

Roccaro Giuseppe

## FILOSOFIA E ISLAM

Il rapporto della filosofia con l'Islam, almeno secondo un radicato luogo comune, appare determinato sul modello dato dalla relazione dell'accidente alla sostanza. E questo pregiudizio, se rischia di essere storicamente consolidato e di porre distanza tra Islam e filosofia fino alla radicalizzazione della distanza che produce l'Islam fondamentalista e la ragione atea, criticamente rivela la sua natura nell'atto d'origine del rapporto stesso.

Ad essere messo in crisi così non è il rapporto, perché è dato, ma il giudizio su di esso: l'Islam trova la filosofia nel suo cammino di espansione come sapienza data, un *depositum* sapienziale fecondo e vivo, per niente relegato ad una sola cultura, ma in una forma piuttosto comune, che cerca espressione opportuna nella κοινή neoplatonica.

Se dato rivelato è l'Islam, dato storico è la filosofia nella sua forma ellenistico-neoplatonica, cosicché la verità data per rivelazione trova una verità acquisita per scienza.

### *Contemporaneità e σύγκρισις*

La contemporaneità è la relazione che fa da cominciamento al giudizio e al rapporto, perché né il giudizio è possibile senza il rapporto né il rapporto è possibile senza il giudizio: dato il giudizio, il rapporto nasce tra la sapienza (frutto della filosofia umana) e la sapienza (frutto della

rivelazione divina) e, dato il rapporto, il giudizio nasce sul rapporto, perché il giudizio dato è la potenza del pensare e il rapporto dato è l'atto del dire. Pensare come potenza e dire come atto manifestano la loro datità nel modo della contemporaneità, cosicché la potenza del pensare è il dire in atto e l'atto del dire è il pensare in potenza e specularmente l'atto del pensare è il dire in potenza e la potenza del dire è il pensare in atto: questa è la sinossi per crisi ovvero, secondo una possibile metafora temporale, la contemporaneità.

Già nella σύγκρισις (paragone), che mette a confronto il soggetto dell'encomio (ἐγκόμιον), che è la sapienza (ἡ σοφία), con altri soggetti illustri e famosi del passato secondo esemplarità, l'ebreo nella diaspora ellenistica, autore del libro della *Sapienza*, dopo aver introdotto il soggetto mediante la contrapposizione da parte dell'empio (ἄσεβής)<sup>1</sup> e averne tessuto l'encomio mediante l'esaltazione del suo τύπος, cioè il re Salomone,<sup>2</sup> traccia una *sorta di storia delle opere della sapienza* ovvero una descrizione dell'opera della sapienza nella storia dalla creazione all'esodo,<sup>3</sup> che si compie come una teologia delle religioni.<sup>4</sup>

Δικαιοσύνη, σοφία, σωτηρία (giustizia, sapienza, salvezza) sono i termini che segnano il cammino della riflessione sapienziale, al cui centro sta la storia della salvezza racchiusa nei suoi due atti principali: la creazione e l'esodo<sup>5</sup>.

La σύγκρισις è allora la sinossi per crisi ovvero l'atto di lettura critica della storia come storia della salvezza: suo soggetto è la sapienza che salva il giusto.

In questa σύγκρισις è presentato come καιρός, cioè come chiave di volta dell'intera storia della salvezza, Abramo, perché in lui ha inizio la

<sup>1</sup> Cfr. *Sap.* 1,1-6,21. Per il significato di ἄσεβής nel libro della *Sapienza*, cfr. G. Scarpat, *Il libro della sapienza*. Testo, traduzione, introduzione e commento. Voll. I e II, Paideia, Brescia 1989. 1996 (da cui sono tratte tutte le citazioni di *Sapienza*), vol. I. p.123 n.9: "il termine ἄσεβής viene usato dal Nostro a indicare che è lontano da Dio e dalla sua sapienza, sia egli un giudeo peccatore o rinnegato (cfr. *Sap.* 12,9), sia un pagano idolatra (come gli Egiziani in 19,1); l'empio della *Sap.* non è solo chi non crede in Dio, ma chi opera il male; è il peccatore (l'ἁμαρτολός) genericamente contrapposto al δίκαιος, al giusto".

<sup>2</sup> Cfr. *Sap.* 6,22-9,18. Τύπος è qui usato, secondo la sua ricchezza semantica come termine teologico del Nuovo Testamento, nel significato di segno, esempio, norma plasmante, prefigurazione in rapporto all'ἀντίτυπος.

<sup>3</sup> Cfr. *Sap.* 10-19

<sup>4</sup> Cfr., in particolare, *Sap.* 13-15.

<sup>5</sup> Cfr. *Sap.* 10.

nuova storia dell'uomo, che dal secondo caos –non più originario-, che è la confusione della concordia d'iniquità,<sup>6</sup> è chiamato alla giustizia originaria.<sup>7</sup>

L'autore del libro della *Sapienza* dalla e nella diaspora ellenistica<sup>8</sup> tende alla patria 'spirituale', che è la tradizione religiosa di Israele.<sup>9</sup>

Abramo è il tipo della sua situazione di ebreo circondato dagli idolatri e perciò come tutti gli ebrei tentato, nella confusione, all'iniquità (ἀσέβεια).

La custodia della sapienza è esercitata esattamente come forza contro le viscere del [=l'affetto per il] figlio: καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν.<sup>10</sup>

Questa è la diaspora che tenta sottilmente e profondamente mediante ciò che c'è di intimo in Abramo, perché è la sua stessa generazione che si erge potente contro di lui e contro la sua giustizia:

αὕτη καὶ ἐν ὁμοσίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγκυνηθέντων  
ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῶ  
καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν.<sup>11</sup>

La ripetizione del καὶ che congiunge l'ἔγνω all'ἐτήρησεν e all'ἐφύλαξεν è decisamente esplicativo, perché è l'ἀπόδειξις nella e mediante l'ἀντίφασις.

<sup>6</sup> Cfr. *Sap.* 10,5a: ἐν ὁμοσίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγκυνηθέντων (“quando le genti finirono confuse in una concordia d'iniquità”).

<sup>7</sup> Cfr. *Sap.* 10,5b: ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῶ (“conobbe il giusto e lo conservò perfettamente irreprensibile”): E così Scarpat, p. 302 commenta: “conobbe” è il verbo della elezione divina, anzi della predestinazione divina ad essere ‘profeti’, cosicché il dativo θεῶ ha solo funzione elativa nei confronti dell'attributo.

<sup>8</sup> Il libro della *Sapienza*, secondo una convincente ricostruzione basata sull'analisi storica del suo lessico (cfr. G: Scarpat, *Il libro della sapienza*, vol. I. *Introduzione*, pp. 13-29) dovrebbe essere stato composto dopo l'anno 30 a.C. e probabilmente al tempo di Caligola, verso il 40 d.C. (cfr. *ib.*, p. 24).

<sup>9</sup> Cfr. la preghiera con cui l'autore si presenta come il re sapiente di Israele (cfr. *Sap.* 9, 7-8. 12; 7, 5; 8, 9-15: tranne che per il nome sembra che egli voglia identificarsi con Salomone, così come testimonia il titolo del testo: Σοφία Σαλωμῶνος).

<sup>10</sup> *Sap.* 10, 5c: “e gli diede fermezza per resistere all'affetto che provava per il figlio”.

<sup>11</sup> *Sap.* 10, 5: “Essa, quando le genti finirono confuse in una concordia d'iniquità, conobbe il giusto e lo conservò perfettamente irreprensibile e gli diede fermezza per resistere all'affetto che provava per il figlio”.

Conoscere è conservare e custodire, se il soggetto è la sapienza e l'oggetto è il giusto: solo l'atto assoluto di conoscere, cioè l'atto proprio della sapienza, dà irrepreensibilità (ἄμειπτον) e forza (ἰσχυρόν) all'uomo in ricerca<sup>12</sup> e lo conduce alla comprensione della verità: “Coloro che hanno confidato in lui intenderanno la verità (οἱ πεποιθότες ἐπ'αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν)”<sup>13</sup>

La σύγκρισις di *Sapienza* è “nel giorno della visita (ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς)”<sup>14</sup> in atto come l'atto di sinossi critica sulla verità e si manifesta come la sinossi tra l'*intendere*, che è l'atto di *tendere dentro*, e la *verità*, che è il termine assai complesso e per se stesso sinottico cui tendono per presunzione e per pretesa l'Islam e rispettivamente la filosofia.

Ma l'atto sapienziale della σύγκρισις è la contemporaneità (συν) della crisi, del giudizio, e perciò contemporaneità aperta ad ogni tempo, cioè ad ogni giudizio così da essere il punto di crisi del giudizio stesso.

Il punto di crisi del giudizio sul rapporto è il contemporaneo, che è *petitio principii*: c'è un principio che fa da potenza alla relazione di contemporaneità e dalla relazione di contemporaneità è dato il punto di crisi al giudizio sul rapporto.

La *petitio principii* è l'aporia della congiunzione tra filosofia come dato storico per l'Islam e l'Islam come dato storico assoluto che trova una sua possibile metafora nella relazione tra profano e filosofo così

<sup>12</sup> Cfr. *Sap.* 13,6c.

<sup>13</sup> *Sap.* 3,9a: l'autore, mediante il confronto con la sorte degli empi (cfr. *Sap.* 3-5), vede nella comprensione della verità il compimento pieno della sorte dei giusti. In particolare, il cap. 3, diviso in due parti –la prima (3,1-9) dedicata ai giusti e la seconda (3,10-19) dedicata agli empi–, determina la sorte del giusto come ‘pace’ (3,3b: εἰρήνη) e quella dell'empio come ‘fine tremenda’ (3,19: χαλεπὰ τὰ τέλη). La sorte del giusto è di intendere la verità, non quella apparente, ma quella eterna: per questo l'intendere è letteralmente radicale, perché include la tensione e l'immersione nella verità, perché συνήσουσιν indica l'atto di penetrare nell'essenza della verità al di là e al di qua del paradosso rappresentato dalla storia, durante la quale spesso vige il trionfo dell'empio e la distruzione del giusto. La verità qui è sapienziale e perciò più che intellettuale, ma anche al di là della sua connotazione come morale: è la verità assoluta, perché è Dio stesso (cfr. il commento di G. Scarpat, *Il libro della sapienza*, I, pp.237-238 e I. de la Potterie, *La verità in San Giovanni*. Atti della XVII Sett. Biblica, Brescia 1964, pp.123-144; Id., *La vérité dans Saint Jean*, 2 voll., Roma 1977, in particolare le pp. 133ss. e 573ss.).

<sup>14</sup> *Sap.* 3,7: è evidente il senso escatologico del termine ἐπισκοπή, che indica la visita, l'intervento di Dio nella storia del singolo e dell'umanità, e perciò il suo giudizio assoluto nel tempo opportuno che per questo è assoluto (καιρός).

come è pronunciata a modo di introduzione alla disputa sui rapporti tra logica, verità e significato.

Si tratta di un' 'introduzione' di porfiriana memoria che produce un doppio percorso per la riflessione filosofica o meglio un orizzonte e una meta, perché, se la meta cui tende il discorso della filosofia sulla filosofia è posto nella ricerca della verità mediante la determinazione di uno strumento indispensabile qual è la teoria del significato, l'orizzonte insuperabile – e perciò fondamentale – è dato dalle “dispute metafisiche intorno al realismo”<sup>15</sup>.

È interessante dal punto di crisi sul giudizio che uno dei più profondi filosofi analitici a noi contemporanei per discutere sulla relazione tra logica e metafisica abbia la necessità di porre come introduttive le dispute metafisiche intorno al realismo. Egli ha la necessità di porre a tema, come atto di introduzione nella sua discussione, proprio la pluralità del discorso [=dispute metafisiche] rispetto al suo oggetto [=realismo]: non appena l'oggetto della filosofia è posto come questione, il discorso diventa plurale e l'oggetto è determinato come questione intorno al realismo.

### *Il profano e il filosofo*

“Il profano si attende dal filosofo risposte a interrogativi profondi e di generale rilevanza per la comprensione del mondo”<sup>16</sup>.

Questo è il punto di crisi, che nella metafora dummettiana è generato dal dialogo tra profano e filosofo, tra chi attende e chi dà risposte, ma rispetto ad un oggetto la cui origine è talmente profonda da trovare il suo luogo proprio in altri dal profano e dal filosofo o piuttosto nell'*unum* in cui profano e filosofo sono lo stesso.

Profano significa paradossalmente, cioè contro l'opinione diffusa, colui che sta dinanzi ad ogni sorta di istituzione, di tempio e sta dinanzi

---

<sup>15</sup> M. Dummett, *La base logica della metafisica*. Traduzione ed edizione italiana a cura di E. Picardi, Bologna, Il Mulino 1996, p. 13. La memoria è porfiriana perché Porfirio nell'introduzione dell'*Isagoge* propone due questioni fondamentali: una riguarda l'esistenza degli universali (realismo), la seconda l'essenza degli universali (cfr. Porfirio, *Isagoge*. Testo greco a fronte. Versione latina di Boezio. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Milano, Rusconi 1995, *Dedica a Crisaorio*, pp. 56-57).

<sup>16</sup> M. Dummett, *La base logica della metafisica*, p. 13.

senza esporre la sua intenzione, se sia quella di stare a contemplare a distanza, se attenda di entrare o se sia estraneo assolutamente all'atto o potenza dell'entrare stesso.

Ma anche il filosofo da cui il profano attende risposta non dice immediatamente un atto o una potenza, perché rispetto alla σοφία, manifesta una disposizione, una tensione sospesa, incompiuta che lo assomiglia in certo modo al profano secondo una sorta di analogia o *qiyās* nel senso dello 'stare dinanzi' senza entrare nel tempio della σοφία: sta dinanzi, sta sulla soglia senza esprimere una decisione definitiva di entrare o una rassegnazione definitiva di essere escluso.

Sembra, dunque, una distinzione impropria quella della metafora dummettiana e certamente almeno ambigua tra il profano e il filosofo, cosicché se il profano è chi sta dinanzi e non entra, altrettanto il filosofo sta dinanzi e non entra. Rispetto alla σοφία, che è l'intendere la verità (συνήσουσιν ἀλήθειαν)<sup>17</sup>, il filosofo espone la sua lontananza non soltanto rispetto al profano, ma anche tragicamente rispetto a se stesso, perché paga il fio del suo destino ricevuto in origine: la distanza dalla σοφία, cioè dal compimento di sé, dal suo τέλος, che è συνιέναι ἀλήθειαν.

L'aspettativa del profano dal filosofo mette assieme la lontananza della filosofia dal profano alla lontananza della filosofia da se stessa, perché nella prima lontananza appare ora la seconda, all'origine, tragicamente: nella sua origine la filosofia è come se avesse abdicato a se stessa, ma è come se lo scoprisse soltanto ora nell'atto di proclamare 'analiticamente' di avere compreso finalmente la radice del suo tormentarsi: porre questioni metafisiche e perciò inutili.

Per introdurre alla disputa sui rapporti tra logica, verità e significato il pensare è chiamato alla crisi del giudizio che lega il filosofo e il profano, perché sulla base della loro analoga lontananza il pensare è chiamato alla disputa sul realismo, cioè alla crisi della necessità del giudizio sul rapporto, al di là di ogni *vis* polemica distruttiva, di ogni presupposizione aprioristica dell'anti-apriorismo, di ogni facile profetismo che assuma su di sé la responsabilità di ogni possibile atto del pensare: questo è il punto di crisi generato dal dialogo tra filosofo e profano e da cui è possibile affacciarsi sul rapporto della filosofia all'Islam.

Così la contemporaneità del punto di crisi dichiara la sua radicale absolutezza e, per ciò stesso, se non appare la differenza tra profano e

---

<sup>17</sup> Sap. 3,9a.

filosofo, neanche appare la necessità che determina il giudizio sul rapporto della filosofia con l'Islam.

La pretesa alla verità da parte della filosofia e la presunzione della verità da parte dell'Islam concorrono alla fondazione dell'aporia della congiunzione, purché la congiunzione sia giudicata secondo il principio di bivalenza che, se esclude la possibile simultaneità dei contraddittori, include la necessaria affermazione di uno dei contraddittori: conseguentemente sia la pretesa sia la presunzione hanno come termine unico la verità incontraddicibile.

Ad essere posta in questione, dunque, è l'identità della filosofia come pretesa alla verità, sia nel senso della tensione alla verità (ed è il suo originario *peccato* che la rende profana) sia nel senso dell'anticipazione che la riguarda (perché la filosofia è in atto prima della determinazione o più radicalmente per la determinazione del suo oggetto).

A questo punto di contemporaneità assoluto la storia ha condotto la filosofia secondo l'evidenza possibile nell'atto di compimento, cui è giunta e si protende nel suo essere detta 'contemporanea', ovvero nel suo esito che appare pretendere all'esaustività e che perciò può esser detto contemporaneo al suo termine secondo il suo inizio.

Il punto assoluto di contemporaneità rivela la valenza tragica della filosofia nella sua storia e secondo la sua origine: greca la filosofia, dunque, di fronte all'Islam storicamente, ma in questa sua storicità metastoricamente rivelantesi come assoluto.

Intangibile, l'Islam si rivela nella storia e tenta l'identità di ogni ente, di ogni cosa, atto ed operazione: Islam è a questo punto davvero la richiesta dell'ipseità che mette in crisi ogni identità. In questo punto di crisi (κρίσις) c'è un interrogativo profondo che tocca la filosofia: che cos'è filosofia?

Il rapporto dato della filosofia con l'Islam, se include l'assolutezza dell'origine, non ne esclude per ciò stesso la storicità e nella storicità anche l'accidentalità.

Non appena è posta la questione sulla filosofia, la filosofia appare doppia secondo la sua origine, perché è non solo *falsafa* per origine data storicamente, ma anche *hikma* per origine data in assoluto.

L'atto conoscitivo dell'uomo, nel suo compiersi come *'ilm*, nel momento della rivelazione a Muḥammad o Islam è già dato, perché già ha avuto storicamente origine, prima dell'Islam, ma dopo nell'origine l'Islam rivela una profondità ulteriore, che è nella direzione della primarietà e non dell'ultimità e che è la profondità dell'origine assoluta.

Quest'atto di *rivelazione ulteriore* ha come possibile il nome di *illuminazione* che la filosofia può ricevere dall'Islam: la *falsafā* illuminata dalla rivelazione è rivelata quale essa è, cioè come *ḥikma*<sup>18</sup>.

### *L'ipotesi media di aṣ-Ṣāhrastānī*

Nel *Libro delle religioni e delle sette* Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm aṣ-Ṣāhrastānī (XII sec d. C.)<sup>19</sup> definisce la *falsafā*, secondo la stretta etimologia del termine greco, come 'amore per la sapienza':<sup>20</sup> infatti, a conclusione della sua presentazione della filosofia aristotelica, aṣ-

<sup>18</sup> Per il valore semantico di *ḥikma*, che si estende dall'immediata saggezza alla filosofia e alla sapienza anche profonda, cfr. *Encyclopedie de l'Islam*, II ed., Brill, Leiden-Maisonneuve, Paris 1960 ss., s. v. (A.M.Goichon).

<sup>19</sup> La vita di Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm a - ahrastānī, nato nel 1070 (secondo alcuni nel 1086-87) a ahrastān (alla frontiera nord del Hurāsān, oggi nella repubblica del Turkmenistan) dove morì nel 1153, si svolse dopo al-Fārābī (870 ca.-950) e Avicenna (980-1037), quasi contemporaneamente ad al-Ġazālī (1058-1111) e ad Averroè (1126-1198), prima di ihāb ad-Dīn as-Sorhawardī (1153-1191). Autore di una ventina di opere -delle quali alcune sono perdute- a - ahrastānī è famoso per il *Kitāb al-milal wa'n-niḥal* (*Il libro delle religioni e delle sette*), dove dichiara l'intenzione di esporre "le opinioni dottrinali degli uomini del mondo intero", e dunque tutte le dottrine sia religiose che filosofiche. In questo contesto e in particolare nella parte dedicata ai filosofi greci, si collocano le pagine dedicate alla presentazione per problemi della filosofia di Aristotele.

<sup>20</sup> Cfr. C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia. Tre "divini" nella grecia classica*, Napoli, Bibliopolis 1990, pp.47-48: "*Al-falsafah* in greco [significa] 'amore per la sapienza' e *faylasūf* è [parola composta da] *filā* [e] *sūfā*, e *filā* [significa] 'amante' e *sūfā* 'sapienza', cioè egli [è] 'l'amante della sapienza' ". Il testo della Baffioni contiene la traduzione commentata delle tre 'voci' -Socrate, Platone, Aristotele- del *Kitāb al-milal wa'n-niḥal* (*Il libro delle religioni e delle sette*) di a - ahrastānī e dedica il primo capitolo all'esame dell'introduzione alla storia antichistica del *Kitāb*, in cui a - ahrastānī espone i fondamenti metodologici e teorici della sua lettura, e il quinto ad una sua 'valutazione complessiva'. Se "già dalla lettura dei testi, risulta però evidente che l'opera ahrastāniana si snoda parallelamente a quella rappresentazione sapienziale di cui le tendenze speculative ṭā'ite cercarono di ravvisare almeno in parte il fondamento nella Grecia classica" (*ib.*, p.23); la convinzione ahrastāniana che la sapienza greca contenga in potenza la *ḥikma islamiyya* "è una costante delle filosofie ṭā'ite, e in particolare delle elaborazioni degli 'illuminazionisti' (*iṣrāqīyyūn*) dell'Irān. Sulla medesima linea sembra più o meno porsi anche ahrastānī -e in questo agevolato anche dall'epoca in cui vive ed opera-, sia attraverso una particolarissima selezione delle tematiche, sia per il modo in cui le affronta, al punto che diviene persino possibile pensare al disegno di una vera e propria *ḥikmah ṣāhrastāniyyah* " (*ib.*, p.17). Sul problema della *ḥikma - falsafā*, cfr. *ib.*, *Introduzione* e cap. I.

Šahrastānī ripercorre come sedicesimo ed ultimo problema quello che riguarda la permanenza delle anime oltre il corpo e la loro felicità nel mondo intelligibile:<sup>21</sup>

Quando le anime umane acquistano la perfezione [nelle]due facoltà, teoretica e pratica, divengono simili a Dio Altissimo e giungono alla loro perfezione, e questa somiglianza [è] misura della capacità, sia che sia [intesa]a seconda dell'attitudine, che a seconda dello sforzo; e quando<sup>22</sup> si separa dal corpo si congiunge con gli [esseri] spirituali ed entra nella comunità degli angeli favoriti, e sono per essa completi il piacere e la felicità.<sup>23</sup>

La questione mette bene in luce due punti:

a. il carattere islamico del modo in cui aš-Šahrastānī tratta il problema;<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> I problemi, attraverso la cui discussione a - ahrastānī presenta la filosofia di Aristotele sono sedici:

1. sull'affermazione dell'Essere Necessario che è il Motore Primo
2. sul fatto che l'Essere Necessario è unico
3. sul fatto che l'Essere Necessario è tale di per sé, non indipendentemente da Sé, anzi pensa di per sé, ed è pensante e pensato di per sé, sia che sia pensato da altro sia che non lo sia
4. sul fatto che l'Essere Necessario non patisce cambiamento né impressione da altro nel mentre che origina o pensa
5. sul fatto che l'Essere Necessario è vivente in sé e permanente in sé, cioè perfetto in quanto coglie in atto ogni cosa, e fa penetrare il comando in ogni cosa
6. sul fatto che dall'Uno non proviene che l'uno
7. sul numero dei separati
8. sul fatto che il Primo è di per sé felice
9. sul provenire dell'ordine e dell'ordinamento del tutto da Lui
10. sul fatto che l'ordine del tutto è volto al bene, e che il male sussiste nel decreto divino per accidente
11. sul fatto che i movimenti sono eterni e che gli innovati si susseguono senza posa
12. sulla modalità della composizione degli elementi
13. sulla meteorologia
14. sull'anima umana razionale e la sua unione col corpo
15. sul tempo della sua [=dell'anima] unione col corpo e il modo di questa unione
16. sulla loro[= delle anime] permanenza oltre il corpo e la loro felicità nel mondo intelligibile.

<sup>22</sup> Soggetto è: l'anima.

<sup>23</sup> a - ahrastānī, *Il libro delle religioni e delle sette. La voce 'Aristotele*, in C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, p. 352.

<sup>24</sup> Cfr. C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, p. 354 n. 656.

b. la sottintesa definizione platonica della filosofia come amore della sapienza in quanto preparazione alla morte, cioè come liberazione dal corpo e assimilazione a Dio.<sup>25</sup>

L'islamizzazione della filosofia, fino al ricupero della definizione pitagorico-socratico-platonica, cui è termine necessario l'assimilazione dell'uomo a Dio mediante la *riduzione* eccessiva dell'uomo ad anima pura, dalla quale è prodotta l'aporia filosofica della resurrezione (verità irrinunciabile per il *muslim*), ha come sua conferma la teologizzazione di Aristotele.

A conclusione, infatti, della sua storia della sapienza antica, lo stesso aš-Šahrastānī, dopo i sette sapienti antichi<sup>26</sup> espone la dottrina di Aristotele, secondo il metodo proprio dei commentatori greci e di Avicenna e per problemi, il primo dei quali riguarda l'affermazione dell'essere necessario che è il motore primo.<sup>27</sup>

C'è una *ḥikma islamiyya* che ha origine prima dell'Islam secondo una lettura fortemente caratterizzante qual è quella *īhita* e in particolare illuminazionistica (*išrāqiyya*) iraniana. Quella che appare in un autore islamico del XII secolo d. C. (VI h.) come islamizzazione della filosofia è invece più radicalmente il tentativo di *rappresentare* l'islamicità della filosofia.

L'ipotesi di aš-Šahrastānī (1070-1153) è intermedia tra Avicenna (980-1037) e Averroè (1126-1198) e questo la rende un punto di riferimento necessario, anche se non sufficiente per la tematizzazione del rapporto dato della filosofia con l'Islam: la lettura della filosofia proposta da aš-Šahrastānī, che supera quella confutativa proposta da al-Ġazālī (1058-1111), media tra la lettura neoplatonica avicenniana e la lettura aristotelico-averroistica di Aristotele.

La posizione della prima questione è davvero l'evidenza o l'apertura sulla medietà di aš-Šahrastānī, perché come questione aristotelica viene discussa la possibilità della prova dell'esistenza di Dio, inteso come *essere necessario*.

Esemplarmente sulla linea teologizzante di Avicenna accanto e oltre il testo aristotelico di riferimento, che è il libro Λ della *Metafisica*, aš-

<sup>25</sup> Cfr. C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, pp. 477-479, la quale cita come riferimento da Platone, *Phaed.* 63b-68b e da Aristotele, *Protr.*, fr. 10c, *Met.* A 1; E 1, 1025 b 25 ss; e I 7, 1064 b 1-14.

<sup>26</sup> Cioè Talete, Anassimene, Anassagora, Empedocle, Pitagora, Socrate e Platone.

<sup>27</sup> Cfr. aš-Šahrastānī, *Il libro delle religioni e delle sette. La voce 'Aristotele*, in C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, pp. 233-235.

Šahrastānī tratta la prova dell'esistenza del primo motore immobile a partire dagli esistenti mossi, sulla base non solo della coppia di concetti potenza/atto, ma anche della coppia di concetti possibile/necessario: è questa una chiara influenza della lettura avicenniana, come può evincersi da un rapido confronto con la sinossi della struttura del *Kitāb an-nağāt* di Avicenna.

Secondo un percorso unitario del sapere che ha cominciamento nel concetto di esistente e trova compimento nella profetologia, il *Kitāb an-nağāt*, dopo aver determinato la natura e l'oggetto formale (=soggetto) della scienza prima, si sviluppa in tre parti:

- a. ontologia, che tratta dell'esistente, delle cause dell'esistente, dell'uno;
- b. teologia naturale, che tratta dei principi fondamentali, dell'esistenza del necessariamente esistente, della processione delle cose, dell'esistente mobile, delle sostanze separate, della cosmogonia;
- c. teodicea, che tratta della provvidenza, della vita futura, dell'ordine del mondo e della profetologia.<sup>28</sup>

D'altra parte aš-Šahrastānī, pur facendo riferimento innanzi tutto a *Met. A 1, 1069a 30 – b 2*, che conclude nella necessità di un'altra scienza la quale abbia ad oggetto la sostanza immobile,<sup>29</sup> non ritiene tuttavia opportuno accennare a questa tesi conclusiva (=necessità di un'altra scienza) perché *immediatamente* giunge a riferire la prova per l'esistenza del primo motore immobile a partire dagli esistenti mossi e

<sup>28</sup> Cfr., Ibn Sīnā, *Kitāb an-nağāt fi'l-ḥikma'l-mantiqiyya wa't-ṭabī'iyya wa'l-ilāhiyya* [=Il libro della salvezza sulla sapienza logica, fisica e divina]. Ed. e intr. di M. Fahrī, Beirut, Dār al-ifāq al-ğadīda 1985, *Al-ḥikma al-ilāhiyya*; Avicennae *Metaphysices compendium*. Ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. Carame, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1926.

<sup>29</sup> *Met. A 1, 1069a 30 – b 2*: "Le sostanze sono tre.

Una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in (a) *eterna* e in (b) *corruttibile* (e questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, sia che questi si riducano ad uno solo, sia che siano molti). (c) L'altra sostanza è, invece, immobile; e, questa, alcuni filosofi affermano che è separata: certuni distinguendola ulteriormente in due tipi, altri riducendo ad una identica natura le Forme e gli Enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli Enti matematici.

Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è nessun principio comune ad essa ed alle altre due" (tr. it. Da Aristotele, *La metafisica*. Traduzione, introduzione e commento di G. Reale, Napoli, Loffredo 1968, 2 voll., I, pp. 231-232).

rinvia al problema settimo (sul numero dei separati) la disputa ‘fisica’ della filosofia.<sup>30</sup>

Così la filosofia tratta innanzi tutto e primariamente per aš-Šahrastānī, sulla linea neoplatonico-avicenniana, di *dispute metafisiche*: tratta propriamente, dal punto di crisi della contemporaneità, delle dispute metafisiche sul realismo,<sup>31</sup> che nel testo di aš-Šahrastānī sono attribuite alla scienza prima chiamata inequivocabilmente *Atūlūġiā*.

Dunque, la sapienza greca, *depositum rationis* lungo la storia del pensiero umano, di fronte all’Islam ha cominciamento non come prima in Avicenna dai concetti logici fino alle *ilāhiyyāt*,<sup>32</sup> né come dopo in Averroè dal *‘ilm aṭ-ṭabī‘a* fino al *‘ilm mā ba‘d aṭ-ṭabī‘a*,<sup>33</sup> ma in aš-Šahrastānī dalla *atūlūġiā* fino al *ma‘ād* (ritorno escatologico, vita futura) per le anime separate.

---

<sup>30</sup> Aš-Šahrastānī, *Il libro delle religioni e delle sette. La voce ‘Aristotele*, in C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, pp. 233-235: “Disse nel libro *Atūlūġiā* alla lettera *lambda* che della sostanza si parla in tre modi, due naturali e uno immobile. Disse: abbiamo trovato i mossi, con diversità di direzioni e di posizioni, e senza dubbio ogni mosso [ha] un motore. Se poi il motore fosse [a sua volta] mosso, si andrebbe all’infinito, a meno di non fondarsi su un motore immobile, e non è possibile che ci sia in esso qualcosa in potenza, dato che avrebbe bisogno di un’altra cosa [che] lo facesse uscire dalla potenza [all’atto] poiché esso non si muoverebbe di per sé dalla potenza all’atto; dunque l’atto precede la potenza e ciò che [è] in atto precede ciò che [è] in potenza. E ogni essere possibile [ha] nella sua natura l’idea di ‘ciò che [è] in potenza’, e cioè la possibilità e il possibile; ha dunque bisogno di un necessario attraverso cui essere necessitato, e così ogni mosso ha bisogno di un motore. Dunque l’essere dell’in sé necessario non [è] acquisito da un altro essere, e l’essere di ogni esistente [è] acquisito da esso in atto, e il possibile in sé e per sé [ha] la possibilità; e questo, quando lo prendi con la condizione della sua causa [è] necessario, e quando lo prendi senza la condizione della sua causa [è] impossibile”.

<sup>31</sup> Cfr. M. Dummett, *La base logica della metafisica*, p. 13

<sup>32</sup> Le cose divine. Cfr. Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La scienza delle cose divine (Al-ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-šifā’)*. Testo arabo a fronte. Testo latino in nota. Traduzione dall’arabo, introduzioni, note e apparati di O. Lizzini. Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. Porro, Milano, Bompiani 2002, I.1-2, pp.16-43 e in particolare I.1, pp.18-19 e I.2, pp.30-33.

<sup>33</sup> Cfr. Averroès, *Tafsīr mā ba‘d aṭ-ṭabī‘at*. Texte arabe inédit établi par M. Bouyges, 3 voll., Beirut, Imprimerie Catholique 1938-1952

*Preambolo sofisticato e categorizzazione*

Se, tuttavia in aš-Šahrastānī la filosofia come amore della sapienza è determinata come *teologia*, cioè parola su Dio [= parola di Dio, nel senso che Dio è l'oggetto dell'atto di dire] in quanto tensione alla rivelazione [=parola di Dio, nel senso che Dio è il soggetto dell'atto di dire] con la conseguente determinazione del discorso in chiave sapienziale se non addirittura illuminazionistica,<sup>34</sup> che rende non certo impossibile ma almeno impervio il percorso verso Averroè; c'è tra Avicenna e Averroè un altro medio, al-Ġazālī, che rende impossibile una ricerca della verità senza un preambolo sofisticato con la negazione delle scienze (*madāhil as-safsata wa ḡahd al-'ulūm*).<sup>35</sup>

Il preambolo sofisticato, pur non essendo indispensabile alla salvezza che è accettazione della verità (*īmān*, fede), tuttavia è necessario per il cammino alla verità, perché alla comprensione immediata della parola data succede propriamente la sua comprensione mediante un cammino di ricerca.

Per al-Ġazālī, infatti, l'Islam immediato rischia il conformismo (*taqlīd*) cui è rimedio solamente l'indagine personale o *istibṣār*, che è capacità di vedere e quindi di discernimento.<sup>36</sup>

L'atto di discernimento, storicamente nella cultura islamica studiata da al-Ġazālī, segue quattro procedimenti (*masālik*) o vie (*ṭuruq*):

1. *'ilm al-kalām* [=letteralmente: l'atto di conoscenza della parola];
2. *ṭuruq ahl at-ta'lim* [=letteralmente: il molteplice cammino che compie la gente dell'insegnamento ricevuto];<sup>37</sup>
3. *al-falsafa* [=letteralmente: la filosofia, cioè la traslitterazione che per un verso custodisce il concetto nella sua datità storica greca (è il risultato dell'elaborazione culturale del mondo greco) e per altro verso assume il concetto nella sua datità storica islamica (è il risultato dell'assunzione da parte della cultura islamica di un dato già costituito);

<sup>34</sup> Cfr. C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia*, capp.V-VI e Appendice

<sup>35</sup> Letteralmente: "i preamboli della sofistica e il rinnegamento delle scienze". Cfr. al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḡalāl* (*Erreur et délivrance*). Testo arabo, tr. fr., intr. e note di F. Jabre, Beyrouth, Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre 1986; tr. it.: *La salvezza dalla perdizione*, in Al-Ghazālī, *Scritti scelti*. A cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubunacci, Torino, UTET 1970, pp. 83-86.

<sup>36</sup> Cfr. al-Ġazālī, *La salvezza dalla perdizione*, p. 79.

<sup>37</sup> Questo procedimento è chiamato anche *taqlīd al-īmām*, perché è un'adesione, un atto di conformazione all'*īmām* (la guida).

4. *ṭarīqa at-taṣawwuf* [=letteralmente: la via del sufismo, il cui nesso grammaticale allude alla doppia potenza del sufismo di essere e di determinare la via].<sup>38</sup>

L'immediata lettura dei nomi attribuiti alle quattro vie mette in risalto, tra l'altro, come solamente il sufismo abbia per al-Ġazālī propriamente il nome singolare di *ṭarīqa*, via, di fronte all'immediata molteplicità delle vie cui sono dispersi gli uomini che accettano e inseguono il *ta'lim*, l'insegnamento ricevuto, e alla necessaria mediazione nel cammino alla verità cui sono costretti sia *'ilm al-kalām* sia *al-falsafa*.

Al presente discorso, teso al rapporto filosofia/Islam, appare interessante la necessaria mediazione che costringe la *falsafa* di fronte al tema della verità: non c'è immediatezza di percorso per la *falsafa* alla verità, perché la *falsafa* è discorso, mediazione.

Si può concludere che per al-Ġazālī l'ipotesi su cui è edificato l'intero *Munqid* (*La salvezza dalla perdizione*) è costituita dall'ordine necessario che dispone il cammino del discorso, dopo l'introduzione e la posizione del problema:

1. preambolo sofisticato e negazione del sapere (*madāhil as-safsata wa ḡahd al-'ulūm*);
2. partizione generale e analisi delle vie alla verità (*aṣnāf at-ṭālibīn* = le categorie dei ricercatori [della verità]);
3. realtà della profezia e sua necessità per l'uomo (*ḥaqīqa an-nubuwwa wa idṭirār kāfa al-ḥalq ilay-hā* = la realtà della profezia e la necessità conveniente all'umanità).

Non è possibile, dunque, per al-Ġazālī pervenire alla realtà della profezia (*ḥaqīqa an-nubuwwa*)<sup>39</sup> se non dopo due passi fondamentali che sono prima il preambolo sofisticato inteso come refutazione delle scienze e poi la categorizzazione dei ricercatori (*ṭālibūn*) che mette in rilievo la doppia caratterizzazione della ricerca: o una ricerca mediante la ragione (*kalām* e *falsafa*) o una ricerca mediante il cuore (*ta'lim* e *taṣawwuf*), cioè la mediazione che è il ragionamento o l'immediatezza che è l'abolizione del ragionamento.

Ma la realtà della profezia non può essere affermata se non *dopo* il preambolo sofisticato, cioè dopo l'uso del ragionamento che conduce

<sup>38</sup> Cfr. al-Ġazālī, *La salvezza dalla perdizione*, pp. 79-80.

<sup>39</sup> Cfr. al-Ġazālī, *La salvezza dalla perdizione*, p. 83 [=ar. p. 41].

all'abolizione del ragionamento: tale abolizione così non può avere atto se non dopo l'atto del ragionamento.

### *Obbligatorietà della filosofia*

La preliminarità necessaria del preambolo sofisticato rivela la necessità della categorizzazione delle vie di ricerca, perché è necessario distinguere per cogliere ovvero dimostrare la realtà della profezia. È la tesi della realtà della profezia cui si perviene mediante la confutazione delle altre vie storicamente possibili, cioè *kalām*, *falsafa* e *ta'lim*: al-Ġazālī dal punto di vista della filosofia tenta di dimostrare l'*obbligatorietà della profezia*, così come in modo esattamente inverso e speculare Averroè dal punto di vista della profezia tenterà di dimostrare l'*obbligatorietà della filosofia*.

La sofisticità intrinseca al conoscere umano (*'ilm*), una volta manifestata, porta alla ricerca della verità che è ricerca *senza certezza*, perché radicalmente ovvero assolutamente aperta ad ogni possibilità: la ricerca è possibile in senso assoluto e perciò senza certezza data.

Perché il *taṣawwuf* è l'unica tra le vie storicamente determinate quali *kalām*, *falsafa* e *ta'lim*, se non perché l'analisi per categorizzazione, che è la riduzione alla categoria della certezza, conclude nell'impossibilità di una fondazione inamovibile per ogni altra via che non sia l'unica via?

Il *taṣawwuf* è fondato sulla profezia, mentre né *kalām* né *falsafa* né *ta'lim* riescono a produrre un fondamento certo:

- a. il *kalām* non giunge al fondamento che è la parola di Dio, ma si perde nella frammentazione dialetticamente indefinibile delle sue argomentazioni;
- b. la *falsafa* non ha fondamento se non quello dell'assunzione del principio;
- c. il *ta'lim* deroga dall'assolutezza del fondamento e si blocca alla sua relatività, cosicché corre intorno al non fondamento.<sup>40</sup>

L'atto della *falsafa*, come l'atto più potente della ragione o mediazione –rispetto all'atto debole e spesso impotente del *kalām*–finisce per

---

<sup>40</sup> Cfr. al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-dalāl* (*Erreur et délivrance*), p. 58 n.1, dove Jabre spiega come i seguaci di questa via (*ta'limiyya*) “doivent leur nom à leur dogme principal qui consiste à croire que la vérité n'est acquise que par un enseignement (*ta'lim*) venant d'un maître (*mu'allim*) infaillible”.

al-Ġazālī con il denunciare l'impotenza radicale della ragione o del pensare secondo il conoscere.

Secondo il principio di non contraddizione e di bivalenza, se il pensare della *falsafa* è impotente, potente è invece il pensare del *taṣawwuf*, perché è il pensare libero dal conoscere per mediazione ed è piuttosto l'immediatezza del conoscere, non secondo la debolezza del *ta'lim* che sussiste per ignoranza della mediazione, ma secondo la potenza del pensare che è superamento della mediazione.

Per contraddizione, se la *falsafa* (o pensare mediato) manifesta la sua incapacità a raggiungere il principio, allora il suo contraddittorio che è il *taṣawwuf* (o pensare immediato) ha la capacità di raggiungere il principio: questo lo schema per contraddizione di al-Ġazālī.

*Via negationis e via adfirmationis: l'ἀδύνατον*

Al preambolo sofistico che concluderebbe nell'obbligatorietà filosofica della profezia *via negationis* (al-Ġazālī) corrisponde *e converso* il preambolo legale che concluderebbe nell'obbligatorietà legale della filosofia *via adfirmationis* (Averroè): il soggetto della corrispondenza è dato dalla verità.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. Intr., tr. it. e note di M. Campanini. Testo arabo a fronte [= testo edito da M. 'Ammāra, *Kitāb faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa aš-šarī'a min al-itṭiṣāl*, Il Cairo, Dār al-ma'ārif 1972], Milano, Rizzoli 1994, pp. 44-45: "il fine di questo scritto è indagare, dal punto di vista dello studio della Legge religiosa, se la speculazione filosofica e le scienze logiche siano lecite secondo il *šar'* o proibite o obbligatorie, sia perché commendevoli sia perché necessarie". Ciò che qui viene chiamato preambolo legale costituisce il tema del *Trattato decisivo* di Averroè, dove ad emergere come potente è proprio il concetto di *šarī'a*, cosicché il preambolo è detto legale per tentare di rendere la relazione sostanziale che esso sostiene con la *šarī'a*, anche se il termine *šarī'a* non può essere ridotto a significare solamente il nostro concetto di legge, perché indica sia la linea dritta, il cammino dritto sia la maniera di agire, la condotta retta sia la legge di istituzione divina e in particolare il codice *muḥammadiano*, cioè il Corano. Lo *šar'* è l'atto di chi traccia o delinea una linea, un percorso, un cammino dando una direzione, tendendo e facendo tendere verso una obiettivo, anche materialmente come atto di tendere una corda.

La *šarī'a*, con il suo sinonimo *šar'*, designa comunemente una religione profetica e il suo relativo *depositum revelationis*, ma anche in senso più specifico l'insieme delle leggi e regole che orientano la vita dei musulmani sul fondamento delle due fonti rivelative: il Corano e gli *aḥādīṭ*, in cui appare una volta nel Corano (XLV, 18) e una volta in un *ḥadīṭ* del *Musnad* di Ibn Ḥanbal, nel senso di strada, cammino. È nella letteratura

L'obbligatorietà sia filosofica *via negationis* sia legale *via adfirmationis* è la caratteristica della via: se non fosse obbligatoria, cioè né possibile né impossibile, la via non riuscirebbe ad attingere, cioè non sarebbe *potenza di verità*.

Al-Ġazālī tenta di concludere *via negationis* nell'unicità della via, avendo assunto per confutazione come cominciamento la molteplicità della verità, che significa la moltiplicabilità del fondamento [=relatività del fondamento]; Averroè tenta di concludere *via adfirmationis* nella molteplicità delle vie, avendo assunto per dimostrazione come cominciamento l'immoltiplicabilità del fondamento [=assolutezza del fondamento ovvero incontraddittorietà].

In al-Ġazālī, se la verità fosse molteplice, molteplice sarebbe il fondamento con la conseguente frammentazione e per ciò stesso impossibilità di fondamento per ogni possibile via: ma la verità non è molteplice se non apparentemente (assunzione dialettica della tesi contraddittoria), mentre a fondamento è una, raggiungibile per un'unica via, perché ogni altra via non è fondata.

In Averroè, se la verità è una, uno è il fondamento con la conseguente necessità di fondamento per ogni possibile via: la verità è una a cominciamento e a fondamento, cosicché ogni via può essere fondata sull'incontraddittorietà e per ciò stesso conduce all'unica verità e la molteplicità delle vie è solo apparente, perché ogni via è un modo diverso di procedere sull'unica via, a condizione che sia rispettato il limite intrinseco ad ogni via.

Ogni via è un modo della via, cioè è la via secondo un modo che è il suo limite stesso: l'indistinzione del limite significherebbe l'aporia della congiunzione tra filosofia come dato e Islam come dato.<sup>42</sup>

---

islamica che il termine assume il significato di regolamento isolato o sistema di leggi o di *depositum revelationis* dato mediante un profeta. Nel senso di legge divina il termine più usato è *šar'*. Per un primo immediato approfondimento sul significato del termine *šarī'a*, cfr. *Encyclopedie de l'Islam*, s. v. (N. Calder e M.B. Hooker) e M. Perego, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano, Mimesis 1998, s.v.

<sup>42</sup> Per l'aporia della congiunzione, cfr. *supra* p. 3. Forte è la suggestione che questo discorso riceve verso e contro la tesi tommasiana della doppiezza della verità in *Summa contra gentes*:

- a. verità raggiungibili solo dalla fede
- b. verità raggiungibili anche dalla ragione.

Cfr. S. Thomae Aquinatis *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*. Vol. II: Textus Leoninus diligenter recognitus cura et

Mentre in al-Ġazālī lo sforzo è di distinguere le vie, in Averroè è di distinguere i discorsi riguardo all'incontraddittorietà della verità:<sup>43</sup> per Averroè non si tratta di determinare la parte della verità, se sia nella *šarī'a* (che è il dato mediante la profezia) oppure nella *ḥikma* (che è il dato mediante la filosofia), ma si tratta di mostrare l'impartibilità della verità, perché è proprio dal punto di vista della *šarī'a* che la *falsafa* sarebbe data come obbligatoria.<sup>44</sup>

Dunque, non solo dal punto di vista della *ḥikma* la verità è dichiarata la meta raggiungibile in modo certo dalla filosofia, ma anche dal punto di vista della *šarī'a*.

La *falsafa*, secondo questa tesi di Averroè, è al massimo *islamiyya*, perché la *šarī'a*, data mediante la profezia, la rivela nel suo ἔσχατον come *islamiyya*; ma non solo non c'è *falsafa* che non sia *islamiyya*, ma non c'è neppure Islam che non sia *falsafī*: l'obbligatorietà della *falsafa* dal punto di vista della *šarī'a* è la rivelazione della *šarī'a* in certo modo come *falsafa*.<sup>45</sup>

L'accordo (*ittisāl*)<sup>46</sup> tra *ḥikma* e *šarī'a* è la distinzione da parte del discorso di due vie alla verità che si conclude nell'unicità della via *per modos*: il *modus negationis* (dialettica) è proprio della via che caratte-

studio C. Pera Coadiuv. P. Marc et P. Caramello, Torino, Marietti 1961 (tr. it. di T. S. Centi: *Somma contro i Gentili*, Torino, UTET 1975), I,3 e 9.

<sup>43</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 60-61 (tr. mia): "E se questa disposizione legale è vera e se chiama allo studio che conduce alla conoscenza della verità, allora noi, comunità dei musulmani, sappiamo con decisione che lo studio dimostrativo non conduce alla contraddizione di ciò cui è pervenuta la legge, poiché la verità non è contraria alla verità, ma è in armonia con essa e le rende testimonianza".

<sup>44</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 47: "La Legge religiosa rende obbligatoria la speculazione e l'indagine razionale sugli esseri esistenti".

<sup>45</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 54-57: "Da ciò è chiaro che lo studio dei libri degli antichi è obbligatorio per Legge, poiché il loro fine è identico a quello cui ci sprona la Legge. Chi proibisce a qualcuno che ne avrebbe la capacità, cioè a qualcuno che possiede intelligenza naturale unita a integrità religiosa e a virtuosa dirittura sapienziale e morale, di applicarvisi, sbarra la porta attraverso la quale la Legge chiama gli uomini alla conoscenza di Dio. E poiché si tratta della porta dello studio teoretico, l'unica che conduce a un'autentica penetrazione della verità divina, tale proibizione costituisce un atto di ignoranza e di estraniamento dall'Altissimo" [=lontananza da Dio e perciò dalla verità].

<sup>46</sup> Vedi titolo dell'opera di Averroè, che suona: *Kitāb faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa aš-šarī'a min al-ittisāl*, cioè letteralmente "Libro della decisione del discorso su quanto ci sia di accordo (*ittisāl*) tra la *ḥikma* e la *aš-šarī'a* (cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, p.43).

rizza il *kalām*, il *modus adfirmationis* (dimostrazione) è proprio della via che caratterizza la *falsafā*.

È soltanto di fronte alla contraddizione della verità che le vie si distinguono: l'una tende alla verità per contraddizione (*kalām*), l'altra tende alla verità per incontraddittorietà (*falsafā*).

L'una, infatti, insegue le contraddizioni, ma resta invischiata nel rinvio indefinitivamente reciproco dell'aporia, senza mai riuscire a pervenire alla verità della *šarī'a* data mediante la profezia; l'altra attraversa le contraddizioni e rinvia definitivamente al principio, cioè all'incontraddittorietà della verità, che non solo attinge alla verità della *ḥikma* data mediante *falsafā*, ma anche alla verità, che è la stessa, della *šarī'a* data mediante la profezia.

Le contraddizioni sono la moltiplicabilità indefinibile dell'atto del dire, l'incontraddittorietà è l'ἀδύνατον indefinibile dell'atto del dire:<sup>47</sup> non è sufficiente contraddire, perché *inoltre* [=ulteriormente o meglio ultimamente] è necessaria l'impossibilità di contraddirsi.

Il discorso sull'*ittisāl* che riguarda la possibilità di relazione tra *ḥikma* e *šarī'a* è un discorso che definisce i termini della relazione possibile, fino all'*ittisāl*, come *ḥikma* e come *šarī'a*: questa definizione assume, dunque, i dati storici – la *falsafā* per sé greicamente data e l'*Islam* per sé assolutamente dato- e li pone in relazione.

Così la relazione all'*Islam* definisce la *falsafā* come *ḥikma*, mentre la relazione alla *falsafā* definisce l'*Islam* come *šarī'a*.

La *ḥikma* è la lettura della *falsafā* dal punto di vista dell'*Islam* la cui lettura è la *šarī'a* dal punto di vista della *falsafā*: l'islamicità della *falsafā* sta di fronte all'obbligatorietà dell'*Islam*, perché né la *falsafā* né l'*Islam* sono più per sé, l'uno essendo 'per altro' a causa della sua struttura rivelativa (l'atto rivelativo è esattamente l'esposizione del 'per sé' come 'per altro'), l'altro essendo 'per altro' a causa della sua struttura storica (l'atto filosofico è esattamente l'atto conoscitivo, che è *ab origine* 'per altro', giunto ad una sua determinazione storica definita, ma in modo da rimanere sempre determinabile, cioè sempre 'per altro').

La *ḥikma* non è più la *falsafā* per sé perché l'*Islam* non è più per sé, ma nel e secondo il suo atto espositivo è passato dalla *pronuncia eterna*

---

<sup>47</sup> Per l' ἀδύνατον, cfr. *Met.* Γ 3, 1005b 19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (= tr. it. di Reale: "È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto").

[= 'per sé'] alla *pronuncia storica* [= 'per altro'], che è determinazione del 'per sé' mediante il 'per altro'.

Il discorso secondo Averroè è la parola pronunciata 'per altro' e perciò è il discorso colto nel suo τόπος fondamentale: il *faṣl al-maqāl*, la decisione ovvero la divisione e crisi del discorso, da cui è possibile cogliere un punto di vista, cioè l'Islam come punto di vista tanto potente come *šarī'a*, nei confronti della *falsafa*, da determinarla nella relazione come *ḥikma*.<sup>48</sup>

Dato il punto di vista, emerge la difficoltà della definizione della *falsafa*: la *falsafa*, definita come *ḥikma*, è il necessario compimento del discorso, cui è stato cominciamento la profezia [= la parola pronunciata per altro].

Per Averroè il discorso non è altro dal *ta'wīl*, cioè dal cammino di intendimento [= interpretazione] della parola rivelata,<sup>49</sup> cosicché la *falsafa* non è giudicata –da questo punto di vista, che è il punto assoluto di giudizio su ogni discorso o *šarī'a* data mediante la profezia– un possibile modo di ricerca accanto ad altri modi, ma come l'ultimo tratto del cammino della ricerca, ulteriore rispetto alla fede immediata e alla dialettica del *kalām*.

La *falsafa* è l'atto di articolare il discorso (*al-mantiq*)<sup>50</sup> che è il tentativo di esporre la parola rivelata o verità: dal punto di vista della *šarī'a* la *falsafa* è indispensabile non solo al culmine del cammino di interpretazione, ma anche come la potenza di divisione del discorso, quella potenza di discriminazione che riguarda la commisurazione del discorso alla verità.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, p.45: "Il fine di questo scritto è indagare, dal punto di vista dello studio della Legge religiosa, se la speculazione filosofica e le scienze logiche siano lecite secondo il *šar'* o proibite o obbligatorie, sia perché commendevoli sia perché necessarie".

<sup>49</sup> fr. Averroè, *Il trattato decisivo*, pp.60-61 (tr. mia): "Interpretazione è portare fuori il significato dell'espressione dal significato vero al significato figurato senza in questo trasgredire lontano dalla lingua araba". Per il *ta'wīl* in Averroè, cfr. I. A. Bello, *The Medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy. Ijmā' and ta'wīl in the conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden, Brill 1989, pp.66-82.

<sup>50</sup> *Al-mantiq*, se usualmente indica nella cultura islamica, ormai impregnata di *falsafa*, la logica, nella sua potenza speculativa allude alla capacità di articolare discorso non solo per espressione, ma prima e più radicalmente per pensiero.

<sup>51</sup> Lo stesso al-Ġazālī ha esposto il tentativo di determinare il grado di commisurazione del discorso alla verità attraverso la classificazione delle filosofie secondo tre gradi di allontanamento dalla verità:

Non è possibile che il discorso sia commisurato alla verità se rimane nel limite della *persuasione* o retorica perché la verità per persuasione è senza ragione; né ancora è possibile che il discorso sia commisurato alla verità se rimane nel limite della *confutazione* o dialettica perché la ragione per confutazione è senza verità: è necessario che il discorso sia commisurato alla verità nel limite della dimostrazione o scienza, perché la verità è con ragione e la ragione è con verità.<sup>52</sup>

Dalla potenza di divisione del discorso conseguono, dunque, l'impossibilità della verità senza ragione e della ragione senza verità che è la necessità dell' *ittisāl* della verità e della ragione: non c'è discorso che non sia islamico e non c'è discorso islamico senza *falsafa*, perché il discorso è radicalmente o a fondamento *an-nazar aš-šar'ī*, cioè l'atto di esposizione dell'atto di conoscenza determinato a cominciamento dalla relazione alla *šarī'a* come atto di giudizio sulla verità.<sup>53</sup>

### Il qiyās

Il giudizio sul rapporto è, dunque, determinato come rapporto dato tra filosofia e Islam, con la conseguenza che tale rapporto può essere detto mediante il termine *qiyās*, perché *qiyās* è rapporto dato e conclusione del discorso [= giudizio], ricerca del fondamento e conseguimento del termine.

- 
1. filosofie materialiste, che negano l'esistenza di un fattore;
  2. filosofie naturaliste, che affermano l'esistenza di un fattore, ma negano l'immortalità dell'anima (l'ultimo giorno);
  3. filosofie teiste, che, pur affermando l'esistenza di un fattore e l'immortalità dell'anima, mescolano errori alla verità (cfr. al-Ġazālī, *La salvezza dalla perdizione*, pp. 90-92).

<sup>52</sup> Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo*, p.59: "Avendo stabilito tutto ciò, ed essendoci persuasi, in quanto musulmani, che la nostra divina religione è vera, e che essa ci incita a perseguire quella massima felicità che consiste nella conoscenza di Dio Potente ed Eccelso e delle sue creature, ne deriva che per ogni musulmano, secondo il suo temperamento e la sua natura, è prescritto un particolare tipo di assenso a tali verità. Infatti, i caratteri degli uomini si diversificano qualitativamente riguardo a questo assenso, essendovi chi lo presta alla dimostrazione razionale, chi alle dispute dialettiche con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni –e ciò perché la sua natura non gli consente altrimenti-, e chi lo presta ai discorsi retorici, pure con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni". Cfr., inoltre, *ib.*, pp. 81-83; 99-101.

<sup>53</sup> Il *nazar* è *šar'ī* perché dalla *šarī'a*, che è la religione in quanto positivamente espressa, Averroè distingue lo *šar'*, che è la parola positivamente rivelata come legge.

Davvero la contemporaneità del giudizio sul rapporto è detto alla fine o meglio in radice *qiyās*: il legame tra filosofia e Islam è esattamente il *qiyās*, perché denuncia nella sua potenza di *commisurazione concettuale* il *presupposto* della *relazione* tra i *due termini* definita dalla loro somiglianza o alterità, quell'alterità esposta nell'Islam perché atto di rivelazione (passaggio dal 'per sé' al 'per altro') e nella filosofia perché atto di conoscenza storicamente determinabile (disposizione originaria al 'per altro').

È in questa somiglianza come alterità, in questa alterità fondamentale che filosofia e Islam trovano o meglio hanno trovato il principio del loro rapporto e la loro relazione tragica per origine greca, data per origine assoluta.