
PRESENTAZIONE

A partire da un interesse per la filosofia comparata e per il pensiero di Ernst Bloch, Pino Blasone, insegnante di liceo in pensione, ha continuato a coltivare la sua ricerca filosofica oltre il ritiro dalla professione. Con Franco Cardini, nel 2004, ha introdotto la traduzione del Corano curata da Hamza Roberto Piccardo per l'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia. Più di recente, seguendo l'indicazione blochiana di recuperare per l'occidente le visioni del mondo di Avicenna e di Averroè, ha rivolto la sua attenzione al pensiero arabo. Blasone si rivolge alla letteratura e alla filosofia arabe per aprire un dialogo tra occidente e oriente, che – pur evidenziando i pericoli di una teologia islamica dilaniata fra delusione ed emarginazione (che a volte possono alimentare i malintesi alla base del terrorismo) – sappia mantenere aperto il sogno utopico blochiano di un mondo nuovo, dove sicuramente l'occidente non dovrà essere il coordinatore né il controllore, e dove i desideri di tutti potranno trovare armonicamente spazio e soddisfazione.

Pino Blasone

IL SÉ ATTRAVERSO L'ALTRO NEL PENSIERO ARABO

1. *Quale metodo?*

Identità, alterità e alienità, sono le coordinate dell'esistente in quanto persona. Qui di seguito, si tratta più che altro di personalità collettive. Ciò non toglie che la dinamica fra i primi tre fattori sia analoga, nei due casi. «L'altro è la porta dalla quale l'io entra nell'universo», recita il poeta arabo contemporaneo che ha adottato il nome mediterraneo Adonis. In questione è la relazione fra Occidente e Oriente, in particolare tra Europa e Mondo arabo. La storia del controverso rapporto non è solo oggettiva, ma anche soggettiva. Lo è della coscienza di sé e dell'altro, come suggeriva il titolo di un'antologia curata da Liliana Magrini, nell'ormai lontano 1974: *La coscienza dell'Altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*¹ Nelle relazioni fra culture differenti, ignorare l'altrui punto di vista e visione del mondo può generare indifferenza; di fatto, è più facile che questo favorisca incomprensioni e alienità.

Il docente di materie umanistiche o anche il bibliotecario, che vogliono corrispondere alla crescente esigenza di approfondimenti sulla civiltà araba e sulla cultura islamica, non incontrano particolari limitazioni circa il pensiero arabo classico: ovvero medievale, in base al nostro criterio storiografico. I nomi di Al-Farabi, Avicenna (Ibn Sīna) e Averroè (Ibn Rushd), più di rado quelli di Al-Kindi o Ibn Tufayl, trovano spazio nei migliori manuali di filosofia attuali, se non altro per gli influssi ellenistici che essi rielaborarono ed esercitarono sul pensiero europeo. Qualche problema può sorgere, se si desidera aggiornarsi e aggiornare sul pensiero arabo moderno o contemporaneo.

Anzitutto, va corretta l'idea di un pensiero privo di sviluppo dialettico, malgrado questo sia stato a lungo rallentato dalla resistenza del conservatorismo religioso. Già fra il turco-persiano Al-Farabi e Avempace (l'arabo andaluso Ibn Bājjja, maestro di Averroè), si rileva complementarità e insieme divergenza, nel campo dell'utopia politica. In *La città virtuosa*, il primo adatta il modello della *Repubblica* platonica alla religiosità islamica, non senza implicazioni teocratiche². Di fronte alle difficoltà di applicare quell'ideale, il secondo adotta una posizione provocatoria, espressa in *Il regime del solitario*, constatazione dell'estraneità del filosofo ed elogio dell'isolamento del saggio³. Commenta un filosofo arabo odierno, Al-Jabri:

1 Aa.Vv., *La coscienza dell'Altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*, a cura di L. Magrini, Cultura Editrice, Firenze 1974.

2 M. al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila* ("Trattato delle idee del popolo della città virtuosa"); tr. it. a cura di M. Campanini, *La città virtuosa*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.

3 Abū Bakr Ibn Bājjja, *Risāla fī tadbīr al-mutawahhid* ("Saggio sul regime del solitario"); tr. it. a cura di M. Campanini e A. Illuminati, *Il regime del solitario*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

Nel *Regime del solitario* Avempace poneva la prima pietra di una “città” filosofica in Andalusia, a fronte della *Città virtuosa* di Al-Farabi in oriente. Ma quella è la città del filosofo “solitario”, essendo la filosofia all’epoca marginale e perseguitata nell’occidente musulmano. Averroè l’avrebbe fatta uscire dall’isolamento perché emergesse al mondo, fondando una città della ragione sotto la cui egida si collocassero questo mondo e l’aldilà, la filosofia e la religione. La città filosofica d’oriente, quella di Al-Farabi, avrebbe conosciuto un destino inverso. Fondata per questo mondo, con l’“illuminazionista” Avicenna fu ristabilita all’insegna di uno spiritualismo che governasse tanto questo mondo quanto l’aldilà⁴.

Un inciso sulla metafisica: del persiano Avicenna, Averroè ribalta l’ottica di fondo. Salva restando la fonte trascendente dell’essere, il primo aveva distinto un’essenza e un’esistenza nella realtà delle cose e del mondo. Di fatto aveva privilegiato l’essenza, di questa essendo l’esistenza uno speciale accidente, secondo una percezione neo-platonica. Nello sforzo di restaurare il concetto aristotelico di “sinolo” inscindibile in forma e sostanza, il secondo fa sì che l’esistenza torni in primo piano. Se l’essenza è esistenza in potenza, l’esistenza è essenza in atto. Ne consegue una visione del mondo più realistica e dialettica. Invece il pensiero di Avicenna seguita a esercitare un ascendente sulla mistica islamica, mutandola in gnosi. Si pensi a Ibn al-‘Arabi, teorico della “unicità dell’esistente”: in quanto mistico, egli antepone l’intuizione o l’“illuminazione” alla razionalità; tuttavia, per lui Averroè rimane uno dei grandi maestri della riflessione razionale.

A ogni modo, un buon metodo analitico può essere centrare i nodi dialettici nella storia della filosofia araba: ad esempio l’esplicita polemica di Averroè col teologo persiano Al-Ghazali, in merito all’utilità e liceità della filosofia di ascendenza platonico-aristotelica nell’educazione musulmana. Cade a proposito la traduzione di Massimo Campanini, della replica di Averroè in difesa della filosofia: *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*⁵. Vi si può affiancare la più agile lettura del *Trattato del discorso decisivo ed esposizione dell’accordo tra legge religiosa e filosofia* (data la lunghezza del titolo, si usa abbreviarlo in *Trattato decisivo*), di cui abbiamo più traduzioni⁶. Questo scritto pure di Averroè sfata l’idea di una “doppia verità”, secondo fede e secondo ragione, a lui attribuita da un fraintendimento o forzatura dell’averroismo, in particolare di quello latino.

Risponde attendibilmente a verità la sua distinzione di ambiti pertinenti tra fede e scienza, fra religione e politica, che finirà con l’affermarsi nella società occidentale ma verrà respinta

-
- 4 M. Abed al-Jabri (Muhammad ‘Ābid al-Jābirī), *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte, Paris 1994, pp. 162-163, nota 1 (tr. da Muqaddima li-naqd al-‘aql al-‘arabī); tr. it. di A. Serra, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996.
 - 5 M. Ibn Rushd, *Tahāfut al-tahāfut*, confutazione del *Tahāfut al-falāsifa* (“L’incoerenza dei filosofi”) di Al-Ghazālī; tr. it. Averroè, *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 2006. Cfr. Khalīl Hawī, *Al-‘aql wa al-īmān bayn al-Ghazālī wa Ibn Rushd* (“Ragione e fede tra Al-Ghazālī e Averroè”), dissertazione presso l’Università Americana di Beirut, 1955; dello stesso autore, articoli sul tema sono usciti sulle riviste arabe «Al-Abhāth» 1956, n. 1, e «Al-fikr al-‘arabī al-mu‘asir», 1980, nn. 2, 4, 5.
 - 6 M. Ibn Rushd, *Kitāb fasl al-maqāl wa taqrīr mā bayn al-shari‘a wa al-hikma min ittisāl*. Traduzioni italiane dello stesso testo di Ibn Rushd/Averroè: *Trattato decisivo sulla natura della connessione tra religione e filosofia*, a cura di J. Agnesina, Il Prato, Padova 2005; *L’accordo della legge divina con la filosofia*, a cura di F. Lucchetta, Marietti, Genova 2004; *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999.

in quella arabo-islamica. È ciò che noi intendiamo per laicità, o per secolarizzazione, e che avrebbe caratterizzato lo sviluppo della modernità. Proprio sulla questione della modernizzazione e di nuovo a partire dalla figura di Averroè, subentra una tarda polemica, che coinvolge il pensiero arabo-islamico. Nel 1852, è il francese Ernest Renan a dedicare un saggio ad *Averroè e l'averroismo*, in cui si rivaluta il filosofo arabo e se ne riconosce il contributo alla civiltà occidentale moderna⁷.

2. Quale modernità?

Tuttavia altrove Renan replicherà che il rifiuto del pensiero di Averroè presso la sua stessa cultura sia un indizio di incapacità di tenere il passo col progresso, da parte di una società perciò condannata a uno stato di cronica arretratezza. Questa volta, la replica proviene da Jamal al-Din al-Afghani, fondatore del modernismo o riformismo islamico. La sua tesi è che i musulmani sapranno trovare una loro via verso la modernità, così come i cristiani europei a suo tempo. Quindi, la questione diventa: quale modernità? Ancora prendendo spunto dall'interpretazione dell'opera di Averroè, saranno il musulmano Muhammad 'Abduh e il cristiano Farah Antun ad affrontarla, ai primi del '900. All'epoca, il siro-libanese Antun pubblica un saggio su *Averroè e la sua filosofia*⁸.

Sulla scia di Renan, nel filosofo andaluso Antun ravvisa quella distinzione fra religione e politica, tra fede e scienza, che faciliti un accesso nazionale alla modernità. Su tale interpretazione sorge il dissenso con 'Abduh, che esporrà la propria posizione nella raccolta di scritti *Islam e cristianesimo, nei confronti del sapere e della cultura*⁹. In effetti, varia la concezione dello Stato: per 'Abduh, una società islamica tollerante delle minoranze religiose; per il cristiano Antun, la parità di diritti sancita da uno Stato laico. L'idea è sviluppata anche nelle opere letterarie di quest'ultimo, dove la riflessione sul passato si proietta nella speranza utopica di un mondo arabo futuro: una "nuova Gerusalemme", in cui il dialogo inter-confessionale si armonizzi con un socialismo liberale.

Se l'egiziano 'Abduh era seguace di Al-Afghani, il siriano Rashid Rida e l'egiziano 'Ali 'Abd al-Raziq lo furono di 'Abduh, in seno al modernismo islamico. Anche in quest'ambito, l'interrogativo diviene: quale riforma? La discussione verte sull'istituzione del califfato uni-

7 E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Michel Lévy Frères, Paris 1852; ora edito da Maisonneuve et Larose, Paris 2002. Nel 1857, l'autore farà seguire il saggio *Mahomet et les origines de l'islamisme*. Ma il discorso da cui prenderà spunto la contestazione di Al-Afghānī, su «Le Journal des Débats» del 18 maggio 1883, è una conferenza tenuta da Renan all'Università della Sorbona su *L'islamisme et la science*, pubblicata dallo stesso periodico parigino il 29 marzo 1883.

8 F. Antūn, *Ibn Rushd wa falsafatuhu*, Alessandria d'Egitto 1903. Cfr. M. Jiha, *Ibn Rushd bayn Farah Antūn wa Muhammad Abduh* ("Averroè tra Farah Antūn e Muhammad Abduh"), su «Al-Ijtihād» n. 30, Beirut 1996, e Muhammad al-Nāsir al-Nafzāwī, *Al-dawla wa al-mujtama': min mihnat Ibn Rushd ilā khusūmihi Muhammad 'Abduh, Farah Antūn* ("Stato e società, dall'opera di Averroè alla disputa relativa fra Muhammad 'Abduh e Farah Antūn"), Markaz al-Nashr al-Jāmi'ī, Tunisi 2000.

9 M. 'Abduh, *Al-Islām wa al-Nasrāniyya ma'a al-'ilm wa al-madaniyya*, Il Cairo 1902. In parte, i testi che compongono la raccolta erano apparsi sulla rivista egiziana *Al-Manār*; quelli che riguardano lo specifico della controversia con Antūn compaiono in appendice ad *Averroè e la sua filosofia*, di Farah Antūn (si veda qui la nota n. 7).

versale. Di recente decaduto, a lungo esso era stato vertice di convergenza fra guida religiosa e potere politico. In *Il califfato ovvero imamato supremo*, il fondamentalista Rida si pronuncia nel 1922 a favore della rifondazione di un preteso califfato originario, depurato di ogni dispotismo¹⁰. In *L'Islam e le basi del potere*, il riformista 'Abd al-Raziq contesta nel 1925 che la figura del califfo fosse connaturata con l'Islam e auspica l'alternativa di una direzione spirituale a gestione democratica¹¹.

Di per sé, la questione del califfato sembra ristretta al mondo islamico. Peraltro, i riscontri pratici immediati furono irrilevanti. Però, attraverso contraddizioni come questa passa la via verso l'odierno integralismo. Le sue radici affondano nel modernismo e in una evenienza ricorrente non solo nel pensiero arabo: per meglio far presa, le tendenze conservatrici si fanno scudo dell'ideale di ravvivare lo spirito religioso, in quanto fattore di rigenerazione morale e garante del rinnovamento materiale. In tal senso, la vecchia avversione di Al-Ghazali per i filosofi non si discostava poi molto dalla prassi politica dei "Fratelli Musulmani", formatasi in Egitto nell'ambiente di Rashid Rida.

Occorre tuttavia ammetterlo: non c'è sincero atteggiamento integralistico, in cui non sia presente un'intima dialettica, suscettibile di esiti imprevisi. Valga l'esempio dello stesso Al-Ghazali, pensatore dagli aspetti contraddittori. Avulsa dal contesto dell'intera opera, la traduzione latina dello scritto *Le intenzioni dei filosofi* poté farlo annoverare fra i sostenitori della filosofia, presso i nostri scolastici medievali. D'altronde, le sue aperture alla mistica hanno potuto farlo includere tra i fondatori di una gnosi o teosofia islamica, titolo che spetta piuttosto a Ibn 'Arabi o al persiano Suhrawardi. La verità va probabilmente individuata nel vissuto personale, quale emerge in *La salvezza dalla perdizione*, scritto che si è potuto paragonare alle *Confessioni* di Sant'Agostino¹².

In realtà, Al-Ghazali risulta più filosofo di quanto voglia apparire, avendo assimilato i metodi del pensiero ellenizzante e avendone penetrato i contenuti meglio di altri. Il suo sforzo di conciliare esteriorità e interiorità dei fenomeni religiosi resta ammirevole. Lo stesso contrasto con Averroè rimane una pietra miliare nella storia della filosofia, propedeutico alla comprensione della modernità, non solo di ciò che essa è stata ma anche di come avrebbe potuto essere altrimenti. Con possibile allusione al *Che fare?* di Lenin uscito nel 1902, Farah Antun nel 1903 scriverà in *Averroè e la sua filosofia*:

Eccoci dunque a una delle questioni più importanti della filosofia, anzi la più importante in assoluto. A questo punto, ci poniamo una domanda che riguarda il lettore amante della ricerca, sia egli musulmano, cristiano o israelita: «Che fare, e in che cosa aver fede?»¹³.

10 M. Rashīd Ridā, *Al-khilāfa aw al-imāma al-'uzmā*, Il Cairo 1922.

11 'A. 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa usūl al-hukm*, Il Cairo 1925.

12 M. al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa* e *Al-munqidh min al-dalāl*. Risalente al 1093, la prima opera fu tradotta in latino nel 1145 da Domenico Gundisalvi, con titolo *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Quanto alla seconda, cfr. la tr. it. in *Scritti scelti di al-Ghazālī*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinnacci, UTET, Torino 1970, e la tesi di dottorato in filosofia di Heinrich Frick: *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* ("L'autobiografia di Al-Ghazālī. Un confronto con le *Confessioni* di Agostino", Università di Giessen, 1919).

13 A. Abdel-Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les Essais*, Éditions du Seuil, Parigi 1970, p. 131 (si confronti qui con la nota n. 7).

3. *Quale ragione?*

‘Ali Ahmad Sa‘id Isbir “Adonis”, nella sua *Introduzione alla poetica araba*, ricorda il tentativo di alcuni antichi filosofi arabi di conciliare religione araba e ragione greca, e spiega perché la modernità, in seno alla società araba, è rimasta un prodotto di importazione. Il poeta siriano aggiunge che «trattare il problema della modernità, nel nostro mondo, presuppone innanzitutto un riesame della struttura del pensiero arabo. Interrogare la modernità significa, per il pensiero arabo, interrogare se stesso. La modernità araba può essere affrontata solo nell’ottica di questo pensiero e in base agli strumenti che gli sono propri. Affrontarla con l’ottica occidentale significa deformarla e allontanarsi dal vero problema. Significa l’alienazione»¹⁴. Insomma, l’Altro è innanzitutto se stesso.

Quanto al pensiero arabo contemporaneo, conviene comunque partire dalla condivisione del presupposto averroistico-aristotelico di una tendenziale universalità della ragione umana (più o meno, riflesso dell’unità dell’intelletto divino). Entro questo quadro ma considerando il concorso delle coordinate culturali o religiose, ecco porsi un nuovo interrogativo: quale ragione? Una prima analisi mirata in tal senso è dell’oriundo algerino Mohammed Arkoun: *Pour une critique de la raison islamique*, nel 1984. Edita in arabo e poi in francese, segue la messa a fuoco del marocchino Mohammed ‘Abed al-Jabri, tradotta in italiano con titolo *La ragione araba*. “La ripresa sarà averroista”, confidava Al-Jabri prima della crisi internazionale iniziata l’11 settembre 2001.

Più cauto e attento alla radice dei problemi, Arkoun ha dichiarato in un’intervista a Paolo Guiducci pubblicata dal quotidiano *L’Avvenire* con titolo *L’islam? È mediterraneo*, il 3 febbraio 2005: «Il dialogo più che una speranza è una realtà, a patto che si prendano le misure politiche necessarie. Il discorso teologico-politico, ad esempio, non viene insegnato nelle scuole. Un siffatto approccio storico-critico produrrebbe cambiamenti. In caso contrario, continueremo a vivere quelle reciproche esclusioni ingenerate da una radice politica più che religiosa». Vale a dire che per una mutua comprensione il discorso dovrebbe essere didattico e pedagogico, oltre che politico e filosofico.

Tanto più merita di essere riferito un elemento del neo-averroismo, quale enucleato da Al-Jabri in *Introduction à la critique de la raison arabe*: «Edotto sull’universalità e sulla storicità del sapere, Averroè definì come comportarsi verso le “scienze degli antichi”, che allora rappresentavano la scienza per eccellenza. Tale metodo è degno di fungere da modello. Si può riutilizzarlo, per definire il nostro rapporto con la tradizione e col pensiero contemporaneo universale. Il fine è distinguere ciò che è davvero universale nell’una e nell’altro, quanto possiamo reinvestire per ristabilire la nostra specificità, e ciò che invece è particolare o circostanziale rispetto a un’epoca o a un popolo, ma che va pur conosciuto per arricchire la nostra esperienza e visione del mondo»¹⁵.

Nella civiltà europea, a periodi di esaltazione della ragione ne sono seguiti, in cui reagiva una nostalgia dell’irrazionale. Si pensi al Romanticismo rispetto all’Illuminismo, o al Decadentismo riguardo al Positivismo, per non parlare del Postmoderno. Questo, perché la

14 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, tr. it. di F. del Vescovo/L. Cabria, Marietti, Genova 1992, pp. 64-65.

15 M. Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, cit., pp. 167-168.

ragione stessa è storica. Essa ha bisogno di tempo per ricostituirsi in quanto tale, non sempre riuscendo ad assorbire il residuo di irrazionalità che attraversa una determinata epoca; è anzi lecito dubitare che vi riesca sempre meno, rischiando di comprimerlo con conseguenze disastrose. La cultura araba mostra uno svantaggio che potrebbe tradursi in vantaggio, in momenti di crisi. I ritmi della sua dialettica sono più lenti. Esaltazione della ragione e nostalgia dell'irrazionale sembrano coesistere. Anzi, la seconda vi appare più acuta.

4. *Quale personalità?*

In un articolo intitolato *La tradizione araba fra ideologia ed epistemologia*, il filosofo egiziano Nasr Hamid Abu Zayd spiega perché storicamente la “ragione islamica” non può ridursi alla “ragione araba”: «I musulmani di ieri sono riusciti a includere l'eredità culturale di altre nazioni e civiltà con efficacia, trasformando tale retaggio in una parte integrante della ragione islamica. Ciononostante va sottolineato che questa “ragione islamica” di cui si parla non è un sistema di pensiero unico e omogeneo, come alcuni lasciano credere. Al contrario, è un insieme di sistemi di riflessione differenti nella concezione e nel disegno. Essi riflettono il pluralismo sociale, etnico e culturale, delle strutture delle società, che vivono nell'area geografica e culturale dell'Islam»¹⁶.

Un Islam plurale, quindi. Fatto sta che la “ragione araba” possiede connotati laici, mentre una “ragione islamica” ha eminente denotazione religiosa. Se i concetti non coincidono, tuttavia a tal punto si sovrappongono, che difficilmente il primo può emanciparsi dal secondo. La storia di questa dialettica così condizionata al suo interno lo è anche, in buona parte, del pensiero arabo. Non per niente già Al-Ghazali, avversato da Averroè, della filosofia salvava la logica aristotelica. Date certe premesse indimostrabili per il tenore fideistico, nulla meglio di una sillogistica deduttiva assicura un ragionamento pertinente e convincente. È pur vero, alcune di tali premesse sono radicate nei bisogni generali dell'animo umano: *'alā al-fitra*, secondo la natura della creazione divina, poté sostenere nell'introduzione alla sua opera storica Ibn Khaldun, epigono tunisino della cultura araba classica.

Anche in campo critico-letterario, non manca chi mette in discussione il concetto di ragione, nella sua accezione filosofica. Nell'*Introduzione alla poetica araba*, Adonis disquisiva sull'etimologia del termine *'aql*, che sta per “ragione”. Tra i significati originari o derivati della radice verbale araba ci sono quelli di afferrare, vincolare, ritenere. Compito della ragione sarebbe non solo afferrare i concetti e ritenere i ricordi, bensì frenare le passioni e regolare i sentimenti. In tal modo verrebbe favorita una meditazione bilanciata fra intuito e riflessione, nonché vi sarebbe una mediazione tra coscienza e inconscio (ciò in cui la *falsafa* ossia “filosofia” avrebbe fallito)¹⁷.

In un certo senso, le riserve dei medievali Ibn al-'Arabi o Al-Ghazali sull'uso della nuda ragione vengono aggiornate tramite la psicanalisi e sublimata in funzione etica. Comprensibilmente diversa è ancor oggi l'interpretazione tradizionalista. Secondo l'iraniano Seyyed

16 N. H. Abū Zayd, *La Tradition arabe entre l'idéologie et l'épistémologie*, tradotto dall'algerino Mohammed Chaouki Zine all'indirizzo Web <http://www.philo.8m.com/zaidepist.html>.

17 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, cit., pp. 50-51.

Hossein Nasr, 'aql è a un tempo intelletto, mente e ragione. Esso è «ciò che vincola o limita l'Assoluto rispetto alla Creazione», e anche «ciò che vincola l'uomo alla verità, a Dio stesso [...] Ma se lo 'aql è inquinato dalle passioni, nafs, può divenire il velo che nasconde il divino all'uomo e lo fuorvia». Da ciò, si trae spunto per opporre al razionalismo dell'Occidente l'impiego della ragione e della logica nell'Islam, con l'auspicio che il secondo possa sanare l'allarmante dicotomia fra scienza e religione¹⁸.

All'interpretazione tradizionalista è ancora Adonis a reagire, in un breve saggio intitolato *C'è un' "individualità" nella cultura islamica salafita?*, là dove "salafita" significa fondamentalista: «Un musulmano osservante deve avere un corpo sociale esteriore completo. Dal momento che l'interno è ambiguo e legato al nafs (sé) che "tende al male", non può avere una sua interiorità, specie se il mondo interno è un mondo estraneo alla legge islamica (sharī'a), a meno che non sia plasmato da essa, cioè da dettami e divieti religiosi. [...] La ragione "imprigiona" spontaneamente l'essere a cui appartiene. O si potrebbe dire: l'individuo fin dall'inizio è già "prigioniero" del Testo¹⁹. Va da sé, qui si allude al testo rivelato, che per l'Islam è eminentemente il Corano.

In margine, va annotato che una pluralità di significati non grava sulla sola ragione araba. Tanto è accaduto per la latina *ratio* o per il greco *lógos*. A tutt'oggi, può capitare di dover conciliare o talora scegliere fra una ragione calcolante e una discorsiva, tra una logica e una dialogica. Ideale sarebbe una ragione che domini le passioni senza inibire i sentimenti, che ponga limiti per poterli poi valicare, per così dire "razionando" l'illimitato. Per diversi destini, sia il greco e il latino sia l'arabo sono state lingue filosofiche. Può non essere fortuito che esse abbiano lasciato tali incertezze, circa il principale strumento adottato dalla filosofia. È probabile che ogni lingua abbia apportato significati a ciò di cui non si può esaurire il senso, rispecchiando i caratteri della propria cultura.

Del resto, ad Averroè non era sfuggito il carattere analogico della sua tradizione culturale e del veicolo linguistico, nel *Trattato decisivo*: «Non si trascurino le convenzioni metaforiche dell'arabo, quale il chiamare una certa cosa col nome di un'altra che le somigli, o che esprima una causa o conseguenza o concomitanza di essa». A queste osservazioni sull'immaginazione araba, si possono assimilare quelle reperibili in *Il regime del solitario* del precursore Avempace. Ivi si attribuisce a tale facoltà un potere evocativo del passato, più forte di ogni virtù creatrice rivolta al futuro: «Gli arabi attribuiscono alla memoria proprietà che non le sono riconosciute dalla maggioranza degli altri popoli. [...] Essi pensano che la memoria è la permanenza del ricordato²⁰.

Pessimista circa le differenze culturali, il giornalista e scrittore oriundo algerino Slimane Zeghidour nel 1982 curava un'antologia su *La poesia araba moderna tra l'Islam e l'Occidente*. Nella lunga introduzione storico-culturale, egli dedica due capitoli rispettivamente all'emergere della "persona musulmana" e all'apparire della "persona occidentale". Sugge-

18 S. H. Nasr, *Il sufismo*, tr. it. di D. Venturi, Rusconi, Milano 1975, pp. 66-67. Il termine arabo *nafs* significa sé, anima, psiche, ma qui si allude in particolare alle tendenze egocentriche ed egoistiche dell'animo umano.

19 Adonis, *Oceano nero*, tr. it. di F. Al Delmi, Guanda, Parma 2006, pp. 180-181. In effetti, tra i significati derivati dalla stessa radice verbale di 'aql, "ragione", c'è anche quello di "imprigionare".

20 Avempace (Ibn Bājjā), *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini / A. Illuminati, cit., p. 167. La precedente citazione da Averroè è tratta dal capitolo II del *Trattato decisivo*.

stiva ma amara è la sua rivisitazione del mito platonico degli androgini: «Oriente e Occidente formavano un corpo solo. In un dato momento esso si è scisso in “femmina” e “maschio”, madre e padre, irrazionale e razionale. Nelle metà disgiunte, Platone vedeva un’ardente nostalgia l’una dell’altra. Invece Oriente e Occidente hanno contratto un odio implacabile l’uno verso l’altro, odio contro natura e suicida»²¹.

In altre parole, quella che avrebbe potuto essere alterità è diventata alienità. Come e perché ciò sia avvenuto, resta una questione aperta. Da parte di Zeghidour, l’identificazione dell’intero Oriente con l’Islam risulta convenzionale ma generica. In ogni caso, ora sappiamo che a chi voglia accostarsi alla filosofia araba moderna e contemporanea non basta porsi il problema di una peculiarità della ragione o dell’ideologia arabe. In relazione alla civiltà e alla religiosità islamica, ma senza trascurare le culture espresse da minoranze religiose e laiche in seno al mondo arabo, è opportuno tener conto di altre problematiche: quella di una poetica specifica, sensibilità prima che mentalità, e la sussistenza di una personalità collettiva distinta da quella europea e occidentale.

5. *Quale identità?*

C’è infine chi, come Adonis o Habachi, insiste nel riferirsi al sostrato comune di un inconscio o di una personalità mediterranei. Né è da escludere il concorso di una tradizione e di una modernità malintese, nell’impedire al presente di tradursi in un futuro effettivo. Tale è l’opinione ultima di Adonis: «L’aspetto teorico, i concetti e i metodi di pensiero vigenti nella cultura araba dominante provengono, al giorno d’oggi, dal passato. Quanto alla tecnica, essa viene direttamente dall’occidente. In entrambi i casi, assistiamo a un annullamento della personalità. In entrambi i casi: un pensiero mutuato, una vita importata. Questa cultura educa non solo al consumo delle cose, ma anche a quello dell’uomo»²². Vediamo di trovare qualche convergenza in altre correnti di pensiero.

Nella filosofia araba del ’900, un posto a sé occupa la ricezione dell’esistenzialismo. Esso assume piuttosto l’aspetto del personalismo, nelle opere del libanese cristiano René Habachi o del marocchino musulmano Mohammed ‘Aziz Lahbabi. Essi hanno scritto per lo più in francese, rivolti a un pubblico occidentalizzato o occidentale. Diversi, i casi di Badawi e di Safadi o dell’egiziano Hasan Hanafi, incline a un approccio fenomenologico. In particolare i primi due si sono soffermati nella loro lingua su un sentimento attualizzato dall’esistenzialismo europeo: l’angoscia esistenziale. Tuttavia perfino tale sentimento è variamente interpretato, da parte dei due autori in questione.

Entrambi lo calano nel loro ambiente culturale, pur riferendosi, ciascuno a suo modo, alla filosofia tedesca di Martin Heidegger. In *Umanismo ed esistenzialismo nel pensiero arabo*, nel 1947 l’egiziano ‘Abd al-Rahman Badawi sosteneva che il senso dell’angoscia va rinvenuto non tanto nella storia della filosofia araba, quanto nella riflessione elaborata dalla mistica islamica detta “sufismo”²³. Ivi esso assume una valenza in ultima istanza positiva, di

21 S. Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l’Islam et l’Occident*, Karthala, Paris 1982, p. 266.

22 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, cit., p. 61.

23 ‘A. Badawī, *Al-insāniyya wa al-wujūdiyya fī al-fikr al-‘arabī*, Il Cairo 1947.

stimolo all'ascesi religiosa; ma è altresì suscettibile di essere un puro movente, nell'accezione odierna della ricerca esistenziale.

Dal canto suo il siriano Muta' Safadi riprende il tema nel 1963 in un'opera appositamente, *Filosofia dell'angoscia*. In via divulgativa, il pensatore progressista lo anticipa nell'articolo *La crisi dell'eroe arabo*, apparso sulla rivista *Al-Adab*. Qui l'ambientazione si fa sociale e psicologica, oltre che culturale. Del modello esistenzialista, sussiste la "progettualità dell'esserci". Nello specifico contemporaneo, critica però Safadi, la progettualità collettiva dell'essere arabo è sottoposta a troppi contrasti esterni e interiori, per non generare un diffuso senso di disperazione individuale²⁴.

Quelle che in un'altra società sarebbero contraddizioni sia pure antagoniste, ma dinamiche, diventano ostacoli insormontabili. L'"angoscia araba" lo è a causa del blocco esistenziale, della costrizione e della stasi che esso induce. In proporzione inversa, la ricerca di identità approda a un alto grado di instabilità. La dialettica delle idee non trova appigli sicuri nella realtà oggettiva, cui dovrebbe rapportarsi. Da un lato, tutto ciò predispone e concorre a quella che il marocchino 'Abdallah Laroui chiamerà *La crisi degli intellettuali arabi*, in un testo così intitolato del 1967²⁵.

Nei Paesi arabi, il ruolo del pensatore critico non è certo facile. Fra gli autori citati, lo attestano le detenzioni subite a vario titolo sia da Safadi sia da Badawi, più di recente la condanna per apostasia inflitta ad Abu Zayd a causa di suoi scritti laicizzanti sulla religione. Più in generale, è scomoda la posizione dell'uomo di media cultura. I postumi del colonialismo e le persistenti ingerenze imperialistiche, guerre e conflitti interni, condizioni sociali ed economiche disagiate, qualche complesso di inferiorità riguardo all'Occidente, sono tutti fattori che si sommano negativamente. Non da ultimo, possono entrare in collisione fra loro le componenti di un'identità complessa: appartenere alla propria patria, alla nazione araba, al mondo islamico, alla civiltà moderna.

D'altro canto, la negatività emerge specialmente a livello politico, a volte sfociando in un rivoluzionarismo estremista e volontaristico, esposto alle strumentalizzazioni e alle tentazioni di ideologie irrazionali o reazionarie. «Tale uomo è un dissociato che ha perso, insieme, il valore del bene e quello del male» – concludeva Safadi, presentando certi esiti dirompenti del terrorismo – «Così egli si convertirà nel suo intimo in un anarchico portatore di odio, che metta in atto ogni valore opposto a quelli cui aveva aderito» (sia qui riferito, con rispetto per l'anarchismo storico).

Chi obietti che il presentimento dell'autore sia sfalsato, riferendosi a condizioni e circostanze ormai superate e diverse dalle attuali, può ricredersi facilmente. Basta leggere una conferenza di Adonis *Sul dialogo culturale euro-islamico*, datata 2002 e tradotta in italiano da Fawzi al-Delmi nella raccolta *Oceano nero*. Il giudizio qui espresso dal poeta e pensatore suona in quanto conferma della previsione, avanzata a suo tempo dal compatriota siriano: «Il terrorismo, le sue cause e i suoi obiettivi, hanno radici più profonde: esso è l'espressione di una crisi politica, sociale e culturale, poggiata su fondamenta che appartengono alla storia,

24 M. Safadī, *Falsafat al-qalaq*, Beirut 1963, e *Azmat al-batal al-'arabī*, in «Al-Adāb», n. 12, Beirut 1959.

25 Cfr. 'A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, Maspero, Paris 1974.

alle delusioni e ai sogni. [...] Il terrorismo è figlio delle delusioni e della disperazione; di sovrappienezza e di disperazione si nutre, su esse costruisce la propria legittimità»²⁶. Si intende, la sua pretesa di legittimazione.

Almeno in parte, quella impietosa dell'“eroe arabo” che Safadi ci svela è un'immagine allo specchio. Tutto sta a porsi di fronte allo stesso, con discrezione e spirito critico. Può darsi di scorgervi meglio non solo l'immagine altrui, ma anche la nostra. Nell'era della comunicazione globale ignorarsi a vicenda non è più possibile, neppure per finta. Alla lontana, ciò rammenta il finale del poema allegorico *Il verbo degli uccelli*, del *sūfī* persiano medievale Farid al-Din al-'Attar. Uno stormo di volatili di varie specie migra in cerca del favoloso Simorgh, che ciascuno crede fatto a propria immagine e somiglianza. Giunti alla meta, i superstiti trovano un grande specchio che ne riflette le singole immagini, finché esse si confondono e si dissolvono in una sola.

Alla leggenda la marocchina Fatema Mernissi dedica il capitolo “Il Simorgh siamo noi”, nel suo libro *Islam e democrazia. La paura della Modernità*. Non senza un'allusione alla tendenziale “unicità dell'esistente”, dottrina tipica della mistica islamica, ella così commenta:

Oggi l'appello al pluralismo non ha più bisogno di nascondersi dietro allegorie metafisiche. Possiamo realizzare un mondo nuovo attraverso tutti i progressi scientifici che ci permettono di comunicare, di dialogare senza limiti, di creare quello specchio globale nel quale tutte le culture possono risplendere nella loro unicità. Niente mi rende più esuberante della visione di questo nuovo mondo, e il fatto che dobbiamo procedere verso di esso senza alcuna barriera non mi spaventa più²⁷.

Una teoria che non sia del tutto contingente dovrebbe essere adattabile a tempi e luoghi, senza rischiare di venire snaturata. L'“unicità dell'esistente” – in arabo, la *wahdat al-wujūd* – non si sottrae a questa norma, benché essa sembri contrastare con l'unicità di ogni cultura, quale riconosciuta dalla Mernissi. Tanto in Al-'Attar quanto nella Mernissi, siamo di fronte a un problema di identità. Non c'è autentico accesso a un ordine di identità superiore, perfino se onnicomprensivo e almeno apparentemente indifferenziato, se non attraverso l'esperienza della propria identità e dell'alterità, al limite dell'alienità e del suo superamento. Rispetto al concetto immanente di umanità, ciò vale a maggior ragione per una comunità nazionale o perfino religiosa, che tenda invece a escludere la diversità al suo interno e all'esterno.

26 Adonis, *Oceano nero*, cit., p. 98.

27 F. Mernissi, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, tr. it. di E. Bartuli/E. Chiappo/G. Micciché, Giunti, Firenze 2002, pp. 202-203.