto su una Legge, quanto su un Esempio; al punto che lo Spiritualismo riformato riuscì a pensare una "religione universale dei cuori". Riguarda ancor meno il Giudaismo, che, pur fondandosi, come l'Islam, su una Legge, è tuttavia legato a un solo popolo senza alcuna propensione per il proselitismo, anzi, come religione minoritaria, interessato alla propria libertà di culto e quindi alla convivenza in generale, ciascuno entro il proprio preciso ambito.

Laoust (*Le reformisme d'Ibn Taymiyya*, Islamic Studies, I, 3, 1962) mentre esprime qualche dubbio su un reale rapporto dottrinale tra Ibn Taymiyya e al-Ghazâlî, un legame a suo avviso affermato per la prima volta nel XVIII secolo ai tempi di Ibn 'Abd al-Wahhâb, sottolinea il rapporto di Stato e religione da lui caldeggiato (una riedizione del *Testamento di Ardashîr*) e nota che la sua intransigenza rappresenta una sorta di ritorno al Khâridjismo. Sull'intransigenza di Ibn Taymiyya non v'è alcun dubbio, perché essa è fattore diffuso e costante nei testi già citati; dai culti popolari, considerati innovazione ereticale, al Cristianesimo, al Giudaismo, ai filosofi, tutto ciò che esula dall'applicazione stretta e rigorosa di una Shari'ah fondata sulla Sunnah del Profeta e dei Compagni, cioè dalla messa in atto del suo salafismo, è da lui condannato. Sul piano storico, questa intransigenza nella pretesa di creare con la forza una legge durissima scrupolosamente applicata dal potere politico, una società senza divergenze e forse senza più dibattito, è l'espressione di una crisi, così come espressione di una crisi è il fondamentalismo contemporaneo. Sul piano dottrinale tuttavia -a prescindere dalla crescente rigidità che si manifesta nel rigetto della pratica sûfi, cioè di ogni via mistica verso Dio, e quindi del volgere di un Razionalismo estremo verso il letteralismo con qualche scivolamento zâhirita e khâridjita- non mi sembra si debba valutare tanta chiusura in modo troppo diverso rispetto alla posizioni di al-Ghazâlî, ferma restando la grande differenza segnata dalla pensosa apertura di quest'ultimo verso la via sûfi. Tuttavia non mi sembra si debba ritenere che l'esasperazione salafita della Legge debba considerarsi conseguenza della teologia. Questa esasperazione, che viene invocata nella prassi, sul piano teorico è un fenomeno già pienamente delineato non con la condanna della filosofia, ma con la "santificazione" della Sunnah del Profeta ora ampliata alla "Sunnah dei Compagni", sanzionata *con il singolare concetto di una possibile eresia nei confronti di una tradizione*. Se la teologia viene usata per avvalorare un tale singolare concetto, ciò non significa che esso ne dipenda necessariamente: qui c'è una vicenda tutta storica, sociale e culturale.

Innanzitutto, premesso che non ha senso identificare il pensiero o la religione islamica, ivi inclusa l'esasperazione della trascendenza divina, con il salafismo di Ibn Taymiyya e, più estremisticamente, di Ibn 'Abd al-Wahhâb, occorre anche pensare questo rapporto di estraneità ontologica tra Dio e uomo anche attraverso l'alternativa che si offre a un pensiero che neghi la superbia della Ragione, cioè la religiosità mistica. Anche lo zâhirita -e duro eresiologo- Ibn Hazm, le cui posizioni sul problema degli attributi divini, sulla non conoscenza di Dio dei particolari, sulle costruzioni cosmologiche aristotelico/neoplatoniche, sugli universali *ante rem*, sono di deciso rifiuto; la cui riduzione della filosofia alla logica in qualità di mero strumento per la lettura razionale del dettato, non è poi tanto lontana dalle posizioni anti-filosofiche di al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya, non per questo era stato un teorico del Salafismo.

La negazione della pretesa della filosofia a spiegare la Rivelazione per confermarne la "verità", salvo ridurne la letteralità a metafora per il volgo, non conduce necessariamente a quell'evento ideologico-politico che fu l'instaurazione di una Sunnah del Profeta, ampliata poi a Sunnah dei Compagni, come obbligo legale di origine divina. L'esasperata preminenza di una visione giuridica immobilizzante emersa nel corso di lotte ideologico-politiche frutto di crisi sociali che datano dal tempo degli Omeyyadi, può essere impostata su una teologia, ma non ne dipende necessariamente. La natura increata del Corano -quantomeno a monte dei segni diacritici- fondamentale per evitare ogni discussione sull'attualizzazione dei suoi contenuti (per non dire dell'analisi filologica) non fu una dottrina di tutto l'Islam, divenne argomento di fede nell'ambito e in funzione di quelle lotte. La natura certamente giuridica del dettato non divenne ossessione primaria se non nei timori di dissoluzione di una società, e quale strumento di potere per delle intelligenze. Quanto al mito del ritorno ad un'Età dell'oro, condensato nell'età esemplare dei Salaf (predecessori) e dei Califfo "ben guidati", si tratta di un mito che nasce in corrispondenza alla decomposizione, frantumazione, e finanche sottomissione dell'antico Impero Califfo.

Il problema teologico è un'altra cosa; altra cosa è la reazione alla pretesa d'ingabbiare la fede religiosa nelle dubitose elucubrazioni di una Ragione *geneticamente estranea alla Rivelazione*. Altra cosa è rifiutare le fantasie di una "essenza" sottostante la concretezza dell'esistente; altra cosa rifiutare gli universali *ante rem*, Intelligibili, Intelletti e Intelligenza, che, allontanati dalla concretezza immanentista del pensiero aristotelico, inquadrati per giustificare il rapporto con un Dio rivelato, divengono ectoplasmi vaganti nel cosmo, la cui cattura serve a divinizzare la schiera dei "pneumatici". Quanto allo straordinario fascino immaginale, estetico e, se vogliamo, esoterico, del cosmo neoplatonico, una volta calato nella quotidianità esso è sempre stato l'origine di avventure antinomiche; la sua collocazione migliore fu infatti soltanto nel non-luogo dell'arte, nella pura *rappresentazione* dell'utopia, dove lo calò il Romanticismo: nuvola passeggera, instabile miraggio destinato a dissolversi in altro. In quella visione, l'eterno triangolo Dio/uomo/Natura, onde l'uomo è portatore di un divino che gli consente di riconoscere il divino nella Natura/specchio-di-Dio, consentiva di risalire ad un sapere

poetico/profetico oltre i limiti della Ragione: favola del mondo che troviamo anche nei grandi poeti mistici dell'Islam, perché i grandi mistici furono grandi poeti, e viceversa.

Il Dio dell'Islam, tornando a Lui, è dunque un Dio/Volontà che fa ciò che vuole, che *fa perché vuole*; un Dio/Persona (anche il Dio dei mistici lo è) che non ha nulla a che vedere con l'impotente e anonimo dio dei filosofi, dio/orologiaio asservito al proprio stesso meccanismo, molto simile al *deus otiosus* di antiche mitologie, che usciva di scena dopo aver messo a punto il giocattolo.

La tradizione razionalista dell'Occidente è rimasta viceversa affascinata dal gemellaggio tra la razionalità umana e la razionalità del mondo, cioè da un pensiero ridotto a pensiero dell'essere, e ha preteso di modellare su questa equazione la figura del proprio "Dio", salvo poi cancellarla dal cielo per la sua evidente superfluità e riproporla in terra con il Moloch della Storia: una Storia con la maiuscola, figlia com'è del Razionalismo. Eliminando un "Dio" ridotto ormai alla famosa "costante K" dei testi d'algebra, si è potuto dar vita al mito di un Progresso *à la Condorcet*, peggio ancora, allo Storicismo: estrapolazione geometrica del *télos* nella retta o nella spirale ascendente. Ma il Dio/Volontà, il Dio/Persona di cui parlò per primo l'Antico Testamento, è il luogo di un'infinità che non è il geometrico *ápeiron*, è l'infinito Suo riproporSi, è quella di un Dio Vivente che dà scacco alla Ragione precisamente come fa la vita lungo i suoi percorsi imprevedibili, che rendono imprevedibile la nostra modesta storia (senza la maiuscola). Una storia che nasce sui percorsi scaturiti dalla libertà dell'uomo, dal suo *pensiero fondato sul vissuto*, che non si manifesta nelle parole, ma nel fare quotidiano di tutti. Il distacco del pensiero dalla riflessione sull'incognita della condizione umana, *sull'abisso inesplorato sul quale sorge ogni decisione*, ogni mattone di questa instabile verità che è *costruzione* umana; il trasformarsi del pensiero in esercizio razionalistico di una classe di addetti ai lavori, *fu scelta ideologica legata a un tempo e a una società*. Questa scelta è però soltanto un inquietante *revenant* dopo l'annuncio testamentario che spostò la "verità" altrove, nella *testimonianza*.

Il dio impersonale ed astratto dei filosofi non si cura dell'uomo; il Dio/Persona ha cura delle proprie creature: il primo appartiene a un mondo che *accetta la datità come fatalità*, che è dominato dalla sfera di Ananke; il secondo appartiene a un mondo che reclama *giustizia contro lo stato di fatto*. Tra i due è cambiato il rapporto col mondo, è iniziata la costruzione dell'Utopia. La *Querelle* che precedette il Romanticismo mise per prima in luce questo cambiamento epocale con il mondo classico.

L'insondabile Dio/Volontà che fu alla radice di una nuova società, è il garante della libertà nella storia e *dalla* storia, come certamente non può esserlo il dio miseruzzo dei filosofi, a disposizione dei loro teoremi. Se per "filosofia" s'intende, come alcuni mostrarono e mostrano ancora d'intendere, *seguire a pensare "da Greci"* (di fatto: come il loro razionalismo, perché "la Grecia" fu molto di più, così come Aristotele fu ben altra cosa dall'aristotelismo) allora, dopo il messaggio testamentario, per la "filosofia" c'è posto soltanto sulle cattedre, come storia di se stessa; il pensiero, che non s'arresta come non s'arresta la vita, corre altrove: nel grembo oscuro del fare.

Soltanto là può leggersi il pensiero, perché *il pensiero deborda la sintassi*: nei confronti di quel "figlio prediletto dell'uomo" che è "Dio", non tanto è il pensiero umano ad esser limitato, quanto la sintassi nella quale sono obbligati ad articolarsi l'uno e l'altro -Dio e il pensiero- per adeguarsi alla Ragione. L'inavvicinabile trascendenza ci è, di fatto, molto vicina, e appartiene a *tutti*, perché *tutti facciamo*, e perciò non soltanto *pensiamo*, ma anche *ci sporgiamo sull'Abisso*.

La preoccupazione sociale delle religioni rivelate, al di là dei contingenti schemi ideologici nei quali può manifestarsi, trova forse in questo "tutti" il suo fondamento. Il Profeta rivela infatti una "verità" che nasce dal vissuto di un popolo, una percezione della realtà dell'uomo e del mondo quale è quella che caratterizza una comunità, quella cui si rivolge il Profeta; perché ogni comunità in tanto esiste in quanto ha dei "valori" e un mito di fondazione. Di questi "valori" e di questo mito è costituita quel che si dice una "cultura". Il Profeta va dunque oltre la presunzione razionalista di circoscrivere la verità nella sintassi *finita* del linguaggio: il linguaggio del Profeta, come quello del poeta e del mistico, allude viceversa all'infinito, al trascendente, all'Oltre, e trasmette il proprio messaggio come una "verità" la cui razionalità è accessibile soltanto per libera adesione, e in questa adesione vede la luce e si consolida una comunità. Se qualcosa emerge, come lezione; se qualcosa c'è da comprendere nella lunga disputa del mondo islamico attorno alla filosofia, questa cosa è un problema centrale attorno al quale sembra ora riflettere una parte almeno dell'occidente: la convinzione -che lì fu vincente- che una società ha maggior bisogno di certezze nei valori che non di dubbi intellettuali; e che quindi la razionalità va usata nel costruire, non nel disgregare, tantomeno per farsene puntello di superbia intellettuale.

Per concludere queste note sembra infine interessante citare un articolo di M. Campanini, *Il hadîth in una prospettiva filosofica: la critica di Hasan Hanafî*, O.M., LXXXII (n.s. XXI), 2002. La revisione portata da Hanafî parte da un concetto più volte espresso in questo testo: Dio è il *télos* cui tende la prassi umana; in gioco non è la Sua "realtà", ma la sua "vita di verità" nella storia dell'uomo. In questa prospettiva, secondo Hanafî, il *tawhîd* si rivela il sostegno di un'attesa di giustizia sociale (ne discende infatti il concetto di eguaglianza tra gli uomini) cosicché la religione diviene *un'ideologia che ispira la prassi* (p. 208). Nella formulazione di una tale, condivisibile lettura, mi sia concesso sospettare ancora una volta -come rischio- la pretesa di realizzare in terra l'Utopia che caratterizza il razionalismo subalterno della marginalità, nella quale -nel "*Sectarian Milieu*"- sembra nascere l'Islam.

In tale prospettiva, nella quale "Dio è un valore" ma "la terra è ciò che viene cercato" (ivi) la Rivelazione rifonda i rapporti umani, individuali e collettivi (ivi); ecco allora che lo hadîth testimonia un vissuto, un'esperienza collettiva e individuale. Esso evidenzia elementi etnici, sociali e culturali; il significato storico, politico e sociale della Rivelazione. Lo hadîth si rivela perciò non soltanto coscienza storica del passato, ma anche del futuro, perché la coscienza storica è un atto creativo che immagina il futuro del mondo; essa perdura oltre la contingenza dei fatti. Lo hadîth diviene allora parte integrante della Rivelazione (p. 210) la traduce nelle applicazioni particolari relative all'ambito del comportamento individuale e sociale (ivi).

Tutto ciò apre indubbiamente, come nota Campanini, all'esegesi filologica e storica (la cui assenza, vorrei notare, è la causa principale dell'ossificazione della Sharî'ah); tuttavia sembra che, nei fatti, i risultati di tale coincidenza dello hadîth con la coscienza storica dell'Islam, si rivelino altri. Nota M.K. Masud, *Hadit and Violence*, O.M., LXXXII (n.s. XXI), 2002, che vi è parallelismo tra il ritorno allo hadîth e la violenza islamista. Da Ibn 'Abd al-Wahhâb in poi, jihâdisti e islamisti non sono studiosi, sono attivisti, e perciò fanno un uso strumentale e non corretto dello hadîth, traendone il fondamento per l'uso della violenza, per un jihâd come obbligo perenne di stroncare la "apostasia", cioè la diversità.

Il mito che percorre gran parte dell'Islam resta allora la convinzione di poter calare in terra l'inubicabile Utopia "comandando il Bene e proibendo il Male": in altre parole, abolendo il diverso entro i propri confini, realizzando quella società perfetta che è il mito di ogni razionalismo subalterno, alla radice del Chiliasmo; è il mito che l'Occidente ha sempre messo al margine, dalla cui messa al margine è nata l'ideologia di "Occidente": ma *precisamente in ciò traluce l'antico e ormai oscuro legame tra i due mondi*.

Quando, al contrario, il messaggio profetico viene razionalizzato, la prima ed essenziale parte di esso che va perduta è precisamente la componente chiliastica, e ciò, se apre la strada a una visione più "politica" e tollerante della convivenza nella diversità, se evita l'esito autoritario e paralizzante di ogni utopia "realizzata", apre però anche la strada alla messa in discussione dei "valori", e al progressivo scivolamento verso il relativismo, che disgrega la comunità nel suo stesso mito di fondazione. La *Genealogia della morale* è paradigmatica di come una critica razionalista applicata a "valori", la cui "razionalità" è soltanto nella libera adesione, ripeta il noto percorso lungo il quale ogni Razionalismo naufraga nello Scetticismo e nel Relativismo.

Questo approccio, connesso a un "mito" (nel senso comune e negativo della parola) mai riconosciuto come tale, cioè come scelta *razionalmente non fondabile* (mi riferisco al mito di una verità commisurata alla cosa), ha fatto dimenticare che ogni individuo, ogni società, ogni cultura ha una sola possibile "verità": quella che ha maturato e testimoniato con la propria esperienza storica. Questa "verità" *non si dimostra*, si costruisce e con ciò *si mostra*, portando alla luce della storia una civiltà: senza di essa non si ha nulla da proporre e si è terra di conquista. Le "civiltà" non si scontrano, si scontrano gli Imperi: ma esse possono dissolversi: perché se nessuna sconfitta può farle scomparire sinché è vivo il loro mito di fondazione, allorché questo si corrode, l'edificio si dissolve.

Ciò che sembra incomprensibile, e perciò preoccupare la Ragione dell'Occidente nei confronti dell'Islam, non è la pseudostoria mitica di questa religione, ma la forza del suo mito, così com'è stato costruito e difeso dai suoi ideologi -teologi, giurisperiti e quant'altro- un mito che sembra resistere alle insidie di una concezione corrosiva della "razionalità". Un mito che sembra avere forza in quanto sembra dare "senso". La marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società: e l'Occidente ritrova, sui propri confini geografici e sociali, il fantasma di ciò che pensava di aver bandito per sempre da sé.

Altri testi usati per la stesura di queste note ma non espressamente citati:

Alessandro di Afrodisia, *Sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano, Rusconi, 1999

Al-Ghazâlî, *The Book of Knowledge being the Translation of Kitâb al 'Ilm* by Dr. Nabih Amir Taris, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 2nd Revised Ed., 1969, Reprint 1979

Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001

— *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993

Avicenna, *Risâla fî l'Îşq, Le traité sur l'amour d'Avicenne*, Trad. et ét. par T. Sabri, REI, 58, 1990 e 61-62, 1993-1994

Corbin, H, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit. in *Bibl.* a p. 752 (contiene la traduzione di *Le récit de Hayy ibn Yaqzân* alle pp. 154-165)

— *Introduction* a Molla Sadra Shirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier 1988

Laoust, H, *La politique de Ghazâlî*, Paris, Geuthner, 1970

Lomba, J., *Ibn Bâÿya (Avempace) "Sobre el fin de l'homme"*, Sharq al-Andalus, 10-11, 1993-1994

Porfirio, *Isagoge*, a cura di G. Girenti, Milano, Bompiani, 2004

Traité d'Avicenne sur le destin (al Qadari), Trad. et comm. par T. Sabri, REI, 55-57, 1, 1987-1989

Postilla

La frase in corsivo che chiude questo capitolo, merita una breve postilla. Alle pp. 811-815 avevo già dato una lettura del fondamento rivoluzionario delle sette shî'ite. A p. 845 avevo ricordato l'attrazione che sta

esercitando ora l'islam sull'antioccidentalismo interno all'occidente stesso, cercando le ragioni in un rapporto intimo e contraddittorio dell'islam con la formazione dell'ideologia occidentale. Alle pp. 828-829 avevo inoltre accennato alle sette ultra-shî'ite presenti ancora nell'area balcanica e mediorientale, antinomiche nei confronti della Sharî'ah. Il discorso era stato introdotto a p. 826 per un dubbio sottile sulle tesi espresse da Halm nel suo *Die islamische Gnosis*, circa il formarsi di questa gnosi per l'eredità dello Gnosticismo antico, cristiano e giudeocristiano. Su questo argomento non mi ero dilungato, limitandomi a far notare la profonda differenza tra la "gnosi islamica" e lo Gnosticismo, perché nel testo mi occupavo d'altro. La conclusione cui sono giunto sopra rende però utile rimarcare lo sviluppo tutto interno all'islam di quella "gnosi", ancorché con prestiti da miti antichi e altre religioni, maturati nel mondo rurale. Ciò perché aiuta a rafforzare il quadro di una carica rivoluzionaria permanente in opera nel messaggio profetico, quella stessa che nel Cristianesimo fu marginalizzata e tenuta a bada dall'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma, nonostante ciò pur sempre esistente nel mondo giudaico e cristiano, ma di certo continuamente emergente in quello islamico.

Come già segnalato, tutta la Shî'a estremista nasce con la crisi politica del movimento ('Abdallah ibn Sabâ' resta un personaggio alquanto di leggenda) per la definitiva affermazione degli 'Abbâsidi; inizia intorno al 5° e 6° Imâm, prosegue con la formazione dell'Ismailismo, e conosce ulteriori sviluppi con la morte dell'11° Imâm. Il periodo che corre dalla metà dell'VIII alla fine del X secolo vede anche il formarsi del *corpus* alchemico di Djâbir; in esso nascono le sette ultra-shî'ite che divinizzano 'Alî, e che producono cosmogonie opera di ipostasi divine, innanzitutto del 1° Im'âm, ma non soltanto. Questo è anche il momento nel quale si sviluppa la dottrina emanatista neoplatonica, che, da al-Fârâbî all'Ismailismo agli Ikhwân as-Safâ', vede nell'uomo perfetto il contatto con l'Intelletto Agente, o, nell'Adepto, colui che è chiamato a risolvere il problema del potere politico nella fattispecie del *leader* religioso che rinnova la parola profetica.

Sul fondamento di quanto hanno notato Marquet (1959, cit. in Bibl. a p. 850) e Hollenberg, le ipostasi che Halm (1982) considera fenomeno "gnostico" eredità dello Gnosticismo, possono però forse considerarsi l'equivalente "popolare" di quello schema neoplatonico, così da intenderne l'origine tutta interna alla storia dell'islam. Si noti che Halm, per sviluppare la propria tesi, esclude dalla propria storia della Shî'a gli Zayditi, in quanto non "gnostici" (p. 85): laddove il fenomeno generale non sembra quello della "gnosi", quanto quello della Shî'a, un prodotto del primissimo islam (forse l'islam iniziale secondo l'ipotesi della Crone) che evolve in forme "gnostiche", cioè esoteriche nel momento della sua marginalizzazione politica. Quanto lontani siamo dalla cultura dello Gnosticismo lo mostrano quei gruppi esaminati da Halm (Khattâbiti, Muğîriti, Bazîghiti) che furono *politicamente rivoluzionari*. A questo messianismo rivoluzionario dell'VIII-X secolo Ocak (1997) collega le sette in questione, presenti dai Balcani al Medio Oriente (Ahl-i Haqq, Yezidi, Nusayriti, Kizilbaş, Aleviti-Bektâshi -verso i quali convergono gli Hurûfiti [Algar, 1992; cfr. Anche Van Bruinessen, 1992, cit. in Bibl. p. 852]- et.). Mokri (1974) nota nel mito Ahl-i Haqq la sopravvivenza dell'epopea di Abû Muslim, il vincitore tradito della rivolta 'Abbâside, espressione di moti rivoluzionari popolari (cfr. *supra*, pp. 200-207). Come tutti mettono in rilievo, la genesi di queste sette vede la tradizione esoterico/rivoluzionaria mediata dalla presenza Sûfi portatrice di influssi iranici e asiatici anche estranei all'Islam (Ocak, 1992) fusi tuttavia in una religiosità vernacolare di matrice sicuramente islamica, 'alide, nella quale è evidente la tradizione neoplatonica (Mokri, 1962; Faroqi, 1992). Una sintesi in questo senso è anche articolata da Daring, che sottolinea il ruolo delle attese millenaristiche della marginalità. Il crogiolo culturale nel quale queste sette sono all'opera, con il movimento Sûfi e in ambiente shî'ita, è il momento rivoluzionario che portò all'avvento dei Safavidi, salvo restare marginalizzate dopo l'istituzionalizzazione della Shî'a duodecimana da parte di questi ultimi, giunti al potere. L'elemento millenaristico/rivoluzionario si può ben leggere in ciò che le accomuna alle più antiche sette shî'ite: la ripetitività dell'incarnarsi divino e della profezia che tende alla destituzione della Legge (Sharî'ah) e, per conseguenza, a "divenire una religione universale", come nel caso dei Bâbisti e dei Bahâ'î (Mir Kasimov).

Per questa Postilla vedere i titoli di Bar Asher-Kofsky, Capezzone, Halm e Strothmann alle pp. 815-817, oltre a quelli relativi all'argomento citati alle pp. 847-852. Si fa riferimento inoltre a:

Bar Asher, M., *Sur les éléments chrétiens de la religion nusayrite- 'alawite*, J.A. 289, 2001

Capezzone, L., *Abiura della Kaysâniyya e conversione all'Imâmiyya: il caso di Abû Hâlid al-Kabûlî*, O.M. 66, 1992

During, J., *A Critical Survey on Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran*, in E. Odzalga ed., *Religion, Cultural Identity and Social Organization among Alevi in Ottoman and Modern Turkey*, Istanbul, Swed. Res. Inst., 1998

Frieman, J., *al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibî. A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî- 'Alawite Sect*, S.I. 93, 2001

Hollenberg, D., *Neoplatonism in pre-Kirmânian-Fâtimid Doctrine. A Critical Edition and Translation of the Prologue of the Kitâb al-fatarât wa al-kirânât*, Le Muséon, 22, 2009

Mir Kasimov, O., *Étude des textes hurûfi anciens: l'œuvre fondatrice de Fadlullâh Astarâbâdî*, R.H.R., 226, 2009

Mokri, M., *Étude d'un titre de propriété du début du XVIe siècle provenant du Kurdistan*, J.A., 251, 1963

Van Bruinessen, M., *A Kizilbashi Community in Iraqi Kurdistan: the Shabak*, Les Annales de l'autre Islam, 5, 1998