

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA ARABA

La nascita della filosofia nel mondo di lingua araba è un momento fondativo e rappresentativo non solo per l'Oriente e l'Islam, ma anche e soprattutto per la storia dell'Occidente cristiano-latino.

La *falsafa* (cioè la filosofia «ad ispirazione essenzialmente platonico-aristotelica, di espressione araba e sotto l'influenza musulmana» Louis Gardet – George C. Anawati, 1948) e con essa il cosiddetto movimento di traduzione dal greco (e dal siriano) all'arabo ha consentito alla cultura occidentale non solo che si salvassero opere fondamentali del pensiero filosofico (e con esso scientifico) dei Greci, ma anche che l'arabo diventasse una delle lingue della filosofia con la formazione di neologismi e di calchi.

La *falsafa* si diffonde nel Mediterraneo ellenizzato su cui si abbatte la forza delle armate musulmane che dal VII secolo conquistano dapprima l'impero di Persia, la Siria, il Medio Oriente e il Nordafrica e, successivamente, la Spagna visigota attraversando lo stretto di Gibilterra. A un'espansione militare così imponente corrisponde la formazione di una cultura filosofica, scientifica, giuridica, letteraria e teologica altrettanto imponente che vede nell'ingresso delle opere del pensiero greco un fenomeno non marginale.

La filosofia, difatti, si affianca alle già esistenti scienze islamiche del diritto (*fiqh*), della grammatica e alla scienza dei tradizionalisti, ossia di coloro che si occupano dei “fatti, silenzi e detti del Profeta” (*aḥādīth*). La *falsafa* e il *kalām*, ossia la teologia speculativa, nascono l'una affianco (e, in parte, in opposizione) all'altra e, in generale, la filosofia contribuisce a una nuova profonda fase di riflessione per queste scienze.

E, difatti, se ripercorriamo per sommi capi la storia dell'Islam notiamo che ai califfi *Rāshīdun* (gli “Ortodossi”, i “Ben Guidati”), che regnano sul mondo arabo dalla morte del Profeta al 611, segue la dinastia degli Omayyadi, che regna dal 611 al 750, e la dinastia degli Abbasidi, che siederà sul trono califfale sino all'avvento dei Mongoli di Hulagu Khan e alla rottura definitiva dell'unità islamica (ormai formale) con la conquista di Baghdad del 1258.

E proprio Baghdad è il centro propulsore della filosofia araba. La “Città Rotonda” chiamata così perché costruita secondo un preciso modello architettonico, ovvero secondo la forma geometrica del cerchio per cui tutti i punti della circonferenza (i quartieri degli abitanti) sono equidistanti dal centro, ossia la corte del califfo. Baghdad venne fondata proprio dal califfo abbaside al-Mansur tra il 762-767 e in questa città venne fondato uno dei centri culturali più influenti del Medioevo, la *Bayt al-Ḥikma* (la Casa della Sapienza) che fungeva da osservatorio astronomico, biblioteca, luogo dove si traducevano i testi greci e siriani e si affrontavano dispute di filosofia e teologia.

È un evento particolare (secondo i bio-bibliografi arabi) ciò che scatena l'interesse degli Abbasidi per la filosofia greca e, cioè, il leggendario “sogno di al-Maʿmūn” (813-833), nipote di Hārūn al-Rashīd, il califfo rappresentato nelle *Mille e una notte*. In questo sogno sarebbe apparso Aristotele e avrebbe esortato il califfo al-Maʿmūn a guidare il suo popolo verso il Bene e la conoscenza. Questo evento avrebbe causato l'intensificarsi nel IX secolo di quel fecondo interesse degli arabi per i manoscritti del sapere scientifico antico,

che in parte già si era manifestato con il movimento di traduzione dal siriano in arabo, e l'intenso scambio culturale con la Persia e l'Impero di Bisanzio.

In realtà, al fondo di questa missione culturale vi è una precisa idea politica, per cui l'impero degli Abbasidi si sarebbe presentato non solo come l'erede diretto del Profeta e, anzi, di Dio, bensì anche come l'erede diretto del sapere scientifico greco-ellenistico *tout court*: vengono tradotti manoscritti di astronomia, matematica, botanica, medicina e non solo di filosofia.

Questa politica culturale consentirà di fatto alla dinastia abbaside di ottenere il più vasto consenso e dare inizio a differenti movimenti culturali (il *kalām* è uno di questi), mentre essa consentirà all'Occidente di tornare alla filosofia dopo la chiusura nel 529 della scuola neoplatonica di Atene e la fuga dei filosofi platonici in Persia, terra conquistata il secolo dopo dagli Arabi.

Per comprendere, però, questo importantissimo fenomeno culturale è necessario fare qualche passo indietro e, connettendoci anche con il tema del corso, comprendere la formazione dell'«Aristotele Arabo» e, in generale, della tradizione aristotelica araba, per i quali (con gran stupore) giocano un ruolo di primissimo piano, oltre ad Alessandro di Afrodisia, l'Esegeta per eccellenza di Aristotele, anche Plotino e Proclo.

Le radici di questa concordanza di scuole differenti si trovano nell'insegnamento delle scuole platoniche della Tarda-Antichità e nel loro tentativo di sistematizzare il sapere filosofico in modo che le dottrine platoniche risultassero coerenti, Aristotele fosse integrato in esse e cosicché il Platonismo risultasse la filosofia più prossima alle verità divine. Particolare importanza riveste la scuola platonica di Alessandria d'Egitto, che, seguendo il modello di Porfirio (m. 305 circa), l'allievo di Plotino che ha curato l'edizione dei suoi scritti, opera un tentativo di armonizzazione di Platone con Aristotele per rendere coerenti le tesi di natura teologica presenti nei dialoghi platonici.

Lo studio di Aristotele, delle sue obiezioni a Platone, della sua fisica e della sua metafisica, quale scienza dell'essere in quanto tale, diventano parti essenziali del curriculum di studi delle scuole platoniche per tutta la Tarda Antichità. L'opera di Aristotele è congiunta con la conoscenza di Platone: non solo essa è propedeutica per via della sua logica, (in particolare, le *Categorie*) e della sua fisica, ma è anche il culmine del pensiero teologico con la *Metafisica* e il libro XII (secondo la lettura di Alessandro di Afrodisia). Quali discepoli del divino Pitagora, Platone si integra con Aristotele e così la scienza aristotelica perfeziona le verità del *Fedone*, della *Repubblica* e del *Timeo*, secondo un percorso che dalla conoscenza dell'anima e di sé conduce alla conoscenza del cosmo e delle realtà divine.

L'esegesi di Aristotele, dunque, tende alla risoluzione dei problemi interni e alla sua concordanza con Platone. I traduttori arabi seguono questo modello filosofico ed esegetico sin dal principio. In epoca abbaside, alcuni traduttori, sia cristiani sia musulmani, si riuniscono attorno alla figura di al-Kindī (m. 866 o 873), filosofo, astrologo, musicologo, matematico e fisico. Costui, infatti, riceve l'incarico di dirigere la traduzione dei testi dal califfo al-Ma'mūn e prosegue il suo lavoro anche sotto i successori di quest'ultimo, cadendo poi in disgrazia sotto il califfato di al-Mutawakkil (m. 861).

L'intento di al-Kindī, che traspare anche nelle sue opere personali, è quello di formulare una "teologia razionale" che, armonizzando le filosofie di Aristotele, Platone (nell'esegesi sistematica di Plotino), Proclo

(ossia, il tardo-platonismo) e l'esegesi peripatetica di Alessandro, permetta di coniugare la filosofia greca con il dogma islamico del *tawhīd*, cioè l'unicità di Dio. Pertanto, il cosiddetto "circolo (*mağlis*) di al-Kindī" si poneva l'obiettivo di mostrare, con la sua opera, come già i filosofi greci fossero giunti a cogliere il principio fondamentale dell'Islam, ossia l'unità assoluta o unicità di Dio. Per farlo il circolo non esitava a produrre degli scritti nuovi e del tutto originali, attribuiti (fintamente) ad Aristotele, capaci di presentare come aristotelici assunti del neoplatonismo di Plotino e Proclo sulla causalità, il cosmo e, in particolare, sulla Causa Prima. Nascono così alcune delle opere metafisiche più importanti del Medioevo arabo, ebraico e latino. Tra i tanti, il *Liber de causis* (in arabo: *al-Kalām aw al-Kitāb fī al-ḥāyr al-maḥḍ*, ossia *Discorso o Libro sull'esposizione del Bene puro*) e la *Teologia di Aristotele* (in arabo: *al-Qawl fī-alā al-rubūbiyya*, ossia *Discorso sulla signoria divina* o anche semplicemente con il calco dal greco *Uṭūlūḡiyyā Aristūṭālīs*) sono gli scritti più famosi prodotti all'interno del circolo. Dietro il nome di Aristotele nascondono, il primo, alcune proposizioni dell'*Elementatio Theologica* di Proclo e, il secondo, passi delle *Enneadi* di Plotino. Altri scritti pseudo-epigrafati prodotti nel circolo sono, ad esempio, quelli che col nome di Alessandro di Afrodisia fanno circolare altri passi estratti dall'*Elementatio* di Proclo. Tale finzione, giustificata dalla convinzione dell'armonia tra platonismo e aristotelismo, ha consentito a tesi neoplatoniche di natura emanazionista e politeista di superare le eventuali accuse di eterodossia per mezzo del prestigio e del fascino di Aristotele, considerato il "Maestro Primo" (*al-mu'allim al-awwal*).

E così le opere sono giunte nel mondo latino, come, ad esempio, il *Liber de causis*, che è stato tradotto in latino nel XII sec., studiato e commentato nelle università di tutta l'Europa medievale quale scritto di Aristotele sino all'attribuzione procliana per opera di Tommaso d'Aquino.

In questi testi, la struttura metafisica comune poggia sulla dottrina dell'anima che, inevitabilmente, introduce al tema dell'intelletto. E non è un caso che la *Teologia di Aristotele* si apra con il capitolo sull'anima o il *Liber de causis* presenti, con la seconda proposizione, una tesi che avrà importanti risvolti nel mondo latino. Difatti, la natura dell'anima e la sua relazione con il corpo sono i temi più dibattuti delle *Enneadi* di Plotino.

Questi aveva definito l'anima (individuale) un'entità "anfibia", in quanto connessa con il corpo e, dunque, necessitata a governare e dare vita ad esso e, al tempo stesso, essa è separata e appartenente al cosmo intelligibile. Nell'anima, infatti, permane la potenza intellettuale che, quando esercitata, fa sì che scopra adeguatamente le forme intelligibili e, con esse, la propria natura superiore. Quando descrive l'intuizione intellettuale dell'anima Plotino ha ben presente la descrizione del *noûs* divino di Aristotele, per cui ciò che intellige, l'atto dell'intellezione e l'oggetto conosciuto sono la stessa cosa. Questo atto di intellesione che per l'essere umano accade occasionalmente, coincide con la natura stessa del dio (in piena consonanza con l'interpretazione aristotelica sviluppata da Alessandro): per Plotino il dio di *Metafisica* XII, l'Intelletto Agente del *De Anima* e il Demiurgo del *Timeo* sono la medesima realtà, ossia il *Noûs* divino.

L'anima individuale è parte di quell'Anima cosmica tramite cui la Causa Prima, definita come Uno vero ed Essere puro, ha creato il cosmo. La dottrina della creazione per intermediari colloca l'anima secondo il noto adagio del *De causis*: «sull'orizzonte inferiore dell'eternità ma al di sopra del tempo¹».

Si intravede il modello cosmologico sviluppato dalle opere di al-Fārābī (m. 950) e Ibn Sīnā/Avicenna (m. 1037) per cui il cosmo procede dalla Causa Prima mediante un processo emanativo che costituisce via via tutte le intelligenze motrici dei cieli sino ad arrivare alla Decima Intelligenza, definita dai latini *Dator formarum* (“datore delle forme”), che è l'Intelletto Agente. Questo modello, del tutto assente dall'opera aristotelica e ispirato a principî neoplatonici costituirà il modello cosmologico dibattuto per tutto il Medioevo latino con le dovute modifiche.

Perché si costituisse questa struttura cosmologica, hanno giocato un ruolo di primissimo piano le discussioni sullo statuto dell'intelletto e dell'anima e sul ruolo svolto da questi principî nella produzione del cosmo come intermediari dell'opera della Causa Prima. Senza entrare nel dettaglio, è utile ricordare che i filosofi arabi successivi (al-Fārābī e Avicenna su tutti) saranno influenzati sì dal *De Intellectu* di Alessandro di Afrodisia, ma non in modo decisivo così come per lungo tempo si è creduto. L'aristotelismo di questi autori, anche in campo noetico e gnoseologico, si basa sull'«Aristotele Arabo», piuttosto che sull'originale Aristotele di Stagira; costoro tengono, cioè, conto della processione gerarchica delle intelligenze dalla Causa Prima, dottrina di chiara matrice neoplatonica. Il cuore della riflessione noetica di Alessandro di Afrodisia, però, si mantiene, con la distinzione tra i quattro gradi dell'intelletto e l'identificazione tra l'Intelletto Agente e il Primo Motore immobile, sebbene l'Intelletto Agente venga assimilato piuttosto alla Decima Intelligenza (il “datore delle forme” appunto) così da tutelare l'assoluta trascendenza di Dio.

Si apre qui un tema cruciale, vale a dire l'interazione intercorsa tra la *falsafa*, che di fatto si presentava come scienza greca in lingua araba, e la religione coranica. Difatti, agli assunti neoplatonici si affiancavano considerazioni che provenivano dal testo coranico, come ad esempio la nozione di “anima” che era già presente nella lingua araba e nella parola *nafs*, indicante il “sé” del singolo individuo (per dire “se stesso” in arabo si usa la parola *nafs*). Essa portava con sé l'antica concezione dell'anima quale soffio vitale e, in quanto tale, non era per nulla in contrasto con le novità portate dalla scienza dei Greci. E, infatti, sin dal primissimo incontro tra il mondo arabo-musulmano e la scienza greco-ellenistica, i dossografi musulmani si impegnarono in una interpretazione per cui la storia della scienza si presentava in perfetto accordo con quella della Rivelazione, secondo una discesa del sapere che da Dio, tramite i grandi maestri Luqmān (un uomo saggio presente nella XXXI Sura del Corano), Empedocle, Pitagora, Platone e Aristotele, giungeva sino agli uomini del loro tempo. La stessa distinzione tra “spirito” e “anima” guarda alla filosofia greca, piuttosto che agli assunti del primitivo Islam. Tanto che un autore arabo cristiano Qusṭā ibn Lūqā (m. 913 circa) scriverà un testo sulla differenza tra i principî del *pneûma* e dell'anima che sarà noto anche ai latini perché tradotto presso la scuola di Toledo nel XII secolo.

¹ *De causis*, prop. 2, p. 61.10-63.3 Bardenhewer = p. 4.17-5.8 Badawī: «*fī ufuq al-dahr safalān wa ufuq al-zamān*» (nella traduzione latina: «*in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*»).

Una delle chiavi per comprendere la *falsafa*, infatti, sembra essere proprio la sua formazione e il suo sviluppo quale lavoro sinergico di autori di fede differente, accomunati dalla sola lingua araba e dall'intento di riscoprire il sapere scientifico greco.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Adamson P., *Philosophy in the Islamic World. A history of philosophy without any gaps*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Corbin H., *Histoire de la philosophie Islamique*, Gallimard, Paris 1964.
- D'Ancona C., *Bayt al-hikma. Intiqal al-mitafiziqa al-yunaniyya wa-tashqil al-falsafa al-'arabiyya*, trans. by I. Marjani, (2nd revised edition and Arabic translation of *La Casa della Sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996), Les Editions Toubqal, Casablanca 2014.
- Davidson Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
- Gerson L. P. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge U.P., Cambridge 2010.
- Gutas D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society. (2nd-4th / 8th-10th centuries)*, Routledge, London-New York 1998.
- McGinnis J – Reisman D. C. (eds.), *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Hackett, Indianapolis 2007.