

Pio Filippini Ronconi, *Un altro Islam. Mistica, metafisica e cosmologia*, Editrice Irradiazioni, 2012, pp. 152, € 16.00, ISBN 9788873100454

Franca Bacco, Università degli Studi di Padova

Il volume, articolato in dieci capitoli e un'appendice, è l'edizione critica di una raccolta postuma di articoli e di saggi (alcuni dei quali inediti) di Pio Filippini-Ronconi, curata da Angelo Iacovella, con la prefazione del celebre filosofo e specialista della scienza musulmana, Seyyed Hossein Nasr. Ciascun capitolo contiene un articolo che ha come oggetto un tema dedicato al mondo musulmano classico, visto nelle sue apicali e rarefatte espressioni e di pensiero e di spiritualità: dall'audizione mistica in uso presso le confraternite anatoliche alle implicazioni metafisiche della *waḥdat al-wujūd*, l'Unità metafisica dell'Esistenza, dal concetto di quiddità ed esistenza in al-Fārābī e Avicenna al pensiero cosmologico nell'Islam medievale.

Nel primo capitolo, dove viene presentato un articolo inedito, l'attenzione dell'A. è rivolta alla temperie culturale e all'ambiente fisico in cui si è sviluppato l'Islam.

L'Islam si è radicato e sviluppato nella "fascia arida" che cinge la terra dal Marocco all'India fino all'Asia centrale. Uno spazio immenso che pone limiti angusti alla sopravvivenza: il deserto, immagine tangibile della solitudine dell'uomo, è la patria di tutte le religioni profetiche e di quegli asceti solitari, gli *ḥanīf*, che adoravano un Unico Dio. In un simile ambiente fisico e spirituale, "l'avvento di un *Muḥammad* [...] s'inquadra perfettamente nelle attese di queste ultime genti semite che, mal note, apparivano e scomparivano stagionalmente come una *Fata Morgana*, alle soglie dei due grandi Imperi rivali, quello persiano e quello romano" (p.5).

Pio-Filippini nel definire il significato di Islam, come "resa" a Dio ed alla Sua legge, commenta l'affermazione dell'Unicità di Dio, *tawḥīd*, presente nella *shahādah* o "Professione di Fede", primo dovere e fondamento stesso della Religione. Questa affermazione esprime due negazioni, ognuna di per sé illogica: la prima, *lā ilāha* "non v'è Dio", è una proposizione falsa, dettata dall'osservazione dell'immagine caotica del mondo, la seconda, *illā'l-lāhu* "fuorché Iddio", è una proposizione eccettuativa che esprime privazione, *ulḥāniyyah*, cioè "il

sentimento di solitudine di chi è stato abbandonato nel deserto” (p.9).

Filippini, nell'introdurre il paragrafo dedicato alle sette, osserva che la sapienza antica (Platone, Aristotele ed i Neoplatonici) rinacque per virtù degli speculatori musulmani, i quali, grazie alla filosofia, furono condotti “a ripensare gli stessi fondamenti della propria religione” (p.15), per cui le diverse sette acquistarono rapidamente dignità speculativa e diedero vita a veri e propri movimenti mistici.

Nel secondo capitolo, viene preso in considerazione il Mediterraneo come “‘Cuore del Mondo’, ‘spazio consacrato’, un *témenos*, un *templum*, in greco e in latino, un *ḥaram* in arabo” (p.28). L'uomo è chiamato a trasformarlo in quanto restauratore della sacralità primordiale della Terra. La tradizione iranico-mazdea, che entrò nel pensiero islamico, “ritiene che l'attività ordinatrice dell'uomo sulla terra, detta ‘ri-creazione’, abbia lo scopo di far ritrovare entro il mondo materiale l'archetipo celeste” (p.29).

Nell'introdurre il tema sull'audizione mistica, l'A. illustra il significato di *tawḥīd*, uno dei cardini più importanti del *taṣawwuf* (sufismo), la dimensione esoterica dell'Islam. Il *tawḥīd* è la professione “dinamica” dell'Unità di Dio che conduce alla concezione della *waḥdat al-wujūd*, “unità dell'essere”, cioè lo “sperimentare Dio” (p.44). L'esperienza estatica dei sufi sperimenta una vita del pensare in consonanza con la sua immagine dinamica, quindi con i suoi archetipi, operanti in una “sfera percepibile da una immaginazione indotta dall'estasi o dall'ispirazione” (p.45).

Nell'area anatolico-iranica, il sufismo ha rivalutato numerose esperienze teopatiche, tra queste l'audizione estatica. Attraverso una particolare “visione”, *mushāhadah*, si inverte una progressiva immersione, *istighrāq*, in sfere di coscienza sempre più profonde, seguita da un'audizione ispirativa, detta *samā*. Dall'esperienza dell'audizione mistica nasce il processo unitivo, *tawḥīd*, “nel quale si estingue la diade di soggetto ed oggetto dell'esperienza entro il suono puro tutto-significante” (pp.47-48).

Il capitolo dedicato alle implicazioni mistiche e metafisiche tratta dei rapporti della mistica in Islam con la Rivelazione e con la filosofia. La mistica islamica, oltre ad arricchire la pratica dei doveri religiosi e legali con esperienze di ordine teopatico, fa ricorso alla filosofia per interpretare il libro Sacro.

L'A. si sofferma specialmente sull'aspetto meramente filosofico dell'Essenza della Realtà, cioè ricercando le coordinate metafisiche di questo problema come viene sviluppato da al-Fārābī ed Avicenna.

Secondo Avicenna, la Realtà riveste due gradi, "due esistenze" (*wujūdāni*): una è "l'esistenza in sé" che ci appare esteriore, impenetrabile; l'altra è "l'esistenza propria della rappresentazione mentale". Se Aristotele aveva trattato il problema della Realtà solo dal punto di vista ontologico, cioè della "cosa" nella sua bruta realtà, Avicenna lo affronta con una prospettiva esistenziale e "creazionistica", in altri termini si occupa dell'esperienza della "cosa", cioè dell'"essere, quello della Realtà, che si attua secondo un esistere" (p.60). Nella sua opera *Kitāb an-Najāt*, afferma che l'Esistenza, *mawjūd*, nel senso etimologico di "tutto ciò che si ritrova", *tā ònta*, è il principio di ogni spiegazione, quindi non vi è spiegazione per Essa: "piuttosto, la Sua forma essenziale la si ritrova già nella mente, *fi'n-nafs*, senza mediazione di cosa alcuna" (p.61). Filippini, concludendo, osserva "l'equazione fra 'esistere' e 'conoscere' si situa di là dalla filosofia discorsiva e logica, essendo il punto caratterizzante tutte le gnosi e giustificante tutte le mistiche vere" (p.61).

Il sesto capitolo sviluppa il concetto di "essere" e "conoscere" nella *wahdat al-wujūd*. L'A. osserva che la prevalenza dell'elemento esistenziale su quello ontologico è determinata anche dal creazionismo religioso in Islam, "per cui il mondo è reale proprio in virtù dell'essere stato creato e del venire in ogni istante ricreato da Dio, di contro alla staticità ontologica di Aristotele" (p.70). Grazie alla mediazione tardo-platonica, l'orientamento ontologico dello Stagirita si trasforma "in una dinamica esistenziale, atta a fornire di base metafisica una esperienza mistico-religiosa" (p.70). Se per gli Scolastici occidentali la Realtà è la *essentia* per antonomasia, per la speculazione islamica Essa diventa il senso ultimo della *existentia*, il *wujūd*, che attua gli archetipi o quiddità, *māhiyyāt*, nella molteplice realtà obiettiva. Per il filosofo, l'Unità della Esistenza è un atto interiore di riconoscimento dell'Unità fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza ad un livello extra-mentale. Per i sufi si tratta di una irruzione attraverso l'estinzione, il *fanā'*, della propria egoità contingente (p.70).

Per gli Scolastici la "esistenza" sarebbe apparentemente null'altro che un "accidente", sopraggiunto alla somma delle

quiddità, le quali, invece, per al-Fārābī e Avicenna “sono mere determinazioni contingenti all’Esistenza medesima” (p.72). Filippini osserva che vi è stata un’incomprensione nella traslazione dal greco all’arabo, ancora di più dall’arabo al latino. Infatti il termine ‘*arad*, cosiddetto “accidente”, non corrisponde esattamente al *sybama* degli Stoici, bensì nel contesto significa “attualizzazione” di un essere: le realtà del mondo sono “accidenti” poiché “si trovano ad accadere”. Presso Avicenna, ‘*arad* denota “l’evento” per cui la “quiddità” si attualizza nella realtà oggettiva (p.72).

Nel capitolo ottavo, l’A. concentra la sua attenzione sui concetti di “quiddità” ed “esistenza”. La prima parte del saggio tratta il problema centrale della speculazione islamica classica, quello della realtà ed unità dell’Esistenza.

Avicenna, nella sua opera *Kitāb al-Ishārāt wa’t-Tanbīhāt*, fa riferimento alle due “esistenze” (*wujūdāni*): la prima “esistenza nella realtà”, la seconda “esistenza nelle menti”, “cioè quella riflessa propria all’organo mentale di chi contempla la realtà e se ne fa dei concetti” (p.96); si tratta, essenzialmente, della distinzione tra “nozione” (*mafhūm*, “ciò che si è inteso”) di esistenza e “realtà” (*ḥaqīqah*) di esistenza. Il termine denotante la “nozione” (*mafhūm*) si riferisce ad uno stadio preconettuale della apprensione, mentre il termine *wujūd*, dedotto nella successione logica dal participio *mawjūd*, “ciò che è esistente”, lo “*ens*”, è da interpretarsi come “*actus, ratio essendi*” (p.96). “Per Avicenna l’ ‘esistenza’ è un concetto primario, evidente di per sé, che non può essere dedotto da altri, così come quello dell’unità, poiché, se così non fosse, dovremmo retrocedere *ad infinitum* nella sfera del giudizio” (p.96). Secondo al-Baghdādī, “le cose esistono indipendentemente dal fatto di venire o meno percepite, perché la cognizione di esse non è condizione necessaria alla loro esistenza. Al contrario è l’esistenza ad essere essenziale per la cognizione” (pp.97-98). L’A. fa emergere il carattere fondamentalmente “esistenziale” dell’ontologia scolastica “araba”, anziché “essenziale” nel senso tomistico del termine: “esistenza” e “quiddità” non si collocano allo stesso livello ontologico (p.99). Se l’orizzonte della Scolastica occidentale è caratterizzato da una considerazione astratta e mentale della Realtà, in ambito islamico, i filosofi dello *Ishrāq* (Filosofia della Luce), Sohrawardī e Mollā Ṣadrā, si trovarono a superare il limite logico-discorsivo mediante un’esperienza estatica del “pensiero puro” trascendente le determinazioni

mentali del “pensato” (p.79). Filippani, concludendo, afferma: “Certamente, le coordinate metafisiche di questa esperienza [...] cessano di appartenere all’ambito della Filosofia, per entrare in quello soggettivo della Mistica” (p.79).

Nel saggio dedicato alla metafisica della Luce presso Sohrawardī, il tema della Luce viene trattato soprattutto su una dimensione gnostica. Dalla sostanza-Luce nasce l’ “immaginazione creatrice”, “strumento mediante il quale l’Anima universale, *nafs al-kull*, contempla attivamente se stessa nella Natura” (p.107). Sohrawardī postula la “fluidità” della Luce spirituale nel farsi “mondo immaginale”, *‘ālam al-mithāl*: esso costituisce il *quid medium* fra il mondo noetico degli archetipi e il perpetuo divenire della materia (p.108). Il *mundus imaginalis* è anche l’ambito in cui l’asceta-filosofo compie la propria esperienza “visionaria” per risalire dalle immagini agli archetipi (p.121). La cosmologia mistica di Sohrawardī presuppone una concezione micro-macro-cosmica: l’intero universo è concentrato come archetipo entro l’uomo, quindi l’ “Uomo Perfetto”, *al-Insān al-Kāmil*, “potrà leggere il significato del suo essere nei cieli e nelle stelle” (p.137).

Gli articoli raccolti in questo volume colpiscono soprattutto perché basati su una acuta visione intellettuale degli aspetti più interiori dell’Islam. L’attenzione che l’A. rivolge al dato filologico si traduce in un’operazione ermeneutica certamente originale, grazie anche alla sua padronanza della lingua araba, di altri idiomi e delle culture dell’Asia.