

Massimo Campanini Sul pensiero islamico

Intervista raccolta da Alessandro Vigorelli Porro

InCircolo: Anzitutto La ringraziamo per averci concesso questa intervista. Vorremmo cogliere questa occasione per farLe qualche domanda su alcune caratteristiche del pensiero islamico – anche in relazione all’odierna situazione – e sulle recenti direttive di ricerca che sta sviluppando. Partiamo dal punto centrale: siamo venuti a conoscenza che Lei sta sviluppando un lavoro su Heidegger e l’idea di Dio nell’Islam. Quali sono le ragioni per cui ha scelto di rivolgersi a un controverso pensatore novecentesco come Heidegger per esplorare l’idea di Dio nell’Islam?

Campanini: Su Heidegger si sta facendo un gran polverone. La questione dei Quaderni neri è stata opportunamente gonfiata per ragioni di mercato. È lo stesso che per Carl Schmitt. Che siano stati o no per qualche tempo compromessi col nazismo (lo furono di fatto, ma chi non era nazista in Germania nel 1933? Si pensi a Gunther Grass. E in Italia: Gentile? Lo stesso Croce è diventato anti-fascista col tempo. Solo 12 professori universitari si rifiutarono di giurare fedeltà a Mussolini: erano tutti gli altri fascisti da crocifiggere postumi? Lo si è tentato con Bobbio, un intellettuale cristallino che però in gioventù si è adeguato all’onda dominante), Heidegger e Schmitt rimangono due grandissimi pensatori (come lo rimangono il fascista Gentile o il comunista Gramsci – detto per coloro che demonizzano il comunismo).

Ad ogni modo, il mio interesse per Heidegger è concentrato sulla critica alla metafisica. Soprattutto dopo la cosiddetta *kehre*, l’essere che si ritrae ma contemporaneamente si manifesta nella “radura” degli enti (almeno così io interpreto il suo pensiero) suona molto vicino al Dio assente-presente dell’Islam. Nell’Islam Dio è assente per quanto la sua trascendenza lo colloca al di là e al di sopra del mondo degli enti (per cui non può assolutamente incarnarsi in un “figlio”), mentre è “più vicino all’uomo della sua vena giugulare” (Q. 50:16) (come già dicevo nel mio primissimo libro, *La Surah della Caverna*, 1986 e come dico, a trent’anni esatti di distanza, nel volume *Philosophical perspectives on Modern Qur’anic Exegesis*, (Equinox 2016). So perfettamente che Heidegger non identificava l’essere con Dio, ma il suo uso è teoretico non storico.

InCircolo: Heidegger muove profonde critiche alla tradizione metafisica ancorata alla filosofia greca, eppure sembra ravvisare proprio nei primi filosofi greci la chiave di

volta per uscire dagli impasse posti dalla metafisica. Che posizione occupano, in questo quadro, i pensatori islamici, come Avicenna, che hanno dato un impulso essenziale alla metafisica? Esistono altri studi che avvicinano Heidegger al pensiero islamico, come, ad esempio, *The phenomenological quest between Avicenna and Heidegger*, di N. El-Bizri: in che rapporto sta il suo studio con i precedenti, e quali prospettive mira a dischiudere?

Campanini: Il problema del rapporto dell'Islam con il pensiero greco antico è molto complesso. Provo a sfumarlo. In linea generale, di primo acchito, i musulmani si resero subito conto che le categorie del ragionare filosofico ellenico erano poco congruenti con quella che potremmo chiamare la "razionalità" islamica, di tipo ortopratico, fortemente analogica, oltretutto profondamente radicata nella profezia. Per cui, in linea di massima gli erano ostili. Tuttavia, moltissimi teologi musulmani, in primo luogo gli Ashariti e al-Ghazali (m. 1111), apprezzavano moltissimo la logica aristotelica e la applicarono nelle loro indagini. Addirittura, al-Ghazali, nel libro *La retta bilancia* (in *La Bilancia dell'azione e altri scritti*, Utet 2005), individua le categorie del sillogismo aristotelico dentro il Corano! Lo stesso iper-tradizionalista hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) scrisse una *Confutazione dei logici*, ma adoperava tranquillamente il ragionamento deduttivo nella sua qualità di giurista. Certo, i teologi musulmani non potevano accettare alcune potenziali implicazioni della filosofia greca: l'eternità del mondo, la mortalità dell'anima, l'atomismo materialistico. L'atomismo degli Ashariti e di al-Ghazali è occasionalistico, non materialistico. Al-Ghazali ha scritto che i filosofi sono miscredenti "solo" su tre punti: l'affermazione che il mondo è eterno; la negazione della conoscenza dei particolari da parte di Dio; la negazione della resurrezione dei corpi. E qui arriviamo alla filosofia in senso stretto. Innanzi tutto bisogna ricordare che esistono tre tipi di "filosofia": la falsafa, cioè la filosofia che nasce in relazione al pensiero greco e lo dibatte (Kindi, Rhazes, al-Farabi, Avicenna, Avempace, Averroè...); la hikma, letteralmente "saggezza", "sophia", che si pone problemi analoghi alla falsafa ma con un sovrappiù di tinta religiosa e di fondamenti coranici (Kindi e Avicenna in certi loro risvolti "teologici", Ibn Tufayl, Suhrawardi...); e lo 'irfan o ma'rifa, cioè la "gnosi", una "filosofia" intrisa di esoterismo che alla lunga si traduce in teosofia (Ibn 'Arabi, Mulla Sadra e la scuola avicenniana di Persia, attiva ancora oggi). Come si vede, c'è un progressivo décalage da un "razionalismo" più o meno puro (più puro quello di Rhazes, al-Farabi e Avempace, molto meno quello di Avicenna e Averroè) a un approccio ai problemi speculativi sempre più gnostico, anche se non irrazionale, che finisce per cadere nel monismo con Ibn 'Arabi e in parte Mulla Sadra. A mio avviso, nonostante quanto ne pensino molti, musulmani e no, la teosofia non è filosofia. Per me la filosofia si identifica col razionalismo greco o con Cartesio. Una questione dirimente è quella delle fonti: i filosofi musulmani conoscevano (quasi) tutto Aristotele in maniera diretta (e parecchio dei suoi commentatori come Alessandro di Afrodisia), poco o

pochissimo Platone (in maniera diretta sempre, ma avevano a disposizione molti sunti), conoscevano Plotino, ma lo assimilavano ad Aristotele (vedi la cosiddetta *Theologia Aristotelis Uthulujiyya Aristatalis*, che in realtà è un sunto delle *Enneadi*), nulla dei pre-socratici. Quindi subirono un forte marchio neo-platonico. Un po' banalizzando, si potrebbe forse dire che i filosofi musulmani erano neo-platonici in metafisica (soprattutto erano attirati dalla gerarchia emanatista plotiniana che utilizzavano per garantire la trascendenza divina e contemporaneamente spiegare la "produzione" del mondo) e aristotelici in fisica e logica. Ma naturalmente i due orientamenti erano inestricabilmente intrecciati e si integravano a vicenda. Infine, a parte pochissimi casi di anti-religiosità o indifferenza alla religione (Rhazes che probabilmente era decisamente ateo e, almeno in superficie, Avempace), i filosofi musulmani erano, si sentivano e si professavano, appunto, musulmani, quindi legati al Corano e alla religione.

Quanto a Nader al-Bizri e Avicenna, le riporto uno squarcio di un mio articolo inedito: Io credo che, in generale, la metafisica avicenniana sia essenzialmente ontologica secondo la definizione del Dâniš: «The subject-matter of philosophy is not a particular thing; rather, it is absolute being and thus absolute philosophy is absolute. [...] All in all, the subject matter of this one science (the first philosophy) is different from the subject-matter of the other two sciences since its subject-matter is the aspect of being which is being-qua-being». Il ragionamento di Avicenna è ben noto e si ripete in modo costante in tutte le sue opere. Esiste un Essere assolutamente Necessario (*wājib al-wujūd*) in cui l'esistenza coincide con l'essenza, e un essere contingente o possibile che deriva la sua esistenza dal Necessario. Il possibile deve essere obbligatoriamente tratto in esistenza dal Necessario ché altrimenti sarebbe impossibile. Vi è dunque un principio di pienezza: tutto ciò che può esistere esiste di fatto e ciò che non può esistere non potrà mai esser tradotto in atto. Tutto ciò ha un'importante ricaduta teologica. Avicenna può bensì, per esempio nella *Metafisica del Šifā'*, sostenere che Dio è causa efficiente (e non solo motrice) della realtà onde salvaguardare il creazionismo coranico. Tuttavia, tale efficienza è comunque necessitata: Dio deve far esistere in atto tutti i possibili, pena la loro assoluta inesistenza (e dunque l'inesistenza del mondo stesso). Il nostro è l'unico dei mondi possibili; e Dio non ha avuto alcuna facoltà di scelta nel "crearlo", quindi non è assolutamente (*ab-solutus*) onnipotente. Del resto, Avicenna non concepisce creazione *ex nihilo*. È bensì vero, infatti, che parla di creazione, ma egli la intende soprattutto come passaggio dal non-essere all'essere e non come innovazione o *ibdā'*. Inoltre, il Necessario Esistente possiede attributi positivi come l'eternità, la volontà, la conoscenza, la stessa esistenza. Ora, la stessa definizione di Dio come *wājib al-wujūd* abbassa e colloca Dio all'interno della dimensione ontologica e metafisica, cioè all'interno del *Sein*. E ciò ovviamente in modo più evidente quando Avicenna scrive in persiano (lingua indoeuropea dove esiste la copula, che non esiste invece nelle

lingue semitiche come l'arabo, con tutte le loro implicazioni ontologiche) piuttosto di quando scrive in arabo. Dio resta comunque definibile in quanto "Essere", sia pure come un essere particolare, l'unico Essere perfetto e Necessario tra esseri contingenti o possibili. Nella terminologia di Heidegger, questo vuol dire continuare a non far differenza tra l'Essere e l'ente. Se si aggiunge a queste motivazioni il principio di pienezza, appare chiaro come in Avicenna Dio rimanga collocato nella dimensione dell'immanenza o di una trascendenza solo imperfetta o parziale. Nonostante Avicenna cerchi di trascendere la materia ponendo Dio al vertice della gerarchia emanativa e frapponendo tra l'Uno e il sistema delle sfere e delle Intelligenze un "essere" intermedio secondo il principio *ex uno non fit nisi unum*, Dio resta comunque connesso alla catena emanativa e dunque dentro la realtà. Perciò non risulta convincente, se pure stimolante, l'analisi della metafisica avicenniana di Nader el-Bizri. Secondo el-Bizri, Avicenna sarebbe anti-essenzialista perché sottolinea la primalità della causa esistenziale (*al-'illa al-wujūdiyya*) sull'essenza di una cosa. Questa primalità della causa esistenziale risiede nel ruolo decisivo che essa svolge appunto nel tradurre la cosa in esistenza (p. 99). È evidente che questa causa che traduce il non-essere in essere, l'inesistente in esistente (o in termini avicenniani il contingente in sé in necessario per altro) è il Necessario Esistente, quello che in linguaggio teologico equivarrebbe a "Dio" (anche se el-Bizri evita accuratamente di occuparsi degli aspetti teologici della dottrina avicenniana). Se si volessero utilizzare termini aristotelici, si tratterebbe della causa finale che, in quanto causa di completamento (*cause of completion [tamām]*) è esterna al suo effetto (p. 98). Il fatto è che, secondo el-Bizri, la storiografia ha sempre conferito un'importanza esagerata (a partire dal celebre, classico saggio di A.M. Goichon) alla centralità della distinzione di essenza ed esistenza. Questa distorta prospettiva esegetica ha sottaciuto importanti aspetti dell'ontologia avicenniana dell'essere, ma soprattutto ha messo in ombra l'analisi ad un tempo logica e metafisica dell'essere nei termini delle modalità di necessità, contingenza e impossibilità (p. 129). Criticare il presunto essenzialismo di Avicenna significa, inoltre, rilevare come il pensatore persiano riesca a superare l'ousiologia di Aristotele: «il superamento della ousiologia di Aristotele è attestato nell'indagine che Avicenna conduce sul Necessario Esistente, il quale non è sostanza (*ousia*), né genere, né specie, e neppure ha definizione, descrizione, quantità, qualità o luogo. Il Necessario Esistente per se stesso è pura bontà e pura perfezione. E ciò perché l'esistenza/essere (*wujūd*) è perfezione» (pp. 144-145). Come si vede, el-Bizri ritiene che la perfezione dell'essere in Avicenna consiste nell'esistenza e non nell'essenza; e inoltre che la trascendenza e la separazione del Necessario Esistente rispetto agli esseri contingenti, che sono gli effetti del Necessario Esistente in quanto causa, ne fanno l'autentico essere, un essere non obliato ma presente di fatto alla considerazione metafisica.

InCircolo: Abbiamo già toccato una delle idee fondamentali di Heidegger la cosiddetta “differenza ontologica”: proprio questa differenza tra Essere ed ente ha attirato Heidegger verso la speculazione religiosa, come quella di Meister Eckhart per fare un esempio. Quale ruolo gioca la differenza ontologica nella sua ricerca?

Campanini: Nella mia prospettiva, la qualità del Dio islamico che si può trovare in Heidegger è quella dell'ipseità. Il termine arabo è *huwwiyya* e vuol dire che “Dio è se stesso” (*huwa huwa*, una formula che si può esprimere in questo modo perché, come detto prima, nelle lingue semitiche non esiste la copula, qualcosa di analogo al biblico «ego sum qui sum»). Nella Lettera sull'umanismo (p. 56 dell'ed. Adelphi 1995) Heidegger dice: «L'essere – che cos'è l'essere? Esso è lui stesso». Un'assonanza singolare che bisognerebbe sviluppare partendo da Parmenide. Ma sono solo all'inizio, vedremo tra qualche anno in sha' allah. Conosco in maniera insufficiente, purtroppo, il pensiero di Eckhart, per cui non azzardo collegamenti potenzialmente infondati. La differenza tra essere ed ente, comunque, come chiarito più sopra, è essenziale (Termine ad hoc!) per il fondamento metafisico della trascendenza islamica. Il Corano dice: «non v'ha di simile a Lui cosa alcuna» (Q. 42:11: *laysa ka-mithlihi shayy'*), e ancora: «Nulla è pari a Lui» (Q. 112:4: *wa lam yakun lahu kufu'an ahad*). Cioè gli enti, le “cose”, sono irriducibili all'Essere/Dio. Qui sta uno degli equivoci della mistica islamica - soprattutto, ed è quello che ci interessa, della mistica filosofica tipo quella di Ibn 'Arabi (m. 1240). Questo orientamento speculativo, infatti, traduce o “abbassa” l'essere nell'ente, o meglio annulla l'ente nell'essere. In esistenza c'è solo l'Essere/Dio (*wahdat al-wujud*). Nel migliore dei casi è monismo, nel peggiore è panteismo: comunque, secondo me (anche se ovviamente i pensatori di orientamento gnosticheggiante si affannano a negarlo), qualcosa di nettamente non-islamico. Non è un caso che questo tipo di mistici siano stati avvicinati a quelli cristiani. Al-Hallaj (m. 922) che credeva che Dio si “incarnasse” in lui (nell'estasi al-Hallaj gridava: *ana al-haqq*, «io sono Dio»: nel senso che Hallaj non esisteva più, esisteva solo Dio “infuso” – *hulul* in arabo – nel suo corpo) non per nulla è chiamato il “Cristo dell'islam” (cfr. Louis Massignon e Alberto Ventura). Cristianesimo e Islam condividono molti presupposti sul piano storico e dell'ispirazione religiosa, ma ad un certo punto si divaricano nettamente e irriducibilmente: i due dogmi fondamentali del cristianesimo, la Trinità e l'incarnazione, sono inaccettabili per l'islam.

InCircolo: In Heidegger l'Essere, quando pensato come movimento di ritrazione in contrapposizione all'ente, confina con il concetto di Nulla: al posto di una pienezza primigenia, in Heidegger veniamo confrontati da uno spiazzamento originario, da una nascondimento e una fuga che apre la scena per la manifestazione dell'ente. È possibile ritrovare anche questa traccia nel pensiero islamico, o su questo punto le strade divergono?

Campanini: C'è un poeta mistico – considerato anzi il maggiore poeta mistico dell'Islam – Jalaluddin Rumi (XIII secolo) che, nelle parole di Alessandro Bausani

concepisce «Dio come il valore assoluto, al di là del Bene e del Male. Di qui il senso vivissimo della dialettica tra Essere e Nulla. Il Nulla è l'Essere e l'Essere è il Nulla. Rumi usa continuamente i termini 'creare' e 'creatore' ma il suo vivo senso della positività del Nulla implica che il creare sia un atto continuo di Dio» (Introduzione a Rumi, Poesie mistiche, Rizzoli). Anche al-Ghazali e i teologi occasionalisti ashariti cui ho accennato prima, in certo senso, concepiscono un Dio che lavora sul Nulla in maniera continuativa, ma rimane in una prospettiva più "ortodossa" rispetto a Rumi. Nel trattato sui Bei nomi di Dio, al-Ghazali spiega come segue l'attività creativa: «Al-Khaliq, il Creatore. Al-Bari', il Produttore. AlMusawwir, il Formatore. Si potrebbe pensare che questi nomi siano sinonimi e che tutti si riferiscano alla creazione e all'innovazione. Ma non necessariamente le cose stanno così. Piuttosto, ogni cosa che viene tradotta dal nulla in esistenza ha bisogno, prima di tutto, di essere pianificata; in secondo luogo di essere originata in accordo col piano [prefissato]; e in terzo luogo di essere formata dopo essere stata originata. Dio – che sia lodato ed esaltato! – è creatore (khaliq) per quanto è il determinatore (muqaddir); è produttore (bari') per quanto dà origine all'esistenza, ed è formatore (musawwir) per quanto arrangia le forme delle cose innovate nel miglior modo possibile». La creazione dunque consiste fondamentalmente in due tappe: trarre l'esistenza dalla non esistenza (il nulla) secondo un progetto razionale; e quindi determinare l'esistenza secondo una forma specifica e leggi proprie. Questo esclude assolutamente che Dio sia Nulla (il rischio che corre Heidegger è quello di risucchiare l'Essere nel Nulla? Me lo chiedo). Il fatto è che – e qui mi pare il discrimine fondamentale – i teologi musulmani identificano l'Essere/Unico con Dio/uno (eredità neoplatonica: lo fa anche s. Agostino, anche se poi Agostino parte per la tangente trinitaria), mentre Heidegger non risolve il problema dell'Essere: a un certo punto non sa più definirlo (il tempo? L'evento? Il Nulla? O che so altro), per cui il suo sforzo rimane incompiuto e l'Essere continua a sfuggire.

InCircolo: Ci conceda una domanda ispirata dall'attualità. Le correnti islamiche estremistiche, che hanno acquisito forza e riconoscimento pubblico nel corso del XX e XXI secolo, propugnano una versione "pura" dell'Islam, improntato a un ritorno alle origini e alla corretta ortodossia tradizionale. Eppure questa tradizione, quando la osserviamo attraverso le opere dei grandi filosofi e teologi medievali, ci appare molto più tollerante e aperta al confronto di quanto ci si possa aspettare: si potrebbe quasi dire che il miglior antidoto contro l'estremismo sia proprio la tradizione religiosa e filosofica. In quest'ambito, quale pensa che sia il ruolo dello studio e dello studioso - accademico come amatoriale? Se la conoscenza delle fonti della teologia e filosofia islamica sembra squalificare ed esautorare gli estremismi, si può parlare di un ruolo o una responsabilità "sociale" per lo studioso e l'intellettuale?

Campanini: Nella mia più che trentennale attività di insegnante (ho cominciato nel 1984) ho sempre sostenuto due cose: 1) che conoscere è l'unico modo per capire e

convivere; 2) che la filosofia non deve chiudersi in una torre d'avorio, ma aprirsi al mondo. Speculare in sé è fondamentale (come diceva Averroè sulle orme di Aristotele, si è felici solo pensando), ma la stessa riflessione su Dio deve avere risvolti attivi. Il grande filosofo egiziano Hasan Hanafi (n. 1935), mio maestro spirituale, ha scritto pianamente che «Dio non è un'idea, non è Logos ma praxis» (*Théologie ou anthropologie?*, Gembloux 1972).