

ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ: TRA SCETTICISMO, FEDE E ASCESI MISTICA

Franca Baccoⁱ

ⁱDipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova

Abstract

La ricerca è articolata in cinque capitoli. Nel primo, vengono sviluppati alcuni elementi tratti dalla lunga tradizione della filosofia scettica per confrontarli, nei capitoli successivi, con gli aspetti sapienti del pensiero filosofico di Abū-l-‘Ala’ al-Ma’arrī, evidenziandone le affinità e le diversità. Riguardo la realtà delle cose egli fu scettico su tutto, e la sua opinione sembra essere conforme a quella degli scettici antichi, ma, a differenza loro, egli crede in Dio. Il dubbio metodico del filosofo siriano non si esaurisce in se stesso, ma è strumento per oltrepassare gli aspetti apparenti delle cose e tendere alla luce della verità. Da una parte, egli ha preso la ragione come guida nella ricerca della conoscenza, dall’altra ha dubitato delle sue certezze, in quanto essa è incapace di raggiungere verità certe. Di fronte al sovrumano, la ragione si arresta e solo la componente spirituale può avere accesso a ciò che è divino. La sua elevazione intellettuale e spirituale si nasconde dietro il velo della condizione umana e tutta la sua opera sembra essere un continuo anelito a superare le barriere della ragione che lo incatenano inevitabilmente al dubbio metodico e, nel contempo, una contemplazione della Maestà di Dio. Se l’ascesi di Abū al-‘Ala’ prende avvio da una speculazione filosofica intorno alla realtà del mondo sensibile, là dove la rinuncia avviene in virtù del riconoscimento della sua inanità, successivamente il suo percorso ascetico potrebbe essere accostato a quello del mistico.

Keywords

Scetticismo, Fede, Ascesi Mistica, Filosofico, Abū Al-‘Alā’ Al-Ma’arrī

Introduzione

Questo lavoro si propone di presentare il percorso filosofico del pensatore medievale siriano Abū al-‘Alā’ al-Ma’arrī, il cui profilo poliedrico non si presta a interpretazioni unilaterali e definitive, soprattutto quando si voglia ridurre il suo pensiero alla formula schematica di scettico-razionalista.

Dai suoi detrattori egli è stato classificato, quando era ancora in vita e dopo la sua morte, come un eretico miscredente e uno scettico senza fede contagiato dal germe del dubbio. Di fronte ai misteri dell’inconoscibile, il filosofo siriano fu sicuramente uno scettico, ma lo scopo della presente ricerca, dapprima, sarà quello di rilevare che il suo atteggiamento scettico non si riduce a uno scetticismo senza fede, bensì essere lo strumento necessario di chi intende, in stato di veglia, oltrepassare gli aspetti apparenti delle cose e tendere alla luce della verità senza velo; in ciò che segue, si mostrerà qual è, per al-Ma’arrī, la via d’uscita dal “silenzio” della ragione che lo incatena al dubbio metodico, e avanzare, quindi, una nuova proposta interpretativa, là dove la messa in discussione di ogni cosa divina non si traduce in uno scetticismo senza fede, come una parte di critici moderni occidentali e orientali ha interpretato, ma il mezzo, spogliato da ciò che è corporeo e sensibile, con cui il mistico si muove verso l’assoluto.

La prospettiva metodologica assunta in questa ricerca privilegerà modalità di analisi storico-concettuali. Il *Corpus* delle opere di al-Ma’arrī, all’interno del quale la raccolta poetica *Luzūmiyyāt* o *Luzūm mā lā yalzam* (Necessario di ciò che non è necessario) è il riferimento principale di questo lavoro, sarà avvicinato con un approccio storico-religioso e meta-filosofico, finalizzato a cogliere e ad analizzare alcuni aspetti del pensiero del filosofo ma’arriano, finora poco approfonditi o per nulla espressi: le differenze e le affinità del suo scetticismo con quello greco e moderno, lo scetticismo con fede e il misticismo.

Le conclusioni avanzate dalla letteratura critica presa in esame, che risale sino agli studi degli ultimi decenni, propongono, di volta in volta, punti di vista differenti su alcuni temi qui analizzati; tuttavia, sul misticismo in Abū al-‘Alā’ al-Ma’arrī non c’è una letteratura disponibile.

I versi e i passi tratti dalle opere e da altre fonti antiche prese in esame sono stati riportati in lingua araba e affiancati da una traduzione italiana mia il più possibile aderente alla lettera, come si richiede per i testi a carattere scientifico, anche se ciò ha compromesso, in parte, il linguaggio poetico e la rima.

La ricerca avrà un'articolazione in cinque capitoli. Il primo capitolo è composto di due sezioni: la prima tratterà lo scetticismo classico da Pirrone al pirronismo di Sesto Empirico, mentre la seconda proporrà alcune espressioni dello scetticismo moderno. L'obiettivo di questo capitolo sarà di evidenziare, da un lato la specificità dello scetticismo antico e delle forme di pensiero fideista moderno, dall'altro, partendo dalla varietà delle loro posizioni, si proporrà di rilevare affinità e differenze rispetto allo scetticismo con fede di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī.

Nel pensiero scettico di Pirrone, sono presenti idee nuove del tutto originali: si nega sia ai sensi che alla ragione la capacità di comprendere la realtà delle cose, innalzando così il muro divisorio che separa il suo scetticismo dal pensiero dei filosofi antecedenti. Per il filosofo di Elide, non è rilevante entrare nei dettagli della gnoseologia, e i punti centrali della sua filosofia sono di tipo etico basati sull'esercizio dell'indifferenza che porta all'*epoche* e, quindi, all'*aphasia* e all'*apathia*. Se per Pirrone il mondo non ha alcun statuto ontologico ed esso esiste se non come un insieme di apparenze contraddittorie, la posizione dei nuovi accademici si presenta in modo differente: Arcesilao riprende la riflessione platonica riguardo i limiti della conoscenza sensibile e razionale e, in riferimento all'idea dell'impossibilità di cogliere una conoscenza certa della realtà delle cose, egli non si propone di indagare sulla natura delle cose, ma afferma che né con i sensi né con la ragione è possibile distinguerle come vere o false. Diversamente da Pirrone e dai pirroniani, il filosofo di Pitane non considera il fine ultimo della condotta dell'uomo l'*ataraxia*, ma esclusivamente l'*epoché*, contrapponendo alla rinuncia pirroniana della ragione la ragionevolezza, per regolare caso per caso le scelte nella vita pratica. Come Arcesilao, lo scolarca Carneade, partendo dalla considerazione che i sensi sono ingannevoli e che la ragione non è in grado di intuire le cose come sono in sé per sé, sostiene che non esiste un criterio della verità né nei sensi né nella ragione, né nella rappresentazione, in quanto tutte queste cose ci traggono in inganno. Il criterio di verità della rappresentazione apprensiva affermato dagli stoici non è oggettivo, di conseguenza, il saggio, sapendo di non possedere un criterio assoluto per affermare o negare la verità delle cose in se stesse, agirà nella vita pratica in base a un criterio di probabilità che non è obiettivo, bensì soggettivo. A confutare dialetticamente le argomentazioni dogmatiche è Enesidemo, rappresentante dell'Accademia neo-scettica assieme a Sesto Empirico, che, facendo ricorso a dieci schemi di ragionamento centrati sulla teoria del relativismo, dimostra la non esistenza del vero e demolisce la pretesa dei dogmatici di trovare le cause dei fenomeni. Poiché, secondo il filosofo di Cnosso, non è possibile conoscere l'essenza delle cose, allora non rimangono che la radicale astensione da ogni giudizio e l'*ataraxia*, vista come unico bene, tramite la quale ci si sottrae dal dominio dei sensi e dall'angoscia di cercare il vero o il falso. Diversamente dalla concezione di *epoché* pirroniana e neo-accademica libera da ogni presupposto metafisico, la sospensione del giudizio per Filone di Alessandria assume un carattere teologico-trascendentale. Nel suo pensiero, troviamo il primo incontro tra scetticismo e monoteismo, da cui deriva uno scetticismo monoteista che si definisce tramite la rinuncia della ragione a conoscere Dio e, nel contempo, tramite la lotta contro la ragione ogni volta che essa esiste per se stessa. Se, per il filosofo alessandrino, la sospensione del giudizio è una provvidenza divina, un'accettazione totale della consapevolezza di non poter accedere alla conoscenza di Dio, e la realtà delle cose è conoscibile soltanto tramite la luce illuminante divina, per Sesto Empirico, lo scettico in nessun modo può accedere alla conoscenza della realtà delle cose, in quanto esse mancano di uno statuto ontologico, né egli si pronuncia sull'esistenza della provvidenza come una realtà. Da ciò ne deriva la sospensione del giudizio come silenzio della ragione che non può dedurre il reale, e, in contrapposizione alle dottrine dogmatiche, l'unica fede riconosciuta da Sesto è quella dell'osservazione dei fenomeni.

La seconda parte prenderà avvio dalla speculazione filosofico-scettica del Rinascimento, ancorata nel paradigma dello scetticismo di Cicerone e di Diogene Laerzio, per poi prendere in esame la visione scettico-pirroniana, affermata grazie alla riscoperta delle opere di Sesto Empirico, vagliando, in particolar modo, i contorni dello scetticismo con fede di Michel de Montaigne.

Facendo ricorso agli argomenti epistemologici di Sesto Empirico e del pirronismo antico, il filosofo francese s'impegna a dimostrare i limiti delle capacità conoscitive dell'uomo e, di conseguenza, l'impossibilità della ragione umana di acquisire una qualsiasi scienza fondata su certezze. Nel contempo, la sua argomentazione scettica viene messa al servizio della fede, per affermare l'esistenza di una sola conoscenza, ovvero quella divina. Pertanto, si potrà osservare che lo scetticismo montaigneano si risolve in una nuova forma di fideismo: il dubbio e l'*epoché* scettica sono assunti sia per svelare e dimostrare i limiti della ragione umana, sia per contrapporre al ragionamento razionale il valore assoluto della fede e il primato della rivelazione divina, vista come unica via per accedere alla conoscenza di una parte seppur minima di verità.

Il secondo capitolo, composto di due parti, entrerà nello specifico della trattazione di questa ricerca, per presentare il profilo poliedrico di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī. Nella prima parte si mirerà a individuare i suoi detrattori e difensori e, nel contempo, si esaminerà le ragioni per cui egli viene attaccato e quelle per cui viene difeso. Numerosi furono gli avversari di al-Ma'arrī che lo accusarono di miscredenza, ateismo e scetticismo. Tra costoro individuiamo il teologo e giurista iracheno Ibn al-Jawzī, che lo descrive come un eretico e miscredente, facendo affidamento unicamente ad alcuni resoconti riportati da altri teologi. Non diverse e meno severe sono le accuse del teologo siriano Ibn Kathīr, che rimprovera al filosofo siriano di avere una fede corrotta e tendenze eretiche, anche se riguardo

all'accusa di miscredenza annota che egli, alla fine, si è pentito e ha fatto ritorno alla fede. Secondo il biografo damasceno al-Dhahabī, la corruzione della fede e lo scetticismo del filosofo siriano traggono origine dalle dottrine della filosofia greca che egli avrebbe appreso da un monaco cristiano. Sotto la penna dello storiografo egiziano al-Qiftī, Abū al-'Alā' appare un personaggio che incarna la miscredenza, in quanto ostile alle tradizioni religiose e inadempiente agli obblighi del musulmano. Gli strali dei detrattori, sulla base di alcuni versi o anche di un solo verso, mirano ad accusare al-Ma'arrī di respingere la profezia, dichiarare difettose le leggi divine, negare la risurrezione, aderire alle dottrine eretiche dei brahmani e imitare il Corano. Tuttavia, si osserverà che i versi riportati dai suoi detrattori spesso non citano le poesie da cui essi sono stati tratti, pertanto le accuse di miscredenza o di eresia, sulla base di appigli testuali, verranno analizzate e criticate nel corso della ricerca. Inoltre, si farà emergere che il pensiero del filosofo ma'arriano, in molti casi, viene frainteso, come annota anche Ibn-al-'Adīm, uno dei suoi più acerrimi difensori, perché troppo ardito per essere compreso dagli ortodossi sostenitori dell'obbedienza pedissequa alla tradizione e all'osservanza esteriore dei riti e dei precetti; e si rileverà che le sue parole spesso vengono travisate sia volutamente, per dimostrare la miscredenza, sia perché interpretate letteralmente e fuori dal loro contesto. Da questa analisi, si intenderà far emergere che al-Ma'arrī non obbedisce che agli imperativi della sua norma interiore, in quanto egli oltrepassa la religione della lettera e ogni dogma, pur rimanendo fedele alle prescrizioni religiose. La seconda parte sarà dedicata alle analisi critiche degli orientalisti e degli studiosi arabi che hanno riscoperto nella figura di Abū al-'Alā' il filosofo, il libero pensatore, ancorché scettico e razionalista; tuttavia, le interpretazioni di categorie concettuali moderne e occidentali stentano a trovare la chiave per comprendere l'opera di questo autore medievale, arabo e musulmano, la cui personalità e il pensiero sfuggente non si lasciano mai svelare e afferrare. Nel terzo capitolo, dapprima, verrà presentata la biografia, a cui sarà dato ampio spazio, in virtù del fatto che la vita di al-Ma'arrī è in stretto rapporto con il suo pensiero: il discorso filosofico è sempre legato alla sua pratica di vita, senza che l'uno contraddica mai l'altra; di seguito saranno riportate le sue opere. Nel quarto capitolo, si affronterà il tema dello scetticismo in Abū al-'Alā' con lo scopo di dimostrare che il suo non è uno scetticismo senza fede. Scettico di fronte ad ogni forma di religiosità, il filosofo si serve del dubbio metodico per distaccarsi da tutti i dogmi e abbracciare la fede che non è credenza in una qualsivoglia dottrina, ma movimento dell'intelligenza verso l'Assoluto. Di fronte alla conoscenza della realtà fenomenica, egli si pone come uno scettico razionalista: la ragione constata i suoi limiti e la sua incapacità di raggiungere la verità, pertanto sospende il giudizio. Nel quinto ed ultimo capitolo, si cercherà di far emergere l'ascesi mistica e il puro *Tawhīd* di al-Ma'arrī. Dopo aver evidenziato l'impossibilità della ragione di accedere alla realtà delle cose, si vedrà che il dubbio metodico del filosofo non si esaurisce in se stesso, ma è lo strumento necessario per prendere consapevolezza dell'irrazionalità del mondo e dell'inermità delle certezze umane. Una volta sfidate e demolite le posizioni dogmatiche degli assertori di verità precostituite, l'asceta di al-Ma'arrī, prendendo il distacco dal "mondo inferiore", va oltre la realtà sensibile apparente, trascendendola, per sperimentare l'Assoluto.

La ricerca verrà completata da un'**appendice**, dove saranno elencate le opere andate perse di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī.

Capitolo Primo

Tra ragione e fede: dallo scetticismo classico al pensiero scettico moderno.

Questo capitolo, articolato in due parti, non intende offrire uno studio specialistico sullo scetticismo, quanto piuttosto evidenziare alcuni elementi tratti dalla lunga tradizione della filosofia scettica, per poi valutare gli aspetti sapienti del pensiero filosofico di Abū-l-‘Ala’ al-Ma‘arrī. In questo senso, il confronto non potrà essere attuato esclusivamente con lo scetticismo antico, ma si propone di valutare alcune significative propaggini dello scetticismo moderno.

I-1-Scetticismo classico

1-1 Da Pirrone ai nuovi accademici.

Nello stesso insegnamento di Platone si può riconoscere un germe di scetticismo, là dove si afferma che la presenza del divenire lascia nel mondo un elemento di indeterminazione irriducibile.

Nel *Teeteto* e nella *Repubblica*¹, Platone, descrivendo il mondo sensibile nel suo divenire, afferma l'impossibilità di raggiungere la conoscenza della realtà delle cose attraverso la sensazione. È plausibile che Pirrone, padre dello scetticismo, si sia collegato al pensiero platonico sulle contraddizioni delle opinioni e della testimonianza dei sensi, tuttavia la sua filosofia presenta idee nuove del tutto originali; infatti, Pirrone nega sia ai sensi che alla ragione la capacità di comprendere la realtà delle cose, in quanto quest'ultime per loro natura sono indifferenziate², pertanto è la negazione stessa dello statuto ontologico aristotelico a innalzare il muro divisorio che separa lo scetticismo pirroniano dal pensiero dei filosofi antecedenti. Peraltro, è lo stesso Sesto Empirico, fondatore del neopirronismo, a distinguere gli aspetti peculiari e innovatori del pirronismo, differenziandoli da quelli delle dottrine dei filosofi precedenti. In particolare, sullo scetticismo di Platone egli si è espresso in senso contrario rispetto allo scettico Arcesilao, che riscontrava delle affinità tra il pensiero di Pirrone e la tradizione platonica; infatti, quando parla dell'Accademia antica sostiene che Platone non è uno scettico, pur avendo enunciato alcune dottrine in maniera scettica³.

Lo scopo della corrente scettica, apparsa alla fine del IV secolo, è l'*eudaimonia*, ovvero il raggiungimento della felicità, che si può ottenere solo in uno stato di assoluta impassibilità rispetto al mondo esterno. La caratteristica dello scetticismo è quella di non porsi come dottrina né come setta, bensì come indagine, appunto *skepsis*, volta a investigare l'inconsistenza delle dottrine dogmatiche e quindi ad accertare l'impossibilità di pronunciarsi in modo definito sulle cose. Rifiutando di esercitare la comprensione dogmatica dei concetti noumenici, considerati vani, lo scettico si limita a constatare la relatività dei fenomeni. Poiché la realtà fenomenica appare "indeterminata" in quanto a credibilità o incredibilità⁴, la regola non dogmatica della vita scettica è la sospensione del giudizio.

Il primo scetticismo, ossia il pirronismo, non è la filosofia della conoscenza, infatti per Pirrone non è rilevante entrare nei dettagli della gnoseologia, ma i punti centrali della sua filosofia sono di tipo etico, basati sull'esercizio dell'indifferenza: essa porta all'*epoché* (sospensione del giudizio), all'*aphasia* (sospensione del discorso) e all'*apatia* (sospensione delle passioni). Per lui l'importante è realizzare due cose: la prima che il mondo non ha alcuna realtà gnoseologica, la seconda che il mondo non esiste se non come un insieme di apparenze contraddittorie, e, di fronte a questa negazione dell'ontologia del mondo, ciò che Pirrone propone è una sorta di costruzione, uno specchio nel quale l'essere umano fa il vuoto in se stesso in modo tale da opporre a questa negazione la serenità assoluta che sradica credenze, convinzioni, idee e sensazioni⁵.

Pirrone non scrisse nulla, fu il suo discepolo Timone di Fliunte a riportare per iscritto le sue dottrine. Per quanto riguarda le informazioni sulla sua vita e la ricostruzione del suo pensiero si fa riferimento al libro IX delle *Vite dei filosofi* dello storico Diogene Laerzio (III secolo d.C.) e al capitolo sui pirroniani di Aristocle di Messene (I secolo d.C.), riportato da Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio evangelica* (XIV 18). Entrambe queste fonti sono considerate attendibili, in quanto gli autori stessi dichiarano di aver attinto dalla biografia di Antigono di Caristo⁶. Nel resoconto biografico di questo autore, quasi contemporaneo di Pirrone, sono state utilizzate notizie provenienti da personaggi che avevano conosciuto personalmente il filosofo di Elide, mentre negli scritti di Timone di Fliunte, allievo di Pirrone, viene ricostruito fedelmente il pensiero del suo maestro.

Pirrone, nato a Elide fra il 365 e il 360 a.C., esordì come pittore prima di fondare, all'età di trentacinque anni, una scuola di filosofia. Secondo Antigono, Pirrone prese parte alla grande spedizione di Alessandro in Oriente insieme all'atomista Anassarco di Abdera che gli fece conoscere il pensiero democriteo⁷. Intorno al 324/323 a.C. ritornò a Elide dove continuò a insegnare la sua dottrina. Morì fra il 275 e il 270 a.C.

¹ Cfr. PLAT. *Theaet.* 181-183b; PLAT. *Resp.* V 479 a-c.

² Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 61.

³ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 223.

⁴ Ivi, I 198-199.

⁵ C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, testo della conferenza tenuta ad "Agora des savoirs" (Montpellier, 26 juin 2012). Testo reperibile online: [video-streaming.orange.fr/.../agora-des-savoirs-car].

⁶ Cfr. T. DORANDI, *Prolegomeni per una edizione dei frammenti di Antigono di Caristo*, Bonn 1995, p.62 e sgg.

⁷ Un passo di Diogene Laerzio sembra sostenere l'ipotesi del legame tra Pirrone e la tradizione democritea: "Anassarco nacque ad Abdera. Fu alunno di Diogene di Smirne, il quale a sua volta fu alunno di Metrodoro di Chio, che

Sembra che Pirrone sia stato influenzato dalla dialettica eleatico-megarica rivolta a ridurre all'assurdo ogni affermazione che implicasse la realtà del molteplice. Per certi aspetti la sua dottrina pare riprendere la distinzione fatta dai sofisti tra legge di natura e legge convenzionale, infatti egli nega che per natura vi siano cose belle e cose brutte o il vero e il falso, sostenendo che le distinzioni sono solo convenzioni in base alle quali l'uomo formula un giudizio e che di ogni affermazione possa essere sostenuto ugualmente l'opposto. Pertanto, l'obiettivo dello scettico consiste innanzitutto nel riconoscere che le cose per loro natura non differiscono, ma che a differenziarle siamo noi attraverso i sensi. Dunque, tutto è ridotto a mera apparenza e di conseguenza l'unico atteggiamento possibile sta nell'astenersi da ogni giudizio sul mondo esterno, secondo la formula "non-più-questo-che-quello".

Secondo Aristocle, "Timone afferma [...] che Pirrone mostra che le cose sono egualmente indifferenti, senza stabilità, indiscriminate, perciò né le nostre sensazioni né le nostre opinioni possono essere vere oppure false. Non bisogna quindi accordare ad esse fiducia, ma essere senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse, su ogni cosa dicendo: *è non più di quanto non è*, oppure *che è e che non è*, oppure *che né è né non è*. A coloro che si troveranno in questa disposizione, Timone dice che deriverà per prima cosa l'afasia, e poi l'imperturbabilità"⁸. Per Timone e per il suo maestro Pirrone non è importante la devalorizzazione della conoscenza, ma la semplice constatazione dell'assenza del senso del mondo e l'idea che l'essere umano per vivere felice deve approdare all'indifferenza assoluta.

La testimonianza di Aristocle fa emergere il legame tra Pirrone e la tradizione democritea⁹. Infatti, la dottrina democritea sembra aver influenzato il pensiero di Anassarco¹⁰, il quale, come abbiamo già detto, fu in relazione con Pirrone, e di lui si dice che concepisse il mondo come un mero palcoscenico, in cui gli esseri viventi venivano assimilati alle immagini del sogno o della follia¹¹. L'altro autore democriteo, Metrodoro di Chio, invece, come riporta Sesto Empirico, ha soppresso il criterio di verità¹² e afferma una totale sfiducia nei sensi: "nulla sappiamo; ma non sappiamo neppure questo, cioè che nulla sappiamo"¹³. Secondo Democrito, poiché ogni realtà è fatta di materia divisibile in una infinità di atomi, che incessantemente si aggregano e si disgregano nel vuoto infinito, l'universo non possiede una forma stabile: "È infinito il numero delle forme negli atomi perché nulla possiede questa forma qui più che quest'altra"¹⁴. La tesi pirroniana dell'indifferenziazione, instabilità e indeterminatezza delle cose sembra essere ispirata dalla visione democritea di un universo instabile originato da una tra le infinite serie di combinazioni possibili. L'interpretazione pirroniana del mondo sensibile non investe semplicemente il modo in cui le cose ci appaiono, ma la loro stessa natura, in quanto esse sono considerate prive di uno statuto ontologico: poiché le cose per loro natura non differiscono, le differenziazioni che noi sperimentiamo con i sensi e su cui costruiamo le nostre visioni del mondo si riducono a *phainomenon*, apparenza, per la quale non ha senso parlare di verità o di falsità. Riallacciandosi al pensiero democriteo sulle sensazioni determinate dal movimento degli atomi, Pirrone sostiene che anche sensazioni e opinioni sono cose indifferenziate, dunque, né vere né false¹⁵, perciò è necessaria la sospensione del giudizio. L'indifferenziazione di tutte le cose nega l'ontologia platonico-aristotelica e mostra che sono le cose a rendere sensi e ragione incapaci di verità e di falsità, poiché "nulla esiste in verità", inclusi tutti i valori etici. A tale riguardo Diogene Laerzio riferisce: "Pirrone diceva che niente è bello né brutto, niente è giusto né ingiusto, e similmente applicava a tutte le cose il principio che nulla esiste in verità e sosteneva che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine, e che ogni cosa non è più questo che quello"¹⁶. Per lo scettico, conoscere come sono le cose per loro natura comporta di conseguenza la sospensione di ogni giudizio a cui segue l'*aphasia*, attraverso le quali si può raggiungere l'*ataraxia*, ovvero l'imperturbabilità che rappresenta il "retto

era solito dire che non sapeva nulla, neppure che non sapeva nulla. Dicono che Metrodoro sia stato alunno di Nessa di Chio, ma corre anche la versione che sia stato alunno di Democrito" (DIOG. LAERT. *Vitae phil.* X 58. Trad. it. di M. Gigante in DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi*, Roma-Bari 1975, p.377).

⁸ I passaggi tratti dalle testimonianze di Aristocle sugli Scettici e facenti riferimento a Pirrone sono stati ristampati, tradotti e commentati nella raccolta di F. DECLEVA CAZZI, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli 1981, fr. 15 B, 23, 48 A, 52, 53, 57 e 58. D'ora in poi si farà riferimento a quest'opera come FDC. Il capitolo di Aristocle sugli Scettici è approfondito anche da F. TRABUCCO, *La polemica di Aristocle di Messene contro lo Scetticismo e Aristippos e i Cirenaici*, Firenze, 1960, pp.115-127, e da G. A. FERRARI, *Due fonti sullo scetticismo antico*, Firenze 1968, pp. 201-208.

⁹ Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003, p.7

¹⁰ Diogene Laerzio riferisce che Anassarco "Fu alunno di Diogene di Smirne, il quale, a sua volta, fu alunno di Metrodoro di Chio, che era solito dire che non sapeva nulla, neppure che non sapeva nulla. Dicono che Metrodoro sia stato alunno di Nessa di Chio, ma corre anche la versione che sia stato alunno di Democrito" (DIOG. LAERT. *Vitae phil.* X 58, trad. it. di M. Gigante, p.379).

¹¹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 88; Cfr. H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voll. 3, Berlin 1952, II, 72 A 16. D'ora in poi si farà riferimento a quest'opera come DK.

¹² Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 87.

¹³ SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 88. Trad. it. di A. Russo in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1975, p.26; Cfr. DK 70B I; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 58.

¹⁴ DK 68A 38.

¹⁵ Cfr. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., p.11.

¹⁶ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 61 (trad. it. di M. Gigante, p.379).

canone”¹⁷. L’atteggiamento di estrema indifferenza di Pirrone nei confronti del mondo sensibile e la sua capacità di non essere turbato né dal dolore né dal piacere sembrano rispecchiare la visione orientale della realtà esterna intesa come irreali, frutto dell’illusione dei sensi. Secondo Diogene Laerzio, Pirrone avrebbe tratto stimoli per le sue convinzioni filosofiche dalla filosofia dei sapienti persiani e degli asceti indiani¹⁸, facendo proprio anche il loro pensare la filosofia come pratica di vita, in modo tale che “la sua vita rimase coerente alla sua dottrina”¹⁹. Probabilmente, l’episodio di Calano, il gimnosofista indiano che alla presenza di Alessandro Magno salì volontariamente al rogo, lasciandosi avvolgere dalle fiamme senza un lamento, avrebbe colpito Pirrone e convinto che non è impossibile controllare il corpo e raggiungere l’impassibilità assoluta anche di fronte al dolore supremo e la morte. La sua sapienza fu considerata sacra così come si evince dalla seguente testimonianza di Diogene Laerzio: “fu tanto onorato dalla sua patria da essere eletto sommo sacerdote”²⁰.

Il primo incontro dello scetticismo con la religione è lo scetticismo pirroniano. Si può asserire che Pirrone da un lato ha accettato passivamente le credenze della *polis*, in quanto negandole sarebbe caduto in una forma di dogmatismo, dall’altro che abbia creduto in un dio, ossia in un essere imperituro perfettamente stabile rispetto alla mutevolezza del mondo. La stessa testimonianza di Sesto Empirico, che riporta le parole di Timone negli *Indalmi*²¹, depone a favore della credenza di Pirrone in una realtà divina:

Che sempre esiste, di certo, natura del Dio e del bene,
Dai quali, con equità somma, procede dell’uomo la vita²².

Pertanto, si potrebbe ritenere che l’atteggiamento di distacco dal mondo sensibile, la totale *ataraxia*, conduce il pensiero di Pirrone a oltrepassare l’esperienza umana, fino ad avvicinarsi a una forma di misticismo nella quale la dimensione superiore del divino rappresenta l’unica realtà. L’imperturbabilità, a cui lo scettico perviene con l’annichilimento dell’io individuale, procura la felicità: il saggio, cogliendo la natura divina oltre la molteplicità fuggevole, raggiunge l’*ataraxia* e di conseguenza vive una vita divina e felice. L’anima conquista la completa libertà soltanto quando non avverte più nulla. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Pirrone “assolutamente nulla concedeva all’arbitrio dei sensi”²³, tanto che anche davanti al pericolo di una tempesta manteneva la totale *apatheia*, ovvero impassibilità, il cui significato di assenza di dolore va oltre il concetto stesso di *ataraxia*, ossia di non turbamento. Questo atteggiamento di totale silenzio dell’anima e dei sensi, sconosciuto nel pensiero greco, esprime l’originalità della dottrina pirroniana che, in parte, ha ricevuto la sua iniziazione da quella mistica orientale.

La divulgazione del pensiero di Pirrone si deve a Timone di Fliunte (ca. 320 – 230 a.C), il più famoso dei suoi allievi²⁴. Timone non modificò sostanzialmente il pensiero del maestro, ma inserì il pirronismo nel dibattito filosofico dell’Atene del suo tempo, prendendo posizione in merito a precise questioni teoretiche. Ampliò lo sfondo culturale nel quale il pirronismo poteva essere collocato, sottolineando le affinità tra Pirrone e Senofane, gli Eleati e Democrito²⁵. Laerzio scrive che nelle opere, i *Silli*²⁶ e gli *Indalmi*²⁷, Timone mette in luce la superiorità della dottrina

¹⁷ Le parole di Timone negli *Indalmi* riferiscono quanto è stato detto da Pirrone riguardo al “retto canone”, ossia la condotta di vita serena e in quiete, distaccata dalle lusinghe di una conoscenza illusoria e dai turbamenti della psiche. Timone domanda al maestro: “il mio cuore desidera udire, come mai, ancor uomo qual sei, vivi serenamente in quiete, senza pensieri [...] senza prestar attenzione ai turbini d’una sapienza lusingatrice” (FDC T61 e T62); Pirrone risponde: “Io stesso dirò come a me appare che sia, qual regolo esatto del vero, avendo un parlar favoloso”. La fonte di questi versi è Sesto Empirico (SEXT. EMP. Adv. math. XI 20. Trad. it. di A. Russo in SESTO EMPIRICO, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, a cura di A. Russo e G. Indelli, Bari 1990, p.195) che riporta le parole non di Pirrone, ma di Timone; tuttavia l’opera *Indalmi*, da cui questi versi sono attinti, ha lo scopo di riportare fedelmente il pensiero pirroniano.

¹⁸ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 61 (trad. it. di M. Gigante, pp. 378-379) : “Pirrone ebbe la possibilità di avere rapporti con i Gimnosofisti in India e con i Magi. Di qui attinse maggiore stimolo per le sue convinzioni filosofiche e pare che egli si aprì la via più nobile nella filosofia”.

¹⁹ Ivi, IX 62.

²⁰ Ivi, IX 64.

²¹ Cfr. H. DIELS *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin 1901, 68.

²² SEXT.EMP. Adv. math. XI 20 (trad. it. di A. Russo, p.195).

²³ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 62 (trad. it. di M. Gigante, p.379).

²⁴ Le notizie sulla vita di Timone sono state tramandate da Diogene Laerzio e da Aristocle di Messene che si rifanno ad Antigono di Caristo, contemporaneo di Timone. Diogene narra che il filosofo, dopo essere stato per qualche tempo allievo di Stilpone di Megara, seguì ad Elide la scuola di Pirrone finché non ebbe figli. Per mantenere la famiglia fu costretto a soggiornare in altre città, esercitando la professione di sofista. Alla fine della sua vita si stabilì ad Atene, dove morì (Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* XII 109-110). Le opere più importanti di Timone, di cui ci rimangono solo dei frammenti, sono: *Pitone* sotto forma di dialogo; *Silli*, opera satirica in versi, dove vengono prese di mira le dispute dei filosofi dogmatici; *Indalmi* o *Imagini*, poema in versi elegiaci dedicato a Pirrone, di cui è rimasto solo qualche frammento e il trattato *Sulle sensazioni*.

²⁵ Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., p.28.

²⁶ Cfr. DIELS *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, cit., 48.

²⁷ Ivi, 67.

di Pirrone rispetto a tutte le altre e afferma che il maestro era assolutamente privo di presunzione e ben lontano dalle polemiche dei filosofi che egli considerava vane al fine di raggiungere la conoscenza e causa di turbamento²⁸. Nello scritto *Contro i fisici*²⁹, Timone sembra criticare la posizione aristotelica riguardo la dimostrazione scientifica che si basa su principi indimostrati e sul principio di non contraddizione³⁰ che si contrappone al pensiero di Pirrone, secondo il quale ogni cosa è *non più di quanto non è*. Per Aristotele, se una cosa “non più è che non è”, allora non si potrà asserire alcunché, ma nel momento in cui si usa una definizione, si afferma necessariamente qualcosa, per cui si può dedurre che le cose sono o non sono in un certo modo³¹. Timone, dal canto suo, confuta la veridicità delle nostre sensazioni e ribatte asserendo che “nulla è più che non è”³². Dunque, in questo passo emerge che la realtà in sé è priva di statuto ontologico e che, pertanto, il mondo sensibile è *phainomenon*, apparenza, che si manifesta in forma determinata; cosicché è impossibile accogliere qualcosa come “essere in sé” in una qualche determinazione. Questo concetto è chiaramente espresso da Timone in un frammento del suo scritto *Sulle sensazioni*, là dove si dice: “che il miele è dolce, non lo affermo, ma che appare tale, lo concedo”³³. Dunque, secondo il filosofo di Fliunte, le cose in sé non sono che pure apparenze, pertanto, l’uomo prigioniero del *phainomenon* non può altro che assumere quell’atteggiamento tanto raccomandato dal suo maestro Pirrone, ovvero l’*epoché* su ogni cosa.

1-2 I nuovi accademici.

Dopo Timone, la tradizione pirroniana non si sviluppò all’interno di una vera e propria scuola, ma continuò a mantenersi in vita sia grazie ad Arcesilao di Pitane³⁴, divenuto scolarca dell’Accademia nel 270 a.C., sia tramite l’insegnamento di Enesidemo, ad Alessandria, nel I secolo a.C.³⁵

Dal 256 a.C. fino alla sua morte, Arcesilao rappresentò l’Accademia di Mezzo che si pone tra l’Accademia antica, quella della scuola di Platone e dei suoi immediati successori, e la Nuova Accademia dello scolarca Carneade. La posizione dell’accademico, che riprende la riflessione platonica riguardo i limiti della conoscenza sensibile e razionale, si scontra con quella dei dogmatici, specialmente con quella degli stoici; infatti, a questi ultimi contestava, in particolare, la pretesa di trovare nei dati sensibili la conoscenza infallibile della realtà, che veniva accolta tramite un ragionamento atto a distinguere una rappresentazione certamente vera, ovvero la rappresentazione catalettica, da una falsa³⁶. Arcesilao, quindi, si presenta quale erede della riflessione platonica e della confutazione socratica³⁷. Da una parte, si è ispirato ai dialoghi di Platone, nei quali si argomenta senza nulla affermare, dall’altra riteneva, come Socrate, che non vi sia nulla che si possa sapere³⁸, anzi nemmeno sapere di non sapere³⁹. Grazie alla sua grande abilità dialettica, insegnava ad argomentare e a difendersi dalle contro-argomentazioni. Per confutare gli argomenti degli avversari, invitava la controparte a esporre il proprio pensiero e a sostenere il pro e il contro di ciascuna tesi, alla quale egli opponeva ragioni equipollenti (*disputatio in utram partem*); in questo modo il quesito rimaneva aperto e

²⁸ “O vecchio, o Pirrone, come e donde trovasti scampo dalla servitù alle vane e false opinioni dei Sofisti, e spezzasti le catene di tutti gli inganni e l’incanto delle loro ciance? Né ti curasti di investigare quali venti corrano nell’Ellade, né da che si formi ogni cosa e in che si risolva? E anche negli *Indalmi* ‘O Pirrone, questo il mio cuore desidera di apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini, simile ad un dio’ ” (DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 65, trad. it. di M. Gigante, p.380).

²⁹ Cfr. DIELS, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, 75. Questo frammento è inserito da Sesto Empirico in *Adv.math.* III 1, per promuovere una critica ai matematici.

³⁰ ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1006 a 5-10. Trad. it. di G. Reale in ARISTOTELE, *Metafisica*, (testo greco a fronte) introduzione, traduzione note e apparati di G. Reale, Milano 2011, p.145: “Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi. Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all’infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione”; ARISTOT. *Metaph.* IV 6, 1011 a 9-15 (trad. it. G. Reale, p.175): “Infatti, il principio di una dimostrazione non può essere oggetto di dimostrazione”.

³¹ ARISTOT. *Metaph.* I 7, 1012 a 20-25, (trad. it. G. Reale, p.181): “A tutti costoro si risponde prendendo come punto di partenza la definizione. E la definizione c’è necessariamente, per il fatto stesso che essi devono dare un significato a ciò che dicono”.

³² FDC T 54.

³³ DIELS, *Poetarum Philosophorum Fragmenta* cit., 74.

³⁴ Arcesilao, come Pirrone, non lasciò nulla di scritto, pertanto il suo pensiero è riportato dalle testimonianze indirette di Cicerone e di Sesto Empirico. Le notizie sulla sua vita sono fornite da Diogene Laerzio e Filodemo di Gadara, risalenti anche queste, come per il filosofo di Elide, alla fonte di Antigono di Caristo.

³⁵ Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., pp.34-35.

³⁶ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 154-155.

³⁷ Cfr. CIC. *De fin.* II 1-2.

³⁸ Cfr. CIC. *Ac.* I 45.

³⁹ Cfr. CIC. *Varro* 45.

privo di soluzioni, cosicché all'avversario non restava altro che sospendere il giudizio⁴⁰: conclusione analoga a quella cui pervenivano gli scettici, ossia l'*epoché*. Dunque, per l'accademico, la confutazione di tipo scettico non era lo strumento necessario per raggiungere una conoscenza universale e assoluta, così come intendevano Socrate e Platone, ma per dimostrare che nulla è dato sapere, né con i sensi né con la ragione. Principalmente le sue critiche erano rivolte al fondatore dello Stoa, Zenone di Cizio. Per quest'ultimo le rappresentazioni apprensive si costituiscono nella mente attraverso le impressioni provocate sui sensi dalla presenza di un oggetto esterno. Questo viene percepito in modo tanto evidente da indurre l'anima a dare l'assenso alle rappresentazioni ritenute vere, generando così l'"apprensione" (*katalepsis*) o l'"assenso mediante la rappresentazione apprensiva (*phantasia kataleptike*)", che per gli stoici risulta essere il criterio di verità⁴¹. In riferimento alla concezione zenoniana della rappresentazione apprensiva che è accettata come vera solo se si distingue in modo evidente da una falsa, Arcesilao nega che esistano tali rappresentazioni catalettiche, in quanto non esiste alcun criterio per poter distinguere una rappresentazione vera da una falsa e di conseguenza mette in dubbio l'esistenza stessa della rappresentazione. Infatti, la sua critica alla definizione stoica di "apprensione" che s'identifica con l'assenso mediante la rappresentazione apprensiva, mira a demolire la consistenza stessa dell'apprensione, in quanto il fatto che la rappresentazione sia apprensiva o meno non nasce in relazione alla rappresentazione impressa nell'anima, bensì in relazione all'assenso della ragione che viene anteposto all'apprensione. Poiché non esistono rappresentazioni certamente vere, non esiste neppure apprensione, pertanto le cose saranno "inapprensibili" (*akatalepta*).

In realtà l'apprensione, se s'identifica con l'assenso della rappresentazione, non ha consistenza, in primo luogo perché l'assenso non nasce in relazione alla rappresentazione, bensì in relazione alla ragione (ché le varie specie di assenso si riferiscono a giudizi), in secondo luogo perché non si riscontra nessuna rappresentazione vera che sia tale da non poter diventare falsa, come risulta da molte e svariate evenienze. Ma se non c'è rappresentazione apprensiva, non verrà ad esserci neanche apprensione, giacché questa risultava essere un assenso alla rappresentazione apprensiva. E non essendovi apprensione, tutte le cose saranno inapprensibili⁴².

Di conseguenza, di fronte alla realtà sensibile inapprensibile, compito del saggio è quello di astenersi da ogni giudizio e, qualora egli dia l'assenso, opinerà⁴³. Arcesilao intendeva con "inapprensibile" ciò che è oscuro e che sta avvolto nelle tenebre⁴⁴. Dunque, Arcesilao constata che le cose sono per noi "oscuere" nella misura in cui esse non possono essere comprese dalle facoltà conoscitive, pertanto la realtà in sé non può essere soggetta ad alcun giudizio e di conseguenza l'accademico si attiene alla regola dell'*epoché*. Riferisce Diogene che Arcesilao era così attento ad osservare la sospensione del giudizio su ogni argomento che "non scrisse neppure un libro"⁴⁵.

Ed è su questo fermo atteggiamento scettico che Zenone attacca il suo avversario, in quanto egli ritiene che l'*epoché* rende impossibile qualsiasi azione. Ma Arcesilao, come riporta Sesto Empirico, risponde a questa obiezione, replicando che chi sospende il giudizio su tutte le cose, nella vita pratica, agirà secondo ciò che è ragionevole (*eulogon*), pertanto, solo attenendosi a questo criterio, il saggio compirà azioni rette che hanno successo e sarà capace di giustificare, a posteriori, le ragioni del buon fine delle proprie azioni⁴⁶: chi mira a ciò che è ragionevole "agirà rettamente e sarà felice"⁴⁷.

Se per Pirrone e Timone le cose sono indeterminate, per cui non viene riconosciuto loro lo statuto ontologico, la posizione di Arcesilao si presenta in modo differente. Infatti, in riferimento all'idea dell'impossibilità di cogliere una conoscenza certa della realtà delle cose, egli non si è proposto di indagare sulla natura delle cose, pertanto il suo atteggiamento di *epoché* non tiene conto del modo di essere delle cose, bensì dell'impossibilità di poterle distinguere come vere o false. Inoltre, si può rilevare che per Arcesilao, il fine ultimo della condotta dell'uomo non è l'*ataraxia*, come per Pirrone e i pirroniani, ma esclusivamente la sospensione del giudizio, contrapponendo alla rinuncia pirroniana della ragione, che accetta passivamente i costumi e le leggi stabilite, la ragionevolezza per regolare caso per caso le scelte nella vita pratica.

Dopo Arcesilao, sarà lo scolarca Carneade di Cirene a introdurre delle innovazioni alla dottrina dell'Accademia. Come Pirrone e Arcesilao anche il filosofo di Cirene non ha lasciato nulla di scritto⁴⁸, ma le sue

⁴⁰ Cfr. CIC. *De Orat.* III 18, 67; *De fin.* II 1-2; Varro 46; DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IV 28 (trad. it. di M. Gigante, p.379): "Fu il primo a sospendere i giudizi, ammettendo le contraddizioni degli argomenti. Fu il primo ad impostare la valutazione delle cause su entrambi i punti di vista, affermativo e negativo, e per primo modificò il sistema tramandato da Platone rendendolo più adatto alla controversia per mezzo della domanda e della risposta".

⁴¹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 151-152; Cfr. CIC. Varro 40- 41; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* VII 47.

⁴² SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 154-155 (trad. it. di A. Russo, p.47).

⁴³ Cfr. *ivi*, 155-156-157.

⁴⁴ Cfr. CIC. Varro 44-45.

⁴⁵ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IV 32 (trad. it. di M. Gigante, p.379).

⁴⁶ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 158.

⁴⁷ *Ibidem*, (trad. it. di A. Russo, p.48).

⁴⁸ Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IV 65.

dottrine furono raccolte dal suo discepolo Clitomaco di Cartagine⁴⁹, di cui Cicerone e Sesto Empirico ci hanno conservato degli estratti. In opposizione alla dottrina dello stoico Crisippo, di cui lesse le opere⁵⁰, Carneade ha sostenuto la teoria dell'*epoché* di Arcesilao e quella utilizzata contro la rappresentazione apprensiva zenoniana.

Partendo dalla considerazione che i sensi sono ingannevoli e che la ragione non è in grado di intuire le cose come sono in sé per sé, Carneade sostiene che non esiste un criterio della verità né nei sensi né nella ragione, né nella rappresentazione, in quanto tutte queste cose ci traggono in inganno⁵¹. Il criterio di verità della rappresentazione apprensiva affermato dagli stoici non è oggettivo, in quanto le rappresentazioni mentali nascono nel momento in cui i nostri sensi, incontrando gli oggetti, provocano un'alterazione nel soggetto, pertanto la ragione non può intuire direttamente la realtà o cogliere le cose⁵². La rappresentazione apprensiva è un'affezione psichica, non la copia fedele dell'oggetto percepito. Per stabilire il criterio di verità, il soggetto dovrebbe poter distinguere l'alterazione, cioè la rappresentazione, dall'oggetto visibile che l'ha prodotta; ma questo non è possibile, perché il soggetto non può andare oltre l'immagine percepita, che, pertanto, potrebbe essere vera e falsa⁵³: “ma la rappresentazione che ha in comune queste due cose non è apprensiva e, non essendo apprensiva, non sarà neppure criterio”⁵⁴. Sesto Empirico scrive che Carneade senza fare affidamento su conoscenze vere della realtà sensibile si preoccupò di cercare un certo criterio per regolare la condotta della vita⁵⁵. L'accademico ritiene che la “credibilità” della rappresentazione di qualcosa dipende sia da ciò da cui proviene, ovvero l'oggetto della sensazione che esiste esternamente, sia dalle disposizioni del soggetto che la sperimenta e dall'intensità dell'alterazione dei sensi provocata dall'oggetto esterno⁵⁶. Ora, se la ragione non è in grado di verificare obiettivamente la somiglianza tra la rappresentazione e l'oggetto, non resta altro che accordare l'assenso alla rappresentazione che appare vera al soggetto, definita da Carneade persuasiva (*pithanon*) o probabile⁵⁷, respingendo quella che è evidentemente falsa⁵⁸:

secondo il suo modo di essere relativo al soggetto che la formula, c'è una rappresentazione che appare vera e un'altra che non appare vera; e, tra queste, quella che appare vera è chiamata dagli Accademici “riflessione congrua” e “probabilità” e “rappresentazione probabile”⁵⁹.

Stando a quanto riferisce Sesto Empirico, l'accademico afferma che esistono rappresentazioni più o meno persuasive, pertanto il saggio, senza nulla affermare, tra queste preferisce quella “persuasiva e ponderata e irreversibile”⁶⁰, ossia una rappresentazione persuasiva che ha un grado maggiore di probabilità, non contraddetta da altre dello stesso genere ed esaminata e confermata in tutti i suoi particolari⁶¹. Il saggio, sapendo di non possedere un criterio assoluto per affermare o negare la verità delle cose in se stesse, agirà nella vita pratica in base a ciò che ritiene persuasivo, ovvero in base a un criterio stabilito da ciò che è verosimile o probabile.

Tuttavia, secondo Sesto Empirico, riconoscere la legittimità di rappresentazioni persuasive evidenzia la differenza tra la posizione dell'accademico e quella degli scettici, in quanto il criterio dell'indirizzo scettico nella condotta della vita si attiene ai fenomeni, cioè alle rappresentazioni sensibili, senza affermare nulla⁶².

Accanto alla discussione con gli stoici nei confronti della rappresentazione apprensiva, Carneade affronta la questione dell'assenso per evitare la critica di Crisippo, secondo il quale senza assenso non è possibile agire nella vita pratica⁶³. Per lo scolarca di Cirene esiste una differenza tra dare l'assenso a una rappresentazione e comunicare la propria approvazione o disapprovazione a qualcosa, astenendosi dal rispondere affermativamente o negativamente a una domanda. Infatti, il saggio accademico non assente mai, e nella vita agirà e risponderà secondo ciò che lo

⁴⁹ Cfr. *ivi*, 65-67.

⁵⁰ Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IV 62.

⁵¹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 159.

⁵² Cfr. *ivi*, 161.

⁵³ Cfr. *ivi*, 162-163-164.

⁵⁴ *Ivi*, 164 (trad. it. A. Russo, p.50).

⁵⁵ Cfr. *ivi*, 166.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, 167-168.

⁵⁷ Il termine greco significa “verosimile” nel senso di “persuasivo”. Cicerone traduce *pithanon* in “probabile”, che deriva dal termine *probare*, il cui significato è “approvare”, “accettare”. In questo contesto il vocabolo è relativo a una determinata rappresentazione, alla quale non si dà l'assenso. (Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco cit.*, p.71).

⁵⁸ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 169-170.

⁵⁹ *Ivi*, 169 (trad. it. A. Russo). Anche nella critica agli accademici, Sesto fa riferimento alla teoria del probabilismo di Carneade: “quelli, invece, affermano che alcune (rappresentazioni sensibili) sono probabili, altre improbabili. E fra le probabili stabiliscono delle differenze, che alcune ritengono essere, appunto, così, soltanto probabili, altre probabili e ponderate, altre probabili e ponderate e irreversibili” (SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 227, trad. it. A. Russo, p.53).

⁶⁰ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 229.

⁶¹ Cfr. *ivi*, 177-182-189.

⁶² Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 22-23; Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 229-230-231.

⁶³ Cfr. CIC. *De fin.* I 7-8.

persuade, senza dare alcun giudizio ad alcuna rappresentazione, perché sa di non possedere conoscenze assolutamente certe⁶⁴.

In opposizione a Crisippo, Carneade confuta anche la tesi stoica del fato e le conseguenti problematiche sul libero arbitrio. Partendo dalla concezione zenoniana, secondo la quale tutto avviene in accordo con il fato e che ogni cosa è effetto di una catena di cause che collega tutto ciò che accade nell'universo⁶⁵, Crisippo, per salvaguardare la responsabilità e l'autonomia morale dell'uomo, aveva operato una distinzione tra cause esterne lontane, ovvero le rappresentazioni, e le cause interne, prossime ed efficienti, cioè la natura dell'uomo. In questa prospettiva, l'assenso, che si accorda ad una rappresentazione, è un'azione libera, ossia qualcosa di cui è responsabile la natura individuale della persona con le sue qualità caratteriali. Le azioni dell'uomo nascono dall'impressione che viene dall'esterno, ma non sono determinate necessariamente dalla rappresentazione che non ha alcun potere sull'assenso, in quanto esso viene accordato o meno in base alla natura di ogni individuo. Infatti, il cilindro e la trottola, in analogia al comportamento umano, una volta spinti, a causa della loro conformazione, si muovono in modo diverso⁶⁶.

Contro la tesi di Crisippo, Carneade afferma che se si accetta l'esistenza di una concatenazione universale di cause, ma si ammette anche che esistono azioni autonome dalle cause esterne, allora si dovrà accettare che non siamo soggetti al destino⁶⁷. Nella nostra mente, conclude Carneade, c'è un potere innato di originare movimenti che può essere inteso come "volontà" e non è mosso da un'altra causa, pertanto l'uomo è libero dalla necessità del fato⁶⁸. Un altro argomento preso di mira dall'accademico è la teologia stoica, di cui confutò le prove sull'esistenza di una divinità. Secondo gli stoici, la prova dell'esistenza di Dio risiede nell'esistenza stessa di un ordine e di una finalità nell'universo⁶⁹. Carneade obietta, affermando che il mondo potrebbe essersi creato attraverso un processo naturale, senza l'intervento divino e senza un fine prestabilito⁷⁰. Inoltre, se si ammette l'esistenza della provvidenza divina e il suo potere, così come viene affermato dagli stoici, allora non dovrebbe esistere il male, ma si dice che esso sia presente ovunque. Pertanto, se si afferma che Dio provvede a tutte le cose, allora si affermerà anche che la divinità o non vuole intervenire nelle vicende umane o non può. Questo però è chiaramente empio, in quanto contraddice la definizione stessa di divinità⁷¹.

La dottrina del probabilismo di Carneade potrebbe suggerire una rivisitazione dello scetticismo in forma mitigata, in realtà l'accademico non fa alcuna concessione alla visione dogmatica sull'esistenza di un criterio assoluto della verità. Dal punto di vista logico, egli non ammette alcun criterio, tuttavia, propone un criterio per la condotta della vita, che comunque è confinato all'interno dell'incertezza, ovvero un criterio di probabilità che non è obiettivo, bensì soggettivo.

Dopo Carneade, gli scolarchi successivi non introdussero innovazioni significative. Sarà Filone di Larissa⁷², scolarca dopo Clitomaco, considerato dagli storici antichi il fondatore di una quarta Accademia⁷³, a presentare delle novità nell'insegnamento accademico, modificando l'indirizzo scettico. Ad Atene studiò le teorie di Carneade, frequentando la scuola di Clitomaco, e quelle dello stoicismo presso Apollodoro⁷⁴. Durante la guerra mitridatica (88 a.C.) si rifugiò a Roma dove insegnò retorica e filosofia morale⁷⁵. Nel periodo ateniese, Filone proseguì la tradizionale filosofia antistoica e, inizialmente, sembra aver seguito l'interpretazione clitomachea dei principi di Carneade, conformi allo scetticismo radicale di Arcesilao: l'inapprensibilità delle cose, la tesi della sospensione universale del giudizio⁷⁶. Successivamente il filosofo di Larissa, convinto dall'evidenza e dall'accordo delle sensazioni⁷⁷, accolse l'interpretazione di Metrodoro di Stratonicea, secondo cui Carneade ammetteva l'assenso, a condizione che non fosse dato come una certezza⁷⁸. Il cambio di prospettiva di Filone, da cui emerge un suo atteggiamento scettico più morbido,

⁶⁴ Cfr. CIC. *Luc.* 104.

⁶⁵ Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* VII 149; Cfr. CIC. *De fato* XIV 31.

⁶⁶ Cfr. CIC. *De fato* XVIII 41; XIX 43.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, XIV 31.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, XI 25; XVIII 40.

⁶⁹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* IX 104; Cfr. CIC. *De nat. deor.* III 9-10, 21-26.

⁷⁰ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* IX 138-194.

⁷¹ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* III 9-12; Cfr. CIC. *De nat. deor.* III 44.

⁷² Filone nacque a Larissa, città della Tessaglia, intorno al 140-148 a.C. e morì all'età di sessantatré anni. Allievo di Clitomaco, fu suo successore alla guida dell'Accademia. Allo scoppio della guerra tra Mitridate e i Romani, abbandonò Atene per trasferirsi definitivamente a Roma; *ivi* si distinse come insegnante di retorica e filosofia morale ed ebbe Cicerone come editore.

⁷³ "Di Accademie, come dicono i più, ce ne sono state tre: la prima e più antica fu quella di Platone, la seconda, o di mezzo, quella di Arcesilao, [...], la terza e nuova, quella di Carneade e di Clitomaco. Alcuni ne aggiungono una quarta, quella di Filone e Carmide" (SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 220, trad. it. di A. Russo, p.51).

⁷⁴ Cfr. PHILOD. *Index Academ.* XXXIII 12-15.

⁷⁵ Cfr. CIC. *Brut.* 306.

⁷⁶ Cfr. CIC. *Luc.* 17, 104.

⁷⁷ Cfr. EUS. CAES. *Praep. ev.* XIV 9.

⁷⁸ Cfr. CIC. *Luc.* 148.

compare in due libri, i cosiddetti *libri romani*, pubblicati a Roma, ma andati perduti⁷⁹. Stando al resoconto di Sesto Empirico, la novità di Filone, rispetto alla concezione “nulla può essere appreso” già sostenuta da Arcesilao, fu quella di affermare che quanto alla loro natura le cose sono comprensibili, negando però il criterio di verità stoico delle rappresentazioni apprensive. In un passo, Sesto Empirico riporta:

Filone afferma che, in quanto al criterio stoico, cioè la rappresentazione catalettica, le cose sono incomprensibili; ma in quanto alla natura delle cose stesse, comprensibili⁸⁰.

Pertanto, per Filone la natura delle cose è in sé conoscibile, ma come i suoi predecessori, Arcesilao e Carneade, sembra affermare anche che l'ostacolo che si frappone nel poter distinguere le rappresentazioni certe da quelle non certe è la soggettività umana, cosicché all'uomo non è concesso di raggiungere una conoscenza sicura delle cose⁸¹, in quanto non esiste un criterio assoluto conoscitivo. La posizione di Filone, dunque, non sembra discostarsi da quella di Carneade; infatti, in linea con il pensiero del maestro, egli riconosce i limiti delle capacità umane che rendono il sapere una possibilità virtuale e, diversamente da quanto ritenevano gli stoici che contavano sulla certezza epistemica della rappresentazione catalettica⁸², afferma che nulla può essere appreso nel modo in cui intende Zenone, ma che l'uomo non può andare oltre il piano della persuasione soggettiva che, in quanto tale, non è mai certa⁸³. Ciò che Filone nega è l'esistenza di un'evidenza intrinseca di rappresentazioni vere nel senso stoico, ma non esclude l'evidenza della rappresentazione “persuasiva” (*pithanon*)⁸⁴: nell'ammettere l'esistenza della verità, di cui però non possiamo avere una percezione certa, egli accetta, di conseguenza, l'idea di “persuasivo” che si distingue dal non persuasivo nella misura in cui si avvicina al vero. Pertanto, la rappresentazione persuasiva, qualora non sia smentita da nulla e “provata”, rende lecito l'opinare e dare l'assenso anche a ciò che è sconosciuto⁸⁵. Filone potrebbe apparire un dogmatico discostato dall'ambito strettamente scettico, poiché accetta l'esistenza del vero oggettivo e abbandona la sospensione universale del giudizio, concedendo al saggio di avere opinioni. Ma questa visione è smentita dallo studioso Brochard, secondo cui, il filosofo di Larissa è un dogmatico apparente, in quanto, pur ammettendo l'esistenza della verità, conferma il punto di vista scettico, in base al quale il vero non può essere giudicato dai sensi. Filone può essere considerato un probabilista ed è soltanto per salvare la probabilità che egli ha ammesso l'esistenza della verità⁸⁶.

Con Filone l'Accademia di Atene cessa di esistere, mentre la sua dottrina trova un terreno fertile ad Alessandria, la nuova capitale della filosofia greca. Qui, tuttavia, gli accademici alessandrini si spostarono decisamente verso il dogmatismo stoico, dando origine così a un'altra forma di pensiero, l'elettismo. Per quanto riguarda la tradizione pirroniana, essa si diffuse ad Alessandria, grazie alla propagazione degli scritti di Timone, e s'intrecciò all'empirismo medico che si opponeva al pensiero dei medici razionalisti⁸⁷. Probabilmente, è in questo contesto che il filosofo scettico Enesidemo venne a conoscenza delle opere di Timone, impegnandosi a ricostruire la dottrina di Pirrone all'interno di un sistema teorico e a dimostrare la superiorità dei pirroniani. Nella sua opera principale, *Discorsi pirroniani*, dedicata a Lucio Elio Tuberone⁸⁸, il filosofo non risparmiò accuse di dogmatismo agli accademici. Infatti, la logica dei pirroniani del “non più” che sostituisce quella dell’“è” dei dogmatici è ben lontana dalle posizioni contraddittorie degli accademici che “affermano con decisione alcune cose, e senza esitazione ne negano delle altre”⁸⁹.

1-3 I Neo-pirroniani.

Enesidemo nacque a Cnosso⁹⁰ in un periodo non definibile con precisione⁹¹, insegnò ad Alessandria probabilmente intorno agli anni 80-70 a.C. e, secondo la tradizione, è considerato il rappresentante dell'Accademia neo-scettica

⁷⁹ Cfr. *ivi*, 11-12.

⁸⁰ SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 235 (trad. A. Russo, p.55).

⁸¹ CIC. *Ac.* II, XVIII 73: “Veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus”.

⁸² Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 248; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* VII 46.

⁸³ Cfr. CIC. *Luc.* 18.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 174-175.

⁸⁶ Cfr. V. BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs*, Paris 1887, pp.201-202.

⁸⁷ L'empirismo si differenziava sostanzialmente dalle altre correnti medico filosofiche, in quanto esso combatteva la pretesa di attingere in qualunque modo quanto sfugge all'immediatezza della percezione; infatti ciò che realmente divideva empirici e razionalisti era la ricerca di entità puramente teoriche (L. PERILLI, *Menodoto di Nicomedia: contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, München und Leipzig 2004, p.183.)

⁸⁸ Cfr. PHOTIUS, *Bibl.* 169b 30-35. Secondo quanto riferisce Fozio, sembra che Enesidemo, prima di aderire al pirronismo, sia stato insieme a Tuberone che era membro dell'Accademia.

⁸⁹ *Ivi*, 170a 14.

⁹⁰ Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 116.

⁹¹ Alcuni storici sostengono che fosse stato contemporaneo di Cicerone, altri che sia vissuto all'inizio dell'era cristiana o intorno al 130 d.C.

assieme a Sesto Empirico. Gli scritti di Enesidemo non ci sono pervenuti, ma conosciamo le sue opere e la sua dottrina tramite le testimonianze di Filone di Alessandria, Aristocle di Messene, Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Fozio, patriarca di Costantinopoli⁹². Tra queste, assumono un particolare rilievo le testimonianze di Fozio e di Sesto Empirico, in quanto costoro hanno potuto accostarsi direttamente all'opera principale del filosofo di Cnosso. Anche se dal punto di vista temporale e spaziale Filone è più vicino a Enesidemo, egli non lo menziona nel suo resoconto dei tropi⁹³, pertanto è ipotizzabile che l'alessandrino o non avesse intenzione di produrre una testimonianza con indirizzo storiografico o volesse evitare appositamente di riportare nomi di filosofi scettici e termini tecnici da loro adottati. Nell'introduzione del capitolo⁹⁴, che Fozio dedica a Enesidemo, si afferma che lo scopo generale dei *Discorsi pirroniani* è quello di dimostrare che nulla può essere conosciuto in modo certo e che, di conseguenza, occorre astenersi da ogni giudizio. Nelle parole di Enesidemo in Fozio, la sfiducia nei confronti delle facoltà conoscitive è totale e totalizzante, senza via d'uscita. A tale proposito, quanto viene riportato da Sesto Empirico non lascia dubbi riguardo alla demolizione della gnoseologia da parte degli scettici pirroniani, infatti, al centro del loro pensiero c'è l'impossibilità di dimostrare la verità, perché "celata in un'oscurità profonda"⁹⁵; oscurità che può essere interpretata come "tenebre dell'ignoranza", oltre le quali l'uomo tramite i sensi o la ragione non può andare senza incorrere nel pericolo di non sapere nulla con certezza. Di conseguenza, chi indaga sulla realtà delle cose si trova nella stessa posizione di chi fa il tiro a segno nel buio:

Perciò gli Scettici, in una maniera molto graziosa, paragonano quanti indagano su cose non-evidenti a quelli che fanno il tiro a segno nel buio: come, infatti, è verosimile che qualcuno di costoro colpisca il bersaglio e qualche altro lo fallisca, ma non si viene a sapere chi l'abbia colpito e chi l'abbia fallito⁹⁶.

Poiché l'uomo non può apprendere nulla con certezza, lo scopo di chi segue Pirrone è la sospensione del giudizio e l'imperturbabilità⁹⁷; il saggio, quindi, proprio in virtù della comprensione che ciascuna cosa "non è più questo che quello", vive felice.

Avversario della certezza, Enesidemo fa ricorso a dieci schemi di ragionamento, ovvero tropi⁹⁸, per confutare dialetticamente le argomentazioni dei dogmatici circa la realtà delle cose e, quindi, dimostrare come non sia possibile conoscere quali sono le cose in se stesse, proponendo, di conseguenza, un ritorno alla radicale astensione da ogni giudizio e opinione (*doxa*). Lo sviluppo di questa serie di argomenti o modi è centrato sulla teoria del relativismo, tesa a dimostrare che tutto ci appare secondo un fenomeno (*phaenomenon*) relativo.

I tropi di Enesidemo sono enumerati da Sesto Empirico con abbondanza di esempi e commenti⁹⁹: quattro modi riguardano le differenze tra i soggetti, due evidenziano la differenza tra le cose giudicate e, infine, gli ultimi quattro sono attinenti alla relazione tra soggetto e oggetto.

Il primo tropo si riferisce alle numerose differenze tra gli animali: differenti costituzioni dei sensi originano percezioni diverse degli stessi oggetti tra gli animali; ad esempio, è naturale che animali, come capre e gatti, dotati di pupilla obliqua e oblunga, non percepiscono gli oggetti come gli animali con la pupilla rotonda¹⁰⁰. Quindi, se le rappresentazioni sono differenti per i diversi animali, non avendo una dimostrazione che ci permetta di preferire le nostre rappresentazioni sensibili a quelle degli animali, non ci è possibile decidere su di esse, pertanto è necessario sospendere il giudizio sugli oggetti esteriori¹⁰¹.

Nel secondo modo si discute sulle differenze che si riscontrano negli uomini. Il corpo e l'anima si differenziano a seconda degli individui; per quanto riguarda il corpo, differiamo per figura e costituzione: Demofonte, servitore di Alessandro, se stava al sole o al bagno, era preso dai brividi del freddo, all'ombra, invece, si riscaldava¹⁰². Poiché il corpo è l'espressione dell'anima, gli uomini differiscono tra loro, anche, rispetto all'anima stessa: alcuni si

⁹² Non tutti questi autori si rifacevano direttamente alle opere di Enesidemo, ma è quasi certo che Sesto Empirico e Fozio abbiano avuto sotto gli occhi i *Discorsi pirroniani*.

⁹³ Cfr. PHIL. ALEX. *De ebr.* 171-94.

⁹⁴ Cfr. PHOTIUS, *Bibl.* 169b 18 sgg.

⁹⁵ SEXT. EMP. *Adv. Math.* VIII 325 (trad. it. A. Russo, p.233).

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Sesto Empirico, in questa passo, allude a Timone e a Enesidemo: "Per questo, dunque, diciamo che il fine dello Scettico è la imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono per necessità. Alcuni scettici, degni di considerazione, aggiunsero a queste due cose la sospensione del giudizio nelle investigazioni" (SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 30, trad. it. A. Russo, p.10).

⁹⁸ Sesto Empirico in *Pyrr. Hyp.* I 36 e Diogene Larzio in *Vitae phil.* IX 79 e sgg. indicano dieci tropi, mentre la testimonianza di Aristocle riporta nove tropi.

⁹⁹ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 36 e sgg.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, 47.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, 61.

¹⁰² Cfr. *ivi*, 79-82.

dilettano a conquistare onori e corone, altri preferiscono una vita comoda¹⁰³. Dunque, in conformità della differenza che vi è fra gli uomini, sarà opportuno sospendere il giudizio¹⁰⁴.

Nel terzo modo viene esaminata la diversità delle sensazioni, là dove un oggetto appare diverso in relazione ai diversi canali percettivi: un unguento profumato diletta l'odorato, ma è sgradevole al gusto; così la mela appare liscia, profumata, dolce, gialla, ma non sappiamo se essa possieda queste sole qualità oppure altre che non cadono sotto i nostri sensi, e che, invece, potrebbero essere percepite attraverso altri sensi di cui noi non siamo forniti. Ne consegue che la realtà delle cose esteriori, non essendo percepibile tramite i sensi, non lo sarà neppure attraverso l'intelligenza che viene ingannata dai sensi. Ancora una volta, non si può che sospendere il giudizio¹⁰⁵.

Il quarto modo che riguarda le circostanze o meglio le diverse disposizioni individuali a seconda di ogni circostanza, conferma la necessità di astenersi da ogni discorso su ciascun senso. Le nostre percezioni variano a seconda se ci troviamo in uno stato naturale o innaturale, di veglia o di sonno, di gioia o dolore o in rapporto all'età, all'amore o all'odio, all'essere in moto o in quiete, all'essere affamati o sazi, ubriachi o sobri¹⁰⁶. A coloro che hanno gli occhi iperemici lo stesso vestito appare giallo, mentre a noi appare in maniera differente, così lo stesso miele appare dolce alle persone sane, ma amaro agli itterici¹⁰⁷. Ora, però, non possiamo affermare che chi è sano non sia capace di modificare l'apparenza delle cose. Infatti, "secondo le predisposizioni, l'atrio del bagno è caldo per chi vi entra dall'esterno, freddo per chi esce dall'interno, se vi si trattiene"¹⁰⁸. Pertanto, l'oggetto ci appare essere in base alle condizioni in cui si trova il soggetto, ma non si può stabilire ciò che esso è¹⁰⁹. Quindi, per tutto ciò che fa riferimento a questo tropo, occorre sospendere il giudizio¹¹⁰.

Il quinto modo¹¹¹ è relativo alle posizioni, alle distanze e ai luoghi, in base alle quali le stesse cose appaiono differenti. Ad esempio, facendo riferimento alle distanze, "la stessa nave, da lontano, appare piccola e ferma, da vicino, grande e in movimento. E la stessa torre, da lontano, appare rotonda, da vicino quadrangolare"¹¹². Da ciò si deduce che le distanze modificano le nostre percezioni. Ciò vale anche per i luoghi, infatti "lo stesso remo, nell'acqua, appare spezzato, fuor d'acqua, diritto"¹¹³; e per le posizioni, tant'è che il colore del collo delle colombe appare diverso, secondo come esse lo piegano¹¹⁴. Poiché esiste una grande differenza nelle rappresentazioni sensibili, in quanto ci appaiono in modo diverso, secondo le posizioni, le distanze e i luoghi, risulta necessario sospendere il giudizio¹¹⁵.

Il sesto modo è quello delle mescolanze secondo cui, "nulla appare in purezza e in sé per sé"¹¹⁶: ogni sensazione è il prodotto di una mescolanza tra interiorità e exteriorità. Nessun oggetto appare di per sé solo, ma unito a qualche altra cosa: tutto è congiunto all'aria, all'acqua, al caldo e al freddo: ad esempio il colore del nostro viso appare diverso al caldo, diverso al freddo¹¹⁷. Inoltre, gli oggetti che percepiamo attraverso gli organi, non li conosciamo esattamente, in quanto vi è una mescolanza che altera la percezione: gli itterici vedono ogni cosa di colore ocraceo, mentre agli iperemici appare di color sangue¹¹⁸. Quindi, forse è possibile dire quale sia la mescolanza che noi percepiamo, ma non potremo dire quale sia l'oggetto esteriore nella sua realtà, pertanto, siamo costretti a sospendere il giudizio intorno alla natura delle cose¹¹⁹.

Il settimo modo¹²⁰ riguarda la quantità e costituzione delle cose: il rapporto quantitativo e costitutivo confonde la percezione, cosicché anche questo modo ci conduce alla sospensione del giudizio. Per esempio, la limatura d'argento, presa separatamente, appare nera, nel tutto, invece, appare bianca. Il vino, bevuto con moderazione, fortifica l'organismo, preso in grande quantità, indebolisce il corpo¹²¹.

L'ottavo modo è quello della relazione, in base al quale viene provato che ogni cosa è relativa rispetto al soggetto giudicante e alle cose con le quali essa è percepita. Il modo della relazione è il più generico: tutto è

¹⁰³ Cfr. *ivi*, 85-86.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, 87.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, 93-94, 97-99.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, 100; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 82.

¹⁰⁷ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 101.

¹⁰⁸ *Ivi*, 110 (trad. it. A. Russo, p.26).

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, 112.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, 117.

¹¹¹ Per Diogene Laerzio, questo tropo è il settimo (Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 85).

¹¹² SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 118 (trad. it. A. Russo, p.28).

¹¹³ *Ibidem* (trad. it. A. Russo, p.28).

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, 120.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, 121.

¹¹⁶ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 84 (trad. it. M. Gigante, p.388).

¹¹⁷ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 124-125; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 84.

¹¹⁸ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 126.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, 127-128.

¹²⁰ Questo tropo è l'ottavo per Diogene Laerzio (Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 86).

¹²¹ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 129-131; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 86.

relativo¹²², ad esempio “tutto ciò che si trova a destra, non è a destra per natura, ma è inteso come tale, secondo la posizione che ha rispetto a un altro oggetto”¹²³. La conferma della relatività del tutto, scrive Sesto, è affermata anche dall’obiezione di colui che afferma non tutto essere relativo: “infatti, con l’obiettare che questa relatività di tutte le cose è affermata da noi Scettici, e non in maniera universale, dimostra che tutto è relativo”¹²⁴. Di conseguenza, è necessario sospendere il giudizio¹²⁵.

Il nono modo riguarda la frequenza e la rarità con cui ci appaiono i fenomeni. Una cometa ci stupisce perché appare raramente, mentre il sole che vediamo tutti i giorni non desta alcuna meraviglia, tuttavia ci sorprenderebbe se esso sorgesse e tramontasse di rado. Anche il terremoto non ci spaventa, quando ne abbiamo fatto l’abitudine. Se l’acqua fosse una cosa rara, allora apparirebbe più preziosa di tutte le cose che ci sembrano preziose¹²⁶. Dunque non è la nuda realtà delle cose che decide i nostri giudizi, ma la loro frequenza o rarità. Pertanto siamo obbligati a sospendere il giudizio¹²⁷.

Il decimo e ultimo modo non è attinente alle sensazioni, ma ai fatti morali¹²⁸: usi, leggi, credenze e costumi delle persone sono differenti secondo le nazioni e le comunità; per la legge greca, l’adulterio è vietato, invece, per i Massageti, è ammesso per consuetudine; presso i Persiani è costume assai diffuso unirsi con la madre, mentre questa pratica è vietata dai Greci; gli Egiziani non vietano il matrimonio con la sorella, invece, la legge greca lo proibisce¹²⁹. Quindi, data la diversità dei punti di vista e delle opinioni rispetto a questa legge o a questo costume, anche per questo troppo dobbiamo sospendere il giudizio¹³⁰. Nel concludere l’enunciazione dei tropi, Sesto scrive: “Così, dunque, in forza dei dieci modi, noi mettiamo capo alla sospensione del giudizio (*epoché*)”¹³¹.

Il modo della relazione contiene tutti gli altri, in quanto esso è il più generico, ed è base di tutti i ragionamenti di criticismo e di tutte le dottrine moderne sulla relatività della conoscenza.

I dieci tropi di Enesidemo hanno lo scopo di dimostrare l’inaffidabilità delle percezioni sensibili, ma la sua critica alla dottrina dei dogmatici puntava soprattutto a confutare l’idea dell’esistenza della verità e della causalità: in altri termini è la conoscenza scientifica e il fare scienza che vengono rifiutati dallo scettico. Secondo quanto riferisce Sesto Empirico, Enesidemo afferma che non esiste il vero, in quanto esso, come già dimostrato, non può essere né qualcosa di sensibile, né qualcosa di intelligibile, ma neppure entrambe queste cose¹³². Il vero non può essere qualcosa di sensibile e insieme intellegibile, cioè non può apparire vero contemporaneamente ai sensi e alla ragione, in quanto, oltre al contrasto che esiste fra le cose sensibili e quello che sussiste fra le cose intellegibili, c’è anche la contraddizione tra i sensi e la ragione e viceversa¹³³.

Enesidemo mette in discussione in modo ancora più rigoroso il concetto di causa, ed è sempre Sesto Empirico che ci espone la critica enesidemea che mira a demolire la pretesa dei dogmatici di trovare le cause dei fenomeni. Dapprima, riferisce Sesto Empirico, egli mostra che la causa fa parte dei relativi, infatti ogni causa è relativa a un effetto; tuttavia le cose relative vengono soltanto concepite nel pensiero che stabilisce la relazione, ma non esistono realmente, pertanto anche la causa verrà solo concepita, ma non avrà reale esistenza¹³⁴. In seguito, Enesidemo confuta le argomentazioni dei dogmatici, in base alle quali esiste qualcosa che è causa di qualcosa, contrapponendone altre che mostrano la non esistenza della causa: né il corpo è causa del corpo né l’incorporeo dell’incorporeo né l’incorporeo del corpo e viceversa¹³⁵. Se il corpo producesse qualcosa dovrebbe conservare la propria natura o unirsi con un’altra cosa: se permane in se stesso non può effettuare nulla che sia diverso da sé, unendosi, invece, con un’altra cosa, non può produrre una terza senza che questa già precedentemente non esistesse nella realtà: infatti, non è possibile che l’uno diventi due né che due faccia tre, pertanto è assurdo dire che l’unità generi la molteplicità¹³⁶. Per le medesime ragioni un incorporeo non può essere causa di un corpo, difatti, un’unità non può essere causa di pluralità; inoltre, l’incorporeo, essendo intangibile, non può né agire né patire. Così anche il corpo non può produrre l’incorporeo né l’incorporeo il corpo, in quanto il corpo e l’incorporeo non possiedono la stessa natura. Pertanto non esiste la causa¹³⁷.

¹²² Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 136-139.

¹²³ DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 87 (trad. it. M. Gigante, p.389).

¹²⁴ SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 139 (trad. it. A. Russo, p.33).

¹²⁵ Cfr. *ivi*, 140.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, 141-142-143.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, 144.

¹²⁸ Questo tropo è il quinto per Diogene Laerzio (Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 83).

¹²⁹ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 152.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, 163.

¹³¹ *Ibidem*, (trad. it. A. Russo, p.37).

¹³² Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VIII 40.

¹³³ Cfr. *ivi*, 46.

¹³⁴ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* IX 207-208.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, 210.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, 220.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, 217.

Per confutare le spiegazioni causali dei dogmatici, Enesidemo enuncia altri otto tropi¹³⁸. Questi modi hanno lo scopo non tanto di opporre ragioni contraddittorie o di uguale valore a quelle sostenute dall'avversario, ma di mostrare la fallacità delle spiegazioni dei dogmatici riguardo all'esistenza della causa.

Opponendosi alla morale degli stoici, il filosofo di Cnosso, in linea con il pensiero di Pirrone e di Timone, indica l'*ataraxia* come unico bene non inteso ontologicamente, bensì bene è quell'atteggiamento di distacco dalla realtà illusoria delle cose che procura uno stato di benessere, tramite il quale ci si sottrae dal dominio dei sensi, ci si libera dall'angoscia di cercare il vero o il falso e di rincorrere il bene o di evitare il male. Chi crede nell'esistenza di qualche cosa che sia bene o male per natura viene sballottato continuamente da interminabili perturbazioni, non tenendo conto che l'idea di bene e male è solo una rappresentazione mentale opinabile¹³⁹. Lo scettico, adottando il criterio del fenomeno, cioè della rappresentazione sensoriale, non indaga se l'oggetto sia tale quale appare, ma si attiene alla realtà fenomenica, vivendo senza dogmi. Seguendo questo criterio, egli non è portato a inseguire beni o a evitare mali, entrambi ritenuti dai dogmatici come veri, né si esalta o si deprime per causa loro ma, sospendendo il giudizio su tutte le apparenze e le cose opinabili, raggiunge quello stato di imperturbabilità che lo rende felice¹⁴⁰. Nella vita pratica, il filosofo scettico non rimane inerte e inoperoso, anzi, attenendosi al criterio dell'apparenza, vive in conformità alla natura¹⁴¹, che consiste in parte seguire l'impulso necessario delle affezioni, accettando con fermezza ciò che gli capita per necessità, in parte osservare la tradizione delle leggi e dei costumi¹⁴². Dunque, per Enesidemo, non è impossibile vivere nel modo pirroniano se si adotta un criterio pratico fondato su ciò che appare (*phaenomenon*). Lo scettico, così come riporta Sesto Empirico, vive in modo a-filosofico, ma, "in conformità, con la 'non-filosofica osservanza', è in grado di scegliere certe cose e di fuggirne delle altre"¹⁴³. Le teorie filosofiche dei dogmatici sono sostituite dal senso comune enesidemo, basato non su concezioni riguardanti la natura delle cose, ma sulla teoria del fenomeno che Enesidemo propone in maniera del tutto originale, in quanto ciò che appare non è una rappresentazione mentale, come si è visto in Carneade, ma una rappresentazione sensoriale.

La critica di Enesidemo al dogmatismo del suo tempo ha rappresentato il fondamento di tutti gli argomenti scettici, da Sesto Empirico a Michel de Montaigne, a Kant e agli agnostici contemporanei.

Secondo Diogene Laerzio, Zeusippo, Zeussi, Apella e Antioco di Laodicea, successori di Enesidemo, conservarono le sue stesse posizioni, ossia ammisero che solo i fenomeni sono validi¹⁴⁴. Discepolo di Antioco fu il medico empirico, Menodoto di Nocomedia, a sua volta maestro di Erodoto di Tarso, di cui fu allievo Sesto Empirico¹⁴⁵. Nella lista di Diogene Laerzio, tra gli scettici più recenti, ossia posteriori a Enesidemo, viene inserito Agrippa¹⁴⁶, per aver completato i dieci tropi di Enesidemo, inserendone altri cinque¹⁴⁷. Sesto Empirico non nomina Agrippa, ma riporta i cinque tropi nello stesso ordine di Laerzio¹⁴⁸. Inoltre, egli sottolinea che questi cinque modi non rigettano gli altri dieci modi, ma si prefiggono di confutare le vanità dei dogmatici con maggiore varietà di argomenti¹⁴⁹.

Agrippa prende in esame il sensibile e l'intelligibile, affermando che entrambi sono relativi o a una sensibilità o a una intelligenza, pertanto è impossibile che siano colti in se stessi. Il relativo, in quanto tale conduce inevitabilmente al disaccordo irrisolto dei giudizi, ossia a non poter stabilire quale sia il modo vero con cui le cose si presentano ai sensi o all'intelletto¹⁵⁰. In questa maniera è la verità a essere messa in discussione, in quanto non solo non la possediamo, come affermavano i predecessori di Agrippa, ma non possiamo possederla. Chiunque ragiona sui principi del ragionamento, inevitabilmente si scontra con uno dei cinque tropi¹⁵¹.

Partendo dal primo tropo, in cui si afferma il disaccordo irridimibile intorno a ogni questione sia nella vita sia nei filosofi¹⁵², segue la concatenazione logica degli altri quattro ragionamenti. La sospensione del giudizio consiste proprio nell'impossibilità di preferire o di respingere alcuna opinione¹⁵³. L'argomento sull'estensione all'infinito viene preso in considerazione nel secondo tropo: ogni quesito proposto ha bisogno di una prova che, a

¹³⁸ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 180.

¹³⁹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* IX 118-145.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, 160.

¹⁴¹ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 30.

¹⁴² Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 21-23.

¹⁴³ SEXT. EMP. *Adv. math.* XI 165 (trad. it. di A. Russo, p.226).

¹⁴⁴ Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 106-116.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, 116.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, 106. Qui viene citato lo scettico Apella, autore di un'opera intitolata *Agrippa*, pertanto questo denota che Agrippa era un filosofo molto conosciuto, anche se Laerzio qui non lo nomina tra gli scettici successori a Enesidemo.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, 88.

¹⁴⁸ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 164-169.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, I 177.

¹⁵⁰ Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., p.156.

¹⁵¹ V. BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs* cit., p.306.

¹⁵² Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 165.

¹⁵³ *Ibidem*.

sua volta, deve essere provata e così via all'infinito¹⁵⁴. Di conseguenza, la ricerca di fondare la propria opinione su un'opinione precedente conduce al terzo tropo, ossia al modo che riguarda la relatività: tutto è relativo, gli oggetti sono relativi tra di loro, ogni oggetto ci appare così o così in rapporto al giudicante; quindi, poiché non è possibile alcuna universalità, le cose sono inconoscibili, pertanto ci si astiene dal giudizio¹⁵⁵. Il quarto tropo riguarda l'ipotesi: per sfuggire alla regressione all'infinito, i dogmatici partono da un qualche cosa di non dimostrato, ma in tale modo tutto il ragionamento si basa su un'ipotesi alla quale se ne oppone una contraria¹⁵⁶. Il quinto, che riguarda il dialele, si verifica quando ciò che deve servire come mezzo di conferma della cosa cercata, a sua volta, ha bisogno di essere provato dall'oggetto della ricerca¹⁵⁷. Se il primo e il terzo tropo di fatto includono il contenuto dei dieci tropi enesidemei, gli altri tre, collegando dialettica e logica, dimostrano che nulla può essere provato e che alle aporie in cui l'intelletto può arenarsi, come è stato dimostrato da Enesidemo, l'intelletto per sua natura non può sfuggire¹⁵⁸. Ne consegue che, poiché intorno ad ogni cosa, sia essa sensibile o intelligibile, vi è una discordanza irriducibile, è necessario sospendere il giudizio. Il pensiero filosofico e scientifico moderno è stato permeato dai cinque tropi di Agrippa che possono essere considerati come la formula più radicale e più precisa dello scetticismo¹⁵⁹.

1-4-Filone di Alessandria: il primo incontro tra scetticismo e monoteismo.

La posizione filosofica di Filone di Alessandria dal punto di vista dei rapporti con lo scetticismo è stata poco studiata, tuttavia l'importanza del ruolo che gioca questa corrente filosofica nel pensiero dell'alessandrino, in relazione della fede, è stata rilevata recentemente negli scritti dello studioso francese Carlos Lévy¹⁶⁰. Presso Filone, sottolinea lo studioso, è da notare che si trovano le prime menzioni del termine *skeptikos* per designare questa corrente filosofica e i passi scettici in *De Iosepho*, *De ebrietate* e *De somniis* sono visti come la fonte più vicina del pensiero di Enesidemo, di cui riproduce chiaramente otto dei dieci tropi in *De ebrietate*¹⁶¹. L'esposizione che Filone fa dei tropi, come appare nelle sue argomentazioni, ha lo scopo di provare che le cose non sono così chiare e vere come sembrano¹⁶². La ricostruzione filoniana dei modi scettici non si allontana dagli scritti di Enesidemo più delle versioni di Sesto Empirico e Diogene Laerzio, anche se molti termini tecnici neo-pirroniani vengono cambiati o non utilizzati, e alcuni argomenti scettici censurati, perché considerati in contraddizione con la fede ebraica¹⁶³. Ad ogni modo, l'insieme del testo conserva un rigoroso contenuto dossografico e mostra la normalizzazione degli argomenti scettici in favore della sospensione del giudizio dopo la ricostruzione di Enesidemo¹⁶⁴. L'alessandrino è stato affascinato dal pensiero neo-accademico, ma restò fondamentalmente attaccato alla fede ebraica. Benché egli riprenda da Carneade e da Arcesilao delle importanti nozioni, queste sono ripensate all'interno di una prospettiva medio-platonica ed ebraica¹⁶⁵. Lo scettico, presso Filone, assume una connotazione negativa, anche se nei suoi scritti questa figura è presente in maniera evanescente e identificata con quella del sofista¹⁶⁶. Nell'opera *De congressu*, il filosofo definisce tre gradi di umanità e, in questa gerarchia, egli colloca gli scettici all'ultimo livello, affermando che costoro impiegano il loro tempo in ragionamenti sofistici puntigliosi e non fanno che cavillare¹⁶⁷. Al contrario, la scepsi intesa come ricerca filosofica del "conosci te stesso" socratico¹⁶⁸ o ricerca sulla natura del bene¹⁶⁹, assume per lui una valenza molto positiva.

La posizione di Filone è caratterizzata da due orientamenti: una condanna dell'atteggiamento scettico e un recupero di alcune concezioni tipicamente scettiche. Nell'esplicazione metaforica e allegorica di Filone, lo scettico appare come la rinascita di due figure fondamentali, una appartenente al mondo della Bibbia, l'altra al mondo della

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, I 166.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, I 167.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, I 168; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 89.

¹⁵⁷ Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 169; Cfr. DIOG. LAERT. *Vitae phil.* IX 89.

¹⁵⁸ Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., p.157.

¹⁵⁹ Cfr. V. BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs* cit., pp.306-307. Hegel considera i cinque tropi di Agrippa superiori a quelli di Enesidemo, in quanto sono capaci di distruggere oltre il dogmatismo del comune intelletto umano, anche il dogmatismo delle scienze e delle filosofie intellettualistiche (Cfr. M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Napoli 2005, p.236 sgg.).

¹⁶⁰ C. LÉVY, *Le scepticisme*, Paris 2008; C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie in Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, a cura di F. Alesse, Leiden-Boston 2008.

¹⁶¹ Cfr. PHIL. ALEX. *De ebr.* III 166-206.

¹⁶² Cfr. *ivi*, III 170.

¹⁶³ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.104.

¹⁶⁴ Cfr. R. R. ALCALÁ, *Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega*, "Anales del seminario de historia de la filosofía", 1 extra (1996), pp.79-96, qui p.91.

¹⁶⁵ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans .on d'Alexandrie* cit., p.104.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p.111.

¹⁶⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *De congr.* 51-53.

¹⁶⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *De somn.* I 58.

¹⁶⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *De ebr.* III 200.

cultura greca: lo scettico è l'erede di Ismaele e del sofista¹⁷⁰. Nella prima identificazione, lo scettico rappresenta una figura storica dell'archetipo presente nella Bibbia, ossia Ismaele, il figlio maggiore di Abramo, presentato come qualcuno fondamentalmente aggressivo in lotta contro tutti gli altri¹⁷¹: “Egli sarà un uomo selvatico; le sue mani saranno contro tutti, e le mani di tutti contro di lui”¹⁷². Commentando questo passo, Filone scrive: “Questo è l'atteggiamento del sofista che sfoggia una eccessiva apertura al dubbio e si compiace delle argomentazioni controverse”¹⁷³. Nella seconda identificazione, lo scettico viene considerato un discendente del sofista, perché come quest'ultimo pratica l'*isostheneia*, ossia il confronto delle opinioni contrarie senza sceglierne una preferenziale. Se da un lato, in tutta l'opera di Filone, emerge una valutazione molto negativa dello scettico, dall'altro l'alessandrino recupera un tema del pensiero dello scetticismo, ovvero l'*epoché*, tramite l'interpretazione del sacrificio di Abramo¹⁷⁴.

Da un punto di vista intellettuale è invocata la sospensione del giudizio, quando la ragione si trova di fronte a fenomeni razionalmente inspiegabili come la miracolosa salvazione di Isacco, là dove soltanto Dio può illuminare la mente e gettare luce sulla verità delle impressioni contraddittorie presenti nel nostro spirito, quando è in gioco la ricerca. Dunque, diversamente dalla concezione di *epoché* pirroniana e neo-accademica libera da ogni presupposto metafisico, la sospensione del giudizio in Filone ha un carattere teologico trascendentale: l'essere umano comprende che Dio ha fissato un limite naturale alla sua capacità di afferrare le cose e la realtà divina¹⁷⁵. Infatti, Abramo stesso fa prova di sospensione di giudizio, e al figlio che domanda dov'è l'agnello egli risponde che Dio stesso provvederà¹⁷⁶. Nuovamente l'*epoché* è ripresa da Filone nell'episodio di Mosè¹⁷⁷ che si arresta di fronte al rovetto ardente quando Dio gli ordina di non avvicinarsi. La compassione e la provvidenza divina impediscono al profeta di intraprendere un'indagine che va oltre le possibilità umane, liberandolo in tal modo del peso di una ricerca senza risultato e vana; il limite che né lui né alcun altro uomo dovrà mai oltrepassare risulta essere un dono divino, pertanto la sospensione del giudizio in Filone non ha un significato umano, ma divino¹⁷⁸. Nell'interpretazione allegorica filoniana, l'immagine dell'ariete impigliato in un cespuglio come sostituto del sacrificio di Isacco è identificata con l'immobilità, ovvero la sospensione del giudizio, come viene spiegato in questo passo:

Ecco l'intelletto, soffio caldo e infuocato (*pneuma*) [causa attiva]; ecco anche gli intelligibili, una specie di materiale [causa passiva]; ma dov'è il terzo termine, l'atto del pensare? Oppure ancora: ecco la vista, ecco il colore, ma dov'è l'atto del vedere? E in generale: ecco la capacità di percezione, metro di giudizio, ecco anche il sensibile, la materia, ma dov'è l'atto del percepire? A chi gli rivolge questa domanda l'altro [Abramo] risponde in modo adeguato: ‘Dio si provvederà’, perché il terzo termine è opera esclusiva di Dio. Infatti tutto è dovuto all'intervento di Dio: che la mente afferri, che la vista veda, che ogni sensazione sia percepita. Si trova ‘un montone impigliato’, cioè una ragione in istato di immobile attesa. La vittima migliore è l'immobilità e la sospensione del giudizio là dove non esistono assolutamente delle prove. Si può dire soltanto questo: ‘Dio provvederà’ perché a Lui tutto è noto, perché egli illumina l'universo di una luce sfolgorante, cioè di se stesso. Nient'altro possono dire gli esseri creati, su cui si stende una tenebra profonda. E nelle tenebre è prudente mantenersi tranquilli¹⁷⁹.

Qui si nota che Filone recupera e fa proprio un altro tema centrale dello scetticismo: l'interpretazione del creato come un mondo avvolto da “una tenebra profonda”, metafora frequente presso gli scettici, in particolare tra gli esponenti della Nuova Accademia. Infatti, come Arcesilao, egli pensa che l'uomo vive nelle tenebre, tuttavia, distaccandosi da lui, afferma esplicitamente che la luce esiste in Dio e che essa illumina il mondo. In tal modo, tramite l'intermediario della trascendenza biblica, si effettua il passaggio dello scetticismo al medio-platonismo¹⁸⁰. Per quanto concerne la concezione scettica della sospensione del giudizio, in Filone emerge una differenza rispetto a quella degli scettici: costoro prendono in considerazione soltanto il soggetto e considerano l'*epoché* come un atto libero di astensione dell'assenso, mentre, per l'alessandrino, è Dio che tramite la forza mimetica della sua immobilità frena il movimento, ossia trattiene il soggetto¹⁸¹, come appare chiaro in questo passo: “le cose in movimento sono arrestate e si mantengono ferme per la forza di colui che resta immobile”¹⁸². Dunque, i due concetti ripresi dallo

¹⁷⁰ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., pp.105-106.

¹⁷¹ Cfr. C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, cit., testo della conferenza tenuta ad “Agora des savoirs” (Montpellier, 26 juin 2012).

¹⁷² PHIL. ALEX. *De fuga* 1 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *L'uomo e Dio*, a cura di C. Kraus Reggiani, Milano 1986, p.199). Cfr. Gen. 16, 12.

¹⁷³ PHIL. ALEX. *De fuga* 209 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p.276).

¹⁷⁴ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.113.

¹⁷⁵ Cfr. ibi, pp.113-115.

¹⁷⁶ Cfr. Gen. 22, 8.

¹⁷⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *De fuga* 161 e sgg.

¹⁷⁸ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.114.

¹⁷⁹ PHIL. ALEX. *De fuga* 134-136 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p.248-249).

¹⁸⁰ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.115.

¹⁸¹ Cfr. ibi, p.112.

¹⁸² PHIL. ALEX. *De poster.* 28 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Le origini del male*, a cura di C. Mazzarelli e R. Radice, Milano 1984, p.322).

scetticismo vengono superati da un'apertura trascendentale. L'episodio del sacrificio di Isacco, dove l'ariete è il simbolo della sospensione del giudizio, ossia dell'immobilità intesa come "vittima migliore", mostra l'uomo in attesa di una speranza e nello stesso tempo fa emergere il significato del vero sacrificio, quello della ragione umana: l'uomo deve rinunciare ad avere una conoscenza di Dio, vale a dire praticare la teologia negativa, ammettere che la nostra ragione deve arrestarsi alla porta della conoscenza divina, ciò che Filone chiama potenza di Dio¹⁸³:

La suspension gnoséologique du jugement n'est donc pour Philon qu'un aspect d'une attitude existentielle générale de rétentio que renvoie toujours en dernière instance à la puissance divine¹⁸⁴.

Per Filone, la sospensione del giudizio è gnoseologica e metafisica, ma anche etica come si può evincere dalla lettura di questo passo:

Il sapiente è sempre bramoso di conoscere il Reggitore supremo dell'Universo, e quando percorre il sentiero della scienza e della sapienza, incontra dapprima delle parole (*logoi*) divine presso le quali fa sosta e, pur avendo intenzione di proseguire, si ferma. Aperti gli occhi della mente vede con più acutezza che si è accinto alla caccia di un oggetto difficile da catturare che si tira sempre indietro, si mantiene ben lontano e previene gli inseguitori, frapponendo tra sé e loro un'infinita distanza¹⁸⁵.

Il saggio è colui che cerca, che cammina e che spera di raggiungere il suo scopo, quello della conoscenza di Dio, ma la saggezza non è soltanto la marcia, è il saper fermarsi come un atleta che si prepara a inseguire un oggetto difficile da catturare e che sempre retrocede. Dunque, la sospensione della marcia è la metafora della sospensione della ricerca, e fermarsi quando ci si avvicina a Dio implica anche che si sta cercando di diventare come lui, vale a dire immobile, e che non ci si lascerà trasportare dalle dinamiche dei desideri¹⁸⁶. Nel pensiero dell'alessandrino, troviamo il primo incontro tra scetticismo e monoteismo, da cui deriva uno scetticismo monoteista che si definisce tramite la rinuncia della ragione a conoscere Dio e, nello stesso tempo, tramite la lotta contro la ragione ogni volta che essa esiste per se stessa. Quindi, qui appare non una devalorizzazione della ragione, ma un'utilizzazione dello scetticismo per combattere l'arroganza della ragione¹⁸⁷.

1-5-Il pirronismo di Sesto Empirico: puro fenomenismo e radicale sospensione del giudizio.

Per Sesto Empirico (II e III sec. d.C.), le cui opere sono il sommario del pensiero scettico, la sospensione del giudizio è unicamente un atteggiamento della mente del soggetto, libero da ogni presupposto metafisico, attraverso il quale il saggio spera di raggiungere l'imperturbabilità, ossia l'"assenza di turbamenti e serenità di spirito"¹⁸⁸. L'orientamento scettico di Sesto emerge in modo chiaro ed efficace nel suo compendio di filosofia scettica intitolato *Schizzi pirroniani*, in particolare nel I libro, là dove si premette:

che nulla di quanto sarà detto intenderemo affermare che sia proprio così come noi diremo, ma, con intento investigativo (*zētētikos*), intorno a ciascuna cosa riferiremo quello che al presente ci pare¹⁸⁹.

Sesto, diversamente dai pensatori dell'Accademia che passavano dalla sospensione del giudizio alla sospensione dell'indagine, da un lato si serviva della sospensione del giudizio intorno all'esistenza delle cose oscure per conseguire l'*ataraxia*, dall'altro per procedere in una ricerca sempre aperta¹⁹⁰; peraltro, egli stesso definisce la scepsi come dubitativa, in quanto mai soddisfatta delle soluzioni date, e investigativa poiché gli scettici persistono nella propria indagine:

Chi imprende una ricerca qualsiasi, conviene che metta capo o alla scoperta di ciò che cercava, o alla negazione di esservi riuscito [...], o alla persistenza nella ricerca stessa. [...] Continuano a ricercare gli scettici"¹⁹¹.

¹⁸³ Cfr. C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, cit.

¹⁸⁴ C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.113.

¹⁸⁵ PHIL. ALEX. *De poster.* 18 (trad. it. di C. Mazzarelli, p.319).

¹⁸⁶ C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie* cit., p.112.

¹⁸⁷ Cfr. C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, cit.

¹⁸⁸ SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 10 (trad. it. A. Russo, p.5).

¹⁸⁹ Ivi, I 4 (trad. it. A. Russo, p.3).

¹⁹⁰ Cfr. A. RUSSO, *Schizzi pirroniani*, in A. Russo, Introduzione, a cura di A. Russo, pp. XXVII, qui IX.

¹⁹¹ Ivi, I 1-4 (trad. it. A. Russo, p.3).

Se per Filone di Alessandria la sospensione del giudizio è una provvidenza divina, un'accettazione statica totale e totalizzante della consapevolezza di non poter accedere alla conoscenza di Dio, e la realtà delle cose è conoscibile soltanto tramite la luce illuminante divina, per Sesto, lo scettico in nessun modo può accedere alla conoscenza della realtà delle cose, in quanto esse mancano di uno statuto ontologico, né egli si pronuncia sull'esistenza della provvidenza come una realtà, da cui consegue la sospensione del giudizio come silenzio della ragione che non può dedurre il reale.

Nelle sue opere, infatti, il filosofo Empirico demolisce la dimensione ontologica delle cose, propendendo per una logica del negativo. I tre manoscritti greci dei suoi scritti, *Ipotiposi pirroniane* (o *Schizzi pirroniani*), *Contro i matematici*, pervenuteci interi, diffusero il pensiero pirroniano nel contesto del dibattito filosofico, teologico e scientifico del Cinquecento, sviluppando così un nuovo clima culturale: sarà la conoscenza di queste opere uno dei motivi della nascita dello scetticismo moderno.

Secondo Sesto, la filosofia degli scettici pirroniani riposa sulla ricerca continua e si contrappone a quella di altri filosofi, ossia i dogmatici e gli accademici, entrambi prigionieri dei loro stessi postulati: i primi affermano di aver trovato il vero, i secondi negano la possibilità di trovarlo. Compito dello scettico, invece, è quello di continuare a cercare quello che al presente appare¹⁹². Pur non conoscendo il punto di arrivo della propria ricerca, egli non nega la conoscenza né tutto ciò che può essere utile per acquisirla, infatti, l'indirizzo dello scettico si definisce "investigativo" (*zētētikos*); nel generare affezioni, la ricerca è anche "sospensiva" (*epochè*), poiché "le cose sono non più questo che quello", ed è "dubitativa" (*aporetika*), proprio per il suo dubitare e investigare intorno a ogni cosa¹⁹³.

Il concetto di equivalenza tra evidenza delle cose e verità viene smontato da Sesto attraverso una serie di argomenti rivolti contro le pretese gnoseologiche dei dogmatici. Il filosofo Empirico non fa alcuna asserzione riguardo alle cose esterne e, diversamente da Enesidemo che assegnava al sensibile una potenzialità conoscitiva, qualora una cosa apparisse ai sensi di tutti in ugual modo¹⁹⁴, non solo sostiene che ciò che appare ai sensi o all'intelletto è soggettivo, ma anche ciò che è oscuro, ossia la realtà oggettiva delle cose, non è conoscibile, in quanto separata dalle affezioni soggettive: "l'intelletto quando viene a contatto con le rappresentazioni, recepirà gli effetti degli oggetti rappresentati, ma non questi stessi oggetti esterni"¹⁹⁵. Inoltre "ciascuno dei fenomeni sensibili impressiona variamente i nostri sensi"¹⁹⁶; infatti, una cosa ci appare in conformità della costituzione degli organi del senso, pertanto non possiamo conoscere una cosa per sua natura, ma solo ciò che siamo atti a percepire attraverso i nostri soli cinque sensi¹⁹⁷. Lo scettico, nel formulare "non più questo che quello" intende dire che ignora a quali cose assentire e a quali no¹⁹⁸, pertanto, ad ognuna delle affermazioni pirroniane è necessario premettere l'espressione "così appare a me"¹⁹⁹. In tal modo, Sesto Empirico intende giustificare lo statuto logico ed epistemologico, contrastando ogni accusa di dogmatismo negativo e di auto-contraddizione.

Le ragioni dei dogmatici sono prese di mira e demolite da lui, il cui scopo è di mostrare che a ognuna di queste si può opporre delle ragioni uguali. Nella critica alla logica dogmatica vengono esaminate l'induzione e tutte le varie forme di sillogismo deduttivo codificate dai dogmatici. Obiettivo di questa disamina è quello di negare il valore euristico delle dimostrazioni degli Stoici e dei Peripatetici, basate su ragionamenti indimostrabili e inconcludenti²⁰⁰. Riprendendo il sillogismo aristotelico: "ogni uomo è animale, Socrate è uomo, dunque Socrate è animale", Sesto Empirico rileva che l'argomentazione è circolare. La premessa che "ogni uomo è animale" è una proposizione universale, in quanto confermata per induzione in seguito all'osservazione dei casi particolari, pertanto, la proposizione particolare conclusiva, ovvero che Socrate, come uomo, è animale, è già dimostrata, quindi si cade nel diallelo²⁰¹. Inoltre, egli confuta anche il procedimento dell'induzione, ritenendo quest'ultima incerta: poiché i dogmatici vogliono confermare l'universale attraverso l'induzione, muovendo dai casi particolari, allora si dovrà prendere in considerazione tutti i particolari o soltanto alcuni. In questo ultimo caso, qualche particolare omesso nell'induzione potrebbe entrare in contrasto con l'universale, pertanto l'induzione sarà chiaramente insicura; mentre se si pretende di percorrere tutti i casi particolari, allora è materialmente impossibile, in quanto tali casi sono infiniti e illimitati²⁰².

Nel terzo libro delle *Ipotiposi pirroniane*, Sesto si propone di confutare le pretese dogmatiche che riguardano la fisica e l'etica, partendo dalla dottrina delle cause efficienti e materiali. Dapprima prende in esame la causa somma efficiente, ovvero la divinità, con l'intento di demolire le prove degli stoici riguardo all'esistenza di dio. Gli scettici,

¹⁹² Cfr. SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 2-4.

¹⁹³ Ivi, I, 7.

¹⁹⁴ Cfr. ivi, I 61.

¹⁹⁵ SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 383 (trad. it. A. Russo, p.383).

¹⁹⁶ SEXT. EMP. *Pyrr. Hyp.* I 94 ((trad. it. A. Russo, p.23).

¹⁹⁷ Cfr. Ivi, I 94-97.

¹⁹⁸ Cfr. Ivi, I 191.

¹⁹⁹ Cfr. Ivi, I 15.

²⁰⁰ Cfr. ivi, II 193.

²⁰¹ Cfr. ivi, II 195-196.

²⁰² Cfr. ivi, II 204.

afferma Sesto, non asseriscono di essere atei, ma vivono senza formarsi un concetto della divinità²⁰³, assecondando le leggi e i costumi della vita pratica: “seguendo la vita comune senza preoccupazioni dogmatiche, affermiamo l’esistenza e la provvidenza degli dei e li veneriamo”²⁰⁴, distinguendo così la vita pratica religiosa dall’idea di esistenza oggettiva di divinità. Dunque, per Sesto Empirico, la pratica religiosa non si basa su una credenza nell’esistenza oggettiva di una realtà divina, ma sull’assecondare in modo naturale le credenze della vita comune. Dopo aver fatto emergere la discordanza tra i dogmatici riguardo alle varie nozioni della sostanza e degli attributi divini²⁰⁵, egli si accinge a dimostrare che non è né evidente né dimostrabile se la divinità esiste o no, e che, pertanto, su questo argomento occorre sospendere il giudizio²⁰⁶. La divinità non esiste in quanto non è cosa manifesta e non cade di per sé sotto i sensi, tant’è che i dogmatici, in disaccordo tra di loro, l’hanno fatta apparire come una cosa non-evidente e che ha bisogno di dimostrazione²⁰⁷. Tuttavia, se si dice che il non-evidente non può essere dimostrato in altro modo che tramite il manifesto, allora il fatto dell’esistenza della divinità non sarà più non-evidente, ma manifesto. E se non si vuole cadere nel regresso all’infinito, l’esistenza di dio non è dimostrata nemmeno mediante ciò che è il non-evidente, poiché esso ha bisogno di dimostrazione²⁰⁸. Pertanto, nessuna cosa può dimostrare che la divinità esiste. Ma non è neppure dimostrabile in base all’argomentazione stoica che assegna alla divinità il carattere di causa efficiente e di assoluta bontà. Infatti, osserva Sesto, se la divinità esistesse dovrebbe provvedere a tutte le cose, quindi non esisterebbe il male nel mondo, ma, poiché il mondo è pieno di difetti, se si afferma che essa provvede a tutte le cose, si affermerà con ciò stesso che la divinità è causa di mali. Se si afferma che provvede ad alcune o a nessuna, si è costretti ad affermare, con ciò stesso, che la divinità o è invidiosa, ma questo contrasta con il concetto stesso di bontà assoluta, o è impotente, però questo è blasfemo. Quindi, si deve concludere che la divinità non provvede alle cose del mondo. Dal momento che essa non provvede a nulla, allora non esiste alcun effetto che procede dalla divinità per poter comprendere la sua esistenza²⁰⁹.

Contro l’idea dogmatica di ciò che è una causa in se stessa, Sesto s’impegna a esaminare in generale la nozione di causa efficiente. Pur ammettendo l’esistenza di una causa, in quanto è verosimile dire che ogni cosa ci appare tale per qualche causa²¹⁰, tuttavia, essa, come affermano i dogmatici, appartiene alla categoria del relativo, in quanto è causa di qualcosa, ossia di un effetto²¹¹. Pertanto, come tutte le cose relative, la causa verrà soltanto concepita nel pensiero del soggetto, ma non esiste realmente²¹². Nel caso in cui si dica che la causa compie l’effetto in quanto è e sussiste, allora bisogna ammettere che essa precede l’effetto, ma se lo precede e sussiste prima di esso, allora è causa prima di essere causa. Quindi, essendo la causa relativa all’effetto, è palese che non può sussistere come causa prima di questo. Del resto non possiamo neppure comprendere l’effetto della causa, come effetto di questa, se prima non abbiamo compreso la causa dell’effetto, come causa di questo, e ciò ci conduce nel regresso all’infinito²¹³. Inoltre, continua Sesto, la causa non può nemmeno essere posteriore all’effetto, se non si vuole cadere nell’assurdo, né può coesistere con l’effetto, poiché ciò che nasce bisogna che nasca da qualcosa che già esiste²¹⁴. Infine, l’argomentazione sestiana conclude affermando che, poiché regna il disaccordo sulle argomentazioni riguardo l’esistenza della causa, conviene sospendere il giudizio “evitando di dire ch’essa esista più che non esista”²¹⁵.

Per lo scettico, è opportuno adottare lo stesso atteggiamento anche in merito alle opinioni concernenti l’esistenza del tutto, della parte, del corpo, del luogo, del movimento, del tempo, del numero, della nascita e della morte. Nell’undicesimo libro dell’opera *Contro i matematici*, intitolato *Contro i moralisti*, così come nella seconda parte del terzo libro delle *Ipotiposi pirroniane*, Sesto prende in rassegna tutte le aporie che si possono sollevare contro l’etica dogmatica²¹⁶, dove la disamina delle nozioni di bene e male fa emergere con maggiore efficacia la validità dell’*epoché*. Nel considerare se c’è un qualcosa che per natura è bene o male, dice Sesto, “questo qualcosa deve essere comune a tutti, e deve per tutti essere realmente o bene o male”²¹⁷; poiché nessuno dei così detti beni o mali impressionano tutti ugualmente, non esiste qualcosa che sia bene o male per natura²¹⁸. Tutto è opinabile e relativo²¹⁹:

²⁰³ Cfr. ivi, III 3.

²⁰⁴ Cfr. ivi, III 2.

²⁰⁵ Cfr. ivi, III 4-5.

²⁰⁶ Cfr. ivi, III 3-6.

²⁰⁷ Cfr. ivi, III 6.

²⁰⁸ Cfr. ivi, III 8.

²⁰⁹ Cfr. ivi III 9-11.

²¹⁰ Cfr. ivi, III 17.

²¹¹ Cfr. SEXT. EMP. Adv. math. IX 207.

²¹² Cfr. SEXT. EMP. Adv. math. VIII 453; Cfr. ivi, IX 208.

²¹³ Cfr. ivi, IX 234; Cfr. Pyrr. Hyp. III 22.

²¹⁴ Cfr. SEXT. EMP. Pyrr. Hyp. III 25-28.

²¹⁵ Ivi, III 29 (trad. it. A. Russo, p.128).

²¹⁶ Cfr. SEXT. EMP. Adv. math. XI 1.

²¹⁷ Ivi, XI 69 (trad. it. A. Russo, p.207).

²¹⁸ Cfr. SEXT. EMP. Pyrr. Hyp. III 179.

²¹⁹ Cfr. ivi, III 232.

“nemmeno la morte si potrebbe considerare un male per natura, e nemmeno il vivere un bene”²²⁰. Numerosi esempi provano che la stessa cosa appare bene a uno e male a un altro, e il giudizio sul bene e sul male è discorde e contrastante: ad esempio alcuni reputano che la salute sia un bene, altri che non lo sia²²¹. Quindi, non esistendo un criterio di verità ammesso da tutti né una dimostrazione sulla natura del bene o del male, lo scettico si astiene dal pronunciare un giudizio²²². Alla sospensione del giudizio su ciò che è bene o male consegue che nelle cose opinabili lo scettico si mantiene imperturbato e in quelle che subisce per *necessità*, ossia le affezioni inevitabili, come il freddo o la sete, reagirà con moderazione²²³, poiché credere all’esistenza di qualcosa che sia male per natura “è peggio dello stesso patire”²²⁴: l’idea stessa del male in sé comporta turbamento allo stato psicologico dell’individuo e provoca una sofferenza peggiore di quella subita a causa dello stesso cosiddetto male²²⁵. Se si ammette l’esistenza naturale di un bene o di un male, lo scettico si chiede se sia possibile condurre una vita felice. I filosofi dogmatici dicono che chi consegue il bene ed evita il male si assicura una vita felice²²⁶; da parte sua Sesto asserisce che: “non è possibile vivere felici, se si fissano certe cose come buone o cattive per natura”²²⁷, poiché chi insegue ciò che si opina come bene per natura e scansa ciò che si assume come male, sarà schiavo del turbamento. Infatti, se egli non riuscirà a ottenere il bene, sarà angosciato perché desidera ottenerlo e, quando l’avrà ottenuto, si agiterà o per l’eccesso della gioia o per lo sforzo di conservare i beni acquisiti²²⁸. Lo stesso discorso vale anche per il male, infatti, sia chi ne è privo, sia chi lo possiede è libero dal turbamento: nel primo caso subentra l’ansia di evitarlo, mentre nel secondo quella di premunirsi contro di essi²²⁹. Pertanto, il dogmatico, essendo comunque e continuamente perturbato, non sarà mai felice. Per converso, lo scettico, non ritenendo nulla che per natura sia bene o male, sospenderà il giudizio e, facendo propria l’idea che “un qualcosa è per natura da preferire ‘non più’ che da evitare o da evitare ‘non più’ che da preferire”²³⁰, vivrà senza turbamento. Ne consegue che, una volta liberato dalla tensione verso il bene, lo scettico vivrà una vita pacifica e felice²³¹. La felicità lo raggiungerà per caso, nel momento in cui rinuncia a cercarla in un bene determinato. Per Sesto, l’imperturbabilità, dal punto di vista etico, non deriva dal distacco della realtà esterna, inteso come il risultato del percorso del saggio stoico che si libera dalla schiavitù delle passioni, bensì dalla convinzione della non esistenza della realtà delle cose e dell’illusorietà delle apparenze. Ed è in conformità del *phaenomenon*, ossia “i dati del senso”, che lo scettico, senza investigare intorno al fenomeno e senza preconcetti dogmatici, segue quella maniera di ragionare che gli mostra in quale modo è possibile sembrare di vivere rettamente secondo le affezioni, i costumi, le leggi e le istituzioni degli avi: in ogni circostanza, egli sceglierà di volta in volta alcune cose e si allontanerà da altre²³².

In contrapposizione alle dottrine dogmatiche, Sesto riconosce un’unica fede, ovvero quella dell’osservazione dei fenomeni, negando alla ragione la possibilità di dedurre il reale. In questo modo la stessa realtà esteriore, in quanto inconoscibile, viene privata del suo essere in sé. Il puro fenomenismo e la radicale sospensione del giudizio di Sesto Empirico e dei pirroniani sembrano discostarsi dalla dottrina degli accademici: Carneade e i suoi successori, pur astenendosi dal cogliere la realtà assoluta delle cose, cercarono di contrastare la disperazione della totale rinuncia dello scetticismo tramite una forma di conoscenza fallibile, cioè quella della probabilità. “A partire da qui, Carneade ha sviluppato un tipo di teoria della verifica e un tipo di probabilismo abbastanza simili alla teoria della conoscenza ‘scientifica’ propria dei pragmatisti e dei positivisti contemporanei”²³³.

²²⁰ Ibidem (trad. it. A. Russo, p.176).

²²¹ Cfr. SEXT. EMP. Adv. math. XI 47-48. Per mostrare la relatività della nozione di bene, Sesto porta come esempio la salute, considerata da alcuni massimo bene: “Se, ad esempio, quelli che godono buona salute sono costretti a cadere sotto la servitù di un tiranno e, quindi, ad essere soppressi e, invece, gli ammalati, restando immuni da questa servitù, vengono liberati, anche dalla soppressione, il sapiente, in questa occasione, darebbe la preferenza alla malattia piuttosto che alla salute. E, così, né la salute è in ogni caso preferita, né la malattia è respinta” (Ivi, XI 66, trad. it. A. Russo, p.206).

²²² Cfr. SEXT. EMP. Pyrr. Hyp. III 182.

²²³ Cfr. ivi, I 30, III 236.

²²⁴ Ibidem (trad. it. A. Russo, cit., p.176).

²²⁵ Cfr. SEXT. EMP. Adv. math. XI 160.

²²⁶ Cfr. ivi, XI 110.

²²⁷ Cfr. ivi, XI 118.

²²⁸ Cfr. ivi, XI 116.

²²⁹ Cfr. ivi, XI 117.

²³⁰ Cfr. ivi, XI 118.

²³¹ Cfr. ivi, XI 147. Sesto cita due passi di Timone, paragonando lo stato di serenità dello scettico all’atmosfera di quiete, in cui è immerso Pirrone: “‘Tutto all’intorno prevale bonaccia’ e ‘Lui, come io lo pensai, in tranquillità di bonaccia’” (Ivi, XI 141, trad. it. A. Russo, pp.221-222).

²³² Cfr. SEXT. EMP. Pyrr. Hyp. I 16-19-23.

²³³ R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano 2000, p.2.

I-2-Dallo scetticismo greco al pensiero scettico moderno.

2-1-La visione filosofica dello scetticismo nel Rinascimento.

Lo scetticismo antico transitò nella speculazione filosofica dell'età moderna, fino allora ancorata nel paradigma dell'aristotelismo e dei suoi seguaci, attraverso le opere scettiche di Cicerone, in particolare il *De Natura Deorum* e gli *Academica*, l'opera di Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, e gli scritti di Sesto Empirico²³⁴. La visione filosofica dello scetticismo, soprattutto nella rivisitazione fatta da Sesto Empirico, contribuì a creare un innovativo clima culturale in Europa e soprattutto in Francia. Tra tutti gli intellettuali di questo periodo, sembra che l'unico ad aver conosciuto e utilizzato le opere di Sesto Empirico fu Gian Francesco Pico della Mirandola, nipote del famoso Giovanni Pico, nell'opera *Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae*²³⁵. Ivi, gli argomenti scettici diventano strumento per confutare l'inadeguatezza del sapere teorico aristotelico, contrapponendo al criterio della ragione quello della fede: per raggiungere la verità, diceva Pico, occorre affidarsi alla rivelazione divina nell'interpretazione che ne dà la Chiesa²³⁶. Un altro testimone della rinascita scettica del Cinquecento è Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim²³⁷, noto anche come occultista. Nella sua opera *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, scritta nel 1526, emerge l'aspetto più peculiare dello scetticismo, ossia l'assoluta incertezza su ogni conoscenza. L'obiettivo dello scritto è quello di negare la validità di ogni branca dello scibile, soprattutto del sapere dei filosofi, maestri dell'errore, che usano ogni arte di malizia e di menzogne, e quello dei teologi che si sono allontanati dalla parola di Dio²³⁸. Oltre alla totale sfiducia nei confronti delle capacità speculative umane, la polemica dell'autore non risparmia neppure arti e scienze, in quanto queste non offrono conoscenze certe²³⁹. Se il potenziale conoscitivo umano non è in grado di dare alcuna certezza, allora, secondo Agrippa, solo la parola di Dio, che non è soggetta al tempo e all'oblio come tutte le altre scienze, è la sola strada che permette all'uomo di non errare e di raggiungere la verità²⁴⁰: l'unica luce che può contrastare le tenebre dell'ignoranza è la fede in Dio e nella rivelazione profetica²⁴¹. Benché nel testo non venga trattato alcun argomento inerente allo scetticismo, tuttavia emerge chiaramente il punto di vista scettico di Agrippa riguardo alla messa in discussione della capacità della ragione umana e alla condivisione del pensiero degli accademici e dei pirroniani che asserivano di non poter affermare cosa alcuna²⁴². Ed è la sfiducia nella ragione manifestata dai teologi del Cinquecento a spronare l'approfondimento dello scetticismo accademico nella formulazione ciceroniana, prima ancora della divulgazione del pensiero pirroniano di Sesto Empirico. Pensatori come il cardinale Adriano di Corneto, Pierre Bunel, Reginald Pole, Arnould du Ferron trovarono nelle dottrine scettiche gli argomenti per negare la capacità della ragione di cogliere la conoscenza metafisica e del divino, ponendo la fede come unica fonte della verità. Non mancarono pubblicazioni di critica dello scetticismo come replica al pensiero dei "nuovi accademici" rinascimentali e tra queste l'opera *Phaedrus sive de laudibus philosophiae* del cardinal Jacopo Sadoletto, vescovo di Carpentras. Il saggio, pubblicato nel 1538, mira a confutare il dubbio scettico e si presenta come un'apologia del pensiero razionale e della filosofia antica: quella di Platone e di Aristotele è considerata vera e antica saggezza, il cui fondamentale pilastro poggia sulla ragione capace di cogliere la vera conoscenza, nonché la verità religiosa²⁴³.

A partire dalla seconda metà del Cinquecento, lo scetticismo guadagna terreno grazie alle pubblicazioni di filosofi umanisti quali Pietro Ramus e il suo collega Omer Talon. Nel 1548 viene pubblicata l'opera *Academia* di Talon, in cui l'autore espone lo scetticismo accademico secondo l'interpretazione ciceroniana con il proposito di legittimare gli attacchi dell'amico Ramus all'aristotelismo, elogiando la *libertas philosophandi* insita nel pensiero filosofico degli accademici. L'insieme delle argomentazioni segue la logica degli accademici, là dove su ogni

²³⁴ Nel quindicesimo secolo i manoscritti greci di Sesto si diffusero prima in Italia e poi in tutta Europa. Nel 1562, grazie al tipografo Henri Estienne, comparve la prima edizione latina delle *Ipotiposi pirroniane*; qualche anno più tardi è l'esponente della Controriforma francese Gentian Hervet, a far pubblicare in latino altre opere di Sesto Empirico.

²³⁵ L'opera fu pubblicata nel 1520, nel castello di Mirandola. Le argomentazioni di carattere scettico presenti in questo scritto fanno riferimento alle *Pyrroniae hypotyposes* e *Adversus mathematicos*.

²³⁶ Cfr. G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae*, III 2.

²³⁷ Enrico Cornelio Agrippa von Nettesheim, nato a Colonia nel 1486, visse una vita turbolenta e avventurosa. Soggiornò in Spagna, in Inghilterra, in Francia e in Italia. Insegnò teologia a Parigi e a Londra e, in Italia, a Pavia, si laureò in legge e medicina, fondando anche una accademia per lo studio di scienze occulte. Per le sue dottrine magiche e cabalistiche fu più volte accusato e condannato dalla chiesa come eretico. Oltre allo scritto *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1527), egli compose *De occulta philosophia* (1510), un'opera in difesa della magia. Morì a Grenoble nel 1535.

²³⁸ Cfr. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, trad. it. di L. Domenichi, a cura di T. Provvidera, Torino 2004, pp.474-495-499-517.

²³⁹ Cfr. ivi, pp.499-500.

²⁴⁰ Cfr. ivi, p.500.

²⁴¹ Cfr. ivi, pp.516-517.

²⁴² Cfr. ivi, p.31.

²⁴³ Cfr. R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., pp.38-39.

questione bisogna sospendere il giudizio, in quanto nessuna sensazione, nessuna percezione è certa. Tuttavia la sua posizione filosofica è di stampo fideistico, poiché da una parte mette in discussione la filosofia umana, dove prima di credere bisogna sapere, dall'altra riconosce che in materia religiosa è la fede che precede ogni conoscenza²⁴⁴.

Quoi donc? s'écrit Omer Talon, faudra-t-il ne croire à rien sans raison évidente? Au contraire; dans les choses religieuses une foi sûre et solide aura plus de poids que toutes les démonstrations de tous les philosophes. Cette dissertation que je fais ne vaut que pour la philosophie humaine dans laquelle il faut d'abord connaître avant de croire; dans les problèmes religieux, au contraire, qui dépassent l'intelligence, il faut d'abord croire afin d'arriver ensuite à la connaissance²⁴⁵.

In quanto filosofo, aderendo al pensiero dell'antica e nuova Accademia, Talon dichiara che non si può pervenire alla conoscenza della verità, ma come cristiano crede alla verità rivelata, separando così il dominio della filosofia da quello della teologia²⁴⁶. L'innovazione filosofica di Talon consiste nella distinzione tra lo scetticismo nei confronti della ragione e scetticismo religioso, il cui bagaglio argomentativo verrà utilizzato dai nuovi accademici e nuovi pirroniani durante tutto il Cinquecento e il Seicento²⁴⁷. Per contrastare la diffusione della nuova cultura scettica e combattere l'anti-aristotelismo, appare, nel 1555, la pubblicazione dell'opera *Contra novam academiam Petri Rami oratio* di Pierre Galland, professore del Collège de France. Gli strali dello studioso sono diretti contro Ramus, accusato di scetticismo per aver rifiutato l'indiscussa autorità di Aristotele, e contro Tolon per aver preferito il modo di filosofare degli accademici²⁴⁸. L'opera *Les Dialogues contre le nouveaux académiciens* di Guy de Brués, pubblicata nel 1557, prova che, nella prima metà del Cinquecento, in Francia, il pensiero scettico antico nella presentazione di Cicerone e di Diogene Laerzio era diffuso. Infatti, lo scritto è esposto sotto forma di dialogo tra due sostenitori delle dottrine scettiche e due difensori della tradizione, impegnati a demolire le tesi degli avversari e a convincerli a ritrattare le loro idee. L'opera è una critica, seppure moderata, contro "i nuovi accademici" e mira a difendere la religione e i suoi valori dal pericolo del dubbio scettico²⁴⁹.

Lo scetticismo assume un ruolo importante come movimento solo dopo le pubblicazioni in latino degli scritti di Sesto Empirico. Nel 1562, grazie al tipografo Henri Estienne, viene pubblicata l'opera *Pyrrhoniae hypotyposes*, mentre Gentian Hervet, nel 1569, pubblica un altro scritto di Sesto, *Adversus mathematicos*. Entrambi gli editori sono stati affascinati dalle argomentazioni sestiane, considerate utili per confutare il dogmatismo di quei filosofi che pretendevano giudicare tutto, anche le questioni teologiche, con il solo metro della ragione²⁵⁰.

L'opera di Sesto Empirico catturò l'attenzione di diversi studiosi interessati a comprendere e ad approfondire lo scetticismo dal punto di vista sia accademico, in particolare quello di Arcesilao e di Carneade, sia pirroniano. Tra questi, si distinguono i filosofi Marsilio Cagnati, Justus Lipsius e Petrus Valentia: l'opera di quest'ultimo, *Academica*, si caratterizza come un'importante e dettagliato studio dello scetticismo antico. In relazione alle dottrine scettiche nella versione sestiana, si pone anche l'argomentazione critica di Giordano Bruno trattata nelle sue opere *La cena delle ceneri* e *Cabala del cavallo pegaseo*²⁵¹.

Occorre però notare che l'importanza e l'influenza delle opere degli autori qui sopra citati fu piuttosto modesta. Più esaustive e sistematiche dal punto di vista filosofico scettico sono le opere di Francisco Sanchez e di Michel de Montaigne, pubblicate una ventina d'anni dopo la prima stampa delle opere di Sesto Empirico (1562 e 1569).

2-2-Scetticismo e fideismo.

L'opera di Sanchez²⁵², *Quod nihil scitur*, è uno scritto filosofico vivace e arguto, dove l'autore, dopo aver confutato la concezione aristotelica della conoscenza, basata sulla scienza certa e il sillogismo, contrappone una nuova teoria della natura della conoscenza che è concreta, la cui certezza scientifica, comunque, è irraggiungibile: la sola scienza possibile è impossibile, poiché l'uomo si trova nella condizione di un cieco in piena luce²⁵³. Sanchez avvia la sua argomentazione con un'analisi delle definizioni su cui si basano tutte le scienze, per indicare la natura di un oggetto, pervenendo alla conclusione che ogni definizione teoretica non è che un nome imposto in modo arbitrario dai cultori della lingua latina o greca. Questi dotti hanno costruito un insieme di parole senza fondamento che non hanno nessun

²⁴⁴ Cfr. H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris 1922, p.264.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Cfr. ibidem.

²⁴⁷ Cfr. R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., p.42.

²⁴⁸ Cfr. ivi, p.43.

²⁴⁹ Cfr. ivi, p.45.

²⁵⁰ Cfr. ivi, pp.48-49.

²⁵¹ Cfr. ivi, pp. 49-50-52.

²⁵² Sanchez nacque nel 1551 a Tuy, in Galicia, Spagna, da genitori ebrei convertiti al cristianesimo. Studiò a Braga, in Portogallo, fino all'età di dodici anni. In seguito, quando la sua famiglia, a causa dei controlli del tribunale dell'Inquisizione portoghese, dovette trasferirsi a Bordeaux, continuò i suoi studi nel collegio di Guyenne. Laureatosi a Montpellier, insegnò filosofia e medicina a Tolosa, conseguendo notorietà come illustre accademico.

²⁵³ Cfr. F. SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche* (testo latino a fronte) a cura di Claudio Buccolini ed Ettore Lojano, Milano 2011, p.134.

rapporto con la cosa in sé, della quale non si può conoscere la natura²⁵⁴. Dunque, ogni definizione nominale è superflua e per corroborare questa tesi, Sanchez prende di mira la definizione aristotelica di scienza intesa come abito acquisito attraverso la dimostrazione, richiamando l'esempio della definizione di uomo come "animale mortale e razionale"²⁵⁵. Il filosofo-medico di Tuy asserisce che questa definizione aristotelica non indica l'uomo in quanto cosa reale, ma raggruppa una sequenza di nozioni astratte come 'uomo', 'animale', 'razionale', 'mortale'. Secondo Aristotele, la dimostrazione è un sillogismo che produce scienza²⁵⁶, tuttavia, sottolinea Sanchez, questo metodo è ingannevole, in quanto la dimostrazione suppone una definizione che non può essere provata, ma deve essere creduta, quindi posta come supposizione, pertanto, la scienza dei sillogismi che si basa su congetture non produce una conoscenza certa²⁵⁷. Dopo aver confutato il concetto di scienza aristotelica, Sanchez propone la sua definizione di scienza: *Scientia est rei perfecta cognitio*, la scienza è perfetta conoscenza di una cosa, le cui qualità reali sono apprese attraverso l'osservazione compiuta e l'intellezione, inteso come moto dell'intelletto²⁵⁸. Il filosofo auspicava una conoscenza scientifica basata su un'esperienza diretta, dove ciascun particolare è compreso individualmente. La scienza deve occuparsi di ciascuna cosa presa per sé, in quanto essa non è costituita da un cumulo di nozioni astratte come pensano filosofi e scienziati aristotelici²⁵⁹. Tuttavia, annota Sanchez, la scienza non può essere raggiunta in senso assoluto a causa della natura delle cose e dell'inaffidabilità dei nostri sensi: *in primis*, le cose concatenate l'una all'altra tendono alla costituzione di un solo insieme, pertanto, non possono essere conosciute individualmente²⁶⁰; inoltre, in quanto sono infinite e diverse, non è possibile raggiungere la perfetta conoscenza di una sola cosa se non si conoscono tutte le altre²⁶¹. Infine, poiché le cose non sono stabili, non raggiungono mai uno stato di perfezione tale che possa condurci a una conoscenza certa²⁶². Neppure i nostri sensi, imperfetti e limitati, riescono a cogliere la sostanza delle cose, poiché ne percepiscono soltanto gli accidenti che sono ingannevoli²⁶³. Visto che le cose in se stesse non possono essere conosciute, all'uomo non restano che due mezzi per scoprire la verità, seppure limitata e imperfetta: l'esperienza e il giudizio²⁶⁴.

Da un'attenta lettura dell'opera, si osserva che le argomentazioni di Sanchez si fondano su "nulla si sa" da cui emerge il suo atteggiamento scettico. Ma se da un lato il filosofo confuta la dottrina aristotelica in base alla quale si fa scienza tramite definizioni, dall'altro contrappone una sua teoria di scienza empirica che si propone di conoscere le cose nel loro essere in sé. Pertanto, egli si discosta dai pirroniani che "non avrebbero potuto accettare né una teoria positiva del conoscere, né la conclusione certa *quod nihil scitur*"²⁶⁵. Nonostante Sanchez affermi che il sapere assoluto non può essere raggiunto, la sua scepsti è un invito alla ricerca per poter raggiungere almeno un'approssimazione della verità. Questa posizione lo avvicina di più al dogmatismo negativo di Arcesilao e di Carneade che allo scetticismo pirroniano²⁶⁶. Se il filo conduttore del trattato è il dubbio sulla capacità dell'uomo di accedere a una conoscenza vera, la certezza che la conoscenza appartiene solo a Dio, è un concetto riportato solo in alcuni passi dell'opera, ma ha una forte valenza, perché attesta non solo l'esistenza della realtà divina e della conoscenza assoluta, ma anche quella della realtà delle cose in sé, la cui conoscenza, però, è inaccessibile all'uomo. Dio solo conosce, intende e penetra tutte le cose²⁶⁷, "in quanto egli stesso è tutte le cose ed è in tutte [esistenza ed essenza divina]: tutte le cose sono egli stesso e sono in lui"²⁶⁸.

2-3-Il neo-pirronismo: Michel de Montaigne.

La dottrina pirroniana del dubbio universale è ripresa da Michel de Montaigne che si è ispirato alle opere di Sesto Empirico per affrontare le tematiche filosofiche, religiose e antropologiche del suo secolo, influenzate da grandi cambiamenti avvenuti nel campo delle scoperte geografiche e scientifiche, nonché nel contesto culturale tramite la riscoperta di testi antichi greci e latini. In questo periodo, si aprono nuovi scenari che fanno emergere il relativismo dei saperi e Montaigne, più di chiunque altro, si rende conto che i cambiamenti del suo secolo ne erano la prova: la relatività delle conquiste sociali ed intellettuali degli uomini mettono in crisi lo stesso concetto di natura umana e quell'universo di valori morali che l'avevano definita²⁶⁹.

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp.10-18-22.

²⁵⁵ Cfr. *ivi*, p.24.

²⁵⁶ Cfr. S. TOMMASO, *Contra Gentes*, I 57, n.25.

²⁵⁷ Cfr. F. SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche*, cit., pp.66-136.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp.62-64.

²⁵⁹ Cfr. *ivi*, p.46.

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp.68-74.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, p.74.

²⁶² Cfr. *ivi*, pp.104-106.

²⁶³ Cfr. *ivi*, p.138.

²⁶⁴ Cfr. *ivi*, p.202.

²⁶⁵ Cfr. R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., p.56.

²⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁶⁷ Cfr. FRANCISCO SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche*, cit., p.126.

²⁶⁸ *Ibidem* (trad. it. mia): quia ipse omnia est, et in omnibus: omniaque ipse sunt, et in ipso.

²⁶⁹ Cfr. R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., p.59.

Si suppone che la famiglia del filosofo, padre cattolico e madre ebrea convertita al cristianesimo, abbia contribuito a rafforzare il suo spirito cosmopolita e tollerante²⁷⁰. Il padre di Montaigne, persona interessata a conoscere e a comprendere la realtà delle varie correnti religiose della sua epoca, aveva letto l'opera *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri* del teologo Raymond Sebond²⁷¹. Dietro sollecitazione del padre, Montaigne tradusse quest'opera che fu pubblicata nel 1569. Con il pretesto di difendere l'opera del teologo da due obiezioni sollevate dai lettori, egli compose un testo apologetico della fede cristiana, intitolato *Apologia di Raymond Sebond*²⁷², che rappresenta anche la somma dello scetticismo del Rinascimento. Le argomentazioni di carattere scettico sviluppate nel saggio mirano a commentare e a confutare il razionalismo di Sebond, secondo cui la verità della fede può essere dimostrata solo con l'aiuto della ragione umana.

Prendendo spunto dalle due obiezioni che erano state sollevate – la prima che i fondamenti della religione cristiana devono fondarsi sulla fede e non si possono dimostrare tramite ragioni umane e naturali, la seconda che i ragionamenti di Sebond erano deboli e facilmente confutabili – il filosofo montaigneano coglie l'occasione per esporre sia la sua visione scettica radicale, sia la sua attestazione di fede. Facendo ricorso agli argomenti epistemologici di Sesto Empirico e del pirronismo antico, Montaigne s'impegna a dimostrare, tramite il dubbio e l'*epoché* scettica, i limiti delle capacità conoscitive dell'uomo e di conseguenza l'impossibilità della ragione umana di acquisire una qualsiasi scienza fondata su certezze. Nel contempo, l'argomentazione scettica viene messa al servizio della fede, in quanto il filosofo francese intende affermare l'esistenza di una sola conoscenza, ovvero quella divina. Infatti, egli conclude la sua trattazione con un'attestazione di fede in un monoteismo assoluto, là dove si afferma che solo a Dio appartiene la scienza e la sapienza e che egli è l'"unico ente reale [...] nulla che sia veramente se non lui solo"²⁷³.

Nell'*Apologia di Raymond Sebond*, il dubbio e l'*epoché* scettica sono assunti da Montaigne sia per svelare e dimostrare i limiti della ragione umana, sia per contrapporre al ragionamento razionale, incapace di sostenere la conoscenza di Dio, il valore assoluto della fede e il primato della rivelazione divina, vista come unica via per accedere alla conoscenza di una parte seppur minima di verità:

La parte che abbiamo alla conoscenza della verità, qualunque essa sia, non è con le nostre forze che l'abbiamo acquistata. Dio ce lo ha insegnato a sufficienza²⁷⁴.

e ancora:

Tutto quello che vediamo senza la lampada della sua grazia, non è che vanità e follia²⁷⁵.

Dunque, lo scetticismo di Montaigne, il cui dubbio è radicale e senza via d'uscita, si risolve in una nuova forma di fideismo, alla quale lo studioso Popkin dà il nome di pirronismo cattolico²⁷⁶.

Montaigne e Sebond si pongono lo stesso obiettivo, cioè quello di difendere il cristianesimo dai pericoli dell'ateismo e dall'interpretazione religiosa dei riformati, ritenuta un'insopportabile degenerazione che conduce alla miscredenza. Tuttavia, in questa strategia difensiva si confrontano due percorsi diversi: Sebond utilizza argomenti razionali per dimostrare gli articoli di fede, Montaigne, invece, pur elogiando lo sforzo di applicare gli strumenti naturali e umani al servizio della fede, afferma categoricamente che in nessun modo la ragione è in grado di raggiungere la scienza soprannaturale divina e che solo la fede abbraccia i misteri della nostra religione²⁷⁷.

La trattazione dell'*Apologia* si apre con una chiara e vigorosa denuncia nei confronti della presunzione dell'uomo che lo conduce a credere di poter conoscere il cosmo senza l'aiuto della luce divina, e che l'universo sia stato creato per la sua utilità e per il suo servizio. Ma l'uomo, scrive Montaigne, non è più che un'ombra che scompare quando la luce svanisce²⁷⁸: fra le vanità di questo basso mondo egli è la più vana, pertanto non può conoscere né governare la minima parte del creato se sprovvisto della fede e della grazia illuminante di Dio²⁷⁹. La vanità non permette all'essere umano di riconoscere i limiti del proprio sapere e ad ammettere la propria ignoranza. La presunzione dell'uomo di essere superiore agli animali, in quanto avvantaggiato dalla razionalità, è sconfessata da

²⁷⁰ Cfr. D. FRAME, *Montaigne. A Biography*, New York 1965, p.28.

²⁷¹ Medico e teologo tolosano del XV secolo di origine spagnola.

²⁷² Il saggio fa parte dell'opera *Les Essais*, libro II, capitolo XII.

²⁷³ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII. Trad. it. di F. Garavini in M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, testo francese a fronte, Milano 2018, p.1117.

²⁷⁴ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.903).

²⁷⁵ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1015).

²⁷⁶ Cfr. R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., p.60.

²⁷⁷ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., p.782.

²⁷⁸ Questa amara riflessione è ripresa da Pascal, per descrivere la fragilità dell'essere umano: "L'uomo non è che una canna, la più debole della natura" (B. PASCAL, *Pensées*, fr. 263. Trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, a cura di A. Bausola, Milano 1993, p.153).

²⁷⁹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., pp.796-800-900.

Montaigne attraverso una sequenza di esempi ripresi da Sesto Empirico. Inizialmente mette in dubbio l'incapacità dell'intelligenza umana di poter conoscere i moti interni e i segreti degli animali, per poi formulare la sua visione scettica nei confronti dell'arroganza intellettuale di coloro che si ritengono al di sopra del cielo e che stabiliscono le parti da assegnare ai propri simili e agli animali²⁸⁰. Per costoro "tutto ciò che non è come noi non ha alcun valore"²⁸¹, cosicché anche "Dio stesso, per farsi valere, bisogna che ci assomigli"²⁸². Dal confronto tra uomo e animali emerge, dunque, una valutazione negativa nei confronti della razionalità umana e la superiorità degli animali sull'uomo. Infatti, egli dice, la naturale industriosità delle bestie, che segue un ordine naturale, supera la nostra intelligenza e la nostra stessa arte, poiché la natura, diversamente dagli animali, ci ha lasciato in balia del caso e della fortuna²⁸³. Attraverso una lunga elencazione di esempi sulla razionalità e sui sentimenti degli animali, Montaigne fornisce le prove che il loro comportamento non è regolato da una sola obbligata inclinazione naturale, anzi, sottolinea, gli animali possiedono qualità che corrispondono e assomigliano alle nostre e non c'è ragione di ritenere che raziocinio, scelta di decidere e sentimenti non appartengono anche agli animali²⁸⁴: il cane che accompagna il cieco elabora un ragionamento sillogistico disgiuntivo, il ragno tesse la tela scegliendo di farla fitta in un punto e più larga in un altro; inoltre, si racconta che alcuni elefanti, dopo una lunga abluzione, levano in alto la proboscide per meditare in preghiera con gli occhi fissi verso oriente²⁸⁵. La presunzione di sapere, le molteplici passioni e i desideri sregolati, di cui solo l'uomo è prigioniero, certamente non lo collocano in una posizione di vantaggio rispetto agli animali, poiché questi sono la fonte del male che lo affligge. Al contrario, dice Montaigne, questi nostri compagni, che non sono soggetti all'incertezza, al turbamento e alla disperazione degli uomini, seguono l'ordine naturale e in questa maniera si avvicinano maggiormente a Dio senza alcun sforzo e fatica²⁸⁶. Il paragone tra l'uomo e gli animali serve a Montaigne per evidenziare il suo atteggiamento scettico nei confronti delle pretese intellettuali che non hanno originato un mondo migliore rispetto a quello degli animali. Di quale utilità è l'intelligenza umana, si chiede il filosofo francese, e la conoscenza di tante cose? Il nostro sapere, in realtà, non ci garantisce l'immunità dalle malattie e dalla morte, così come non ci rende più saggi, difatti, egli asserisce, ci sono persone più eccellenti tra gli ignoranti che tra i dotti²⁸⁷.

Nella formulazione del suo scetticismo, Montaigne intraprende contemporaneamente la devalorizzazione della scienza e l'elogio dell'ignoranza, la stessa ignoranza predicata da San Paolo nel primo capitolo della *Lettera ai Colossesi*²⁸⁸, che ci rende umili e obbedienti alla legge divina. "La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir"²⁸⁹, dice il filosofo montaigneano, per questo la nostra religione ci raccomanda l'ignoranza, in quanto caratteristica propria della fede e dell'obbedienza²⁹⁰. E accanto a questa attestazione fideistica prende posto il suo atteggiamento scettico tramite una svalutazione della ragione umana. Gli uomini sono padroni solo delle proprie opinioni, tutto il resto è frutto della loro immaginazione, ed essi non condividono altro che vento e fumo: "nous n'avons que du vent et de la fumée"²⁹¹. Peraltro, osserva Montaigne, le presunte conoscenze mettono in pericolo la nostra salute mentale: la ragione, sottoposta a una tesa e precisa apprensione, annulla la ragione stessa, così come la complessa e curiosa indagine delle scienze conduce gli uomini alla stupidità e alla follia²⁹². Certamente, dice Montaigne, è l'ignoranza che permette al contadino di vivere in tranquillità e con maggiore fermezza, seguendo la propria tendenza naturale, diversamente dalla saggezza che non ha arrecato utilità a nessuno²⁹³.

Per Montaigne lo scetticismo non è incompatibile con la fede e lui stesso afferma che l'uomo consapevole di non conoscere nulla e privo di scienza umana è propenso ad astenersi dal proprio giudizio per "fare un posto maggiore alla fede"²⁹⁴. In tal modo il concetto pirroniano della sospensione del giudizio e del rifiuto di ogni dogmatismo permette di fare dello spirito umano una tabula rasa, "un foglio bianco preparato a ricevere dal dito di

²⁸⁰ Cfr. ivi, II, XII, p.806.

²⁸¹ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.875).

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Cfr. ivi, II, XII, p.812.

²⁸⁴ Cfr. ivi, II, XII, pp.821-823-837.

²⁸⁵ Cfr. ivi, II, XII, pp.813-829-839.

²⁸⁶ Cfr. ivi, II, XII, pp.820-822.

²⁸⁷ Cfr. ivi, II, XII, pp.876-878.

²⁸⁸ Col. 2,8: "Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggi ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo" (trad. it. in *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. sotto la direzione di A. Filippi, Bologna 2009, p.2804).

²⁸⁹ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, in M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, cit., p.880.

²⁹⁰ Cfr. ibidem.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² Cfr. ivi, II, XII, p.888. In questo passo, Montaigne scrive di aver visitato l'ospedale psichiatrico di Ferrara, dove ha potuto vedere il poeta italiano, alludendo a Torquato Tasso, in uno stato delirante. La visita del filosofo francese all'ospedale psichiatrico di Sant'Anna risale al 1580.

²⁹³ Cfr. ivi, II, XII, p.884.

²⁹⁴ Ivi, II, XII, (trad. it. F. Garavini, cit., p.917).

Dio quelle forme che gli piacerà imprimervi”²⁹⁵. Riprendendo l’ideale pirroniano dell’*aphasia* e dell’obbedienza passiva al *phaenomenon*, il filosofo francese ne svia il senso, perché il suo scetticismo non corrisponde come per Pirrone all’assenza del senso del mondo, bensì all’esistenza di un senso unico, quello che Dio gli ha impresso; pertanto, in lui emerge uno scetticismo che comunque dimora all’opposto di se stesso, non nel confronto con la differenza del mondo, ma con l’assoluto senso del mondo²⁹⁶.

Il messaggio fideistico di Montaigne, che corrisponde a quello cristiano, è di concepire che quella parte di conoscenza di verità in nostro possesso non è stata acquistata con le nostre forze, ma è Dio che ce l’ha concessa²⁹⁷, quindi, per innalzarsi al sapere divino occorre coltivare la nostra ignoranza e credere solo per fede. Per corroborare questo fideismo radicale e la devalorizzazione della ragione umana, il filosofo francese ricorre ancora una volta a San Paolo:

Sta scritto infatti: ‘Distruggerò la sapienza dei sapienti e annulerò l’intelligenza degli intelligenti’. Dov’è il sapiente? Dov’è il dotto? Dov’è mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?²⁹⁸.

L’uomo, dunque, non è misura né di se stesso né di alcun’altra cosa, ed è solo la lampada della grazia divina a illuminare qualche raggio della ragione umana, quello scampolo di intelligenza che Dio ha voluto darci, per consentirci di conoscere noi stessi²⁹⁹. Inoltre, aggiunge Montaigne, la presunzione umana falsifica il senso stesso del nostro esistere, giustificandolo e circoscrivendolo in quel breve istante della vita terrena che altro non è

che un lampo nel corso infinito d’una notte eterna [...], mentre la morte occupa tutto il prima e il dopo di questo momento, e anche una buona parte di questo momento³⁰⁰.

I cristiani, annota Montaigne, considerano l’indagare con troppa curiosità un male naturale e originario dell’uomo, la via che lo ha condotto alla dannazione eterna³⁰¹, e sulla base di questo giudizio introduce l’idea che essere saggi non è vantaggioso, facendo ricorso a un passo dell’*Ecclesiaste*: “In molta saggezza molto affanno; chi accresce il sapere aumenta il dolore”³⁰². Pertanto, per il filosofo francese, la scienza umana non è soltanto vana, ma anche nociva alla felicità.

A partire dalla considerazione che il frutto dell’indagine condotta dall’uomo in tanti secoli non è altro che il riconoscimento dell’ignoranza dell’uomo e della vanità della scienza acquisita³⁰³, Montaigne affronta gli argomenti scettici pirroniani, mettendo il dubbio sistematico al servizio della fede. Dapprima descrive la posizione di Pirrone e dei pirroniani riguardo la ricerca della verità, distinguendola da quella degli accademici e dei dogmatici³⁰⁴: questi ultimi affermano di averla trovata; Clitomaco, Carneade e gli accademici ritengono che la verità non può essere concepita con i nostri mezzi, mentre Pirrone e i suoi sostenitori affermano di essere ancora in cerca della verità, considerando ingannevoli le conoscenze certe dei dogmatici³⁰⁵. Infatti, osserva Montaigne, la professione dei pirroniani è quella di dubitare e cercare senza determinare nulla, neppure la misura delle nostre forze, attestando di non sapere se sappiamo o non sappiamo qualcosa. In realtà, conclude il filosofo francese, l’ignoranza intera per essere tale deve ignorare se stessa³⁰⁶. La critica montaigneana della conoscenza da un lato apre la strada alla valorizzazione dell’*epoché* che impedisce di “impelagarsi in tanti errori che la fantasia umana ha prodotto”³⁰⁷, dall’altro schiude la via all’ideale pirroniano dell’*ataraxia*, ovvero quella condizione che permette all’uomo di vivere sereno, libero dai turbamenti causati dalle opinioni e dalle presunte conoscenze delle cose³⁰⁸. Nel suffragare la magnificenza di queste posizioni, Montaigne prende in considerazione l’idea di libertà, condizione necessaria per non imbrigliarsi in dogmatismi: i pirroniani, dice, nell’affermare “non è più così che cosà, o né l’uno né l’altro”³⁰⁹ considerano le cose senza la costrizione dell’assenso, conservando così la loro libertà³¹⁰. La rinuncia di porre domande che non hanno

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, testo della conferenza tenuta ad “Agora des savoirs”.

²⁹⁷ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., p.904.

²⁹⁸ 1 Cor. 1,20 (trad. it. in *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. p.2719).

²⁹⁹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., pp.990-1014.

³⁰⁰ Ivi, II, XII (trad. it. . F. Garavini, cit., p.959).

³⁰¹ Cfr. ivi, II, XII, p.900.

³⁰² *Eccl.* 1,18 (trad. it. in *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. p.1455).

³⁰³ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., p.904.

³⁰⁴ Montaigne, come Sesto Empirico, oppone alla dottrina assertiva positiva dei dogmatici o negativa dei neo-accademici quella dei pirroniani.

³⁰⁵ Cfr. ivi, II, XII, p.908.

³⁰⁶ Cfr. ibidem.

³⁰⁷ Ivi, II, XII, (tad. it. di F. Garavini, cit., p.913).

³⁰⁸ Cfr. ivi, II, XII, p.910.

³⁰⁹ Citazioni riprese da Sesto Empirico in *Ipotiposi pirroniane* (SEXT. EMP. Pyrr. Hyp. I 18-28).

³¹⁰ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., p.912.

soluzione è l'atteggiamento che permette di liberarci dall'inquietudine dell'incertezza, condizione necessaria per poter raggiungere lo stato di *ataraxia*. Secondo il filosofo francese, l'*epoché* rappresenta il più alto grado di saggezza³¹¹ ed è l'atteggiamento più compatibile con la religione, poiché "presenta l'uomo nudo e vuoto [...] incline ad annullare il proprio giudizio per fare un posto maggiore alla fede"³¹². Ed è proprio grazie a questa condizione libera da pregiudizi che i pirroniani, senza indagare, si attengono all'osservanza dei costumi³¹³, e, annota Montaigne, nella stessa maniera anch'io ho seguito senza agitazione e turbamenti le antiche credenze della mia religione³¹⁴.

Difendendo la teoria pirroniana che tutto è dubbio, Montaigne si propone di dimostrare l'impossibilità per l'uomo di riconoscere anche solo l'apparenza della verità, nonché l'incapacità della ragione di poter valutare alcune cose più verosimili di altre, al contrario di quanto affermavano gli accademici³¹⁵. *In primis*, scrive Montaigne, non è possibile riconoscere la verosimiglianza se non si conosce il vero, e il fatto che l'apparenza sia inerente alla realtà del soggetto ha una ricaduta immediata sulla questione della conoscenza: la separazione tra soggetto e oggetto provoca il dubbio di chi, vedendo il ritratto di Socrate, senza averlo mai conosciuto, non potrà mai affermare se quell'immagine gli assomiglia³¹⁶. In virtù del fatto che le cose non sono presenti in noi nella loro forma ed essenza e che le nostre idee derivano dall'esperienza sensoriale, appare evidente, osserva il filosofo montaigneano, che la ragione umana non è in grado di accertare il vero, proprio perché non ha alcuna comunicazione con l'essere:

Toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion³¹⁷.

Se non fosse così noi tutti riceveremmo le cose in ugual modo, per esempio "il vino sarebbe uguale nella bocca del malato come nella bocca del sano"³¹⁸. In realtà, le nostre facoltà intellettuali e sensoriali sono sottoposte al mutamento col cambiare delle nostre condizioni sia fisiche che psichiche, cosicché la percezione soggettiva della realtà continuamente alterata provoca continue controversie sulla conoscenza delle cose, nonché una infinita confusione di opinioni tra i filosofi³¹⁹. Da qui, Montaigne arriva alla sua conclusione scettica: poiché ogni conoscenza che deriva dai sensi è instabile e la nostra esperienza sensoriale non ci mostra gli oggetti come sono, ma soltanto come si presentano a noi, appare chiaro che non ci è possibile giudicare chiaramente ciò che si afferra, pertanto non possiamo che astenerci da ogni giudizio³²⁰. Nel proseguo, egli osserva che anche i sensi vengono alterati e storditi dalle passioni dell'anima: le cose che ci vengono presentate variano di gusto e di aspetto secondo il calore del desiderio³²¹; e così pure nel sonno la nostra anima esercita le sue facoltà né più né meno di quanto è sveglia, poiché in stato di veglia non si è mai tanto svegli da eliminare i nostri vaneggiamenti che il filosofo francese li ritiene peggiori dei sogni³²². Partendo dalla considerazione che la ragione e l'anima accolgono i fenomeni e le opinioni presenti in esse durante il sonno, e accreditano le azioni dei nostri sogni non diversamente da quelle del giorno, Montaigne manifesta il suo dubbio tramite l'interrogativo: "Perché non dovremmo domandarci se il nostro pensare e il nostro agire non sia un altro sognare, e la nostra veglia una specie di sonno?"³²³. Dunque, il dubbio scettico non risparmia neppure un'altra controversa tematica trattata da filosofi e letterati del Cinquecento, ossia se quella che chiamiamo vita non sia in realtà un sogno. I sensi, osserva il filosofo francese, in quanto fallaci e instabili, non lo possono testimoniare né la ragione che prende le mosse da questi può fornirci una risposta che ci soddisfi. Ancora una volta prevale il dubbio dettato dall'assenza di un criterio valido a tracciare i confini reali tra realtà e fantasia, quindi, non è possibile affermare se la vita che stiamo vivendo sia reale o se piuttosto non sia un sogno verosimile alla realtà. In questa ottica, Montaigne approda al livello più alto del dubbio, dove l'uomo, perennemente incapace di affermare qualcosa, sembra sospeso nel nulla senza via d'uscita. A tal proposito, si può confrontare il dubbio radicale montaigneano con lo scetticismo cartesiano. Cartesio stesso, nella prima delle sue *Meditazioni metafisiche*, dubita della conoscenza dei sensi, affermando di non avere indizi certi da poter distinguere la veglia dal sonno³²⁴; tuttavia, dopo aver alimentato il dubbio nella maniera più estrema, grazie a un fondamento sicuro, ovvero il *cogito ergo sum*, giunge a liberarsi da tale incertezza: l'io pensante cartesiano diventa la fonte di ogni conoscenza. Di converso, il

³¹¹ Cfr. *ivi*, II, XII, p.906.

³¹² *Ivi*, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.917).

³¹³ Cfr. *ibidem*.

³¹⁴ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1048.

³¹⁵ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1030.

³¹⁶ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1112.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ivi*, II, XII (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1033).

³¹⁹ Cfr. *ivi*, II, XII, pp.1032-1034.

³²⁰ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1034.

³²¹ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1046.

³²² Cfr. *ivi*, II, XII, p.1102.

³²³ *Ibidem* (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1103).

³²⁴ Cfr. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, intr., trad., note e apparati di L. Urbani Ulivi, Milano 2001, p.151.

dubbio estremo di Montaigne, non lasciando spazio ad alcuna certezza dell'io, si muove all'interno dei confini tra la realtà e il sogno³²⁵.

Da qui, l'argomentazione scettica montaigneana prende di mira le facoltà sensoriali dell'uomo, mettendo in dubbio che egli possieda tutti i sensi necessari per percepire la verità con certezza e nella sua essenza³²⁶. Dapprima, il filosofo francese osserva che, pur ammettendo che li possediamo tutti, il funzionamento dei nostri sensi è incerto e controverso, perché dipende dalla condizione in cui ci troviamo; quindi non c'è ragione di stupirsi se si afferma che le cose non vengono colte nella loro essenza, ma solo così come ci appaiono:

nous pouvons avouer que la neige nous apparaît blanche, mais que d'établir si de son essence elle est telle, et à la vérité, nous ne nous en saurions répondre³²⁷.

Montaigne giunge alla conclusione che, eliminata questa certezza, ogni pretesa scientifica perde di valore. A corroborare la tesi del dubbio sulla conoscenza sensoriale, egli riporta un'elencazione di esempi, così, nel caso della contraddizione reciproca dei sensi, afferma: “una pittura sembra in rilievo alla vista, al tatto sembra piatta”³²⁸, di conseguenza risulta che le nostre esperienze sono condizionate dai sensi che prestano agli oggetti diverse qualità. Allo stesso modo il nostro stato di salute e di malattia o di sonno e veglia adatta la realtà delle cose a sé³²⁹. Non c'è via d'uscita al dubitare montaigneano: ogni argomentazione gnoseologica conduce all'attestazione di uno scetticismo radicale che esclude totalmente la possibilità di cogliere la natura reale del mondo esteriore, poiché sia la ragione che i nostri sensi non possono stabilire nulla di certo³³⁰.

Nell'economia dell'*Apologia*, il dubbio è formulato con un motto “Que sais-je?”³³¹, ed è proprio partendo da questo interrogativo senza risposta che si sviluppa la ricerca gnoseologica e antropologica del filosofo francese, in cui vengono messe in discussione tutte le certezze. Tramite argomentazioni sestiane, egli non si limita solo ad elencare i limiti delle capacità intellettuali e le diversità delle opinioni, ma s'impegna anche a sviluppare l'universalità del dubbio con il ragionamento, per dimostrare che l'uomo con i suoi mezzi non può accedere ad alcuna conoscenza vera. Tuttavia, il suo scetticismo va oltre il pessimismo gnoseologico, oltrepassa la “disperazione” pirroniana. Infatti, se il dubbio sistematico da un lato conduce l'uomo a riconoscere i limiti dei propri mezzi conoscitivi, dall'altro gli permette di uscire dalle categorie razionali e sensoriali, per innalzarsi al di sopra di sé e dell'umanità, non tramite la ragione, ma solo con l'aiuto divino, solo “se Dio gli porge eccezionalmente la mano”³³². Per Montaigne, solo la grazia divina ci consente di cogliere una conoscenza, seppure limitata, della realtà: il dubbio che scaturisce dalla consapevolezza dei limiti della ragione umana è il terreno ideale per aprirsi alla fede, ed esso si acquieta grazie alla forza della fede.

Successivamente, il filosofo montaigneano abbandona l'analisi dell'esperienza sensoriale, per indagare sul criterio di verità: “Per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio”³³³, di cui, però, non possiamo stabilire l'oggettività, in quanto ci servirebbe una dimostrazione che, a sua volta, dovrebbe essere controllata da un altro strumento giudicatorio, entrando così all'interno di un circolo vizioso³³⁴. Pertanto, se i sensi non ci danno alcuna conoscenza certa, bisogna che lo faccia la ragione, ma in questo caso ci troviamo imbrigliati in un regresso all'infinito, poiché “nessuna ragione potrà stabilirsi senza un'altra ragione”³³⁵. In conclusione, dice Montaigne, la nostra immaginazione deriva dalla mediazione sensoriale e i nostri sensi non ci mostrano le cose in sé, ma solo come appaiono, quindi il nostro giudizio non è affidabile se si basa sulle apparenze; ma, anche a voler sostenere che le nostre impressioni sensoriali ci trasmettono le qualità degli oggetti reali, non possiamo essere certi di questa rassomiglianza, così come chi non conosce Socrate non può dire se il suo ritratto gli assomigli³³⁶. Alla fine dell'*Apologia* il grado di scetticismo di Montaigne raggiunge il suo punto estremo, ma nel contempo esso si estingue. Partendo dalle opinioni di diversi filosofi antichi sul mutamento perpetuo delle cose, il filosofo francese approda alla consapevolezza che è impossibile comunicare con l'essere e dare un giudizio obiettivo sulla base delle impressioni derivate dai sensi, poiché tutto è in divenire ed è soggetto al cambiamento, sia il giudicato che il giudicante³³⁷; di conseguenza, conclude Montaigne, a voler cogliere la realtà oggettiva è come

³²⁵ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Apologia di Raymond Sebond*, a cura di Diego Fusaro e Salvatore Obinu, Milano 2004, p.67.

³²⁶ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, p.1087.

³²⁷ Ivi, II, XII, p.1106.

³²⁸ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1107).

³²⁹ Cfr. ivi, II, XII, p.1108.

³³⁰ Cfr. ivi, II, XII, pp.1110-1112.

³³¹ Ivi, II, XII, p.960.

³³² Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1119).

³³³ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1111).

³³⁴ Cfr. ivi, II, XII, p.1110.

³³⁵ Ivi, II, XII, (trad. it. di F. Garavini, cit., pp.1111-1113).

³³⁶ Cfr. ivi, II, XII, p.1112.

³³⁷ Cfr. ivi, II, XII, pp. 1112-1116.

pretendere di stringere l'acqua in pugno³³⁸. Pertanto, data l'incapacità umana di andare oltre le apparenze dei sensi e la mancanza di prove certe che attestino l'esistenza di una natura o di un mondo reali, non ci rimane che un'unica soluzione: l'*epoche*³³⁹. Ma, al non senso del mondo relativo, si aggiunge quel senso unico dell'assoluto che oltrepassa lo scetticismo e nello stesso momento lo estingue. Nella conclusione della trattazione, Montaigne si domanda: "Ma che cosa dunque è veramente?"³⁴⁰, e a questo interrogativo risponde con un atto di fede che trascende ogni ragionevole dubbio. Dalla riflessione sulla pochezza dell'uomo e sul divenire di una realtà che mai è esistente, il filosofo francese apre la finestra del suo radicale scetticismo al divino: se i sensi naturali s'ingannano e ogni cosa soggetta al mutamento non è, in quanto non rimane mai una stessa³⁴¹, allora soltanto l'essere assoluto di Dio è, "non secondo alcuna misura del tempo, ma secondo un'eternità immutabile e immobile [...] davanti al quale nulla è"³⁴², e al quale un'anima ragionevole deve l'obbedienza³⁴³.

In passato, molti hanno considerato Montaigne un puro scettico che finge di salvaguardare il cristianesimo, altri hanno visto in lui un difensore della fede. Recentemente, lo studioso Popkin si è schierato a favore di una religiosità tiepida del filosofo francese, il cui "atteggiamento sembra fosse per lo più quello dell'indifferenza o di un'accettazione rassegnata, senza nessun coinvolgimento e senza nessuna esperienza religiosa [...] sembrava essere privo delle qualità spirituali che caratterizzavano alcuni grandi contro riformatori francesi come San Francesco di Sales, il Cardinal Bérullé o San Vincenzo de' Paoli"³⁴⁴.

A mio avviso, il sentimento religioso di Montaigne non può essere misurato o interpretato in base a una prassi religiosa esteriore. Nel suo trattato, i due elementi, scetticismo e fede, solo apparentemente sembrano ostacolarsi e contraddirsi: se da un lato si attesta che la ragione si presenta troppo debole e non riesce a dare risposte a quesiti destinati a rimanere irrisolti, dall'altro è la fede a illuminare il quadro generale di tutta la trattazione montaigneana. L'uomo, abbandonando la ragione, grazie all'aiuto eccezionale divino, può innalzarsi al di sopra di sé e dell'umanità, per afferrare l'esistenza dell'unica realtà, quella divina³⁴⁵. Proprio in virtù del fatto che la fede non può essere spiegata né misurata con mezzi umani, si può ritenere che lo stesso Montaigne non abbia mai considerato razionalmente il grado e l'intensità della propria religiosità. Sarebbe, quindi, azzardato non credere – data la sua peculiare avversità contro ogni forma di ipocrisia – che la sua fede nel Dio della Rivelazione cristiana, più volte attestata nella sua opera come unica via di salvezza, non fosse colta interiormente e nella forma più sincera.

³³⁸ Cfr. *ivi*, II, XII, p.1112.

³³⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁴⁰ *Ivi*, II, XII (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1117).

³⁴¹ Cfr. *ibidem*.

³⁴² *Ibidem* (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1117).

³⁴³ Cfr. *ivi*, II, XII, p.878.

³⁴⁴ R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, cit., p.73.

³⁴⁵ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII, cit., p.1118.

Capitolo Secondo

IL PROFILO POLIEDRICO DI AL-MA'ARRĪ.

Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī, benché isolato e recluso nella sua abitazione, non si è mai distaccato dal palcoscenico del mondo, combattendo la sua battaglia contro le follie e i mali del suo tempo: le guerre, la sete di potere, il denaro, l'intolleranza e l'assurda pretesa di ciascuna religione di possedere l'unica Verità. Nella sua epoca, non diversa dalla nostra, Dio gli appariva “esiliato” dal mondo, in quanto il male dominava ovunque:

وَنَحْنُ بَعْدَهُمْ فِي الْأَرْضِ قُطَانٌ
صِفْرَانِ مَا بَيْنَهُمَا لِلْمَلِكِ سُلْطَانٌ
فِي كُلِّ مِصْرٍ مِنَ الْوَالِيَيْنِ شَيْطَانٌ¹

يَكْفِيكَ حُرْنَا ذَهَابُ الصَّالِحِينَ مَعًا
إِنَّ الْعِرَاقَ وَ إِنْ الشَّامَ مُنْذُ رَمَنْ
سَاسَ الْأَنْهَامَ شَيْطَانِينَ مُسْلَطَةً

Ti è sufficiente, per essere triste, la sparizione dei buoni
Iraq e Siria sono rimasti da molto tempo
demoni autoritari hanno governato il popolo

mentre noi siamo ancora residenti sulla terra
vuoti senza sovranità né impero
in tutto l'Egitto, tra i governatori: il diavolo.

Le mondanità della società, l'ipocrisia degli uomini, la corruzione sono i segni di un mondo decaduto contro il quale al-Ma‘arrī lancia i suoi strali carichi di afflizione e indignazione. In tutta la sua opera, si può notare che l'amarezza scettica non deriva da un atteggiamento passivo e rassegnato di fronte alla realtà, bensì dall'atteggiamento investigativo di memoria scettica di uno spirito ribelle che riconosce e rifiuta le vanità mondane e il dogmatismo dei religiosi. Di fronte ai misteri dell'inconoscibile, al-Ma‘arrī fu sicuramente uno scettico che ha preso come guida la ragione che non cessa di dubitare, di indagare e scoprire ogni finitezza del mondo creaturale dipendente dai nostri sensi; tuttavia, egli utilizza la ragione per rimuove ciò che è superfluo, ossia l'immagine profana dietro la quale si cela la sacra verità. Quindi, il suo dubbio può essere considerato lo strumento necessario di chi intende, in stato di veglia, oltrepassare gli aspetti apparenti delle cose e tendere alla luce della verità senza velo. In tale modo, andando al di là degli aspetti apparenti del mondo sensibile, il pensiero libero del filosofo siriano raggiunge quel distacco dal “mondo inferiore”, dove tutto è relativo, per sperimentare l'Assoluto, trascendendo la ragione stessa, di cui egli riconosce i limiti.

Prendere in giro la lettura grossolana del Corano delle masse, vivere in base a delle scelte che per molti appaiono in contrasto con i dettami del Libro sacro, quale il regime vegetariano e la vita ascetica, mettere in discussione i dogmi stabiliti dal tradizionalismo teologico, ebbene tutto ciò non poteva essere accettato dai suoi contemporanei ortodossi e dai tradizionalisti della posterità.

In questo capitolo, dapprima vengono presentati i detrattori e i difensori di al-Ma‘arrī, per evidenziare quali sono le ragioni per cui egli viene attaccato e quali quelle per cui viene difeso, successivamente, sono riportate le differenti opinioni degli orientalisti occidentali e studiosi arabi, da cui emergono le difficoltà che si possono incontrare a voler decifrare gli oscuri e molteplici aspetti del pensiero e della personalità del filosofo siriano senza correre il rischio di cadere nella trappola dell'unilateralismo.

II.1-Detrattori e difensori di al-Ma‘arrī: *miscredente o credente?*

Numerosi furono i suoi avversari che lo accusarono di *zandaqa*² (eresia), così come si potrà vedere in questo paragrafo, e tra costoro il più risoluto è il teologo e giurista iracheno Ibn al-Jawzī (1116-1201), appartenente alla

¹ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-nūn, 14, 1-3. Trad. it. mia in ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt li-shā‘ir al-falāsifa wa faīlasūf al-shu‘arā*, a cura di AA. VV., Beyrūt 2001, p.352.

² Il termine persiano *zandaqa* in origine designava il mazdeismo eterodosso e il manicheismo, successivamente qualunque persona dalla dubbia ortodossia era considerato *zindiq*, ovvero eretico. Per i musulmani sunniti, gli sciiti sono eretici sia perché non hanno riconosciuto come legittimi i tre primi califfi, Abū Bakr, ‘Umar e ‘Uthmān, sia perché nella loro dottrina la figura dell'imam assume un'importanza spirituale pari e talvolta superiore a quella del Profeta. Agli occhi dei musulmani della scuola giuridico-teologica zahirita, che si attengono esclusivamente al senso letterale (*zāhir*) del Corano e alla *Sunna* (l'insieme delle testimonianze raccolte e trasmesse sugli insegnamenti e discorsi del Profeta), sono considerate eretiche tutte le correnti mistiche e quelle di ispirazione sciita che difendono il *bāṭin* (la lettura esoterica del Corano), ovvero tutti i seguaci della *bāṭiniyya*. Se per i tradizionalisti, la filosofia e le scienze greche erano considerate non coraniche, perciò biasimevoli o eretiche, per i dottori della Legge, le eresie più gravi erano quelle attribuite all'influsso di sette orientali, per la gran parte iraniche: la metempsicosi, la concezione dualistica del manicheismo e la negazione della profezia attribuita ai brahmani (Cfr. M. A. AMIR-MOEZZI, s.v. *Eresia*, in *Dizionario del Corano*, a cura di I. Zilio-Grandi, Milano 2007, pp.250-251; D. URVOY, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996, p.14; M. PEREGO, s.v. *Zāhir*, in *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano 1998, pp.261-262, inoltre Cfr. *ivi*, s.v. *Bāṭin*, p.46; J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995, p.67).

scuola storica ed eresiografica di dottrina hanbalita³. Nelle sue opere⁴, egli descrive Abū al-‘Alā’ come un eretico e un miscredente, tuttavia il suo giudizio si fonda unicamente sui resoconti riportati da altri teologi, che avevano accusato il filosofo siriano sulla base di alcuni suoi versi, di respingere la profezia, dichiarare difettose le leggi divine e negare la risurrezione dei morti⁵. Oltre a ciò, viene preso di mira anche il suo regime vegetariano e il rifiuto di sgozzare gli animali fino a sospettare che il filosofo abbia aderito alla dottrina dei brahmani e, quindi, come costoro eretico⁶. Ma i suoi detrattori si spingono ben oltre e lo accusano di rinnegare la risurrezione anche sulla base di un solo suo verso citato da Ibn al-Jawzī nella sua opera *Talbīs iblīs*, e qui riportato:

حياةً ثُمَّ مَوْتٌ ثُمَّ بَعْثٌ حَدِيثٌ خُرَافَةٌ يَا أُمَّ عَمْرُو⁷
Vita e poi morte e poi risurrezione è un discorso di superstizione⁸ o Umma ‘Amrū.

Facendo riferimento esclusivamente a questo verso, molti sono stati i correligionari di al-Ma‘arrī che lo hanno condannato di miscredenza, ma nessuno ha citato la poesia da cui esso è stato tratto. Comunque, pur rimanendo fedeli al punto di vista dei detrattori, si può osservare che la loro interpretazione si è basata solo sull’ultima parola del primo emistichio بَعْثٌ (*ba‘th*), ovvero risurrezione, spezzando in tal modo la catena dell’immagine poetica, per sentenziare alla fine una condanna. Ma a ricomporre il mosaico del verso, oggetto della nostra critica, la parola خُرَافَةٌ (*khurāfat*), cioè superstizione, si riferisce a tutto il ciclo della vita, dal suo inizio fino alla risurrezione delle creature, e intende affermare l’inesistenza della realtà umana, così come viene decretato anche nel Corano, in riferimento alla risurrezione:

كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا⁹
Nel giorno in cui la vedranno, sembrerà loro di avere atteso una sera soltanto, o solo un’alba.

Ibn al-Jawzī non solamente condivide le accuse di eresia dei precedenti detrattori di al-Ma‘arrī, ad esempio quella del teologo iracheno Ibn ‘Akīl (1040-1119), ma iscrive il filosofo tra i miscredenti più pericolosi dell’Islam, in quanto i suoi versi mistificano la verità del suo credo¹⁰. Tuttavia, Abū al-‘Alā’, così come lo stesso Ibn al-Jawzī riporta, si difende da questi attacchi e afferma che le sue parole hanno un senso “nascosto”, giustificando così l’impianto della sua fede e riportandolo sul piano della realtà interiore (*bātin*)¹¹. Da questo punto di vista, appare chiaro l’atteggiamento spirituale essenzialmente a-religioso del filosofo siriano che aderisce al foro interiore stesso, in cui nasce e vive la fede, e che è lo stesso “luogo” da cui originano le parole della sua poesia: superare il senso essoterico della forma, per adottare una lettura esoterica sia nei confronti di testi sacri o profani, sia nell’ambito della Realtà divina.

Non meno severe sono le accuse di scetticismo del teologo siriano Ibn Kathīr (1301-1373) che, a differenza di Ibn al-Jawzī, descrive a tutto tondo la personalità di al-Ma‘arrī, evidenziandone sia gli aspetti negativi che quelli positivi. Partendo da un punto di vista più oggettivo, il teologo smentisce molti racconti riportati da diversi detrattori,

³ Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī* “Bulletin d’Études Orientales” Tome X (1943-1944), p.24. La scuola teologica e giuridica hanbalita, uscita dall’insegnamento del famoso tradizionalista Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855), ha sviluppato una sua letteratura dottrinale durante il periodo che va dalla reazione sunnita del califfo al-Mutawakkil (847-61) all’avvento dei Buyidi (945). I progressi dello sciismo imamita, incoraggiato dalla dinastia buyide e dall’ismailismo, dopo la conquista fatimide, si scontrarono con l’opposizione dei teologi hanbaliti, la cui influenza fu decisiva per difendere la restaurazione sunnita durante il regno del califfo abbaside al-Qādir (991-1031). La dottrina hanbalita difende il primato delle tradizioni ed è ostile al principio della teologia speculativa (*kalām*) e al Sufismo esoterico (Cfr. AA. VV., *Encyclopédie de l’Islam*, vol. 3, Paris 1971, pp.161-162; J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, cit., p.67).

⁴ *Al-Muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam, Talbīs iblīs e Mir’āt al-zamān*.

⁵ Cfr. IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, voll. 19, qui vol. 16, a cura di Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā e Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Bayrūt 1995, p.23; M. DIEZ, *Introduzione*, in ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *L’Epistola del perdono. Il viaggio nell’aldilà*, cura e traduzione di M. Diez, Torino 2011, pp.IX-LI, qui p.XV.

⁶ Cfr. IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.23; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta’arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, a cura di Ḥ. Ṭaha, al-Qāhirat 1944, p.17.

⁷ IBN AL-JAWZĪ, *Talbīs iblīs*, Beyrūt 1403 H. (trad. it. mia, p.77).

⁸ Il termine خُرَافَةٌ (superstizione) qui fa riferimento a “leggenda”, intesa come rappresentazione mentale incapace di cogliere la realtà delle cose.

⁹ Cor. LXXIX 46 (Trad. it. di I. Zilio-Grandi in *Il Corano*, a cura di A. Ventura, Milano 2010, p.384). D’ora in avanti i versetti coranici sono riportati dall’edizione: *Al-Qur’ān al-karīm*, Muḥammad al-malik Fahd li ṭibā‘at al-maṣḥaf al-sharīf, al-Madīnat al-munawwarat 1416 H.

¹⁰ Cfr. IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.23.

¹¹ Cfr. ibidem.

come quello in cui si narra che al-Ma'arrī poneva sotto la sua stuoia un *dirham*¹², per misurare la distanza tra la terra e il cielo, affermando che o la terra si alza o il cielo scende¹³. Probabilmente, questo aneddoto era stato tramandato per accusare il filosofo di voler mettere in discussione l'ordine universale o di essere un visionario. Tuttavia, Ibn Kathīr non è stato più indulgente di altri che lo hanno accusato di miscredenza. Infatti, pur ritenendolo dotato di una buona intelligenza, gli rimprovera di non essere “innocente”, in quanto alcune sue poesie testimoniano una fede corrotta e tendenze eretiche o atee. Questa sua severa valutazione si basa non solo sull'analisi della tanto discussa opera di al-Ma'arrī, *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt*, criticata per aver sfidato l'“inimitabilità” del Corano, ma anche sulle accuse di eresia avanzate dal dogmatico radicale iracheno Ibn Akīl (1040-1119) che lo aveva descritto peggior di un *munāfiq* (ipocrita)¹⁴. Ciò nonostante, alcuni suoi resoconti narrano di un ritorno alla fede e di un pentimento del filosofo di al-Ma'arrī, di cui egli cita alcuni versi, là dove emerge anche la sua fedeltà al *tawhīd*, ovvero la testimonianza dell'Unità di Dio¹⁵:

فِي ظِلْمَةِ اللَّيْلِ الْبَهِيمِ الْأَلْبَلِ وَ الْمُخِّ فِي بَلْكَ الْعِظَامِ النَّحْلِ مَا كَانَ مِنِّي فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ ¹⁶	يَا مَنْ يَرَى مَدَّ الْبُعُوضِ جَنَاحَهَا وَ يَرَى مَنَاطَ عُرُوقِهَا فِي نَحْرِهَا أَمُنْتُ عَلَيَّا بِتَوْبَةٍ تَمْحُو بِهَا
--	---

Oh [Tu che sei] Colui che vede l'estensione delle ali della zanzara E vede il luogo dove si aggrappano le sue vene sul suo dorso Concedimi un pentimento con cui sia annullato	nel buio della notte nera più oscura e il midollo in quelle esili ossa ciò che ho fatto nel tempo passato.
--	--

Oltre a ciò, Ibn Kathīr riferisce che il teologo musulmano mutazilita¹⁷ al-Khawarizmī, conosciuto anche sotto il nome di al-Zamakhsharī, ha intravisto nella richiesta di al-Ma'arrī di far scrivere sulla sua tomba i versi sopra

¹² Moneta d'argento.

¹³ Cfr. IBN KATHĪR, *Al-bidāyat wa al-nihāyat*, a cura di A. Ben 'Abd al-Muhsin al-Turkī, voll. 21, qui vol.15, al-Jizāt 1999, p.747. Al-Rājkūtī riferisce che nel libro *Al-nūr* di al-'Aīdarūs si narra che gli studenti di al-Ma'arrī, mentre egli dormiva, avevano posto un *dirham* sotto ogni gamba del suo letto, e nel sonno egli ha pronunciato: “o la terra si è un po' sollevata o il cielo si è abbassato” (Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, Cairo 1328 H., p.40).

¹⁴ Cfr. IBN KATHĪR, *Al-bidāyat wa al-nihāyat*, cit., vol. 15. p.748.

¹⁵ Cfr. ibi, p.752.

¹⁶ Ibidem (trad. it. mia). Ibn Kathīr riferisce che questi versi non li ha trovati né in *Luzūmiyyāt* né in *Saqt al-zand*, ma li ha ripresi dalle opere *Al-kashāf* di al-Zamakhsharī e *Wafiyāt al-a'ayān* di Ibn Khalqān.

¹⁷ Il movimento dei mu'taziliti, apparso nella prima metà dell'VIII secolo a Bassora, si formò nella scuola teologica di Ḥasan al-Baṣrī. L'elaborazione e la sistematizzazione della dottrina mu'tazilita si affermò tra l'ultimo quarto del IX e la metà dell'XI secolo. Secondo una tradizione, Wāṣil ibn 'Aṭā' (m. 748 d.C.) e 'Amr ibn 'Ubaid (m. 761 d.C.), fondatori della scuola mu'tazilita, si sarebbero staccati dal maestro per una questione di carattere dottrinale riguardo alla concezione del “peccato” e del “peccatore”. Wāṣil ibn 'Aṭā' avrebbe dissentito dall'opinione del maestro Ḥasan al-Baṣrī che equiparava il musulmano caduto in peccato mortale ai *munāfiqūn* (ipocriti), asserendo invece che esso è un *fāsiq* (empio), ma partecipe ancora della fede. Egli abbandonò la cerchia di Ḥasan e quest'ultimo esclamò: “i'tazala 'annā (si è separato da noi)”, da allora il nome di mu'taziliti (separati). La loro scuola ha cercato di attenuare e distruggere ogni elemento di antropomorfismo presente non soltanto nelle credenze popolari, ma anche nelle scuole teologiche ortodosse. La dottrina mu'tazilita si basa su cinque principii o dogmi: il primo è il dogma “Unicità divina” (*tawhīd*), ovvero la professione di un rigido monoteismo contro gli antropomorfisti: a spiegare il Corano è necessario un *ta'wīl*, ossia le espressioni antropomorfiche presenti nel testo sacro sono da prendere in un senso metaforico. Con il *tawhīd* mu'tazilita si afferma anche che gli attributi di Dio sono identici con la Sua essenza e che il Corano è creato; il secondo dogma è “la giustizia divina” (*ādā*): Dio è necessariamente giusto e fa ciò che è necessariamente buono, pertanto non può né volere né ordinare il male, o meglio può, ma di fatto non lo fa, in quanto non è immaginabile che Dio senta il bisogno di commettere tale atto, perché per Sua natura è privo di bisogno, quindi Egli non ha nulla a che fare con le cattive azioni degli uomini. Inoltre, la Sua necessaria giustizia, *in primis*, esclude ogni idea di predestinazione: Dio sarebbe ingiusto se determinasse Lui stesso la fede o la miscredenza, se decidesse in anticipo della sorte di ogni uomo nell'aldilà, ad esempio che tale sia salvato e tale altro dannato senza tenere conto dei meriti guadagnati attraverso le loro azioni. In base a questo principio, la dottrina mu'tazilita riconosce la libera volontà dell'uomo: non solo Dio lascia agli uomini la libertà di scegliere tra credere e non credere e, di conseguenza, decidere la loro sorte futura, ma anche offre a tutti lo stesso aiuto; il terzo dogma è “le promesse per l'aldilà” (*al-wa'd wa 'l wa'id*), secondo il quale, il musulmano che muore in peccato mortale senza pentirsi sarà condannato al castigo eterno: l'uomo, in quanto libero, è responsabile dei suoi atti tanto nel bene che nel male; nel quarto dogma “lo stadio intermedio” (*al manzila baina 'l-manzilatain*) si prende in considerazione la posizione del peccatore musulmano. Su questo punto, la dottrina dei mu'taziliti si distingue da quella di altre scuole: il peccatore non può essere identificato con il miscredente (*kāfir*) né del resto può essere considerato pienamente credente, ma empio (*fāsiq*), cioè egli si trova in uno stadio intermedio. Il quinto e ultimo dogma è “l'imperativo morale” (*al-amr bi 'l-ma'rūf*) che riguarda la vita della comunità: la fede deve essere difesa, le azioni cattive rimproverate e all'occasione punite con la forza, in altri termini significa intervenire negli affari pubblici, per far regnare la Legge e combattere l'empietà (Cfr. A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano 1992, pp.105-107, p.159; H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1973, pp.114-117-118-119;

34 | Abū Al-‘Alā’ Al-Ma’arrī- Tra Scetticismo, Fede E Ascesi Mistica: Franca Bacco

Quindi se essi otterranno un perdono, lo otterrò con loro
sarò bruciato nel fuoco immenso
E non desidero un paradiso in cui a loro
loro che sono la mia gente e la mia razza

altrimenti come loro
non spetti una parte,

Questi versi delle *Luzūmiyyāt* sono stati citati da al-Qiftī per dimostrare che al-Ma'arrī è un ateo, in quanto ha rifiutato di osservare l'obbligo del pellegrinaggio alla Mecca.

La pratica di questo pilastro dell'Islam è contemplata in alcuni versetti coranici e nella sunna, là dove si dice che il pellegrinaggio è obbligatorio per ogni musulmano adulto e sano²⁴. Come i suoi avi, Abū al-'Alā' non ha compiuto il pellegrinaggio, pertanto egli confida nel perdono divino per sé e per i suoi parenti, attestando, in tal modo, il suo sincero credo in Dio misericordioso. Quali siano state le ragioni per cui i suoi avi non hanno potuto adempiere all'obbligo del pellegrinaggio, recuperato dopo la loro morte dai parenti, non si sa, ma certamente l'infermità del filosofo siriano rientra tra i motivi ritenuti validi nel Corano e nella Sunna, in base ai quali il musulmano non è obbligato a compiere il pellegrinaggio. Al-Ma'arrī ne è a conoscenza quando scrive questi versi citati ancora da al-Qiftī:

مُشَاةٌ وَفِدٌ وَلَا رُكَّانَ أَجْمَالٍ قَالُوا هَرَمْتَ وَلَمْ تَطْرُقْ تَهَامَةَ فِي
رَأْيٍ رَأَوْا غَيْرَ فَرَضٍ حَجٍّ أَمْثَالِي²⁵ فَقُلْتُ إِنِّي ضَرِيرٌ وَالدِّينُ لَهُمْ

Hanno detto: sei diventato un vecchio decrepito e non hai raggiunto Tihāmah²⁶ né a piedi né
a dorso di cammello

Ho detto: sono cieco e coloro che detengono
l'autorità vedono che per quelli come me il pellegrinaggio non è un obbligo.

Se nel Corano si recita che il pellegrinaggio è un obbligo per tutti coloro che ne abbiano le capacità fisica e finanziaria:

[...] وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [...]

[...] E gli uomini debbono a Dio il pellegrinaggio al Tempio, quelli di loro che abbian la possibilità di fare quel viaggio.[...]²⁷

e, in un *ḥadīth*, viene riportato un detto del Profeta, in cui è previsto che si possa compiere il pellegrinaggio al posto di un parente, nel caso in cui egli si trovi nell'impossibilità di farlo²⁸, allora si può affermare che l'accusa di ateismo di al-Qiftī rivolta al filosofo siriano non è sostenuta da una valida ragione. C'è da chiedersi, pertanto, se il pensiero di al-Ma'arrī sia stato malamente interpretato o volutamente travisato dai teologi ortodossi.

Nel panorama dei più accaniti denigratori di al-Ma'arrī, sono compresi anche il già citato al-Bākhārī, che lo definisce ateo, pazzo e traditore della religione²⁹, e lo storico siriano Abī al-Fidā' (1273-1331) che arriva a definirlo miscredente, di fede corrotta e poeta scialbo³⁰. Tuttavia, malgrado questo rilevante numero di detrattori, tra i correligionari di Abū al-'Alā' non sono mancati i difensori ad affermare la sua ortodossia, come il suo discepolo Abū Zakaryā al-Tabrīzī³¹. Nel difendere al-Ma'arrī, egli asserisce che, a causa dell'incompetenza degli amanuensi e l'ignoranza dei curatori, le parole delle sue poesie sono state cambiate e malamente interpretate, nonchè fraintese da quelle persone che non hanno una preparazione linguistica pari a quella del suo maestro³².

Tra gli altri apologeti, si distingue il biografo e storico aleppino Ibn al-'Adīm (1192-1262) che ha difeso a spada tratta il filosofo siriano, dedicandogli un'importante opera biografica *Al-inṣāf wa al-taḥarrī fī daf' al-ẓulm wa*

²⁴ Cfr. AL-BAKHARĪ, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, raccolti da al-Bukhārī, a cura di V. Vacca e S. Noja e M. Vallaro, Torino 1982, p.222.

²⁵ AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'* (trad. it. mia, cit., p.59). Al-Qiftī afferma che anche questi versi non sono presenti nei due *Dīwān* di al-Ma'arrī.

²⁶ Tihāmah è una regione costiera del-Ḥijāz; per estensione: la Mecca costa della Tihāmah (Vocabolario arabo-italiano, pubblicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1993, p.124).

²⁷ Cor. III 97. Trad. it. di A. Bausani in *Il Corano*, introd., trad. e commento di A. Bausani, Firenze 1988, p.44.
²⁸ Cfr. AL-BAKHARĪ, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, cit., p.226.

²⁹ Cfr. AL-BĀKHARĪ, *Dumyat al-qaṣr*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.8.

³⁰ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ', *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-baṣhar*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.187.

³¹ Abū Zakaryā Yaḥyā ibn 'Alī (1030-1109), soprannominato al-Khaṭīb e conosciuto sotto il nome di Al-Tabrīzī, è nato a Tabrīz, in Persia. Sotto la guida di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī ha appreso la filologia. Per un certo periodo ha insegnato in Egitto, poi a Baghdad presso la *madrassa* Nizāmiyya fino alla sua morte (Cfr. C. HUART, *A history of Arabic Literature*, New York 1903, cit., p.162).

³² Al-Tabrīzī, *Sharah dīwān Abī Tammām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.375.

al-tajarrī ‘an Abī-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (L’equanime liberazione delle ingiuste accuse riguardo a Abī-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī), seguito dal biografo damasceno Yūsuf al-Badī‘ī (m. 1662), autore di un’altra biografia, seppure meno apprezzabile, intitolata *Awj al-Taḥarrī ‘an ḥaythiyyat Abī-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, e, infine l’egiziano Aḥmad Taimūr (1871-1930), il siriano Salīm al-Jundī (1881-1955) e l’indiano ‘Abd al-‘Azīz al-Maymanī al-Rājkūtī (1888-1978).

In quest’ultima parte, dedicata ai difensori, si è ritenuto opportuno dare spazio alla preziosissima fonte di Ibn al-‘Adīm, in quanto egli ha vissuto in un’epoca non lontana da quella di al-Ma‘arrī.

Il biografo aleppino, *in primis*, si scaglia contro i detrattori, definendoli invidiosi, perché incapaci di rimediare prove certe della irreligiosità di al-Ma‘arrī, e di conseguenza di aver voluto sminuire la perfezione della sua opera, e di aver frainteso il suo pensiero tanto da sostituire i pregi con i difetti, le sue opere di bene con i misfatti, la ragione con la demenza, la sua ascesi (*zuhd*) con la fede corrotta, fino a condannarlo come miscredente, di conseguenza escluso dall’Islam. Infine, egli osserva che le parole di al-Ma‘arrī sono state travisate anche perché interpretate fuori del loro contesto³³. Tuttavia, annota ancora Ibn al-‘Adīm, non c’è da stupirsi se una comunità di dottori della legge applica la logica del fraintendimento agli scritti di un semplice essere umano come al-Ma‘arrī, se si tiene conto che questo criterio è radicato nella storia dell’Islam, che ha visto le *élites* sostenitrici di false dottrine arrogarsi anche il diritto di alterare il significato dei versetti del Corano³⁴.

Ciononostante, rileva il biografo di Aleppo, benché al-Ma‘arrī non sia perfetto, appare evidente la sua prodigiosa ed eccezionale conoscenza linguistica che non trova confronto con nessun altro studioso del suo tempo³⁵. Per dimostrare l’integrità morale, la ragionevolezza e la portentosa cultura del filosofo siriano, che spazia in ogni dominio del sapere, Ibn al-‘Adīm riporta i resoconti di molti contemporanei di al-Ma‘arrī che lo hanno difeso, tra questi elenca autorità spirituali, giudici, scrittori e sapienti, esenti da ogni sospetto di eterodossia, come al-Tabrīzī, il discepolo più affezionato ad Abū al-‘Alā’, il giudice Abū al-Qāsim al-Muḥassin bin ‘Amrū, lo *sheikh* Abū Muḥammad al-Khafājī, al-Anbārī, al-Sammān, al-Tamīmī al-Qurrā’ī, al-Hakkarī al-Zāhid, Abu al-Mansūr al-Baghdādī, il già citato al-Sam‘ānī, infine le testimonianze della gente di Tannūkh, degli aleppini e di qualche sapiente andaluso³⁶.

Inoltre, nel difendere l’ortodossia di Abū al-‘Alā’, egli annota che al-Ma‘arrī amava seguire le indicazioni della Sunna e citare gli *aḥādīth*³⁷, tra i quali il detto in cui si racconta che il Profeta rifiutava di essere aiutato anche per i preparativi della preghiera³⁸. Per confermare l’idea di un credo sincero in al-Ma‘arrī, egli riporta un verso, in cui appare chiara la testimonianza di fede del filosofo siriano:

لَا أَطْلُبُ السَّيِّبَ مِنَ النَّاسِ بَلْ أَطْلُبُهُ مِنْ خَالِقِ السَّيِّبِ³⁹
Non chiedo il dono alla gente ma lo chiedo al Creatore del dono.

Nelle parole della rima, che fanno eco a un versetto coranico, si può notare l’espressione di un’indiscussa adesione ai dettami del Corano, ovvero l’appoggiarsi solamente a Dio⁴⁰: “e in Dio solo confidate, se siete credenti”⁴¹. Inoltre, una seconda lettura di questo verso potrebbe rivelare anche l’aspetto ascetico di rinuncia ai beni del mondo che, nell’ambito mistico, si manifesta tramite uno stato di perfetta necessità nei confronti di Dio⁴².

In uno dei suoi aneddoti, Ibn al-‘Adīm riporta un verso dell’elogio funebre composto dal poeta al-Tihāmī⁴³ in onore di suo padre, annotando che Abū al-‘Alā’ amava recitarlo spesso⁴⁴:

³³ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.484.

³⁴ Cfr. *ivi*, p.485.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.517-519-520.

³⁷ Il termine *ḥadīth* (plurale *aḥādīth*) include le parole del Profeta, gli atti e persino i suoi silenzi di fronte a parole o azioni altrui senza che egli vi si opponesse. Nel loro insieme gli *aḥādīth* costituiscono la *Sunna*, dove la “imitatio Muḥammadis” è divenuta la seconda fonte di dottrina, ovvero la seconda fonte scritturale dell’Islam (Cfr. A. BAUSANI, *L’Islam*, cit., p.16; M. A. AMIR-MOEZZI, s.v. *Ḥadīth*, in *Dizionario del Corano*, cit., pp.378-379).

³⁸ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.521-523.

³⁹ *Ivi*, trad. it. mia, cit., p.578. La parola السَّيِّبُ in questo caso assume il significato di العطاء, cioè “dono”.

⁴⁰ Lo stato spirituale di “Appoggiarsi a Dio” (*tawakkul*), secondo il mistico persiano ‘Abdallah al-Anṣārī al-Harawī (1006-1089), rappresenta una delle tappe più difficili del cammino verso il Creatore, in quanto Dio ha affidato a Se stesso ogni affare e ha tolto al mondo la speranza di averne in mano alcunché (Cfr. ‘ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. De Laugier de Beaurecueil O. P., Le Caire 1962, p.74).

⁴¹ Cor., V 23 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.77).

⁴² Cfr. ‘ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, cit., p.92.

⁴³ Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad (m.1025 d.C.), poeta arabo di Tihāmāh, ha trascorso la maggior parte della sua vita in Siria.

⁴⁴ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.564.

حُكْمُ الْمَنِيَّةِ فِي الْبَرِّيَّةِ جَارِي مَا هَذِهِ الدُّنْيَا بِدَارِ قَرَارٍ⁴⁵

La sentenza della morte è eseguita nella creatura questo basso mondo non è durevole

Il verso ruota attorno al concetto di caducità della vita terrena, ed è quello che informa la visione della realtà del “basso mondo” del nostro filosofo, pertanto si può ben comprendere la ragione per cui egli lo recitava spesso.

Nella conclusione di questo resoconto, Ibn al-‘Adīm riporta un altro aneddoto ripreso dall’opera *Al-bidāya wa al-nihāya* dello storico siriano Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Munqidh (m. 1152), per evidenziare anche l’eccezionale capacità intuitiva e psicologica di al-Ma‘arrī e le sue conoscenze filologiche. Al filosofo siriano furono proposti alcuni versi di un certo autore iracheno⁴⁶, per sfidare la sua capacità di interpretazione⁴⁷. Nel superare la prova di esegesi in maniera originale, scrive Ibn al-‘Adīm, Abū al-‘Alā’ ha dimostrato sia una singolare e straordinaria conoscenza filologica e lessicologica di letterato, sia un’eccezionale capacità psicologica di indagare la *forma mentis* dell’autore dei versi e di cogliere il concetto nascosto dietro il velo della parola⁴⁸.

II.2-La figura di al-Ma‘arrī e il suo pensiero negli studi moderni.

Nell’epoca liberale, in cui si afferma il positivismo, gli studi orientalistici di Von Kremer, Margoliouth, Nicholson e Salmon riscoprono in Abū al-‘Alā’ la figura di filosofo, libero pensatore, scettico e razionalista. In merito a tali presentazioni, non è escluso, pertanto, che il pensiero di al-Ma‘arrī abbia risentito gli effetti delle teorie filosofiche di quel periodo storico. L’orientalista francese Georges Salmon (1876-1906) individua nel filosofo siriano la figura di un libero pensatore, un puro materialista che considera l’esistenza dell’essere umano un semplice accidente destinato all’annientamento finale⁴⁹. A suo parere, il concetto di annullamento in al-Ma‘arrī non deriva dalla dottrina sufica, in quanto egli non è affatto mistico né sembra aver conosciuto il sufismo⁵⁰, ma dal pensiero jainista⁵¹. A detta dello studioso inglese Reynold A. Nicholson (1868-1945), Abū al-‘Alā’ è un libero pensatore razionalista⁵², per il quale la ragione “è la fonte di retta conoscenza e giusta azione”⁵³, anche se in molte questioni essa non è infallibile⁵⁴. L’immagine che egli ci consegna è quella di un poeta, il cui pensiero filosofico ed etico è soltanto un *background* per la sua poesia⁵⁵. Riguardo a ciò, Nicholson diverge dall’opinione dell’orientalista austriaco Alfred von Kremer (1828-1889). Quest’ultimo, infatti, commenta lo studioso inglese, sostiene che al-Ma‘arrī è un originale pensatore, le cui idee erano molti secoli più avanti del suo tempo, e un filosofo che scrive in versi, dimenticando che era un letterato⁵⁶. A corroborare il suo punto di vista, Nicholson annota che Abū al-‘Alā’ “può essere definito propriamente un filosofo nella misura in cui egli ha ricercato una visione ragionata della vita e del mondo, mentre egli è solo un appassionato della filosofia scientifica”⁵⁷; in aggiunta, egli mette in rilievo la mutevolezza e l’incoerenza delle speculazioni del pensatore siriano, le cui idee filosofiche e teologiche non appaiono in relazione ordinata tra di loro⁵⁸. Tuttavia, a mio modesto avviso, una simile lettura potrebbe rivelarsi limitativa se si tiene conto che in ambito poetico è improponibile una formulazione sistematica dei temi filosofici, teologici e mistici come quelli trattati da al-Ma‘arrī nelle *Luzūmiyyāt*. A concludere, l’analisi di Nicholson da una parte evidenzia la morale pratica di al-Ma‘arrī, che pone la ragione come guida alla virtù, dall’altra il suo scetticismo nei confronti di qualsiasi religione rivelata e un’assenza di misticismo⁵⁹.

A sua volta, lo studioso inglese David S. Margoliouth (1858-1940) dalla lettura delle *Rasā’il* (Epistole) rileva che Abū al-‘Alā’ non appare affatto un eremita, anzi egli si presenta come un uomo circondato da molti discepoli e

⁴⁵ Ivi, (trad. it. mia, p.564).

⁴⁶ يَوَدُّ أَنْ اللَّهَ قَدْ أَفْنَاهَا إِذَا أَرَانَتْ رَشْدًا أَغْوَاهَا صُلْبُ الْعَصَا بِالصَّرْبِ قَدْ دَمَّاهَا

La durezza del bastone con le percosse le ha fatte diventare delle marionette se essi volessero discernere, egli le adescava Desidera che Dio le alimenti con la morella (Ibidem (trad. it. mia)).

Nella parola *بَنَاهَا*, si può estrapolare il suo significato sia esteriore “far sanguinare”, sia interiore come è stato interpretato da al-Ma‘arrī, ossia “far diventare delle marionette”; nella stessa maniera viene analizzata la parola *أَفْنَاهَا*, il cui primo significato deriva dal verbo *أَفْنَى* “far perire/estinguere”, che si contrappone al secondo significato implicito, quello inteso da Abū al-‘Alā’, cioè “alimentare con la morella”, che proviene dal sintagma: *أَطْعَمَهَا حَبَّ الْفَنَاءِ وَهُوَ عِنَبُ النَّعْلَبِ*.

⁴⁷ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta’arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.564.

⁴⁸ Cfr. ibidem.

⁴⁹ Cfr. G. SALMON, *Le Poète aveugle. Extraits des Poèmes et des Lettres d’Aboū ‘l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (363 A. H.)*, Introduction et Traduction par G. Salmon, Paris 1904, p.41.

⁵⁰ Cfr. ibidem.

⁵¹ Cfr. ibi, p.25.

⁵² Cfr. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge 1921, pp.44-142.

⁵³ Ivi, pp.142-143 (trad. it. mia).

⁵⁴ Cfr. ibi, p.143.

⁵⁵ Cfr. ibi, p.141.

⁵⁶ Cfr. ibi, p.44; Cfr. R. A. NICHOLSON, *Preface*, in R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic*, cit., p.ivi.

⁵⁷ R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, p.141 (trad. it. mia).

⁵⁸ Cfr. ibi, pp.141-142.

⁵⁹ Cfr. ibi, pp.164-194-196.

amici⁶⁰. Nella maggior parte dei contenuti delle *Luzūmiyyāt*, scrive Margoliouth, sono presenti riflessioni pessimistiche sulla morte, la mutevolezza della fortuna ed esortazioni alla virtù e all'umiltà, ma anche le opinioni di al-Ma'arrī su diversi argomenti⁶¹. A tale riguardo, sottolinea lo studioso inglese, alcuni passi di al-Ma'arrī, che hanno suscitato l'interesse di studiosi antichi e moderni, in cui vengono prese di mira le dottrine e le istituzioni religiose degli ebrei, cristiani e musulmani, sono stati scelti da coloro che volevano dimostrare la sua eresia, mentre altri, dove Abū al-'Alā' si esprime come un pio musulmano, sono stati trascurati⁶². Pertanto, continua Margoliouth, questi passi eterodossi e l'opera (*Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt*), in cui, secondo lo studioso inglese, Abū al-'Alā' ha sfidato il Corano, hanno dato luogo a considerevoli discussioni sulla sua ortodossia: da una parte i suoi detrattori lo hanno accusato di eresia, dall'altra i suoi sostenitori lo hanno difeso, affermando l'autenticità della sua fede⁶³. Per le sue idee riguardo al regime vegetariano, la pratica indiana di cremazione e l'ansia per l'estinzione di ogni essere⁶⁴, molti biografi hanno associato il suo pensiero a quello del brahmanesimo e identificato a quello del jainismo, probabilmente appreso durante il suo soggiorno a Baghdad⁶⁵. I critici che hanno salvato la sua ortodossia, a scapito della sua abilità, hanno attribuito le sue eccentriche opinioni alle necessità della difficile metrica delle *Luzūmiyyāt*, mentre altri, come Abī al-Fidā'⁶⁶, hanno considerato "poveri" i contenuti della sua poesia⁶⁷. Ad accrescere, nel mondo intellettuale, l'interesse per le rime di al-Ma'arrī, commenta lo studioso inglese, sono le opinioni di due orientalisti austriaci, Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) e Von Kremer, in base alle quali, nelle sue poesie, Abū al-'Alā' mostra essere un filosofo così come un grande poeta, più secoli avanti del suo tempo⁶⁸. Per Margoliouth, invece, il valore dei suggerimenti contenuti nelle *Luzūmiyyāt* è innegabile, ma al-Ma'arrī sembra non essere cosciente della loro validità e incapace di aderirvi in maniera coerente⁶⁹.

A condividere le opinioni di Von Hammer-Purgstall e Von Kremer è l'orientalista francese Clément Huart (1854-1926) che definisce al-Ma'arrī filosofo e grande poeta:

a philosopher who was last of the great poets of the Arabic tongue, and whose pessimism, finely expressed in verse, stirred the admiration of many generations"⁷⁰.

Sotto la penna di un altro studioso francese, Henri Laoust (1905-1983), il pensiero di Abū al-'Alā' appare permeato di un doloroso pessimismo e scetticismo. Al razionalismo scettico nei confronti del dogmatismo di molti suoi contemporanei, osserva lo studioso francese, al-Ma'arrī oppone il concetto già insegnato da numerosi mistici, ossia l'idea della relatività delle religioni⁷¹. Il suo atteggiamento scettico non mette in dubbio la fede, anzi, sottolinea Laoust, il filosofo siriano non l'ha mai negata e l'ha usata per esortare i suoi contemporanei alla pratica dei grandi obblighi religiosi⁷². Inoltre, nella sua analisi, al-Ma'arrī è considerato prima di tutto un poeta, in quanto il suo pensiero non è mai stato esposto all'interno di un corpo filosofico, anche se, scrive lo studioso francese, forse egli ha seguito il principio della dispersione della scienza osservato in alcune scuole⁷³.

Per quanto concerne lo studio sulla psicologia religiosa di al-Ma'arrī, l'orientalista francese Louis Massignon (1883-1962) ne evidenzia la fede in Dio e la credenza nella Risurrezione, riportando i celebri versi delle *Luzūmiyyāt*:

L'astronome et le médecin vont disant qu'il n'y a pas de résurrection après la mort. Et moi, je leur réponds: si vous avez raison je ne suis pas le perdant; mais si c'est moi qui ai raison, malheur à vous deux⁷⁴.

⁶⁰ Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., pp.xxx-xxxi.

⁶¹ Cfr. ivi, pp.xxxv-xxxvi.

⁶² Cfr. ivi, p.xxxvi.

⁶³ Cfr. ivi, p.xxxvi-xxxvii.

⁶⁴ Cfr. ivi, pp.xxxv-xxxvi.

⁶⁵ Le tradizioni eresiografiche islamiche attribuiscono ai *Barāhima* (brahmani) il rifiuto di tutte le profezie per conto della superiorità della ragione umana (Cfr. S. STROUMSA, *The Barāhima in early Kalām*, "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 1985, p.229).

⁶⁶ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ', *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.187.

⁶⁷ Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., p.xxxviii.

⁶⁸ Cfr. ibidem.

⁶⁹ Cfr. ibidem.

⁷⁰ C. HUART, *A history of Arabic Literature*, New York 1903, p.98.

⁷¹ Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., p.32.

⁷² Cfr. ibidem.

⁷³ Cfr. ivi, p.26.

⁷⁴ L. MASSIGNON, *Œuvres Mémoires*, vol. II, Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François L'Yvonnet et Souād Ayada, Paris 2009, p.732.

Queste rime, osserva lo studioso francese, rilevano il principio stesso del celebre *pari* di Pascal⁷⁵ e, soffermandosi sul dilemma della risurrezione, ovvero se “esiste o non esiste”, spiega che essa non può essere l’oggetto di una scelta attuale, in quanto non ha ancora avuto luogo, pertanto, l’uomo deve postulare positivo e non negativo, confidando nel destino, anche e soprattutto quando esso sembra annientare i suoi desideri più profondi⁷⁶. Difatti, si può osservare che il filosofo siriano, nel mettere in discussione le certezze degli scienziati che indagano su qualcosa *in fieri*, accetta per fede la risurrezione, che è la speranza di chi si affida solo alla Misericordia divina, senza nascondere il suo sorriso ironico di fronte alle posizioni assertive degli uomini di scienza, la cui fede nella ragione mette a rischio la loro salvezza eterna.

Inoltre, nell’amarezza scettica di Abū al-‘Alā’, Massignon individua il dubbio metodico e il sarcasmo insurrezionale del pensiero ismaelita⁷⁷. Questo punto di vista, in parte, è stato criticato dal noto letterato egiziano Ṭaha Ḥusayn (1889-1973) che ha dedicato al filosofo siriano la sua prima tesi di dottorato⁷⁸. Prendendo in esame la questione sollevata da Massignon, egli ha contestato apertamente la comunione di pensiero tra al-Ma‘arrī e l’Ismailismo⁷⁹, e, pur riconoscendo un influsso del pensiero sciita in Abū al-‘Alā’, ha escluso una sua appartenenza ai movimenti sciiti e una relazione dottrinale con le sette ismailite e carmate⁸⁰:

Aboul-Ala n’est donc ni ismaélien, ni qarmate, ni chiite d’une manière générale⁸¹.

A nostro avviso, un’ipotesi di adesione alla setta ismaelita, che peraltro non si intravede nelle parole di Massignon, è da respingere se si tiene conto che per il filosofo siriano non c’è altro *imām* che la ragione:

كذب الظنُّ لا إمامَ سوى العقلِ مُشِيرًا في صُبْحِهِ وَ الْمَسَاءِ⁸²

Pensiero inutile! Non c’è altro Imām eccetto la ragione come guida al mattino e alla sera.

⁷⁵ Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, fr. 451, a cura di A. Bausola, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Milano 1993, p.251.

⁷⁶ L. MASSIGNON, *Écrits Mémoires*, cit., p.732.

⁷⁷ Cfr. L. MASSIGNON, *Mutanabbi, devant le siècle ismaélien de l’Islam*, in AA. VV. *Al Mutanabbi*, Recueil publié à l’occasion de son millénaire, Beyrouth 1936, pp.1-114, qui p.2.

⁷⁸ Lo scritto della tesi di dottorato è stato pubblicato al Cairo nel 1914, con il titolo: *Tajdīd Dhikrā Abī l-‘Alā’*.

⁷⁹ La setta sciita ismailita prende il nome dall’*imām* Ismā‘īl. Alla morte di Ja‘afar al-Šādiq, il sesto *imām* dei duodecimani (ossia il sesto nella successione della *shī‘a* imāmīta che ferma la serie degli *imām* legittimi al dodicesimo), avvenuta nel 765 d.C., un gruppo, che più avanti costituirà la base storica dell’Ismailismo, ritenne legittimo *imām* suo figlio Ismā‘īl, premorto al padre nel 762 d.C., e, ancora dopo, Muḥammad suo figlio, che per alcuni settimanari chiude la serie degli *imām*. Questo fu il pretesto storico del distacco di tale comunità da altre sciite che, invece, hanno riconosciuto i diritti di successione a Mūsā al-Kāzīm, figlio minore di Ja‘afar al-Šādiq e prosecutore della linea dei duodecimani. Gli ismailiti, perseguitati come un pericolo per l’Islam sunnita, si stabilirono in varie parti del mondo islamico, e dall’Africa settentrionale erano riusciti a conquistare l’Egitto nel 969 d.C., fondando la dinastia dei Fātimidi (così nominata perché discendente di Fāṭima, la figlia del Profeta), che prese il controllo delle città sante di Mecca e Medina, della Palestina, della Siria e della Tunisia e della Sicilia. Al’interno del movimento ismailita, un propagandista (*dā‘ī*), Ḥamdān Qarmat, i cui seguaci si chiamarono carmatī, ha creato un’ala estrema di idee egualitarie che, nel X secolo, mise in pericolo il califfato abbaside. Nella cosmologia ismailita si afferma la distinzione fra *zāhir*, ossia tutto ciò che è apparente, letterale, esteriore, essoterico, su cui si basa anche il testo della Rivelazione, e *bāṭin* che corrisponde a qualcosa di nascosto, spirituale, interiore, esoterico, ossia le realtà permanenti (*ḥaqā‘iq*) e nascoste delle Scritture. In teologia, Dio comprende due livelli di essere: il livello occulto, esoterico, ossia quello dell’inconoscibile assoluto, e il livello rivelato, essoterico, cioè quello dei nomi e attributi tramite i quali Egli si manifesta e si fa conoscere. Anche il Corano possiede un aspetto apparente essoterico e un altro segreto esoterico. Se per gli Ismailiti la missione del profeta, detto da loro *nāṭiq* (lett. “parlante”), è quella di presentare il contenuto essoterico della rivelazione, ossia instaurare lo *zāhir*, la missione dell’*imām* o *šāmit*, successore “tacito” che sta sempre accanto a ogni profeta, consiste nel far conoscere lo spirito della rivelazione, ovvero il suo livello esoterico, il *bāṭin* attraverso il *ta’wīl*, l’esegesi simbolica che riconduce i dati letterali a ciò che essi simboleggiano, cioè la trasmutazione di tutto il visibile in simboli. Per alcuni studiosi, la dottrina esoterica ismailita è l’interpretazione neoplatonica dell’Islam, per altri è la rielaborazione di dottrine gnostico-manichee o la mescolanza di ambedue le cose. Ma, l’esempio di dottrine “ismailite” che si sono maggiormente ispirate al neoplatonismo è l’“Enciclopedia dei Fratelli della Purezza”, composta nel X secolo a Bassora e conosciuta sotto il nome di *Rasā’il Ikhwān al-Šafā* (Cfr. H. CORBIN, *L’imagination creatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Paris 1958, pp.19-45-68; *Storia della filosofia islamica*, cit., p.85; A. BAUSANI, *L’Islam*, cit., pp.113-114-119-121; A. M. DI NOLA, *L’Islam*, cit., p.181; M. C. HERNÁNDEZ, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. 1, ed. it. a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Brescia 1999, p.90; C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islām*, cit., p.119-120; F. DAFTARY, *The Ismā‘īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge 2007, pp.131-133; M. A. AMIR-MOEZZI, s.v. *Sciismo*, in *Dizionario del Corano*, cit., p.767).

⁸⁰ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, Essai traduit de l’arabe par Jean-Pierre Milelli, France 2009, pp.5-6-143.

⁸¹ Ivi, p.143.

⁸² ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-hamza, 24, 4, cit., (trad. it. mia, cit., p.51).

diversamente da quanto si afferma nelle dottrine sciite, dove la figura dell'*imām* ha valore di particolare sacertà e rappresenta la guida spirituale. Tuttavia, si può pensare che dalla dottrina degli ismailiti, che con altri gruppi sciiti vengono designati con il nome di *bāṭiniyya*⁸³, abbia ripreso il principio del *bāṭin* (significato interiore). Infatti, sulla pista di Ḥusayn, secondo cui al-Ma'arrī usa un linguaggio figurato e uno stile ermetico, ricorrendo, a volte, alla *taqiyya* (dissimulazione)⁸⁴, si riporta qui sotto un verso del filosofo, dove lui stesso conferma il *bāṭin* nelle sue parole:

لا تُقَيِّدُ عَلَيَّ لَفْظِي فَإِنِّي مِثْلُ غَيْرِي تَكَلِّمِي بِالْمَجَازِ⁸⁵
Non restringere le mie parole perché sono simili agli altri, il mio linguaggio è figurato.

Dotato di un'intelligenza eccezionale, Abū al-'Alā' possedeva un carattere fiero, scrive Ḥusayn, mentre la sua umiltà nei confronti del proprio sapere era tale da ritenere di non possedere alcuna scienza da offrire agli altri, nonostante egli abbia trascorso più della metà di un secolo a insegnare ai suoi discepoli⁸⁶. Dal punto di vista filosofico, continua lo studioso egiziano, al-Ma'arrī si era imposto una prigione filosofica immaginaria, ossia quella del corpo, inteso come carcere dell'anima dal quale essa non può sfuggire se non all'ora della morte⁸⁷. Nell'esplorare in tutti i modi questa prigione, il filosofo siriano fu cosciente di aver tentato l'impossibile, in quanto, come egli stesso afferma, è follia o quasi provare di conoscere ciò che Dio nasconde agli uomini, a cui non rimane altro che confidare nella Sua saggezza⁸⁸. La vera causa dell'infelicità di al-Ma'arrī, annota ancora Ḥusayn, fu il suo orgoglio che lo spinse a desiderare ciò che è irraggiungibile, sopravvalutando il potere della ragione. E, nonostante egli avesse compreso che questo mezzo è limitato per poter conoscere il segreto della saggezza del Creatore, ha trascorso la sua vita a tentare di raggiungere l'essenza della conoscenza superiore⁸⁹. In questa analisi, il letterato egiziano fa emergere anche un altro aspetto: alla ragione critica e scettica nei confronti delle leggi religiose che, per al-Ma'arrī, sono causa di odio, schiavitù e guerre tra i popoli, egli oppone la sua fede in Dio e nell'Onnipotenza divina⁹⁰, attestata in alcuni suoi versi tramite l'uso di termini coranici⁹¹.

Come il biografo Yāqūt⁹², Ḥusayn osserva che al-Ma'arrī è stato elogiato da molti, tra questi, alcuni lo hanno considerato santo, altri lo hanno criticato e descritto come miscredente⁹³; per i suoi detrattori, egli è uno scettico, mentre per i suoi difensori è un musulmano sunnita, ma, in realtà, conclude Ḥusayn, Abū al-'Alā' è un filosofo teoretico che non ha abbracciato alcuna corrente di pensiero⁹⁴. Malgrado egli non cercasse la gloria, osserva ancora lo studioso, il filosofo siriano è diventato famoso in tutto il mondo musulmano. A suo giudizio, non esisteva cosa più odiosa che aspettare una ricompensa, tanto che egli detestava l'idea di essere ricordato da vivo o da defunto per le sue buone azioni. Inoltre, non ha risparmiato le sue critiche anche alla commemorazione dei fatti storici, perché per lui credere alle consolazioni della storia o affidarsi al giudizio della posterità è un'illusione, dal momento che tutto finirà nel nulla⁹⁵:

Chaque époque me semble un réceptacle de mémoire qui, avec le temps, se vide⁹⁶.

Riportando quest'altro verso:

Fais l'aumône sans barguigner, car tout ce que tu as accumulé sera dispersé⁹⁷.

⁸³ Sul tema cfr. *supra*, nota 26, pp.8-9.

⁸⁴ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Dans la prison d'Aboul-Ala*, cit., p.169.

⁸⁵ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-zāy, 18, 7 (trad. it. mia, cit., p.10).

⁸⁶ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Taqdīm*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.(bā').

⁸⁷ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Dans la prison d'Aboul-Ala*, cit., p.24.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp.41-43.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp.36-37.

⁹⁰ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Taqdīm*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., pp.(hā') (dāl).

⁹¹ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-'Alā'*, al-Qāhirat 1963, p.256.

⁹² Yāqūt 'Abd Allāh al-Rūmī al-Hamawī (1179-1229), nato in territorio bizantino e morto ad Aleppo, è stato un geografo e un biografo musulmano. Tra le sue varie opere, molte delle quali sono andate perdute, si cita: il repertorio biografico *Mu'giam al-udabā'* e il dizionario geografico *Mu'giam al-buldān*.

⁹³ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Taqdīm*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.(dāl); YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al udabā'*, a cura di Iḥsān 'Abbās, voll. 7, qui vol.1, Beyrūt 1993, p.326.

⁹⁴ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-'Alā'*, cit., pp.239-243.

⁹⁵ Cfr. ṬAḤA ḤUSAYN, *Ṣawt Abī l-'Alā'*, al-Qāhirat 1944, p.5; *Taqdīm*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.(zain); *Dans la prison d'Aboul-Ala*, cit., p.4, pp.130-131.

⁹⁶ ṬAḤA ḤUSAYN, *Dans la prison d'Aboul-Ala*, cit., p.133.

⁹⁷ *Ivi*, p.130.

il letterato egiziano vuole evidenziare che per al-Ma'arrī non esiste scappatoia da questo “nulla”, e, di conseguenza, non rimane che compiere il bene per il bene, perché è bene⁹⁸.

Abū al-‘Alā’, prosegue Ḥusayn, tramite la ragione si è allontanato dal dolore e da ogni gusto del piacere, percorrendo la via di Epicuro⁹⁹, la cui dottrina l’ha appresa dai filosofi musulmani¹⁰⁰. Come gli Epicurei egli nega l’esistenza di una causa finale o che il mondo è stato originato per un fine particolare¹⁰¹. Difatti, a suo parere, l’essere umano non ha il diritto di pretendere che questo universo sia stato creato per lui, né di arrogarsi il potere sugli esseri e le cose¹⁰². Tuttavia, osserva lo studioso egiziano, se sulla negazione della causa finale l’opinione di al-Ma'arrī è conforme a quella degli Epicurei, sulla credenza della saggezza divina, alla quale la ragione umana è incapace di accedere¹⁰³, il suo punto di vista è differente, poiché, diversamente da loro, egli crede in Dio¹⁰⁴. In questa analisi, vengono presi in esame due concetti del pensiero filosofico di Abū al-‘Alā’: il fatalismo e la ragione. Nel primo, emerge l’idea che Dio ha creato gli esseri viventi e organizzato i loro affari, secondo la Sua imperscrutabile saggezza, per cui l’uomo non può scegliere il proprio destino, ma deve accettare gli eventi così come avvengono in maniera tranquilla e indifferente¹⁰⁵; nel secondo, da una parte la ragione rappresenta la guida nella ricerca delle cose, dall’altra vengono messe in dubbio le sue certezze, in quanto al-Ma'arrī, annota Ḥusayn, non ha potuto confermare che la ragione è perfetta e capace di raggiungere la conoscenza certa assoluta¹⁰⁶. Nonostante ciò, sottolinea lo studioso egiziano, di fronte al dubbio, l’atteggiamento di al-Ma'arrī non è mai di amara disperazione e desolazione, né di terrore paralizzante, ma di rassegnazione e di accettazione, poiché egli considera la vita in una maniera indifferente¹⁰⁷:

accompagnée d’un sourire moqueur plein d’un mépris doux-amer¹⁰⁸

Come abbiamo potuto notare, in questa analisi, non si mette in discussione la credenza di Abū al-‘Alā’ nell’esistenza divina, anzi emerge chiara la fede del filosofo nell’Onnipotenza di Dio. A tal proposito, occorre osservare che nelle *Luzūmiyyāt*, più volte, si afferma l’esistenza divina, la glorificazione di Dio e i Suoi attributi¹⁰⁹:

أَتَيْتُ لِي خَالِفًا حَكِيمًا وَ أَسْتُ مِنْ مَعْشَرٍ نَفَاقٍ¹¹⁰

Attesto che ho un Creatore saggio e non faccio parte di coloro che negano.

Inoltre, in materia di *tawhīd*, al-Ma'arrī ha composto un verso che elimina ogni dubbio o interpretazione tendenziosa della sua fede:

تَوَحَّدَ فَإِنَّ اللَّهَ رَبُّكَ وَاحِدٌ وَلَا تَرْغِبْ فِي عَشْرَةِ الرُّسَاءِ¹¹¹
e non desiderare la compagnia dei capi.

Professa l’unità poiché Dio è Unico

Il pensiero di al-Ma'arrī, osserva Taha Husayn, è stato travisato e le sue parole falsificate, ma, malgrado ciò, egli ha raggiunto delle verità che altri letterati non hanno potuto cogliere e la sua produzione letteraria ha assunto un valore universale: nessun sapiente può confrontarsi con lui: nelle sue poesie, egli ha usato tutte le parole della lingua araba con quella straordinaria capacità di saper riportare le immagini alla realtà, andando oltre l’immagine stessa¹¹². Abbiamo osservato che accanto alla figura di razionalista-religioso, scettico e pessimista nei confronti degli esseri e delle cose, Ḥusayn non pone quella dell’asceta, in quanto egli ritiene che il recluso di al-Ma'arrī non ha rinunciato ai piaceri della vita perché non li desiderava, bensì perché incapace di raggiungerli e realizzarli¹¹³. Questa constatazione ci porta a riflettere sul pessimismo di al-Ma'arrī, inteso non come il l’espressione di un’insoddisfazione personale causata dalla sua infermità, ma essere il risultato di un’attenta osservazione della realtà che lo circondava.

⁹⁸ Cfr. ivi, pp.130-131; *Ṣawt Abī l-‘Alā’*, cit., p.5.

⁹⁹ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, cit., pp.131-132.

¹⁰⁰ Cfr. ivi, p.39.

¹⁰¹ Cfr. ivi, pp.169-171.

¹⁰² Cfr. ivi, pp.170-171.

¹⁰³ Cfr. ivi, pp.133-134.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, pp.171-172.

¹⁰⁵ Cfr. ivi, pp.126-127.

¹⁰⁶ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-‘Alā’*, cit., p.241.

¹⁰⁷ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, cit., pp.125-126.

¹⁰⁸ Ivi, p.126.

¹⁰⁹ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-‘Alā’*, cit., pp.254-255.

¹¹⁰ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-tā’, 45, 6, in ṬAHA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-‘Alā’*, (trad. it. mia, cit., p.254).

¹¹¹ Ivi, I, faṣl al-hamzat, 21, 1 (trad. it. mia, p.49).

¹¹² Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Taqdīm*, in AA. VV., *Ta’arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.(bā’); *Ṣawt Abī l-‘Alā’*, cit., pp.6-7.

¹¹³ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, cit., p.146.

A tal riguardo, possiamo annotare che il filosofo siriano ha espresso la sua amarezza e pessimismo con arguta ironia e gusto del comico non solo nelle sue opere, ma anche nelle drammatiche vicissitudini della sua vita, come emerge in un suo passo citato dallo scrittore persiano Abū Manṣūr al-Tha‘ālibī (961-1038):

أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر؛ فقد صنع لي، و أحسن بي، إذ كفاني رؤية النُّفَّاء البُغضاء¹¹⁴

Ringrazio Dio per la mia cecità come gli altri lo ringraziano per la loro vista, Dio mi ha fatto un favore e il mio bene, in quanto mi ha impedito di vedere le persone pesanti e odiose.

Un altro studioso arabo, il libanese Omar Farrūkh (1906-1987), fa emergere in al-Ma‘arrī la statura di filosofo, includendolo tra i grandi filosofi come Socrate, Sant’Agostino, al-Ghazālī, Tommaso d’Aquino e Shopenhauer¹¹⁵. Se si riconosce, scrive Farrūkh, che Socrate ha criticato la situazione ateniese e ha richiamato i giovani a osservare gli aspetti negativi della loro società, astenendosi dal giudizio, e se si riconosce che le prime opere filosofiche greche sono state scritte in versi, allora dobbiamo riconoscere che al-Ma‘arrī è un filosofo al pari di Socrate e che le *Luzūmiyyāt* è un’opera filosofica¹¹⁶. Nella sua analisi, il ritratto del filosofo ma‘arrīano è quello di un medico “sociale” che conosceva le malattie della società, le analizzava e ne prescriveva la cura, ma non un farmacista, poiché non ha potuto trattare il loro rimedio¹¹⁷. Accanto a ciò, emerge il filosofo realista pessimista nei confronti della natura umana e della riforma della società, e razionalista in quanto egli ha considerato la ragione come sua unica guida, nonostante abbia riconosciuto i suoi limiti e l’incapacità di accedere alle verità metafisiche; e infine compare il ritratto di un credente con fede sincera: Abū al-‘Alā’ preferiva le buone azioni all’adorazione formale, alle superstizioni e ai conflitti dottrinali¹¹⁸.

A differenza di Farrūkh, che ha ritenuto la perdita della vista del filosofo siriano come la causa del suo pessimismo¹¹⁹, al-Raṣāfī (1875-1945)¹²⁰ sostiene che la visione pessimistica di al-Ma‘arrī altro non è che l’espressione di una grande indignazione nei confronti di tutto ciò che lo circonda, ovvero della situazione sociale e religiosa del suo tempo. Il suo sdegno, che è motivato appunto dalla constatazione di una realtà circostante che non coincide con la sua onestà intellettuale, discende da un pensiero scientificamente filosofico e non da un pensare fantasioso o ossessivo causato dalla sua cecità¹²¹. Infine, si riporta l’opinione dello studioso indiano al-Rājīkūtī, secondo cui, al-Ma‘arrī è un asceta a cui appare amara la dolcezza della vita e cupa la serenità¹²².

¹¹⁴ Cfr. AL-THA‘ĀLIBĪ, *Tatimmat al-yatīmat*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.4.

¹¹⁵ Cfr. ‘OMAR AL-FARRŪKH, *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī al-shā’ir al-ḥakīm*, Beyrūt 1960, p.42.

¹¹⁶ Cfr. ibidem.

¹¹⁷ Cfr. ivi, pp.43-44.

¹¹⁸ Cfr. ivi, pp.44-45.

¹¹⁹ Cfr. ivi, p.25.

¹²⁰ Ma‘arūf al-Raṣāfī è un poeta iracheno, pedagogista e studioso di letteratura araba.

¹²¹ Cfr. M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā’ al-Raṣāfī fī sha’ri al-Ma‘arrī*, “al-Ustādh”, 203 (2012) p.1427.

¹²² Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, p.66.

Capitolo Terzo

Biografia e Opere

III.1-Vita di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī.

Per comprendere il pensiero di al-Ma'arrī, ricavabile dai suoi scritti, occorre innanzitutto conoscere il complesso contesto storico, in cui il filosofo è cresciuto e si formato culturalmente, qui delineato a grandi linee, e la sua vita, che in questo capitolo, assieme alle sue opere, occupa un ampio spazio, in quanto essa è in stretto rapporto con il suo pensiero filosofico. Il pensatore siriano fa proprio il pensare la filosofia come pratica di vita: il discorso filosofico, sempre legato al suo modo di vivere senza che l'uno contraddica mai l'altro, è teso alla ricerca della verità e alla sua realizzazione spirituale tramite l'ascesi. Pertanto, possiamo ben dire che l'esempio di al-Ma'arrī brilla per la sua rarità nel panorama dei filosofi e intellettuali musulmani antichi e moderni.

Il filosofo siriano visse durante il tardo periodo abbaside, definito il secolo della *Shi'ā*, che ha visto le dinastie sciite dei Būyidi, Hamdanidi, Mirdassidi e Fatimidi governare rispettivamente l'Iraq, la Siria e l'Egitto. Questa è una delle epoche più travagliate della storia araba, dove l'unità politica del mondo musulmano è frantumata, il periodo in cui avviene una rapida decadenza del potere centrale abbaside. Il panorama religioso si presentava eterogeneo e in sommovimento: da una parte l'Islam sunnita al servizio del potere, dall'altra il moltiplicarsi dei movimenti politico-religiosi, tra questi i Fatimidi e i Carmati, genericamente definiti sciiti ismaeliti, che basavano la loro dottrina gnostico-esoterica sull'interpretazione allegorica e simbolica dei testi sacri, al contrario delle dottrine ortodosse che li interpretavano alla lettera¹. I Fatimidi, sciiti conservatori e moderati, avevano conquistato l'Egitto, mentre il movimento dei Carmati, con tendenze molto più estremiste, verso la fine del IX secolo, dal loro centro, situato a Baṣrah, si erano stabiliti nel Bahrain, fondando un loro stato². La comparsa di queste nuove sette prese l'avvio dalla rivolta servile degli *zanj*, il cui carattere sociale avrebbe favorito più in là altre rivendicazioni, nonché la costituzione di dinastie autonome e indipendenti dal potere centrale³. Ma a minacciare l'unità dell'Impero califfale, intorno agli ultimi anni dell'insurrezione degli schiavi, saranno proprio le idee comunitarie, millenaristiche e comunistiche dei Carmati. Il modello sociale di questo movimento riformatore, la cui propaganda era rivolta alle classi diseredate, esortava alla fratellanza e alla distribuzione equa delle ricchezze fra i membri della comunità, a fronte di una situazione economica degradata e di una diffusa ingiustizia sociale⁴.

In questo periodo, la Siria era sotto il controllo della dinastia sciita dei Fatimidi, mentre gli Hamdanidi, annessi al califfato fatimide, dal 940 governavano la città e la provincia di Aleppo⁵.

Il principe hamdanide, Sayf al-Dawlah (944-967), aveva elevato al massimo splendore culturale la città e intrapreso una guerra santa contro le mire espansionistiche dei Bizantini. Nel 1023, la dinastia hamdanide fu destituita da quella mirdasside di origine beduina che, comunque, si mostrò incapace sia di gestire la situazione di anarchia sociale e politica, venutasi a creare dopo la morte di Sayf al-Dawlah, sia di restituire alla città di Aleppo l'antica gloria militare e culturale⁶. Se dal punto di vista politico il mondo islamico ha vissuto un periodo di decadenza e di transizione, da quello culturale ha sperimentato una vera e propria fioritura, in cui si sono formate nuove tendenze letterarie, filosofiche e religiose⁷. Molti studiosi hanno analizzato questo fenomeno, su cui si è discusso parecchio.

¹ Cfr. A. GUILLOU, F. BULGARELLA, A. BAUSANI, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, in A.A. V.V., *Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà*, vol. VI, 1, Torino 1981, pp.334-335.

² Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī* "Bulletin d'Études Orientales" Tome X (1943-1944), p.10.

³ La rivolta degli schiavi negri impiegati a coltivare i terreni paludosi della Mesopotamia meridionale è stata la più violenta in tutta la storia dell'Islam. Sfruttati e malnutriti, gli *zanj*, nell'869, si sollevarono sotto la guida di 'Alī ibn Muḥammad e, dopo aver organizzato un loro stato embrionale, minacciarono per una quindicina d'anni l'esistenza stessa del califfato (Cfr. A. GUILLOU, F. BULGARELLA, A. BAUSANI, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, in A.A. A.V., *Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà*, cit., vol. VI, 1, pp. 331-332).

⁴ Cfr. *ivi*, vol. VI, 1, p.333-334.

⁵ Cfr. *ivi*, vol. VI, 1, p.346.

⁶ Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., pp.18-19.

⁷ Cfr. *ivi*, p.; A. GUILLOU, F. BULGARELLA, A. BAUSANI, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, in A.A. A.V., *Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà*, cit., vol. VI, 1, p. 335.

Nei secoli IX e X nasce la vera e propria filosofia del mondo islamico rappresentata da tre figure centrali e dominanti: al-Kindī (801-873), al-Fārābī (872-950) e Avicenna (980-1037). Nel campo teologico, si afferma la dottrina razionalistica dei teologi mu'taziliti, mentre, in quello religioso spirituale, il movimento dei *ṣūfī* che raggiunse il suo culmine con il mistico persiano al-Hallāj (858-922) si trasforma in una vera e propria corrente mistica: la grande sistemizzatore del sufismo (*taṣawwuf*) orientale fu Muḥammad al-Junayd al-Khazzār (m. 910), capo della comunità *ṣūfī* di Baghdad. Dovendoci limitare a un breve sguardo d'insieme, vengono citati solo alcuni dei grandi pensatori di quest'epoca. Tra questi, si distingue un contemporaneo di al-Fārābī, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī (864-925), filosofo, medico e alchimista che, nelle traduzioni latine delle sue opere di medicina è designato con il nome di "Rhazes". Il suo razionalismo empirico e l'atteggiamento antiprofetico furono i motivi della controversia con il missionario ismailita Abū

Ad esempio, lo studioso Henri Laoust annota che all'espansione dello sciismo si era accompagnata una diffusione della filosofia e delle scienze profane ereditate dall'antichità greca, sottolineando che lo stesso Abū al-'Alā', in base anche al vocabolario delle *Luzūmiyyāt* e alle problematiche di ordine filosofico ivi poste, avrebbe appreso delle conoscenze della filosofia araba impregnata di elementi di aristotelismo e neo-pitagorismo⁸.

È in questa temperie storica che al-Ma'arrī tesse il suo scetticismo filosofico e l'amarezza "psicologica". Dalle sue opere emerge una stretta correlazione di questi due aspetti con la turbolenta situazione politico-militare regionale del suo tempo e con il variegato panorama religioso. Infatti, gli scritti satirici ed ironici di al-Ma'arrī non risparmiano principi e personalità religiose, ritenuti responsabili delle guerre, della corruzione e della decadenza dei costumi, perciò la brutalità delle autorità politiche, l'ipocrisia in generale, la credulità dell'ignorante, la superstizione popolare e il fanatismo religioso gli offrono un panorama doloroso che conferma una sua visione pessimistica della realtà umana.

Abū al-'Alā' al-Ma'arrī nacque nel 973 (venerdì 3 *rabī' al-awal* del 363 H.) a Ma'arrat al-Nu'amān⁹, un villaggio che, a quel tempo, dipendeva dal principato hamdanide di Aleppo. Il nome originario della cittadina, situata nella vasta provincia di *'Awāsim*, (le fortezze)¹⁰, era Ma'arrat di Ḥomṣ. Dopo la conquista musulmana prese il soprannome di al-Nu'amān che, secondo alcuni biografi arabi, deriva da al-Nu'amān ibn Bashīr al-Anṣārī, governatore di Ḥomṣ durante il califfato omayyade di Mu'āwiya, il cui figlio appunto morì ad al-Ma'arrat, dove fu sepolto¹¹. La cittadina era nota per aver dato i natali a numerosi sapienti e poeti, tra questi i discendenti della famiglia di al-Ma'arrī. Il vero nome del filosofo siriano è Aḥmad ibn 'Abd Allah ibn Sulaymān al-Tanūkhī (ossia della tribù

Hātim Rāzī (m.933 circa) che, al contrario, sosteneva e difendeva la profezia. All'inizio del X secolo, un altro pensatore, il filosofo persiano Sajistānī, che può essere considerato importante quanto al-Fārābī e Avicenna, ha composto numerose opere che, sfortunatamente, sono andate perdute; tuttavia notizie sul suo pensiero filosofico sono state riportate dal suo allievo e amico, al-Tawḥīdī (m.1023). Rilevante è la figura del matematico, astronomo e filosofo Muḥammad ibn Aḥmad Bīrūnī (973-1030), le cui opere nel campo della storia, della religione comparata, e in quello della matematica e dell'astronomia diventarono famose sia in Oriente che in Occidente. Un compatriota di Bīrūnī è Muḥammad ibn Yūsuf Kātib Kwhārizmī (m.997), famoso per l'enciclopedia *Maḥāṣin al-'Ulūm*. Nel X o XI secolo, appare la grande esposizione teologica filosofica neoplatonica dei filosofi di Bassora nella celebre raccolta di epistole *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa khullān al-wafā'* (Epistole dei Fratelli della purezza e degli Amici Fedeli), il cui autore dottrinale, secondo al-Tawḥīdī, fu il *qādī* Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanjānī. Nel IX secolo, il neoclassicismo primeggia in poesia: i rappresentanti che hanno posto le basi del nuovo stile sono i due poeti siriani, Abū Tammām (800-845) e al-Būhturī (820-897), mentre il poeta della corte hamdanide, al-Mutanabbī (905-965), lo ha perfezionato nella sua sonante produzione (Cfr. H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1973, pp.144-153-155; S. M. AFNAN, *Avicenna. Vita e opere*, a cura di G. Colombi, Lavis (TN) 2015, pp.38-41-60; A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Editoriale di C. Marabelli, Milano 1995, pp.99-100-101-105; F. GABRIELI, *La letteratura araba*, Milano 1967, p.136).

⁸ Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., p.10.

⁹ Cfr. AL-BAGHDĀDĪ, *Tārīkh madīnat as-salām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, a cura di Ḥ. Ṭaha, al-Qāhirat 1944, p.7; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.16; AL-QIFĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.29; IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.22; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p. 190; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, Cairo 1328 H., pp.37-38; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, Oxford 1898, p.xii.

¹⁰ Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., p.xii.

¹¹ Cfr. IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p. 487; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., pp.12-26; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., p.xi.

di Tanūkh¹²), ma chiamato con il patronimico di distinzione (*kunyah*) Abū al-‘Alā’ (il Padre del Sublime) e soprannominato al-Ma‘arrī (quello di Ma‘arrat)¹³.

Tra i membri della sua famiglia, originari del Baḥrayn, spiccano personaggi prestigiosi, che nella maggior parte, sono menzionati da Ibn al-‘Adīm¹⁴ e da Yāqūt¹⁵. Il nonno paterno Sulaymān fu *qāḍī* (giudice) di Ma‘arrat e successivamente di Ḥomṣ e lo zio del padre di Abū al-‘Alā’, Abū Bakr, è stato anche lui giudice e poeta¹⁶. Suo padre, Abī Muḥammad ‘Abd Allah bin Sulaymān bin Muḥammad, fu poeta degno di nota e svolse lo stesso ruolo come suo padre a Ḥomṣ. Probabilmente, egli morì nel 1005, quando al-Ma‘arrī aveva quindici anni, la cui memoria è stata immortalata in una sua elegia, in cui con grande ammirazione il poeta elogia il carattere pio, puro e umile del padre¹⁷. I suoi due fratelli, Abū al-Majd e ‘Abd al-Wāḥid, furono come lui poeti¹⁸, mentre gli zii paterni e i nipoti si distinsero come giudici, poeti, letterati e teologi¹⁹. I fratelli di sua madre, discendenti dalla famiglia Subaika, erano personaggi importanti, noti per essere filantropi e di animo nobile, che occuparono posti di un certo prestigio nella società²⁰. Con loro Abū al-‘Alā’ mantenne rapporti confidenziali e affettuosi, così come emerge da ciò che egli riporta nelle sue lettere²¹. Lo zio Abū al-Qāsim fu un instancabile viaggiatore, mentre lo zio Abū Tāher visse ad Aleppo, e di un altro ancora, Abū Bakr, si sa solo che morì a Damasco. Il nonno materno, Muḥammad, era ancora vivo quando al-Ma‘arrī partì per Baghdad²². La madre, che morì durante il suo viaggio di ritorno ad al-Ma‘arrat, fu per Abū al-‘Alā’ una figura molto importante; infatti, alla notizia della sua morte, in una lettera inviata allo zio Abū al-Qāsim, egli riporta un elogio funebre, dove manifesta il suo dolore e il suo profondo affetto filiale con commovente *pathos*.

كتابي أطل الله بقاء سيدي ما طلع صبير، و رسا ثبير – من معزة النعمان [...] وردتها بعد سامة، و رود كعب بن مامة، فإننا لله و إننا إليه راجعون، و له الحمد ممزوجا به الدمع، مستنكا من الوجد السمع. و صلى الله على سيدنا محمد و عترته، صلاة يثقل بها لسانى حزنا، و ترجح في المحشر قدرا و وزنا. ثم أذكر قصصي بعد ذلك:

ألا يا ليتني و المرء ميث و ما تغني من الحدثن أليث
يا ليت عمرا – وليث ضلة سفة – لم يغز فهما و لم يحل بواديها
لو أن صدور الأمر يبدون للفتى كأعقاب لم تله يتندم
رحمك الله من ساكنة رمس، أصبحت حياتك كأمس.
فإن ينقطع منك الرجاء فإنه سيبقى عليك الحزن ما بقي الدهر

¹² Tanūkh fa riferimento a tante tribù insediate nel Baḥrayn che da qui si erano spostate in diverse regioni arabe. Una di queste tribù si era trasferita in Siria, dove fu rispettata per i suoi sapienti e poeti e la sua discendenza si distinse per prestigio, coraggio, autorevolezza e ricchezza (Cfr. AL-SAM‘ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.12; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., pp.19-20-28-29). Ibn al-‘Adīm riferisce che alcuni resoconti tramandano che la comunità di Tanūkh proviene da una tribù yemenita, a cui appartenevano Ibn ‘Ābar, detto il profeta Hūd, la famiglia di Nūḥ (Noè) e il profeta Idrīs, che, a loro volta, risalivano al capostipite Shīth, figlio di Adamo. Un gruppo di questa comunità, guidata da Tīm al-Lāt è immigrato nella regione centro- meridionale irachena di al-Ḥīra. In seguito, a causa dell’invasione persiana, condotta dal re Sābūr, si sono trasferiti nella città di al-Ḥaḍr, nel nord dell’Iraq, occupando le regioni limitrofe e diventando potenti. Il loro re, al-Nu‘mān bin ‘Adī, soprannominato al-Sāṭi‘ (colui che splende) ha governato per un certo periodo, combattendo i persiani. Alcune fonti non affidabili, scrive Ibn al-‘Adīm, riportano che la città di al-Ma‘arrat al-Nu‘mān prende il nome da questo re, ma ciò non è vero, in quanto il nome deriva da al-Nu‘amān ibn Bashīr al-Anṣārī (Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.486-487).

¹³ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p. 486; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.24.

¹⁴ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.486-489.

¹⁵ Cfr. YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu‘jam al udabā’*, a cura di Iḥsān ‘Abbās, voll. 7, qui vol.1, Beyrūt 1993 pp.295-302.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p.296.

¹⁷ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.65.

¹⁸ Cfr. AL-FĀKHŪRĪ AL-BŪLĪSĪ, *Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī: faylasūf al-shu‘arā’*, Libano 1945, p.8; YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu‘jam al udabā’*, cit., p.297; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.65.

¹⁹ Cfr. YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu‘jam al udabā’*, cit., pp.296-297; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.65.

²⁰ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., pp.35-37.

²¹ Cfr. AL-MA‘ARRĪ, *Rasā’il Abī l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, VII, XVII, in D.S. Margoliouth, *The letters of Abū l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., pp.28-33-48-49;

²² Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., pp. 35-37.

لَا أَمَلُ بَعْدَهَا خَيْرًا، وَ لَا أَرْيَدُ فِي الْمَخْنِ إِلَّا إِضَاعًا وَ سَبْرًا.

صَلَّى إِلَهُهُ عَلَيْكَ مِنْ مَقْصُودَةٍ إِذْ لَا يَلَانُكَ الْمَكَانُ الْبَلَقُ

لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا إِذَا أَنْقَطَعَتْ أَسْبَابُ دُنْيَاكَ مِنْ أَسْبَابِ دُنْيَانَا

يا سلوة الأيام موعِدُكَ الحشر. موعِدُ و الله بعيد، لا سلوة حتى يؤوب عَزْرِي القُرْطَة، و يرجع النعمانُ إلى الحيرة، و يُنْعَثُ نبيُّ من مكّة. و لو لم تكن الأجلُ دُفْرًا، لوجب أن أقتل بها صبراً. على والله قد أعلمتها أي مرتحل، و أنّ عزمي على ذلك جاد مزعم، فأذِنْتُ فيه، و أحسبها ظنُّهُ مَدْفَعَةٌ الشارب، و وميض الخالب، و لكلّ أجلٍ كتاب. و حزني لفقدائها كنعميم أهل الجنة، كلما نفذ جُدِّدُ [...]»²³

Questa mia lettera è scritta da Ma'arrat di Nu'mān, che Dio tenga vivo il mio signore fino all'uscita delle nuvole bianche e persistono le montagne, quando sono arrivato dopo una fatica simile all'arrivo di Ka'b figlio di Māmat, quindi noi siamo da Dio e a Lui torniamo.

Ringrazio Dio, con un ringraziamento mescolato alle lacrime e l'udito è reciso a causa della sofferenza. Che la preghiera di Dio sia sul nostro signore Muḥammad e i suoi familiari, il dolore è una preghiera che rende pesante la mia espressione, e nel giorno del raduno avrà più valore e peso. E qui riporto la mia storia:

O magari io e l'essere umano fossimo morti e "magari" non serve a nulla contro le vicissitudini del tempo

O magari 'Amran – e magari la delusione è vana non ha invaso Fahmā e non è disceso nella sua valle

Se gli inizi delle cose sembrano al giovane come i finali, non lo avresti trovato a pentirsi

Che Dio abbia misericordia di te, abitante della tomba, la tua vita è diventata come ieri

Se la speranza in te si interrompesse allora la tristezza rimarrà lungo l'eternità

Non posso sperare alcun bene dopo di lei, né aumento nella disgrazia altro che la perdita e la sofferenza

Che la preghiera di Dio sia su di te, o scomparsa non ti si addice la pianura stepposa

Che Dio non benedica il basso mondo se si interrompessero i legami del tuo mondo con il legami del nostro mondo.

O consolazione dei giorni, il tuo convegno con l'ira divina e il giorno del raduno. Giuro che è un convegno lontano, nessuna consolazione fino al ritorno di 'Anaziyy del frutto dell'acacia, fino al ritorno di Nu'mān a al-Ḥīrat, fino all'invio di un profeta da Mecca. E se la data della fine non fosse decretata, allora dovrei da essa essere ucciso per la pazienza. Ma, pure giuro che l'avevo informata del mio viaggio e che la mia decisione era seria e determinata, e lei me l'ha permesso, e penso che l'aveva considerata una folle fantasia, un bagliore lusinghiero, ma la fine di ognuno è decretata, e la mia tristezza per la sua perdita è simile ai piaceri del Paradiso, ogni volta che finiscono vengono rinnovati.

All'età di circa tre anni, Abū al-'Alā' fu colpito dal vaiolo che gli causò quasi completamente la perdita della vista, fino a divenire totalmente cieco²⁴, ma ciò non gli ha impedito di ricevere un'accurata istruzione dal padre e dagli amici di famiglia, dai quali ha imparato la lingua e la grammatica araba, mentre dagli *shuyūkh* (maestri islamici) egli ha appreso il Corano²⁵. A detta di alcuni biografi, al-Ma'arrī, già all'età di undici anni, componeva poesie e possedeva una certa conoscenza delle opere del famoso poeta al-Mutanabbī²⁶, verso il quale dimostrava una grande

²³ YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al udabā'*, cit. (trad.it. mia, p.310).

²⁴ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ', *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.186; AL-SAM'ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.12; AL-BAGHDĀDĪ, *Tārīkh madīnat as-salām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.7; DAWLAT SHĀH, *Tadhkirat al-Shu'arā'*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., 466; AL-BĀKHARZĪ, *Dumyat al-qasr*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.8; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā'*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.16; AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.29; IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, voll. 19, qui vol. 16, a cura di Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā e Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt 1995, p.22; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.190; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., p.38; Ibn al-'Adīm riferisce che Abū l-'Alā' è diventato cieco all'età di quattro anni e un mese (IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrīr*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., pp.514-563).

²⁵ Cfr. IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrīr*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., pp.514-515; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.190.

²⁶ Abū l-Ṭayyib Aḥmad ibn al-Ḥusayn, detto al-Mutanabbī, nacque a Kūfa nel 915 da una famiglia di umile estrazione sociale, il padre era un acquaiolo di origine yemenita. Fin da piccolo fu ammirato dai suoi conoscenti per la sua memoria, intelligenza e inclinazione alla poesia. Dopo aver frequentato i primi corsi scolastici a Kūfa, andò in Siria per acquisire, a contatto con i beduini, la padronanza della pura lingua araba. L'avvenimento più importante della sua giovinezza è l'inizio della sua propaganda rivoluzionaria tra i beduini di al-Samāwah, la zona desertica tra Kūfa e la Siria. Sulla base dei resoconti dei suoi biografi, sembra che egli abbia dichiarato di essere investito di missione profetica, da qui il soprannome di al-Mutanabbī (l'uomo che si dice profeta), e di aver composto un Corano per i suoi adepti. Giunto nel territorio di Salamiyyah, in provincia di Ḥoms, per espandere la sua propaganda, fu arrestato e imprigionato dalle autorità

ammirazione²⁷. Successivamente, a quattordici anni, dopo la morte del padre, fu inviato ad Aleppo, ospite dai suoi zii, dove ha continuato i suoi studi sotto la tutela di alcuni discepoli del grammatico Ibn Khālūyah, tra i quali Muḥammad Ibn ‘Abd Allah bin Sa‘ad al-Naḥwī, presso il quale ha studiato la poesia di al-Mutanabbī²⁸.

Qui, egli incontra i maggiori studiosi e intellettuali del suo tempo e frequenta le ricche biblioteche della città, una delle quali vantava ventimila volumi²⁹. La rinascita culturale avviata dall’emiro hamdanide Sayf al-Dawlah aveva sviluppato una brillante vita intellettuale³⁰, benché fosse già in declino al tempo del soggiorno di Abū l-‘Alā’. Con tutte le sue forze, il giovane studioso ha cercato la conoscenza, registrandola nella sua straordinaria memoria³¹ che, in alcune descrizioni dei biografi, assume dimensioni fantastiche. Infatti, uno degli episodi che magnificano questa portentosa memoria è stato riportato dal letterato damasceno al-Badī‘i (m.1073), il quale racconta di aver sentito dire che l’emiro Usāmat bin Munqidh aveva visitato la biblioteca di Antiochia, dove il custode gli avrebbe riferito un fatto incredibilmente strano: un adolescente cieco veniva a trovarlo per farsi leggere i libri e, al termine della lettura, ripeteva tutto ciò che aveva ascoltato³². In un altro racconto tramandato dai suoi contemporanei, si dice che Abū l-‘Alā’ ha ascoltato una discussione tra due israeliti, e quando, a distanza di molto tempo, è stato chiamato a testimoniare su quello che aveva udito, egli avrebbe ripetuto tutto il discorso, nonostante ignorasse la lingua ebraica³³. Ibn al-‘Adīm, inoltre, riporta un aneddoto che è la prova sia della portentosa memoria di al-Ma‘arrī, sia della sua conoscenza delle opere dei *falāsifa* (filosofi) musulmani: si racconta che uno studioso yemenita ha trovato un libro di grammatica sprovvisto della prima parte e lo ha presentato a molti sapienti, per conoscere il titolo e il suo autore. Nessuno ha saputo dargli una risposta eccetto Abū l-‘Alā’, il quale, oltre ad aver riconosciuto l’autore e il titolo, gli ha dettato tutta la parte mancante. Si dice, scrive Ibn al-‘Adīm, che questo testo è il *dīwān* di letteratura di al-Fārābī³⁴.

Dopo la sua sosta ad Aleppo, alcuni storici, come al-Qiftī e al-Dhahabī, suppongono che al-Ma‘arrī abbia visitato Tripoli, dopo aver soggiornato a Latakia, presso il monastero greco-ortodosso di Fārūs, dove ebbe modo di apprendere da un monaco alcune nozioni di filosofia greca³⁵.

Tra coloro che hanno messo in dubbio la storicità di questi viaggi vi è Ibn al-‘Adīm. Lo storico aleppino sottolinea che Tripoli, a quel tempo, non era una fiorente capitale intellettuale da attrarre uno studioso come al-Ma‘arrī, in quanto non vi era né l’università né la biblioteca, come molti hanno sostenuto, poiché queste sono state

del luogo nel 932. Uscito di prigionia, dopo aver vagato per la Siria, cercando di entrare nelle grazie di qualche signore, nel 948 si stabilì presso la corte dell’emiro hamdanide di Aleppo, Sayf al-Dawlah, sotto la cui protezione restò per nove anni, prendendo parte a quasi tutte le sue spedizioni militari e celebrando, tramite le famose *qaṣīde*, note come *Sayfiyyāt*, i meriti e le vittorie del principe. A causa di una lite tra cortigiani, nel 957, al-Mutanabbī lasciò Aleppo per non farvi più ritorno, lasciandosi dietro solo il ricordo di quegli anni avventurosi e la riconoscenza verso Sayf al-Dawlah. Dopo quattro anni trascorsi in Egitto, presso la corte del reggente ikhshīdita Kāfūr, per il quale scrisse diversi panegirici nella vana speranza di ottenere il governo militare a Sidone, si diresse a Kūfa, poi a Bagdad e infine a Shīrāz, sotto la protezione del sovrano būyide ‘Aḍud al-Dawlah. Malgrado la vita splendida di corte e le elargizioni del sultano, dopo aver ottenuto il permesso di partire, nel 965, lasciò la città per dirigersi a Bagdad, ma a metà strada fu attaccato dai beduini e ucciso assieme alla sua scorta (Cfr. F. GABRIELI, *Studi su al-Mutanabbī*, Roma 1972, pp.4-5-7-13-15-27-28-30-34-38-42-45; R. BLACHÈRE, *La vie et l’oeuvre d’Abou Ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*, in *Al Mutanabbī*, Recueil publié à l’occasion de son millénaire, Beyrouth 1936, pp.45-46-48-49-51-55).

²⁷ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.551-553; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.191.

²⁸ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.515; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.190; AL-FĀKHŪRĪ AL-BŪLĪSĪ, *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī: faylasūf al-shu‘arā’*, cit., p.8; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.11; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xvi; A. RIHANI, *The Luzumiyat of Abul-‘Ala*, cit., p.22.

²⁹ D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xvi.

³⁰ Cfr. A. GUILLOU, F. BULGARELLA, A. BAUSANI, *L’Impero bizantino e l’Islamismo*, cit., p.346.

³¹ Cfr. AL-SAM‘ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.12; AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.33; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.191.

³² Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.554-555; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.45.

³³ Cfr. ibidem.

³⁴ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.560; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.48; AL-QIFTĪ riferisce che quest’opera era composta di rime e verbi, e di aver letto in una sua copia, scritta da Tirmidh, che il suo autore era al-Fārābī, morto nel 398 H. (AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.34).

³⁵ Cfr. AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.30; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.190; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.67-68.

fondate solo nel 473 H., circa due decenni dopo la morte di Abū-l-‘Alā’³⁶. Nonostante le obiezioni formulate da Ibn al-‘Adīm, lo studioso indiano al-Rājkūtī sostiene che il filosofo abbia effettivamente visitato Tripoli come anche le città di Latakia e Antiochia, sulla scorta anche di certe allusioni presenti in alcuni suoi versi³⁷. E aggiunge anche che, a detta di alcuni, al-Ma‘arrī si è recato a Ṣan‘ā’, nello Yemen, dove è rimasto per un anno senza mangiare carne, digiunando e pregando. Ciò dimostra, annota lo studioso indiano, che Abū al-‘Alā’ si era imposto una disciplina corporale e una vita ascetica prima del suo viaggio a Baghdad, pertanto la sua scelta di osservare un’alimentazione vegetariana non è stata influenzata dalle dottrine orientali apprese nella capitale abbaside³⁸.

Dal suo ritorno a Ma‘arrat fino alla data della sua partenza per Baghdad, al-Ma‘arrī non lasciò la sua città natale, dedicandosi all’insegnamento della filologia e della letteratura araba e intrattenendo una dotta corrispondenza di argomento filologico-letterario con famosi letterati, grammatici, principi e ministri³⁹. In questo periodo, compose anche la famosa raccolta di poesie *Saqt al-Zand* (La scintilla dell’acciarino), dove vi si trovano elegie e panegirici che esprimono l’eleganza del canone della poesia araba classica⁴⁰. Scrive al-Rājkūtī che il giovane Abū-l-‘Alā’ era “innamorato della conoscenza come una vergine innamorata”⁴¹, e riporta un verso, in cui il filosofo siriano paragona la conoscenza all’allattamento alla mammella⁴². Tra le personalità più influenti con cui egli intratteneva delle relazioni letterarie, possiamo citare il visir Abū Naṣr al-Munāzī e il *qāḍī* hanafita Abū Ḥamza al-Tanūhī, che pare sia morto da giovane, al quale al-Ma‘arrī ha dedicato alcuni versi, in cui elogia la sua sincerità e lealtà⁴³. Intorno al 1008 (399 H.) si recò a Baghdad, la capitale intellettuale del mondo musulmano⁴⁴. Alcuni studiosi sostengono che la turbolenta situazione politica, in cui la Siria settentrionale versava in quel periodo a causa dei minacciosi attacchi dei bizantini e dei fatimidi, delle lotte tra staterelli, nonché dell’arroganza dei beduini, sia stata una delle due ragioni che spinse il giovane Abū al-‘Alā’ a stabilirsi a Baghdad, dove risiedeva suo zio materno Abū Ṭāher⁴⁵. L’altro motivo legato a questa decisione, indubbiamente, è il suo desiderio di poter frequentare le ricche biblioteche della capitale abbaside e conoscere i numerosi sapienti che vi si affollavano, quindi poter partecipare alle loro riunioni, per attingere tutto ciò che gli era utile⁴⁶.

La città di Baghdad, così ricca intellettualmente, lo era anche per la presenza nel suo territorio di una tradizione sufi, all’epoca di Abū al-‘Alā’, già matura.

Grandi personaggi come Dhū-l-Nūn al-Miṣrī, Hārith al-Muḥāsibī, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Junayd, al-Ḥallāj testimoniarono un uso magistrale della lingua e della poesia, oltre che un’incomparabile maestria nell’ambito della scienza del Corano e della diffusione dell’Islam interiore ed esteriore.

Quando al-Kalābādhī scriverà il suo *Taṣarruf*, le opere come *Kitāb al-Luma’ fī-l-ṭaṣawwuf* (Il libro dei chiarori del sufismo) di Abū Naṣr al-Sarrāj e *Qūt al-qulūb* (Il nutrimento dei cuori) di Abū Ṭālib al-Makkī testimonieranno la necessità di dare unità agli insegnamenti degli antichi maestri spirituali. Nell’epoca del nostro autore, ancora non si erano formate le grandi vie che saranno visibili anche nel sociale, si trattava di un incrociarsi di vocazioni individuali da parte di personaggi che cercavano la purezza della sottomissione a Dio attraverso la solitudine, la pratica di una ascesi rigorosa passione estrema. I primi manuali di insegnamento si erano chiamati *Kitāb al-zuhd* (Il libro dell’ascesi) e trattavano di adorazione pratica del *dhikr* delle virtù spirituali e dei vizi che bisogna rigettare per ottenere la purificazione interiore. Non erano opere poetiche, ma spesso vi comparivano frasi sentenziose e brevi aforismi di saggezza universale.

‘Abd Allah ibn Mubārak (736/797) tratta dell’adorazione della pratica del *dhikr*, mentre Asad ibn Mūsā riflette l’attività dei predicatori che esortavano le folle attraverso la descrizione del paradiso, dell’inferno e della risurrezione.

Kitāb al-zuhd di Aḥmed Ibn Ḥanbal (780/855) trasmette le tradizioni del primo secolo dell’hegira e identifica l’ascesi ad una storia sacra di rinuncia al mondo e di ricerca di Dio attraverso gli esempi successivi dei profeti, dei

³⁶ Cfr. IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., pp.554-555-557; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.68.

³⁷ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.69.

³⁸ Cfr. *ivi*, p.70.

³⁹ Cfr. *ivi*, p.84.

⁴⁰ Cfr. H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.13.

⁴¹ AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.84.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ Cfr. *ivi*, p.98.

⁴⁴ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ’, *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.186; AL-SAM’ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.14; AL-BAGHDĀDĪ, *Tārīkh madīnat as-salām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.5; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.16; IBN AL-‘ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.516; AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.28; IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.22.

⁴⁵ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.86; TAHĀ HUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-‘Alā’*, al-Qāhirat 1963, p.138; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.13.

⁴⁶ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.102.

compagni e dei seguenti. Infatti fin dagli albori della sua nascita, l'Islam sviluppò un sufismo ascetico fatto di santi dediti a recitazioni notturne, astinenza dai cibi anche leciti, meditazione, contemplazione di versetti coranici, pratica del *dhikr*, periodi di esclusione dal contesto sociale, alternati ad una vita pubblica di saggezza e insegnamento.

Sulamī, contemporaneo di Abū al-'Alā', scrisse le *Tabaqāt al-sūfiyya*, come storia di uomini spirituali le cui dottrine testimoniavano della gnosi delle popolazioni con cui l'Islam era venuto a contatto. La storia della spiritualità, in questo tempo e soprattutto a Bagdad, non si staccò dalla storia della cultura⁴⁷.

Dopo Ḥasan al-Basrī e Mālik ibn Dīnār, il linguaggio si aprì alle eredità sapienziali limitrofe giudeo-cristiane e iraniane. Tra i suoi discepoli Rābi'a al-'Adawīyyat⁴⁸ fu la poetessa dell'amore divino, mentre il linguaggio metafisico e metafilosofico del sufismo comincerà a prendere piede con un altro suo discepolo 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd e dopo la sua morte, con Abū Sulayman al-Dārānī che porterà in Siria un sufismo ancora più ricco di tematiche ascetiche e spirituali; sicché Ma'rūf al-Karkhī (m.815) insegnerà il *tawḥīd* perfetto tra le vie di Baghdad, all'ombra delle colonne della grande moschea. Durante il nono secolo Bagdad ha il rango di capitale anche nel dominio della spiritualità come in tutti gli altri, ivi si instaurò una tradizione letteraria ricca ed elaborata piena di rimandi simbolici e se prima molti maestri si erano distinti per il loro carattere itinerante, è in questo nono secolo che vediamo emergere le grandi figure di santi sedentari come al-Muhāsibī e Junayd. Questo non esclude mai un'intensa circolazione di uomini e idee, tanto che al-Muhāsibī da Baghdad si tiene informato dell'insegnamento di Dhū al-Nūn in Egitto. La formazione spirituale di un discepolo in questo contesto passa per la frequentazione successiva e simultanea di più maestri.

Come pensare che al-Ma'arī non abbia avuto alcun sentore di simili fermenti spirituali, soprattutto considerando che la sua vita rifletté sia l'ascesi, sia il distacco dalle cose del mondo pur se in un contesto di vita quotidiana degna di un maestro spirituale?

Il sistematico utilizzo dello scetticismo, della satira, dell'esprimersi in un linguaggio se non rarefatto, almeno paradossale, non può considerarsi compimento di uno stato spirituale completo di estinzione e permanenza in Dio?

Certo Abū al-'Alā' non parla di stati estatici e di stazioni spirituali, ma sembra testimoniare di un *tawḥīd* diretto ed assoluto così come, nell'*Epistola del perdono*, ci mostra paradisi e inferni di piacevole passaggio, anche se l'ultima parola rimane quella della Misericordia.

Altri come Abū Sa'īd al-Kharraz (m.899) e Junayd svilupperanno la dottrina del *fanā'* (estinzione) e del *baqā'* (permanenza), distinguendo il momento in cui l'uomo si estingue nella Presenza divina, da quello in cui si trova investito e mantenuto in questa Presenza. Ma è con la testimonianza di al-Hallāj (m.922) con il suo supplizio, che il sufismo si trova a dover fare i conti con le accuse di innovazione e di eresia in modo drammatico. Questo portò alla necessità di ristabilire un'identità anche esteriore che con l'opera di al-Ghazālī porrà a confronto le scienze islamiche con le motivazioni spirituali di profondità e di purezza. Ma con l'opera di questo pensatore siamo già in una generazione successiva all'epoca di Abū al-'Alā' e alla sua opera, da vero malamati⁴⁹. Anche se non ci sono fino

⁴⁷ D. GRIL *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, p.32.

⁴⁸ Rābi'a al-'Adawīyyat di Baṣrah morì nell'801 d.C. a ottant'anni, trascorrendo tutta la sua vita in isolamento. Secondo una tradizione, fu venduta come schiava e resa poi libera dal suo padrone, grazie ai suoi doni spirituali. Fu eremita nel deserto, poi visse a Baṣrah in ascetica povertà, conducendo una vita solitaria, ma, nonostante l'isolamento fu maestra spirituale per i suoi devoti che la frequentavano. Tramite i suoi detti, lasciò nell'Islam la sua sapienza e il profumo della sua santità (Cfr. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p.215; Cfr. 'ABD AL-WAHHĀB AL-SHA'ARANĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1953, trad. it. di V. Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, Milano 1968, p.105).

⁴⁹ I malamati (*malāmiyya* o *malāmātiyya*), "quelli del biasimo", facevano voto di povertà ed erano contrari alle manifestazioni esteriori della fede. Questi musulmani eccentrici ricordano ad altri credenti, soprattutto ai potenti e ai ricchi, che i piaceri del mondo inferiore sono transitori e illusori, e che solo l'amore per Dio giustifica la condotta di vita. La scuola dei primi malamati nasce a Nishābūr, nel Khorasan (IX/X secolo). L'unica fonte che si occupa specificamente della *malāmātiyya* è l'opera di Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī intitolata *Risalat al-malāmātiyya*. Sulamī, nato a Nishābūr nel 937 o 942, fu iniziato al sufismo da Abū Sahl al-Ṣu'lūkī, uno dei discepoli di suo nonno 'Ismā'il bin Nujayd al-Sulamī. Il principio su cui si basa il pensiero dei malamati è la comprensione psicologica del "sé inferiore", *al nafs*, inteso come agente provocatore che stimola l'uomo a compiere il male, ma anche interpretato come il centro della coscienza dell'ego. Per i malamati, l'ascesi non è sufficiente a neutralizzare il *nafs*, anzi la sola pratica ascetica potrebbe condurre a una sua esaltazione generata da un'auto-valutazione e dalle opinioni sociali esterne. Pertanto per arrendersi al *nafs*, secondo i malamati, occorre esporlo al biasimo e all'umiliazione che provengono dall'esterno e da loro stessi: biasimo elaborato su se stessi non solo in conformità con quello che è considerato biasimevole per le norme sociali, religiose ed etiche, ma anche e prima di tutto, con disprezzo per ciò che è accettato come lodevole da tali norme. Nella parte dedicata alle *ṭabaqāt al-awliyā'* ("classi" o "categorie" di santi) dell'opera *Futuḥāt al-Makkiyyat* di Ibn 'Arabī, i malamati sono inseriti nella lista dei santi. Ibn 'Arabī spiega che il nome con il quale sono chiamati trova due giustificazioni: per ciò che concerne i discepoli, perché questi non cessano di biasimarsi delle loro imperfezioni e non giudicano alcun atto sufficientemente esente da impurità per essere gradito da Dio; per ciò che concerne i maestri, perché essi nascondono il loro grado spirituale e si confondono con la massa dei credenti, esponendosi così, come gli uomini comuni, al biasimo dell'élite (Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, in N. CLAYER, A. POPOVIC, T. ZARCONI, *Melāmis-Bayrāmis: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998, pp.15-25; L. PIERRE, *Conférence de M.*

ad ora riferimenti testuali noti sulla sua appartenenza al *taṣawwuf*, è affermazione tramandata oralmente da Maestri spirituali (*Shuyūkh*) ed è campo di ricerca aperto. Infatti, la testimonianza di Amīn Rihānī⁵⁰, nell'introduzione alla sua raccolta di poesie delle *Luzūmiyyāt*, riporta il discorso di un eminente *shaykh* di Damasco che descrive al-Ma'arrī come un vero sufi:

Nel suo odio appassionato del mondo infimo e di tutte le manifestazioni vili e materiali della vita, era come un derviscio danzante in puro smarrimento; un uomo santo, anzi, uno scioglimento in lacrime dinanzi all'immagine distorta della Divinità. Nel suo distacco, come nella purezza del suo spirito, le negazioni estatiche di Abū al-'Alā' possono essere tradotte solo in termini di dottrina sufica. Nelle sue estasi (*shaṭaḥāt*), era lontano come Ibn 'Arabī e nel suo smarrimento (*ḥayrat*) è stato profondamente inebriato come 'Umar ibn 'Alī ibn al-Fāriḍ⁵¹. Se altri hanno simboleggiato la divinità nel vino, egli l'ha simboleggiata nella ragione, che è l'oracolo vivente dell'anima; in una parola, ha abbracciato la Divinità sotto la copertura di una filosofia di estinzione⁵².

Si dice che un anno a Baghdad, annota Rājīkūtī, vale più di un secolo a Ma'arrat⁵³, e a Baghdad al-Ma'arrī vi rimase un anno e sette mesi⁵⁴. Il suo proposito di risiedere a Baghdad era ben lontano dal ricercare la ricchezza e la gloria del mondo cortigiano. Difatti, egli non ha mai messo i propri versi al servizio di califfi, ministri o emiri, anzi ha rifiutato doni o ricompense, come già aveva fatto in precedenti occasioni, ad esempio quando rinunciò, in modo cortese ed arguto, all'incarico di poeta di corte offertogli dal principe di Aleppo, 'Azīz al-Dawlat Abū Shujā' Fātik bin 'Abd-Allah⁵⁵, al quale egli aveva dedicato due sue opere: *Al-ṣāhil wa al-shāḥij* e *al-Ḳā'if*⁵⁶. Peraltro, la sua repulsione della notorietà discende dalla sua indole che è ben lontana dal conciliarsi esterni favori:

وَأَنَا [...] وَخَشْيُ الْغَرِيزَةِ انْشَيْ الْوَلَاةَ⁵⁷.

Ho il carattere selvatico, sebbene sia nato essere umano.

Nonostante le difficoltà economiche e le insolenze dei sapienti che lo avevano costretto, più di una volta, a pensare di far ritorno in Siria, Abū al-'Alā', sulla scorta della sua già nota reputazione di poeta e di critico letterario, riuscì a intrattenere un rapporto amichevole con personaggi di alto rango⁵⁸.

Presso i maggiori sapienti della capitale abbaside, tra i quali Abī al-Ḥasan 'Alī bin 'Isā e Abī Aḥmad 'Abd al-Salām bin al-Ḥusayn⁵⁹, poté acquisire nuove conoscenze di lingua e di letteratura, acquistando notorietà e stima per la sua raccolta di poesie *Saqt al-Zand*. In questo ambiente intellettuale ebbe modo di presenziare alle più importanti riunioni culturali, a cui partecipavano studiosi di ogni religione e razza, di ascoltare le dispute fra deterministi e sostenitori del libero arbitrio, le discussioni degli sciiti e dei sunniti, dei modernizzatori e degli estremisti carmati, di apprendere le dottrine degli zoroastriani, degli induisti e le loro usanze⁶⁰.

Pierre Lory, "École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses", Annuaire 105 (1996-1997), qui 1996, pp. 265-271; S. SVIRI, *Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn 'Arabī Ḥakīm al-Tirmidhī e il Movimento malamati nel Sufismo precoce*, "L'eredità del sufismo", vol. 1, Oxford 1999, p.292).

⁵⁰ Amīn Rihānī (1876-1940) scrittore e poeta libanese, nel 1903 ha pubblicato un'opera in inglese intitolata "The Quatrains of Abul-Ala" che raccoglie le poesie di al-Ma'arrī tratte da *Luzūmiyyāt* e *Sakt al-Zand*.

⁵¹ 'Umar ibn 'Alī ibn al-Fāriḍ, nato a Il Cairo nel 1181, è un poeta e mistico egiziano, le cui poesie lo resero famoso nel mondo arabo dove viene considerato il più importante fra i poeti sufi. Scrisse il noto poema intitolato "Ode al vino" (*khamriyyah*), in cui il vino diventa simbolo divino e l'ebbrezza simbolo della conoscenza. (Cfr. *The Literature of Islam: A Guide to the Primary Sources in English Translation*, a cura di P. Youngman Skreslet, R. Skreslet, 2006 United States of America, p.192).

⁵² A. RIHANI, *The Luzumiyyat of Abul-'Ala*, Beirut 1978. Trad. it. mia, p.31.

⁵³ Cfr. ibidem.

⁵⁴ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ', *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.186; IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.22. Il soggiorno di al-Ma'arrī a Baghdad, secondo il resoconto di Ibn al-Anbārī, durò un anno e nove mesi (IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.17).

⁵⁵ Cfr. IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., pp.516-565-575-576-577; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.73.

⁵⁶ Cfr. G. SALMON, *Le Poète aveugle. Extraits des Poèmes et des Lettres d'Aboū 'l-'Alā' al-Ma'arrī (363 A. H.)*, Introduction et Traduction par G. Salmon, Paris 1904, p.23.

⁵⁷ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Rasā'il Abī 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, VII, in D.S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān* (trad. it. mia, cit., p.29).

⁵⁸ Cfr. IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.565; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.85; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., p.15.

⁵⁹ Cfr. IBN AL-'ADĪM, *Al-inṣāf wa al-taḥarrī*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.515.

⁶⁰ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.149.

Arrivato nella capitale abbaside, Abū al-‘Alā’ andò ad abitare nel rione di Suwayqat Ghālib, dove risiedevano alcuni conoscenti di suo zio Abū Ṭāher, e per l’incarico d’affari della zona compose una poesia di elogio che, però, non venne apprezzata dai cittadini di Baghdad⁶¹. Successivamente, egli spostò la sua residenza nel quartiere di Karkh, il luogo in cui erano cresciute le punte di diamante di letterati e poeti, dai quali al-Ma‘arrī ha appreso le consuetudini e il linguaggio⁶². La sua abitazione, probabilmente, si trovava all’interno della struttura dell’edificio di una delle due biblioteche pubbliche di Baghdad, quella sciita di Sābūr, costruita appunto da Abā Naḍir Sābūr, il visir del principe buyide Baha’ al-Dawlat, e in quanto *waqf* (fondazione pia) era adibita anche come ostello per studiosi di scienze religiose⁶³. Con il conservatore di questa biblioteca, Abū Aḥmad ‘Abd al-Salām di Baṣrat, conosciuto sotto il nome di al-Wājikā e rinomato per i suoi studi di grammatica, Abū al-‘Alā’ intrattenne un rapporto amichevole e di fiducia, dedicandogli una poesia e ricordandolo nell’opera *Risālat al-Ghufrān*⁶⁴. A far parte delle sue amicizie vi erano anche: Abū al-Manṣūr, l’altro custode della biblioteca di Sābūr che, probabilmente, aveva preso il posto di al-Wājikā ormai in età avanzata, con il quale Abū al-‘Alā’, dopo il suo ritorno a Ma‘arrat, ha intrattenuto un’amichevole corrispondenza⁶⁵; il grammatico persiano Abū ‘Alī ibn Furrajat, noto per aver composto due commentari sulle poesie di al-Mutanabbī⁶⁶, al quale al-Ma‘arrī, lasciando Baghdad, ha inviato un’epistola poetica⁶⁷; e il letterato al-Tanūkhī, figlio del famoso scrittore iracheno Abū ‘Alī al-Muḥassin bin ‘Alī al-Tanūkhī⁶⁸.

Tra le numerose riunioni culturali della capitale abbaside, Abū-l-‘Alā’ ha partecipato anche a quelle letterarie di al-Wājikā, che si tenevano ogni venerdì nella moschea di al-Manṣūr, e da alcuni erano ritenute segrete simili a quelle degli autori dell’“Enciclopedia dei Fratelli della purità” (*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā*)⁶⁹; al-Ma‘arrī stesso evoca le riunioni degli *Ikhwān*⁷⁰, ma non afferma di avervi partecipato. Peraltro, al-Rājkūtī annota che questi filosofi erano già tutti morti all’epoca del soggiorno di Abū-l-‘Alā’ a Baghdad⁷¹.

Nella biblioteca di Sābūr, sede di intrattenimenti letterari e musicali, si riunivano intellettuali ed esponenti di famose famiglie⁷². Tra le più importanti si distingueva la famiglia di Abī Aḥmad al-Mūsawī, *naqīb* (capo amministrativo) degli ‘Alidi, potente quanto quella del califfo. I due figli di questo illustre personaggio erano entrambi poeti: il più giovane, al-Sharīf al-Rāḍī, mecenate dei letterati, è riconosciuto dai critici musulmani come il più grande poeta della discendenza del Profeta, mentre l’altro, al-Sharīf al-Murtaḍā, che strinse amicizia con Abū al-‘Alā’, era rinomato soprattutto come teologo⁷³. Tra al-Ma‘arrī e questa prestigiosa famiglia si era stabilito un forte legame, tanto che alla morte di al-Mūsawī, qualche mese dopo l’arrivo a Baghdad, il filosofo siriano ha composto

⁶¹ Cfr. *ivi*, p.114.

⁶² Cfr. *ivi*, pp.113-114.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp.114-116.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p.115; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.17.

⁶⁵ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., pp.117-129; Cfr. ABŪ-L-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Rasā’il Abī ‘l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, XIX, in D.S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.52.

⁶⁶ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., pp.143-162; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu ‘l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xxvi; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.17.

⁶⁷ Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu ‘l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xxvi.

⁶⁸ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., pp.130-131.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp.124-125. Gli autori della Enciclopedia *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa khullān al-wafā* (Epistole dei Fratelli della purezza e degli Amici Fedeli) si presentano come una specie di confraternita di sapienti. A detta di molti studiosi, questi filosofi hanno vissuto a Bassora nel decimo o undicesimo secolo, tuttavia non ci sono molte informazioni precise riguardo alla loro vita e alla loro esatta identità. Nelle citazioni di Al-Tawḥīdī e ‘Abd al-Jabbār al-Hamadānī, l’autore dottrinale fu il *qāḍī* fu Ḥasan ‘Alī b. Ḥārūn al-Zanjānī, coadiuvato nella redazione dell’opera dai suoi compagni Sulaymān Muḥammad b. Ma‘shar al-Bustī, Aḥmad al-Nahrajūrī, al-‘Awfī, Muḥammad b. Abī Baql e Zayd b. Rifā‘a. Il testo delle *Rasā’il*, la cui composizione è terminata tra il 961 e il 980, è articolato in 51 epistole, distribuite in quattro parti, e indirizzate a simpatizzanti o novizi *ikhwānī*; inoltre vi è una 52ª epistola, la *risālah al-Jāmi‘ah*, o onnicomprensiva, che riassume il succo delle *rasā’il*. Il contenuto di quest’opera, una delle più complete enciclopedie medievali arabe di scienze, comprende tutto lo scibile del Medioevo, dalle tematiche di carattere storico-religioso a quelle di genere filosofico e filologico, e tutte fuse assieme sotto il comune denominatore neo-platonico dell’ideologia *ismā‘īlīta* (Cfr. A. BAUSANI, *L’Enciclopedia dei Fratelli della Purità: riassunto, con introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān aṣ-ṣafā’*, Napoli 1978, pp.11-12-13-18; M. C. HERNÁNDEZ, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. 1, ed. it. a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Brescia 1999, pp.92-93; H. CORBIN, *Storia della filosofia*, cit., pp.141-143).

⁷⁰ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.125.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁷² Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu ‘l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xxiv.

⁷³ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.155; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu ‘l-‘Alā al-Ma‘arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xxvi; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d’Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, cit., p.15.

per lui un'elegia funebre⁷⁴. Egli contava di soggiornare per lungo tempo nella capitale abbaside, ma la notizia della malattia della madre, le difficoltà economiche, i disaccordi con alcuni letterati e alcune insolenze subite lo convinsero a partire. Riguardo alle umiliazioni, alcuni resoconti riportano l'episodio in cui Abū al-'Alā', mentre stava entrando nel consiglio di al-Sharīf al-Murtaḍā, fu offeso da un astante che lo ha apostrofato con il nome di cane. A questo insulto al-Ma'arrī ha risposto con arguzia e sottile ironia, sfoggiando la sua straordinaria conoscenza linguistica: "il cane è colui che non conosce che il cane ha settanta nomi"⁷⁵. Ma l'incidente più increscioso, che sembra aver convinto al-Ma'arrī ad abbandonare Baghdad, è avvenuto durante una discussione con Sharīf al-Murtaḍā sui meriti del poeta al-Mutanabbī. Abū al-'Alā', appassionato ammiratore del poeta hamdanide, si era irritato con al-Murtaḍā, che, al contrario, lo detestava. Questi, infatti, durante il dibattito, non risparmiò le sue accese critiche nei confronti della poesia di al-Mutanabbī, alle quali al-Ma'arrī risentito replicò, affermando che anche una sola ode di questo poeta sarebbe sufficiente a dimostrare la sua eccellenza. Al-Murtaḍā, nell'udire questo, si è offeso e ordinò bruscamente di allontanarlo dalla propria abitazione⁷⁶.

Dopo questo fatto increscioso, Abū al-'Alā' prese la decisione di ritornare in Siria. In una lettera inviata all'amico Ibn al-Furrajat, che lo invitava a restare, manifestò la sua volontà di vivere una vita ascetica in isolamento. Ai suoi concittadini, di ritorno da Baghdad, egli inviò una lettera, in cui comunicava la sua decisione di ritirarsi in casa, spiegando che questa scelta era frutto di una riflessione maturata nel corso degli anni⁷⁷. Ritornato a Ma'arrat nel 400 H.⁷⁸, alla notizia della morte della madre, Abū al-'Alā' inviò una lettera allo zio materno Abū al-Qāsim, in cui esprimeva in versi bellissimi un dolore che non lasciava spazio altro che all'infelicità:

لَا أَمَلُ بَعْدَهَا خَيْرًا وَلَا أَزِيدُ فِي أَلَمٍ إِلَّا ابْضَاعًا وَسِيرًا⁷⁹.

Non posso sperare alcun bene dopo di lei, né aumento nella disgrazia altro che la perdita e la sofferenza.

Anche in questa lettera egli manifesta l'intenzione di rinchiudersi per sempre nella propria abitazione, conducendo una vita ascetica:

فَوَجَدْتُ أَوْفَى مَا أَصْنَعُهُ فِي أَيَّامِ الْحَيَاةِ عَزْلَةً تَجْعَلُنِي مِنْ أَتْلَسِ كِبَارِحِ الْأَرْوَى مِنْ سَانِحِ النَّعَامِ⁸⁰

Ho trovato che la cosa migliore nella vita è un isolamento dal mondo che è come quello del piccolo struzzo che abbandona l'uovo

Il ritiro a Ma'arrat durò fino alla data della sua morte⁸¹. Prigioniero della casa e della cecità, come lui stesso si era nominato⁸², per circa mezzo secolo non uscì più dal suo eremo di solitudine e di ascetismo, imponendosi un digiuno continuo e un regime vegetariano⁸³. Riguardo a questa sua regola alimentare, molti lo accusarono di aver rinunciato alla propria religione, per abbracciare la dottrina del brahmanesimo che vieta la macellazione degli animali⁸⁴. Un'accusa, però, che è stata smentita dal filosofo stesso. Infatti, rispondendo a una lettera del missionario

⁷⁴ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.151; Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-'Alā'*, cit., p.143.

⁷⁵ Cfr. IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.17.

⁷⁶ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.153; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., pp.xxvii-xxviii; H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., p.17. Al-Murtaḍā spiega ai suoi ospiti le ragioni del suo violento gesto, adducendo al fatto che Abū al-'Alā' aveva citato quella poesia unicamente perché voleva alludere a un altro verso che si trova nella stessa ode, in cui al-Mutanabbī scrive che la critica di qualche sciocco è la migliore prova della sua perfezione. Pertanto, al-Murtaḍā ha inteso che, sotto la copertura della citazione, Abū-l-'Alā' lo aveva definito scrittore di scarso valore (Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.153; ṬAHA ḤUSAYN, *Tajdīd Dhikrā Abī l-'Alā'*, cit., p.143; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., p.xxviii).

⁷⁷ Cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, cit., p.43.

⁷⁸ AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., pp.32-38.

⁷⁹ AL-MA'ARRĪ, *Rasā'il Abī 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, VII, in D.S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān* (trad. it. mia, cit., p.28).

⁸⁰ Ivi, VIII (trad. it. mia, cit., p.34).

⁸¹ Cfr. AL-BAGHDĀDĪ, *Tārīkh madīnat as-salām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.7; AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.29.

⁸² Cfr. IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.17.

⁸³ Cfr. AL-SAM'ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.12; IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, vol. 16, cit., p.22.

⁸⁴ Cfr. ABĪ AL-FIDĀ', *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.186; YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al udabā'*, cit., p.303.

ismailita Abī 'Imrān⁸⁵, nella quale gli veniva chiesto alcuni chiarimenti sulle dottrine vegetariane esposte nelle *Luzūmiyyāt*, al-Ma'arrī spiega le motivazioni che lo avevano spinto a non mangiare la carne⁸⁶. Nel suo discorso, egli non nasconde il proprio biasimo nei confronti della pratica barbara di uccidere per cibo o per divertimento, poiché gli animali sono creature sensibili che provano dolore come gli esseri umani, e nel prendere atto che la Misericordia divina è rivolta non solo all'umanità, ma anche a tutte le altre specie di esseri viventi, egli dichiara di essersi imposto un regime vegetariano, poiché la carne non la si può ottenere senza causare sofferenza agli animali⁸⁷. All'interno di questa disciplina corporale, l'asceta al-Ma'arrī osservò anche un digiuno continuo, così come viene riferito dal filosofo e poeta persiano ismailita, Nāṣir Khusraw (1004-1088), che avrebbe soggiornato due giorni a Ma'arrat⁸⁸. Nel suo resoconto, egli lo descrive come un uomo benestante, circondato da servi, ma che vive come un asceta: si nutre soltanto di mezza pagnotta di orzo al giorno, aiuta poveri e bisognosi, digiuna continuamente e prega tutta la notte⁸⁹. Se si considera che, secondo la tradizione mistica, il digiuno islamico (*ṣawm*) è mosso dalla virtù perfetta nell'adempimento delle opere e della fede (*iḥsān*) e che rappresenta lo sforzo interiore (*jihād*) esercitato dall'anima (*nafs*) per contrastare le passioni e per conseguire, attraverso il distacco dalle cose terrene, un suo grado di perfezione nell'elevazione verso Dio, allora al-Ma'arrī più di qualsiasi altro musulmano, tramite il digiuno continuo e gli esercizi di adorazione, ha realizzato quello stato di perfezione che è proprio del mistico.

Nonostante il suo isolamento in casa, egli fu sempre circondato da numerosi studenti che provenivano da ogni parte del mondo islamico⁹⁰, per apprendere da lui conoscenze linguistiche e letterarie. Il filosofo dedicò tutta la sua vita anche alla composizione di numerose opere, la cui fama si è diffusa in tutto il mondo arabo, fino in Andalusia. A tale riguardo, lo studioso Ahiaf Sinno⁹¹ spiega che gli scritti di al-Ma'arrī erano noti in Andalusia, così come molti studi di autori andalusi erano conosciuti anche a Ma'arrat⁹². Infatti, al-Ghazālī stesso testimonia che ai tempi di Abū al-'Alā', i sapienti orientali intrattenevano una dotta corrispondenza con quelli andalusi⁹³. Si racconta che anche al-Ma'arrī, tramite i suoi allievi andalusi, aveva inviato in Spagna alcuni suoi versi all'imām Abū Muḥammad bin Ḥazm al-Zāhirī⁹⁴, e che, grazie ai racconti dei suoi discepoli e ai resoconti di altri viaggiatori, egli veniva informato degli eventi che succedevano nelle lontane regioni occidentali e in Andalusia⁹⁵. Quindi, benché eremita isolato dal mondo, il filosofo ha mantenuto i contatti con il mondo esterno e intrattenuto rapporti sociali con diverse personalità importanti del suo tempo, ricevendo nella sua abitazione noti letterati e poeti, inoltre, numerosi intellettuali si stabilirono a Ma'arrat per poter godere della sua conoscenza. Con l'aiuto del suo discepolo preferito, Abū Zakaryā al-Tabrīzī, a cui egli recitava le sue opere⁹⁶, compose un commentario della sua opera giovanile, *Sakt az-zand*. Assieme a Tabrīzī anche il famoso tradizionalista Abū al-Qāsim 'Alī ibn al-Muḥsin at-Tanūkhī aveva lasciato Baghdad per seguire gli insegnamenti di al-Ma'arrī. Oltre alla compagnia dei suoi discepoli egli ha intrattenuto una fitta corrispondenza con personalità politiche e letterati⁹⁷, e questo dimostra quanto egli fosse comunque collegato con le cose del mondo esterno. Con il responsabile supremo della propaganda ismailita fatimide, al Mu'ayyad Hibat

⁸⁵ Il nome completo di questa figura politico-religiosa è al Mu'ayyad fi'l-Dīn Abū Naṣr Hibat Allah b. Abī 'Imrān Mūsā Shīrāzī, riconosciuto più come teologo e intellettuale che filosofo. Nato verso la metà o la fine del 390 H /990 d.C. a Shīrāz, morì nel 470/1078 al Cairo. Egli proviene da una famiglia ismaelita: suo padre era un *dā'ī al-du'āt* (capo missionario) di una certa influenza nei circoli buyidi di Fārs (regione a sud della Persia); probabilmente egli successe al padre in qualità di capo dei missionari, e nel 429/1037 entrò al servizio dell'emiro buyide Abū Kālījār Marzubān. La sua crescente influenza con il principe ha generato intrighi di corte contro di lui e, quindi, fu esiliato dagli Abbasidi. Shīrāzī si rifugiò al Cairo nel 439/1047, dove partecipò attivamente agli affari dello stato fatimide (S. H. NASR, M. AMINRAZAVI, *Ismaili Thought in the Classical Age in Anthology of Philosophy in Persia*, voll.5, Oxford 2001, qui vol. 2, pp.292-293).

⁸⁶ Questa lettera è riportata integralmente da Yāqūt nella sua opera *Mu'jam al udabā'* da p.342 a p.346.

⁸⁷ Cfr. YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al udabā'*, cit., pp.342-343; Cfr. G. SALMON, *Le Poète aveugle. Extraits des Poèmes et des Lettres d'Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī (363 A. H.)*, cit., pp.113-115-116. La sensibilità di al-Ma'arrī per il mondo animale emerge chiaramente nel Paradiso descritto in *Risālat al Ġufrān*, dove vi abitano animali celesti e terrestri.

⁸⁸ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., p.244.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p.78.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p.150.

⁹¹ Direttore dell'Istituto delle Lettere Orientali dell'Università di Saint-Joseph di Beirut.

⁹² Conférence "Abū al-'Alā' al-Ma'arrī vu par al-Andalus", Ecole Normale Supérieure de Lyon 2011 in <http://cle.ens-lyon.fr/arabe/abu-al-ala-al-ma-arri-vu-par-al-andalus-121539.kjsp>

⁹³ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaih*, cit., pp.204-205.

⁹⁴ Abū Muḥammad bin Ḥazm al-Zāhirī (994-1064), nato a Cordova, fu poeta, storico, giurista, teologo e filosofo. Considerato uno dei pensatori più importanti del mondo musulmano, è noto anche per la sua opera sull'amore e sugli amanti *Ṭawq al-Ḥamāma* (Il collare della colomba).

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p.204.

⁹⁶ Cfr. AL-SAM'ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.13; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.17.

⁹⁷ AL-QIṬĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, cit., p.32.

Allāh ibn Mūsā ibn ‘Imrān, al-Ma‘arrī ha intrattenuto per diverso tempo un interessante carteggio⁹⁸. Il missionario ismaelita, dopo aver appreso dalla lettura di una poesia delle *Luzūmiyyāt* del regime vegetariano e della vita ascetica di Abū al-‘Alā’, gli scrive per ottenere una medicina spirituale⁹⁹. Tuttavia al-Ma‘arrī, durante questo scambio epistolare, che si interruppe con la sua morte, non svelò mai ciò che al-Mu‘aiyad desiderava conoscere, cioè la natura delle sue credenze religiose: un segreto che il filosofo non intendeva divulgare e far trasparire nei suoi scritti. Certamente, la corrispondenza intrattenuta con il propagandista ismailita, fa pensare che ci fosse un’affinità di pensiero con quello ismailita, intesa come necessità di oltrepassare la forma esteriore delle religioni, per scoprirne il senso interiore (*bāṭin*), ma, come afferma Ṭaha Ḥusayn, non è ipotizzabile che al-Ma‘arrī abbia aderito alle dottrine della setta ismailita¹⁰⁰.

Con le diverse autorità che si succedevano ad Aleppo egli mantenne buone relazioni, dedicando loro alcuni suoi scritti. Non abbandonò la sua abitazione se non per intercedere, suo malgrado, in favore dei suoi concittadini, presso l’emiro di Aleppo Sālīh Ibn Mirdās che, a seguito di un incidente locale, dove era rimasto ucciso il suocero del suo ministro, si apprestava ad assediare al-Ma‘arrat e a fare prigionieri i suoi principali notabili. L’intercessione coronata dal successo ha contribuito ad aumentare ovunque la fama di al-Ma‘arrī.¹⁰¹ Dopo una breve malattia, Abū al-‘Alā’ morì nel 1058 (venerdì 13 *rabī’ al-awwal* del 449 H.) all’età di ottantasei anni¹⁰². Al suo funerale erano presenti molti letterati, e numerosi poeti hanno recitato ottanta *marthiyya* (elegie funebri) dinanzi alla sua tomba¹⁰³.

III.2-Opere.

Alcuni storici sostengono che tra poesie, commenti, critiche e prose, oltre alla sua corrispondenza, al-Ma‘arrī ha composto più di una settantina di opere quasi tutte andate perse a causa delle Crociate che portarono devastazione in Siria, Ma‘arrat inclusa¹⁰⁴.

La prima opera del filosofo siriano è la raccolta poetica *Saqṭ al-zand* (La scintilla dell’acciarino), composta di tremila versi, scritta prima del suo viaggio a Baghdad e completata dopo il suo ritiro ad al-Ma‘arrat¹⁰⁵. Ivi, sono presenti poesie liriche, elegie e panegirici indirizzati a personaggi, di cui al-Ma‘arrī stimava la generosità e le virtù magnanime. Il panegirico che si trova nella parte finale delle poesie, a prima vista, fa riferimento alla persona lodata, ma implicitamente è attribuito a Dio. L’opera è particolarmente interessante anche per i riferimenti alle tormentate vicende della Siria tra bizantini e arabi, tra Hamdanidi e Fatimidi. Dopo *Saqṭ al-zand*, in ordine cronologico, segue la raccolta di poesie *Luzūm mā lā yalzam* (Necessario di ciò che non è necessario) o *Luzūmiyyāt*¹⁰⁶ che, dal punto di vista filosofico, è l’opera più importante, benché meno popolare nel mondo musulmano per la sua forma non convenzionale e per i contenuti, ed è stata composta dopo il soggiorno di al-Ma‘arrī a Baghdad. Il titolo fa riferimento a un particolare tipo di rima che il filosofo siriano impone ai suoi versi, ossia all’osservanza di certe regole non prescritte nella rima della poesia classica, ricorrendo a una forma molto più difficile, la doppia rima: ripetizione identica a ogni fine verso di due ultime consonanti con la vocale intermedia di appoggio. Un’innovazione nell’ambito delle regole di prosodia e metrica: l’introduzione di regole extra-ordinarie, attraverso le quali al-Ma‘arrī fa propria, ancora una volta, la necessità della costrizione, il “necessario di ciò che non è necessario”, inteso come libertà, ossia liberazione dello spirito. I temi presenti nel *dīwān* rilevano la profondità e l’originalità del pensiero filosofico di al-Ma‘arrī che si esprime tramite la sincerità della parola in versi, “luogo” di Bellezza e veicolo per raggiungere la verità:

⁹⁸ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.245.

⁹⁹ D.S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu ‘l-‘Alā al-Ma‘arri*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-‘Alā’ of Ma‘arrat al-Nu‘mān*, cit., p.xxxix.

¹⁰⁰ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, Essai traduit de l’arabe par Jean-Pierre Milelli, France 2009, p.143.

¹⁰¹ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p. 238; Cfr. AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.191.

¹⁰² Cfr. AL-SAM‘ĀNĪ, *Al-ansāb*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.14; AL-BAGHDĀDĪ, *Tārīkh madīnat as-salām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.7; IBN AL-ANBĀRĪ, *Nuzhat al-albā*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.17; AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.56.

¹⁰³ Cfr. IBN AL-JAWZĪ, *Mir’āt al-zamān*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.152.

¹⁰⁴ Cfr. AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p. 49; AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.204; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.280. Rājikūtī riporta che al-Ma‘arrī ha composto circa duecento opere.

¹⁰⁵ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaih*, cit., p.268.

¹⁰⁶ Tra le edizioni complete delle *Luzūmiyyāt*, le migliori sono la litografia Bombay, 1303/1885-86, che rispecchia fedelmente il testo di un manoscritto, accompagnato ai suoi margini da alcune note esplicative, e quella di ‘Aziz Zand, Cairo1891-95, 2 voll.; sono state edite un numero ristretto di *Luzūmiyyāt* commentate da Ibn-al-Sīd al-Baṭalyawsī: *Sharḥ al-mukhtār min Luzūmiyyāt Abī l-‘Ala’*, ed. critica Ḥāmid ‘Abd al-Madīd, Cairo, 1970.

إني رفضت الشعر رفض السقب غرسه، و الرأل تريكتته، و الغرض ما استجيز فيه الكذب¹⁰⁷

Rifiuto la poesia come il neonato della cammella rifiuta la placenta e il piccolo dello struzzo il guscio” [...] la causa di questo rifiuto scaturisce dalla mia disapprovazione riguardo alle bugie che in essa sono contenute

In questi versi, si celebra appunto quella libertà di pensiero che si raggiunge solo nel momento in cui viene annullato ogni legame di dipendenza, difatti al-Ma‘arrī rifiuta di comporre poesie abbellite con elogi alla maniera di altri poeti che hanno composto i loro versi per essere nutriti dalla “placenta” dei potenti e protetti dal loro “guscio”:

و زينوا ما نظموه بالغزل¹⁰⁸

abbelliscono i loro versi con gli elogi

Inoltre, egli si dissocia dai temi comunemente presenti nelle poesie elogiative celebrative e critica le false “pretese” dei poeti che “pretendono di descrivere eccezionali spedizioni di guerra o estenuanti viaggi nel deserto”¹⁰⁹, pur conducendo una vita normale. Già nella sua prefazione di *Saqt al-zand*, egli annota il suo intendimento di impedire al pensiero di cercare altro se non la verità, sottolineando ironicamente che:

في حكم النظم دعوى الجبان أنه شجاع¹¹⁰

Nella regola del poetare, il vigliacco diventa un eroe coraggioso

Nei suoi versi si incrociano riflessioni filosofiche brevi e secche, a volte mordenti, che abbagliano per la bellezza dell’immagine e l’audacia della metafora¹¹¹, e le rime sono per lui lo strumento per ricercare la verità che si svela solo grazie alla libertà dello spirito, a cui inerisce il “necessario di ciò che non è necessario”. Come combinazione armoniosa di religione, filosofia e arte, i versi mirano a superare le barriere stilistiche della tradizione, là dove il necessario che fa riferimento al concetto di razionale, limitato e chiuso diventa il “non necessario”, ossia ciò che è privo di regole e infinitamente libero. Analogamente, l’osservanza del digiuno ininterrotto e della dieta vegetariana è la messa in opera di regole più rigide di quelle osservate ordinariamente, e, nello stesso tempo, è presa di coscienza delle vanità del mondo, la cui rinuncia attesta la liberazione dello spirito¹¹².

Possiamo immaginare quest’opera come un uragano che spazza via certezze, regole prestabilite, consuetudini e ipocrisie, lasciando posto all’unica certezza, la Misericordia e l’Onnipotenza divina:

أنشأت أبنية أوراق، توخيت فيها صدق الكلمة، و نرّهتها عن الكذب والميظ [...]، فمنها ما هو تمجيد لله الذي شرف عن التمجيد، ووضع المنن في كل جيد، و بعضها تذكير للناسين، و تنبيه للرقدة الغافلين، و تحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأول [...]¹¹³.

Ho composto queste poesie mirando alla verità. Esse sono libere da ogni menzogna ed esagerazione [...], alcune di queste sono state scritte in glorificazione a Dio, che è al di sopra di tale gloria, altre sono un promemoria per coloro che dimenticano, un ammonimento per coloro che dormono, un monito contro le insidie del basso mondo che ha deriso il Primo (ossia il mondo di Dio) [...].

Qui, si nota una profonda riflessione religiosa: da una parte vi è la ricerca della verità che si esprime attraverso l’immagine pura, ovvero la parola innocente e, nello stesso tempo, potente messa al servizio di Dio, dall’altra vi è un’attestazione di fede altrettanto pura e scevra da ogni costrizione.

Le *Luzūmiyyāt* contengono millecinquecentonovantadue poesie pari a circa tredicimila versi in tutto, articolate in centotredici capitoli: quattro capitoli per ogni lettera dell’alfabeto e un solo capitolo per la lettera *Alif*. Ibn al-‘Adīm, nella sua opera *Al-‘adl*, riferisce che al-Ma‘arrī in una sola notte ha composto circa duemila versi¹¹⁴. In questo *dīwān*, dove non è presente esplicitamente una formulazione sistematica delle idee filosofiche, sono illustrati i massimi problemi trattati dalla filosofia, teologia e mistica medievali: la mutabilità del destino, la morte, l’aldilà, la glorificazione di Dio.

¹⁰⁷ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Introduzione dell’autore (Muqaddimat al mu’allif)*, in ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt li-shā’ir al-falāsifa wa faīlasūf al-shu’arā*, a cura di AA. VV., Beyrūt 2001, vol. I (trad.it. mia, p.33).

¹⁰⁸ Ivi, (trad. it. mia, p.34).

¹⁰⁹ Ibidem (trad. it. mia, p.34).

¹¹⁰ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Prefazione (Khuṭbat)*, in ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Saqt al-zand*, a cura di A. Shamseddīn, Lebanon, 2007 (trad.it. mia, p.19).

¹¹¹ ABŪ AL-‘ALA’ AL-MA‘ARRĪ, *Rets d’éternité. Luzūmiyyat, textes choisis par Adonis, traduit de l’arabe par Adonis et A. Wade Minkowski, avant propos de A. Wade Minkowski, Preface par Adonis*, France 1988, p.11.

¹¹² Cfr. E.S.GHALI, *Le végétalisme et le doute chez Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, B.E.O., T. 32-33 (1980-1981), pp.99-112.

¹¹³ Ivi, (trad. it. mia, p.3).

¹¹⁴ AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, cit., p.44.

Priva di immagini stereotipate e artificiali, la poesia di al-Ma'arrī si snoda in un continuo peregrinare del verso all'interno di un cerchio, al cui centro si trova la verità non manifestata e non conoscibile dalla ragione umana. I suoi dubbi e contraddizioni, che emergono ripetutamente nelle *Luzūmīyyāt*, sono gli strumenti del suo fare filosofia che “fraternizza con la verità ed esige l'innocenza delle parole”¹¹⁵. È propria di questo filosofo l'obbligatorietà del dubbio, in quanto manifestazione di un bisogno assoluto di verità che corrode l'intimo dell'essere e spinge chiunque lo avverte a rinunciare a tutto, nel tentativo di rispondere agli interrogativi sul destino dell'uomo, che si ripropongono continuamente e ai quali la ragione non sa rispondere. Per al-Ma'arrī, la messa in discussione del sistema ortodosso islamico è una necessità per riportare la fede religiosa in una dimensione spirituale, là dove l'assoluto è ricercato attraverso il superamento del contenuto formale dogmatico religioso.

A causa di alcuni versi delle *Luzūmīyyāt*, il filosofo è stato calunniato di eresia da alcuni suoi detrattori, e benché egli abbia sempre dimostrato indifferenza a queste accuse, sollecitato dai suoi sostenitori, egli si è sentito costretto a difendersi in una sua opera di quaranta quaderni, intitolata *Zajr al-nābah* (Sgridare lo strillone)¹¹⁶.

La terza opera più famosa, se non altro perché è stata presa di mira dai detrattori di al-Ma'arrī, è *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt fī tamjīd Allāh wa 'l-mawā'iz* (Libro dei capitoli e delle rime finali sulla glorificazione di Dio e ammonizioni) che in gran parte è andata perduta. Solo una sezione, scoperta in un manoscritto alla Mecca nel 1918¹¹⁷, è stata pubblicata nel 1938 al Cairo dall'editore egiziano Maḥmūd Ḥasan Zanātī¹¹⁸. L'autore iniziò a comporla prima del suo viaggio a Baghdad e la completò dopo il suo ritorno a Ma'arrat¹¹⁹. L'opera in prosa rimata, ordinata per capitoli (*fuṣūl*) secondo le rime finali (*ghāyāt*), presenta una serie di strofe brevi che terminano sempre con una stessa lettera¹²⁰. Essa può essere considerata una rivoluzione letteraria, in quanto la parola non è un *habitus* indiscusso, bensì strumento che utilizza le radici immutabili della lingua per creare differenti significati interpretabili. Difatti, il filosofo siriano, prendendo ispirazione dalla parola del Corano che, come ricorda lo studioso Peltz, risuona all'interno di lui stesso¹²¹, gioca con i segni vocalici, il cui nome *ḥarakat* significa appunto “movimento”, per dimostrare che la parola è mutevole e illimitata nei suoi significati. Pertanto, si può pensare che al-Ma'arrī, consapevole delle sue profonde conoscenze linguistiche creative e innovative, intenda quasi intenzionalmente sfidare la capacità dei suoi lettori o avversari a cogliere il messaggio del suo pensiero. La piena intelligenza di quest'opera, rimasta inaccessibile ai contemporanei del filosofo siriano, può essere adeguatamente compresa solo da chi adotta il punto di vista innovativo di al-Ma'arrī, e solamente in tal modo si può cogliere nuovi aspetti letterari, linguistici e filosofici, finora, in parte, trascurati da diversi studi critici sia antichi che moderni. Benché lo scritto sia stato preso di mira da alcuni biografi e storici antichi, in quanto considerato blasfemo e offensivo nei confronti della fede musulmana, esprime e ribadisce la lode a Dio e alla Sua onnipotenza, e tratta anche alcune riflessioni sulla fragilità umana e sull'inesorabilità del fato¹²².

Ibn Kathīr, al-Dhahabī, al-Baghdādī, al-Sam'ānī e al-Bākhazī hanno accennato all'esistenza di quest'opera, evidenziando l'intenzione del suo autore di voler emulare e superare il Corano. Lo stile in prosa rimata e il contenuto di *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt* hanno indotto, non solo gli antichi, ma anche gli orientalisti occidentali del primo Novecento, a considerare l'opera una sfida all'*i'jaz*, ovvero all'“inimitabilità del Corano”, una parodia del Libro sacro¹²³. Scrive il noto arabista Francesco Gabrieli che l'opera non è affatto una produzione letteraria empia e irriverente nei confronti della fede musulmana, anzi è “un tour de force retorico-parenetico di inattaccabile ortodossia”¹²⁴.

L'accusa rivolta a questo scritto di imitare il Corano è stata contestata anche dallo studioso iracheno al-Raṣāfī che condivide con l'editore egiziano Zanātī l'opinione secondo cui il *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt* non è un'emulazione del Libro sacro¹²⁵. Il suo punto di vista, infatti, concorda con quello dell'arabista italiano Gabrieli: “Basta il titolo completo dello scritto [...] per far subito comprendere che non si tratta affatto di opera empia e

¹¹⁵ Cfr. ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Introduzione dell'autore (Muqaddimat al mu'allif)*, cit., p.33.

¹¹⁶ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., p.275. Nell'edizione critica di *Zajr al-nābah*, a cura di Amjad al-Ṭarābulṣī, Damasco 1965, sono stati pubblicati alcuni saggi di quest'opera.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p.273, nota 3.

¹¹⁸ Cfr. F. GABRIELI, *Der “Koran” des Abu l-'Ala' al-Ma'arrī* by A. Fischer, recensione di F. Gabrieli, “Oriente Moderno”, Anno 23, Nr. 9 (Settembre 1943), p.405; *The Encyclopaedia of islam*, edited by C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS and CH. PELLAT, assisted by F. Th. Dijkema and Mme S. Nurit, vol. V, 1986, p.932.

¹¹⁹ Cfr. YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al-udabā'*, cit., p.328; AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., p.273.

¹²⁰ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., p.272; F. GABRIELI, *Der “Koran” des Abu l-'Ala' al-Ma'arrī*, cit., p.406.

¹²¹ Cfr. M. DIEZ, Book review of “*Der Koran des Abū-l-'Alā'*” by Christian Peltz, p.3, in <https://unicatt.academia.edu/MartinoDiez>.

¹²² Cfr. *ibidem*.

¹²³ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., pp. 272-273; F. GABRIELI, *Der “Koran” des Abu l-'Ala' al-Ma'arrī*, cit., p.405.

¹²⁴ Cfr. F. GABRIELI, *Der “Koran” des Abu l-'Ala' al-Ma'arrī*, cit., pp.405-406.

¹²⁵ Cfr. M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā' al-Raṣāfī fī sha'ri al-Ma'arrī*, “al-Ustādh”, 203 (2012) p.1432.

irriverente verso la fede islamica¹²⁶. Difatti, egli sostiene che al-Ma'arrī ha scelto questo titolo proprio perché è un'opera etica, ascetica e in glorificazione di Dio¹²⁷. A nostro parere, l'ipotesi di imitazione del Corano si rivela improponibile se si prende in considerazione che la stilistica coranica dell'opera nasce dalla scienza coranica che ha abbeverato Abū al-'Alā' fin dall'infanzia, grazie all'insegnamento dei suoi familiari e alla recitazione del Corano in più versioni. Quindi, si può comprendere che dalla più importante fonte di conoscenza per il musulmano, il filosofo ha appreso parole, strutture linguistiche, esempi, immagini, significati e significanti, affermazioni, storie e decreti religiosi, per comporre un'opera in glorificazione di Dio¹²⁸. Sotto alcuni aspetti, l'opinione di al-Raṣāfi è in linea anche con quella dell'orientalista francese Massignon. Nel suo saggio in difesa della lealtà di al-Ma'arrī in materia di *tawhīd*, lo studioso francese reputa che il *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt* non è affatto un "pasticcio" coranico, in quanto Dio non interviene in prima persona¹²⁹, e che l'opera fornisce una serie di narrazioni in cui tutti gli esseri viventi sono messi a confronto con il decreto divino che li flagella¹³⁰. Facendo riferimento ad alcuni passi di *Al-fusūl*, lo studioso francese dimostra la lealtà del pensiero di al-Ma'arrī nell'Unicità divina, là dove egli non vede tracce di dissimulazione (*kitmān*)¹³¹. La presenza di un lessico obsoleto (*gharīb*), osserva Massignon, è disposta come una protesta della lingua araba delle creature contro l'arbitrarietà della Parola divina, che viene espressa da al-Ma'arrī tramite l'approfondimento dell'ambivalenza delle radici trilittere della lingua araba, alle quali Dio fa significare il contrario del significato conferito dall'uomo¹³². Pertanto, da ciò si evince che, in *Fusūl*, l'ultima parola spetta a Dio, sia che venga compresa o no dalla nostra ragione.

Per Ṭaha Ḥusayn, Abū al-'Alā', in quanto letterato, ha considerato il Corano come un ideale letterario, da cui fu influenzato e che tentò di imitare, ma non ha pensato di produrre delle *suwar* (sure) simili a quelle coraniche, poiché la sua umiltà e il buon senso gli impedivano di tentare l'impossibile o di esporsi a un così grande rischio¹³³.

Recentemente, a riprendere la *vexata quaestio* se quest'opera sia o no un'imitazione del Corano è lo studioso tedesco Peltz che, a tal riguardo, si astiene dal dare una risposta definitiva, ma fornisce una serie di elementi che sembrano indicare una cosciente imitazione. Tuttavia, egli osserva che l'emulazione ha origine da una riflessione in funzione di una letteratura come veicolo di un "credo intelligente", e non da un'intenzione polemica o parodistica, e il principio che ispira l'opera è la ragione, unico *imām*, che cerca il divino: nel contemplare l'ordine di creazione, la ragione deduce l'esistenza di un saggio Creatore in accordo con un processo di analogie¹³⁴.

Dal canto mio, in *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt*, il filosofo siriano si muove come un discepolo che, riconoscendo la sapienza del proprio "maestro", tenta di imitarne lo stile, affidandosi totalmente alla sua parola. Nell'adottare le forme e i concetti del Corano, al-Ma'arrī intendeva glorificare Dio e lodare la Sua onnipotenza, così come emerge in questi passi:

لَا امْتِرَاءَ فِي أَنْ اللَّهَ حَكِيمٌ، كَيْفَ أَصْبَحْتُمْ أَهْلَ الْمَنَازِلِ الدَّارِسَةِ، إِنَّ مَا أَصَابَكُمْ لِلْخَطْبِ الْجَلِيلِ، لَا رِزْقَ رَيْكُمْ تَنْتَظِرُونَ، وَ لَا الصَّلَاةَ لَوَجْهِهِ تَقِيمُونَ، يَهْتَفُ بِكُمْ الضَّائِحُ فَلَا يُجَابُ. غَايَةٌ
لَا يَمْتَنِعُ مِنَ اللَّهِ عَزِيزٌ، وَ الشَّقِيُّ مِنْ حَضَرِ عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ كَرَجُلٍ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَقْيَالِ، ذَهَبَ مُلْكُهُ فَتَقَرَّبَ إِلَى النَّاسِ بِمَا كَانَ فَجْفًى، وَ مَا اصْطَفَى، وَ السَّعِيدُ مِنْ وَرْدِ كَالْخَيْبَرِ يَسْتَشْفَعُ بِمَا فِي الْكِتَابِ. غَايَةٌ¹³⁵.

Non si dubita della saggezza di Dio, come mai siete diventati i proprietari della ricerca, quello che vi è accaduto è una disgrazia, non aspettate il sostentamento del vostro Dio, né assolvete l'obbligo della preghiera, vi chiama ad alta voce l'appello mattutino e non rispondete. Nessun potente può opporre resistenza a Dio. L'infelice è colui che si presenta nello spiazzo della Risurrezione¹³⁶ come uno dei figli di un principotto che ha perso il suo regno, e quindi ha cercato di guadagnare il favore della gente così com'era, ed è stato abbandonato e non è stato scelto. E il felice è colui che viene come il *khaībarī*¹³⁷ che intercede per se stesso con ciò che c'è nel libro.

¹²⁶ F. GABRIELI, *Der "Koran" des Abu l-'Ala' al-Ma'arrī*, cit., p.405.

¹²⁷ Cfr. M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā' al-Raṣāfi fī sha'ri al-Ma'arrī* (trad. it. mia, cit., p.1432).

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p.1433.

¹²⁹ Cfr. L. MASSIGNON, *Écrits Mémoires*, Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François L'Yvonnet et Souād Ayada, cit., p.733.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³¹ Cfr. *ibidem*.

¹³² Cfr. *ibidem*.

¹³³ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d'Aboul-Ala*, cit., p.175.

¹³⁴ Cfr. M. DIEZ, Book review of "*Der Koran des Abū-l-'Alā'*" by Christian Peltz, cit., pp.3-4.

¹³⁵ c27).

¹³⁶ Il luogo dove gli uomini vengono radunati nel giorno del giudizio: "Pensate al giorno in cui li raccoglieremo tutti insieme" (*Cor.* VI 22 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.90)).

¹³⁷ Qui il termine *khaībarī* fa riferimento alla battaglia che si è svolta a Khaybar, la più solida fortezza dei Giudei nella penisola arabica, al tempo di Maometto. Nel 628 d.C., le guarnigioni del Profeta l'avevano assediata per quindici giorni e poi conquistata. In questo contesto, il termine *khaībarī* assume il significato di vittorioso o conquistatore (Cfr. M. IBN JARĪR AL-ṬABARĪ, *Vita di Maometto*, a cura di Sergio Noja, traduzione di Giancarlo Buzzi, Milano 1992, p.276).

Ricordare all'umanità che l'attende un giudizio finale nel giorno della Risurrezione rappresenta una indiscussa e sincera attestazione del *tawhīd*. Al-Ma'arrī, in *Kitāb al-fusūl wa 'l-ghāyāt*, non dà per denaro contante nessun'altra certezza che la saggezza e l'onnipotenza di Dio e il Corano è la sua fonte di conoscenza, a cui egli attinge anche per arricchire la sua retorica. Difatti, nelle rime sopra riportate, è evidente il richiamo ai versetti coranici riguardo la Risurrezione e il giorno del giudizio:

"وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ" 138

e temete un Giorno nel quale nessun'anima potrà pagar per un'altra in nulla e non sarà accettata intercessione di nessuno, né compensazione, e i malvagi non troveranno aiuto.

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَحْسِنُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا" [...]. 139

O uomini! Temete il vostro Signore, e paventate un Giorno, quando un padre non potrà riscattare il figlio, né il figlio il padre potrà riscattare, affatto! [...].

"وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شِرْكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" 140

Pensate al giorno in cui li raccoglieremo tutti insieme e diremo a quelli che han dato compagni a Dio: "Dove sono i vostri compagni, che v'illudevate esistessero?"

Come un maestro spirituale, Abū al-'Alā' mette in guardia dal giudizio finale i potenti e i sapienti, intenti a inseguire la gloria e il potere piuttosto che glorificare Dio. Quando saranno abbandonati "nello spiazzo della Risurrezione" e nessuno, neppure il loro patrimonio intercederà per loro, allora ognuno sarà ricompensato per quello che ha seminato. All'interno di queste parole risuona il Corano:

"وَأَنْتُمْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" 141.

e temete un giorno nel quale sarete tutti riportati a Dio e ad ogni anima sarà pagato quel che s'è guadagnata, e non sarà frodata¹⁴².

Richiamandosi al monito del Corano: "ad ogni anima sarà pagato quel che s'è guadagnata", al-Ma'arrī ricorda che tutte le nostre azioni sono calcolate e che la salvezza eterna avviene unicamente per opera della misericordia di Dio:

إذا كان عملك محصى، و كان مختاراً منتصياً، القادر يجعله شخصاً، بقربك و أنت مقصى، و يأخذ بيدك في غمرات القيامة و العرى تقصى، فبت إذا أمكنك منتصياً، لتصبح مقرباً مختصاً، يغفر لك بكرمه عدد الحصى [...]. 143.

Se la tua azione fosse calcolata, e fosse scelta e venisse oscurata, l'Onnipotente le crea una forma, ti fa avvicinare quando tu sei distante, prende la tua mano negli abissi della Risurrezione, quando le nudità si disfano, allora diventa oscurato, se ti è possibile, per essere vicino e distinto, ed Egli ti perdona con la sua infinita generosità [...].

In questo passo, emerge chiaro il riconoscimento dell'Onnipotenza e della Misericordia divina. Nel giorno in cui l'aspetto creaturale di ogni essere umano svanirà, sarà Dio Onnipotente, che tutto può con la Sua misericordia, a creare una forma anche a ciò che è annichilito, a prenderci la mano nel momento della sparizione e a perdonarci con la sua generosità. Ciò che ispira questo passo, come molti altri di quest'opera, non è la ragione, ma il "cuore intelligente" che accoglie la fede e riconosce l'Unicità e la misericordia divina.

La quarta opera dell'autore è *Rasā'il Abi 'l-'Alā'*, una raccolta di lettere brevi, scritte da Abū al-'Alā' in diverse occasioni e indirizzate a membri della sua famiglia e ai più famosi intellettuali del suo tempo. La raccolta, composta in uno stile originale e caratterizzata da una prosa rimata, tratta argomenti filologici e letterari. Lo stile prosaico di al-Ma'arrī non si trova solo nelle brevi lettere, ma anche in altre tre ampie epistole: la prima è *Risālat al-Ṣāhil wa-al-Shāhij* (Lettera di un cavallo e di un mulo), composta da Abū al-'Alā' intorno al 1021 e indirizzata ad

138 Cor. II 48 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.7).

139 Ivi, XXXI 33.

140 Ivi, VI 22.

141 Ivi, II 281.

142 Ivi, II 281.

143 ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Al-fusūl wa al-ghāyāt* (trad. it. mia, cit., p.44).

Abū Shujā' Fātik 'Azīz al-Dawlah, governatore di Aleppo. L'opera, creduta persa, è stata rinvenuta in Marocco e, successivamente, edita nel 1975 con un apparato critico e un'introduzione di 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān, nota anche con il nome di [Bint al-Shāṭi'](#). L'epistola è centrata sulla situazione politica della Siria del nord commentata appunto da un cavallo e da un mulo. La tensione che si determinò tra la popolazione nel nord della Siria per un probabile attacco bizantino introduce gradualmente una serie di animali che, essendo dotati di linguaggio, esprimono il loro punto di vista sulla situazione politica in Siria, durante il regno di 'Azīz al-Dawlah. Oltre a un'ottima esposizione in termini tecnici dei vari fenomeni metrici e prosodici, nella *Risālat* si trovano molti passi poetici, caratterizzati dalle descrizioni di animali che simboleggiano alcuni personaggi vissuti all'epoca dell'autore¹⁴⁴. In tal modo, l'epistola fornisce informazioni circa le idee che circolavano in Siria ai tempi dell'autore, e nello stesso tempo prende di mira ironicamente il governatore di Aleppo, 'Azīz al-Dawlah. Infatti, quest'opera è stata considerata dal suo editore, 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān, una sorta di esercizio preliminare per un'altra famosa opera *Risālat al-Ghufrān* (Epistola del perdono), là dove Abū al-'Alā' ironizza e deride il suo protagonista Ibn al-Qāriḥ.

Nella lettera, *Risālat al-Malā'ika* (Epistola degli angeli), l'autore tratta una serie di questioni relative alla morfologia e all'etimologia di certe parole arabe. Abū al-'Alā', giunto nell'altro mondo, sottopone astruse questioni lessicologiche e grammaticali agli angeli inquisitori e custodi del paradiso, con l'intento di rimandare di un'ora il momento della sua morte. Nell'introduzione della lettera, vengono considerati problemi riguardanti la riduzione morfologica di parole connesse alla morte e all'aldilà: la ricompensa e il castigo divini, oltre ai piaceri paradisiaci. In generale l'introduzione ricorda quella dell'*Epistola del perdono*, sebbene quest'ultima sia molto più vasta. Inoltre occorre sottolineare che il Paradiso descritto nella *Risālat al-Malā'ika* appare tranquillo e silenzioso e in conformità con le regole dell'ortodossia, mentre nella *Risālat al-ghufrān* esso è meno ortodosso, e la tranquillità paradisiaca viene disturbata da poeti ed eruditi che discutono e litigano violentemente¹⁴⁵.

*Risālat al-ghufrān*¹⁴⁶ è un'opera in prosa rimata composta intorno al 1033, all'epoca dell'emiro mirdaside Nasr Ibn Sālih Shibl al-Dawlah. L'*Epistola*, articolata in due parti ben distinte, si presenta come la risposta alla missiva di un filologo e letterato originario di Aleppo, 'Alī Ibn Manṣūr Ibn al-Qāriḥ¹⁴⁷, di cui al-Ma'arrī aveva un'opinione negativa. Nella prima parte dell'*Epistola*, l'azione si svolge nei favolosi prati paradisiaci, dove Ibn al-Qāriḥ, supposto morto, è stato ammesso per grazia divina a godere delle delizie del Paradiso. Qui egli incontra poeti pagani o liberi pensatori che, grazie a una loro parola o a una loro lodevole azione hanno meritato il perdono divino. Dalla lettura dell'opera emerge in modo evidente che nulla ha il diritto di accelerare la condanna altrui e che gli strumenti di salvezza sono più diversi e più numerosi di quelli che i trattati di teologia vogliono suggerirci¹⁴⁸. In quest'opera ricca di approfondimenti filosofici, l'autore oltre a porsi una finalità letteraria, in quanto molte sono le questioni di esegesi e di critica su testi poetici di letterati arabi, sia preislamici che musulmani, si propone di trattare il problema teologico della illimitata misericordia divina. L'epistola di Ibn al-Qāriḥ, nella quale egli rimprovera violentemente tutti i poeti e i sapienti che si sono allontanati dalla retta via e che vissero nell'empietà o al libertinaggio, offre l'occasione ad Abū al-'Alā' di mostrare, con un artificio letterario, l'illimitata misericordia di Dio che perdona poeti libertini e pagani, accogliendoli in paradiso¹⁴⁹. Nell'*Epistola*, quindi, si censura, con un raffinato sorriso, l'estrema severità dei teologi e dottori della legge, i quali, a dispetto dell'infinita misericordia divina, condannavano alla morte eterna molti letterati, in modo particolare poeti preislamici e musulmani, famosi nella storia letteraria non solo per i loro talenti artistici, ma anche per la loro mancanza di fede nelle dottrine rivelate, per il loro ateismo e la loro vita libertina. L'umorismo che permea l'opera trova il suo precedente nel gusto del comico di Luciano di Samosata, così come l'avversione di ogni dogmatismo¹⁵⁰. Nel prologo dell'opera, al-Ma'arrī presenta le delizie del paradiso (fiumi di acqua, di latte e di miele, coppe di vino perenne) in chiave simbolica, là dove il concetto di vita eterna assume una connotazione metafisica elevatissima. Nel passo: "fiumi d'acqua che attingono all'Acqua di Vita; [...] chi ne beve un sorso non muore ed è al riparo dal trapasso"¹⁵¹, la parola "Acqua" prende il significato di Conoscenza, facendo eco al passo coranico: "abbiamo fatto scendere acqua dal cielo"¹⁵², cioè abbiamo fatto

¹⁴⁴ A.A. V.V., *Medieval Islamic Civilisation an Encyclopedia*, edited by Josef W. Meri, vol. I, p.7; A.A. V.V., *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1984, vol. V, p.932.

¹⁴⁵ Cfr. A.A. V.V. *The Encyclopaedia of Islam*, cit., vol. V, p.934.

¹⁴⁶ Il manoscritto di quest'opera è stato scoperto a Istanbul da un letterato egiziano, Muḥammad al-Muwayliḥī. La prima edizione fu curata da Ibrāhīm al-Yāziḡī, uscita al Cairo tra il 1903 e il 1907, la seconda, a cura di Kāmil al-Kaylānī, è del 1923.

¹⁴⁷ Nella lettera, Ibn al-Qāriḥ, dopo una lode esagerata delle qualità di al-Ma'arrī, dichiara la sua severa condanna dell'eresia, confessa il suo pentimento per le sregolatezze compiute in gioventù, infine, facendo presente dello stato di povertà in cui si trova, chiede un sostegno economico al suo corrispondente.

¹⁴⁸ Cfr. M. DIEZ, *Introduzione*, in ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cura e traduzione di M. Diez, Torino 2011, pp.IX-LI, qui p.XXVI.

¹⁴⁹ Cfr. ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cit., p.4.

¹⁵⁰ Cfr. E.S.GHALI, *Le végétalisme et le doute chez Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, cit., p.100. Ghali sostiene che al-Ma'arrī conosceva probabilmente il greco.

¹⁵¹ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cit., p.4.

¹⁵² Cor. XXIII 18 (trad. it. A. Bausani, cit., p.247).

scendere dal cielo la Scienza, intesa come l'Elemento Universale che ha acquisito una Vita vera dalla Presenza misericordiosa. Torna dunque legittimo pensare che al-Ma'arrī, facendo riferimento alle anime santificate del paradiso, monde dalle impurità umane, quindi anche da tutto ciò che è razionale, abbia voluto intendere "Acqua di Vita" come Conoscenza divina, che sgorga e si effonde da Dio, non dalla speculazione razionale, di cui egli stesso ne riconosce i limiti.

Nel prologo della sua *Epistola*, Abū al-'Alā' finge che Dio abbia voluto premiare i meriti acquisiti dal Ibn al-Qāriḥ per le lodi a Dio con cui egli aveva iniziato la sua lettera: "E grazie a questa lode sono stati piantati per lo *shaikh* glorioso (Ibn al-Qāriḥ), a Dio piacendo, alberi del Paradiso dai frutti deliziosi a cogliersi"¹⁵³, e per le sue esortazioni alla penitenza, innalzandolo miracolosamente alle dimore celesti. Ma, per ottenere il perdono divino e accedere al Paradiso, Ibn al-Qāriḥ deve compiere concretamente l'atto di pentimento, perché la sua anima divenga ricettiva così da poter realizzare una perfetta auto-manifestazione degli effetti dell'esistenza eterna¹⁵⁴. Nel Corano, l'atto di pentimento è più volte richiesto e s'inscrive in una logica escatologica e soteriologica: pentirsi dei propri peccati equivale al ritorno a Dio, la cui infinita Misericordia perdona continuamente¹⁵⁵.

Dì: "O servi Miei che avete prevaricato contro le anime vostre, non disperate della Misericordia di Dio, poiché Iddio tutti i peccati perdona: Egli è l'Indulgente Clemente"¹⁵⁶.

E volgetevi al vostro Signore pentiti e datevi a Lui prima che vi giunga il Castigo: dopo, non sarete soccorsi¹⁵⁷.

Nei versetti coranici, il pentimento (*tawba*) significa "ritorno a Dio", che va inteso nel senso di conversione e riconciliazione, ma anche "ritorno di Dio" verso gli uomini nel senso di perdono, che è conseguenza della Sua Misericordia e Scienza¹⁵⁸: "Certo Dio conosce il fondo dei cuori"¹⁵⁹ e "abbraccia tutto ciò che essi fanno"¹⁶⁰.

Nella *Risālat al-Ġufrān*, la tematica del pentimento collegata a quella del perdono testimonia la sincera aderenza all'ortodossia musulmana di al-Ma'arrī e il suo sincero credo in Dio incessantemente misericordioso. Senza dubbio gli strali ironici di Abū al-'Alā' colpiscono le rappresentazioni popolari del Paradiso musulmano e quelle dei teologi che fanno riferimento a un'interpretazione letterale antropomorfista dei versetti coranici¹⁶¹. Molti sono gli episodi comici che fanno emergere il senso del ridicolo di al-Ma'arrī e il suo sarcasmo investe la credulità umana, nello specifico quella di Ibn al-Qāriḥ. Infatti, la realtà paradisiaca illustrata nell'opera è quella vista attraverso gli occhi del protagonista, la cui concezione materiale del Paradiso rispecchia quella delle credenze religiose popolari¹⁶². Chi può permettersi di appellarsi al perdono, prendere in giro la lettura grossolana del paradiso visto in termini terreni di godimento, chi può prendere in giro questa visione se non uno che conosce i segreti del Paradiso. Se Abū al-'Alā' era solo un poeta sarebbe stato arrogante a mettere in Paradiso persone che non se lo meritano, se invece è colui che ha visto il Paradiso e che Dio perdona, allora questa sua percezione interiore è conseguente all'annullamento dell'"io" in Dio, conoscenza concessa ai sufi, che è un'esperienza esperita.

Nella seconda parte dell'*Epistola*, al-Ma'arrī riprende punto per punto i temi proposti nella lettera del suo corrispondente: la denuncia dell'ipocrisia, che egli considera peggiore dell'adulterio; l'elogio della ragione che è ciò che manca di più all'uomo, schiavo dell'abitudine; la condanna dell'eresia e degli eretici, la vecchiaia, il vino, le donne, il pentimento e il denaro.

Un'opera molto breve *Mulqā al-sabīl* (Gettato sulla strada), articolata in corti paragrafi in prosa rimata che si alternano ad altri in versi poetici, tratta argomenti di natura decisamente ortodossa¹⁶³.

Non meno importanti, dal punto di vista letterario, sono alcuni commenti del *Dīwān* di al-Mutanabbī: *Mu'jiz Aḥmad* è un commentario sul *Dīwān* completo, mentre *Al-Lāmi' al-'Azīzī*, ancora inedito, è una raccolta di un gran numero di versi scelti dello stesso *Dīwān* dedicata al principe mirdaside 'Azīz al-Dawlah¹⁶⁴; *'Abath al-walīd* è

¹⁵³ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cit., p.4.

¹⁵⁴ Cfr. M. DIEZ, *Introduzione*, in ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cit., p.XXVII.

¹⁵⁵ Cfr. M. A. AMIR-MOEZZI, s.v. *Pentimento*, in *Dizionario del Corano*, a cura di I. Zilio-Grandi, Milano 2007, p.647.

¹⁵⁶ Cor. XXXIX 53 (trad. it. A. Bausani, cit., p.343).

¹⁵⁷ Ivi, XXXIX 54.

¹⁵⁸ Cfr. M. A. AMIR-MOEZZI, s.v. *Pentimento*, in *Dizionario del Corano*, cit., p.647.

¹⁵⁹ Cor. III 119 (trad. it. A. Bausani, cit., p.46).

¹⁶⁰ Ivi, III 120.

¹⁶¹ Cfr. M. DIEZ, *Introduzione*, in ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, cit., p.XXVII.

¹⁶² Cfr. ivi, p.XXXI.

¹⁶³ Cfr. A.A. V.V., *The Encyclopaedia of Islam*, cit., p.934.

¹⁶⁴ Cfr. AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-'Alā' wa mā ilaihi*, cit., pp.274-275.

un commentario di versi scelti dal *Dīwān* del poeta al-Buḥturī, mentre in un altro commentario, *Dhikra al-Habīb*, vengono analizzati alcuni versi scelti dal *Dīwān* di Habīb Ibn Aws Abū Tammām¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p.265.

Capitolo Quarto

RAZIONALISMO SCETTICO

A detta di alcuni studiosi, la cecità avrebbe influenzato le sue idee filosofiche, come anche la sua convinzione che la natura umana è fondamentalmente malvagia. Secondo il critico Margoliouth, lo scetticismo di al-Ma'arrī può essere stato condizionato dal pensiero di al-Mutanabbī, il massimo esponente della poesia neoclassica del periodo abbaside, nelle cui opere alcuni studiosi hanno individuato tracce di debole fede e critiche nei confronti dei profeti¹. Per l'arabista Gabrieli, invece, presso Abū-l-'Alā', l'opposizione all'ortodossia, cauta, sottile e misurata, scaturisce da un intimo travaglio intellettuale e morale del tutto estraneo al-Mutanabbī, sia nel campo strettamente religioso, sia in quello generale filosofico². E ancora, il critico italiano, a proposito del linguaggio oscuro e artificioso del nostro filosofo, non esita a tradurlo in "intellettualistico velo ad ascose e pericolose verità"³, a pensieri troppo arditi ed alti per potere essere chiaramente esposti e favorevolmente accolti dai suoi contemporanei⁴. Le opinioni critiche riguardo al pensiero filosofico di al-Ma'arrī sono discordanti: la maggior parte dei critici, così come osserva Gabrieli, lo hanno classificato uno scettico senza fede, altri lo hanno incluso all'interno di una professione di fede moderna come lo studioso egiziano Muḥammad Farīd Wajdī, per il quale il dubbio metodico di Abū al-'Alā' non entra in contraddizione con la religione, anzi esso è un suo elemento essenziale, che può apparire miscredenza agli occhi dei dogmatici e dei ciechi credenti, le cui posizioni non vengono mai sottoposte al vaglio della ragione; in al-Ma'arrī, invece, annota Wajdī, il dubbio rappresenta lo slancio razionale di chi desidera sciogliere l'enigma della vita senza farsi ingannare dalle apparenze, per svelare la verità⁵.

Filosofo sarcastico, Abū al-'Alā' scrutò le anime per scoprirne i pensieri, castigò con la satira l'umanità intera, compresi i profeti e se stesso, analizzò i vizi e le imperfezioni comuni a tutti gli uomini, per esaltare ciò che di non umano è nell'uomo. Dunque, gli strali del dubbio metodico del filosofo siriano contro ogni cosa divina, contro Dio stesso non si riducono a uno scetticismo senza fede, come la maggior parte dei critici moderni occidentali e orientali rilevano, ma strumento che Abū-l-'Alā' utilizza per distaccarsi da tutti i dogmi, in quanto la sua fede non è credenza in una qualsivoglia dottrina, bensì movimento dell'intelligenza verso l'assoluto, tramite la conoscenza il cui organo di percezione ha sede nel cuore.

IV.1-Critica alle religioni: la ragione unica guida.

كذب الظنُّ لا إمامَ سوى العقلِ مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَ الْمَسَاءِ⁶
أَيُّهَا الْغَرَّ إِنَّ خُصِّصْتُ بِعَقْلٍ فَاسْأَلْنَهُ فَكُلَّ عَقْلٍ نَبِيٌّ⁷

Pensiero inutile! Non c'è altro imām eccetto la ragione come guida al mattino e alla sera
Oh ingenuo! se ti spetta una ragione chiedila, perché ogni ragione è un profeta

Il principio su cui si basa il pensiero ma'arriano è la ragione, *imām* e profeta, che nel dominio dell'azione è infallibile e guida l'uomo sulla retta via per poter discernere il giusto da ciò che è ingiusto. Dunque, compito della ragione è restaurare il senso della morale nella ricerca del vero, schierandosi contro i dogmi e i dettami della teologia ortodossa. Contrario ad ogni forma di ateismo, il filosofo siriano non rivolge la sua critica alle religioni con lo scopo di rifiutare ogni credenza o la fede stessa in nome di un razionalismo imperante, ma egli rigetta l'osservanza formale dei riti e dei precetti esteriori e condanna le mondanità dei religiosi. Libero da qualunque dogma religioso e nello stesso tempo fedele alle prescrizioni della legge divina, nei confronti della casta dei teologi e degli '*ulamā*', al-Ma'arrī non prova che indignazione per le loro falsità, ipocrisie e grossolanità:

أَبَيْتُمْ سَوَى مَبِينٍ وَ خُلْفٍ وَ غُلْظَةٍ⁸

Avete voluto ad ogni costo menzogna, dissenso e grossolanità

¹ Cfr. F. GABRIELI, *Studi su al-Mutanabbī*, cit., pp.67-69; D. S. MARGOLIOUTH, *Biography of Abu 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, in D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān*, translation, notes, indices, and biography by D. S. Margoliouth, Oxford 1898, pp.xi-xliii, qui p.xvii.

² Cfr. F. GABRIELI, *Studi su al-Mutanabbī*, cit., pp.70-71.

³ F. GABRIELI, *La Risālat al-ḡufrān di Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī e la moderna critica orientale*, Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, vol. 64, Torino 1928-1929, pp.161-179, qui p.167.

⁴ Cfr. *ivi*, vol. 64, p.166.

⁵ Cfr. *ivi*, vol. 64, pp.169-171.

⁶ ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-hamza, 24, 4. Trad. it. mia in ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt li-shā'ir al-falāsifa wa faīlasūf al-shu'arā*, a cura di AA. VV., Beyrūt 2001, p.51.

⁷ *Ivi*, II, faṣl al-yā', 3, 6 (trad. it. mia, cit., p.449).

⁸ ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-zāy, 1, 1 (trad. it. mia, p.3).

Alle religioni positive, considerate un'istituzione umana, egli rimprovera il fatto di non rappresentare il decreto divino, bensì essere l'espressione ingannevole delle regole imposte dai dottori della Legge. Costoro usano i loro dettami per gestire le anime degli umili e degli ignoranti, mentre gli esegeti fuorviano la verità dei testi sacri, per ingannare le masse e far prevalere le ragioni dei potenti. Ma le vanità mondane come anche le false tradizioni sono destinate a perire. :

أَفِيقُوا أَفِيقُوا يَا غَوَاةَ قَائِمًا دِيَانَتُكُمْ مَكْرٌ مِنَ الْقَدَمَاءِ
أَرَادُوا بِهَا جَمْعَ الْخَطَايَا فَأَذْرَكُوا وَبَادُوا وَمَاتَتْ سُنَّةُ الْوُجَاهِ⁹.

Destatevi, destatevi o fuorviati!

Le vostre religioni sono un inganno degli antichi

Con esse vollero raccogliere i beni mondani e vi riuscirono

ma poi perirono e morta è la *sunna* dei furfanti

E ancora

لَعَلَّ أَنْاسًا فِي الْمَحَارِبِ خَوْفُوا بَأْيِ كُنَاسٍ فِي الْمَشَارِبِ أَطْرَبُوا
إِذَا رَامَ كَيْدًا بِالصَّلَاةِ مُقِيمُهَا فَتَارَكُهَا عَمْدًا إِلَى اللَّهِ أَقْرَبُ¹⁰

Gente dai loro *mihrāb* vi incutono paura
tavole e vi incantano

a grandi colpi di versetti, urlano nelle bettole in capo alle

Se uno prega in vista di ingannare il suo prossimo
caro all'Essere sovrano

allora colui che abbandona apposta la preghiera sarà più

لَا تُطْعَنُ قَوْمًا مَا دِيَانَتُهُمْ إِلَّا وَ إِنَّمَا حَمَلَ التَّوْرَةَ قَارِئُهَا
وَأُودِعْنَا أَفَانِينَ الْعَدَاوَاتِ وَ هَلْ أُبَيِّحُ نِسَاءَ الْقَوْمِ عَنْ عَرْضِ
احتِيَالٌ عَلَى أَخَذِ الْإِتَاوَاتِ كَسْبُ الْفَوَائِدِ لَا حُبَّ التَّلَاوَاتِ
وَالْعُرْبُ إِلَّا بِأَحْكَامِ النَّبَوَاتِ¹¹

E non ubbidire a certa gente, la loro religione

non è altro che inganno per prendere le imposte

E invero colui che legge la Bibbia lo obbliga

il guadagno degli interessi e non l'amore delle

recitazioni

Le leggi religiose ci hanno riempito di pregiudizi

E hanno rinchiuso in noi le più distruttive

inimicizie;

Le donne del popolo sono state conquistate come una merce

dagli arabi con le sentenze delle

profezie?

Non è la religione che al-Ma'arrī critica, ma le erronee interpretazioni delle leggi religiose, non la profezia ma coloro che travisano le sentenze della profezia. Infatti, facendo riferimento alle ultime rime, ciò emerge chiaramente nella formulazione del primo emistichio del quarto verso che si apre con un interrogativo affermativo (الآ...هل), a cui viene data indirettamente una risposta nel secondo emistichio, dove appare chiaro che non sono le sentenze delle profezie a essere messe in discussione. Ovvero, in modo ironico, il filosofo ma'arrīano intende schernire tutti coloro che in nome delle religioni si sentono autorizzati, arbitrariamente, a interpretare le sentenze delle profezie per avvantaggiare i loro interessi e, di conseguenza, instillare rancori e inimicizie nel cuore degli uomini. Il dubbio del filosofo diventa paralizzante di fronte alle contraddittorie interpretazioni della tradizione degli esegeti¹²:

أَخْبَرْتَنِي بِأَحَادِيثٍ مُتَنَاقِضَةٍ فَرَابَنِي مِنْكَ قَوْلٌ غَيْرُ مُتَّفَقٍ¹³

Tu mi hai riferito degli *aḥādīth*¹⁴ contraddittori

e il loro disaccordo ha provocato in me un dubbio paralizzante

La sua avversione per la “giuridicizzazione” del rapporto uomo-Dio, il rifiuto delle credenze di coloro che mettono Dio al servizio della ragione e la severa critica rivolta alla grossolanità dei religiosi sono la prova stessa della

⁹ Ivi, I, faṣl al-hamzat, 22, 11-12 (trad. it. mia, cit., p.50).

¹⁰ Ivi, I, faṣl al-bā', 5, 1-2 (trad. it. mia, cit., p.65).

¹¹ Ivi, I, faṣl al-tā', 44, 9-10 (trad. it. mia, cit., p.154).

¹² Cfr. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge 1921, p.173.

¹³ ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-qāf, 44, 3 (trad. it. mia, cit., p.145).

¹⁴ Il termine *ḥadīth* significa “racconto” o “detto” e soltanto quando è usato con l'articolo senza complemento rimanda al “detto” del Profeta (M. A. AMIR-MOEZZI, s. v. *Ḥadīth*, in *Dizionario del Corano*, edizione italiana a cura di I. Zilio-Grandi, Milano 2007, p.378). In questo verso, il termine *ḥadīth*, al plurale, è indeterminato, pertanto si può giustamente pensare che il filosofo, qui, non fa riferimento al *corpus* “sano” degli *aḥādīth*, ovvero ai detti o fatti del Profeta e dei suoi Compagni (*sunna*) tramandati di generazione in generazione secondo catene di garanti, ma alle erronee interpretazioni della *sunna* da parte degli esegeti.

sua attestazione di fede che non ammette altra verità se non quella affermata nella *basmalat* all'inizio di ogni sura coranica, ovvero la misericordia divina, presente in tutte le sue opere. L'intelaiatura stessa di *Risālat al-Ghufrān*, è l'incessante misericordia di Dio e il suo perdono. Qui, al-Ma'arrī destina al paradiso peccatori, libertini o pagani, e ciò è in netto contrasto con le posizioni intransigenti dei religiosi dogmatici, la cui ipocrisia da lui è denunciata aspramente:

يَصِفُ الْحَسَابَ لَأَمَّةٍ لِيَهْوِلَهَا
أَمْسَى يَمِثِلُ فِي النَّفْسِ ذَهُولَهَا¹⁵

طلب الخسائس و ارتقى في منبر
و يكون غير مصدق بقيامة

Egli cerca l'ignobilità ed elevato sul minbar
intimorirla.
Benché egli non creda nella Resurrezione

descrive il Giorno del giudizio a una comunità per
lascia le anime nel turbamento

Oltre che ipocrita, il religioso è malvagio perché abusa della credulità del volgo incolto, incute paura alle anime dei fedeli, per creare un deserto nelle loro menti e per poi guidare le loro coscienze. Indottrinamento che trova terreno fertile nell'ignoranza della gente insensibile ai consigli dei profeti:

وإنجيل ابن مريم والرَّبُّور
نصيحته فكل القوم بُور¹⁶

كتابُ مُحَمَّدٍ وكتابُ موسى
نهتُ أممًا فما قبلت وبارت

Il Libro di Muhammad, il Libro di Mosè
Hanno interdetto le comunità che sfidavano e non accettavano

il Vangelo del figlio di Maria, il Libro dei Salmi
i loro consigli, perché tutta la gente è incolta

E ancora, osserva il filosofo, è la nostra ignoranza che ci conduce a seguire i racconti menzogneri e tralasciare la contemplazione della realtà:

و نترك من جهل بنا ما نشاهد¹⁷

فوا عجبًا نفقوا أحاديث كاذب

O prodigio, noi seguiamo i racconti di un bugiardo
contempliamo.

e per nostra ignoranza tralasciamo quello che

Se nell'ambito dell'agire, per il filosofo siriano, la ragione è guida infallibile, strumento che serve a scrutare le anime, riconoscere falsità e ipocrisie, distinguere il giusto dal non giusto per restaurare la morale interiore, in quello speculativo il potenziale conoscitivo umano non è in grado di dare alcuna certezza.

IV.2-Realità apparente e Realtà divina.

La filosofia di al-Ma'arrī è stata influenzata da diverse filosofie. Dalla filosofia greca ha acquisito la sacralità della ragione, dal pensiero indiano l'ascesi e dal mazdeismo il concetto di oscurità che causa il male e la corruzione sociale, tuttavia, il suo pensiero si presenta del tutto originale e non si riduce ad alcuna formula. Ma sulla questione della realtà fenomenica è la concezione scettica che traspare. Di fronte la conoscenza della realtà sensibile, la ragione balbetta e spinta al suo limite non può che riconoscere la sua incapacità di raggiungere la verità:

أقصى اجتاهدي أن أظن وأحسب¹⁸

أما اليقين فلا يقين وإلما

Per quanto riguarda la certezza, niente è certo! Ma
percepire

il massimo sforzo che posso compiere è pensare e

Poiché non esiste un criterio di verità per accedere alla conoscenza certa, l'uomo si affida alle proprie percezioni che, tuttavia, mostrano le cose non come sono, ma come appaiono:

ولا تطير إذا ما ناعب نعبا
والأمر أيسر من أن تُضمّر الرعبا¹⁹

لا تفرحن بفأل إن سمعت به
الخطب أظن من سراء تأملها

Non diletarti se hai sentito un buon auspicio
La disgrazia è più odiosa del benessere che aspetti

e non pronosticare male se il brontolone bubbola
e la cosa è più facile rispetto ai tuoi timori

In questi versi, il filosofo implicitamente ci invita prendere il distacco dalle cose, poiché non sono così chiare e vere come sembrano, per evitare ogni turbamento. Gli eventi sono più facili da affrontare se non diamo loro importanza, credere nell'esistenza di qualcosa che sia bene o male, non tenendo conto che sono apparenze, comporta solamente timori o delusioni, quindi non resta che astenersi dal giudizio. L'idea di bene o di male, di vita o di morte è solo una rappresentazione mentale legata alle nostre sensazioni o superstizioni :

¹⁵ Ivi, II, faṣl al-lām, 61, 1-2, p.213.

¹⁶ Ivi, I, faṣl al-rā', 46, 2-3, p.298 (trad. it. mia).

¹⁷ Ivi, I, faṣl al-dāl, 4, 7 (trad. it. mia, cit., p.209).

¹⁸ ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-sīn, 37, 3 (trad. it. mia, cit., p.31)

¹⁹ Ivi, I, faṣl al-bā', 49, 1-2 (trad. it. mia, cit., p.84).

حياة ثم موت ثم بعثٌ حديثٌ خرافةٍ يا أمّ عمرو²⁰

Vita e poi morte e poi risurrezione

è un discorso di superstizione o Umma 'Amrū.

In questa rima e nelle altre sopra riportate, il filosofo gioca la carta del dubbio e mette in forse le certezze umane. Questa posizione scettica richiama quella degli scettici accademici e pirroniani, ma il suo scetticismo è ripensato all'interno di una prospettiva musulmana, in cui egli fa proprio il messaggio del Corano che afferma l'incapacità dell'essere umano di raggiungere la conoscenza assoluta delle cose:

[...] وَأَوْعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ²¹

[...] ché può darsi vi spiaccia qualcosa che è invece un bene per voi, e può darsi vi piaccia qualcosa, mentre invece è un male per voi, ma Dio sa e voi non sapete.

Al-Ma'arrī, nel verso seguente, affronta il tema della non permanenza o non sussistenza della realtà sensibile:

سألناها البقاء على أذاها فقالت عنكم خُطر البقاء²²

Le abbiamo chiesto di rimanere malgrado il suo danno

Lei ha risposto: il mio rimanere vi è stato vietato

L'esistenza della realtà terrena non ha sussistenza, in quanto per decreto divino ad essa è stata vietata (qui la parola *خُطر* si ispira al termine coranico *محظورا*) la permanenza *baqā'* (البقاء) che in termini sufi è l'Eternità divina, pertanto l'esistenza è solo in Dio. Il filosofo afferma chiaramente che solo la realtà divina è permanente: "Dio permane e la Sua potenza e ogni cosa tranne Lui sparisce"²³.

Nel contemplare che la vita non si esaurisce in quella corporea, e che la morte, quindi, può esser vita e corrispondere alla risurrezione, al-Ma'arrī afferma, in tal modo, che la dimensione terrena è un'illusione, un sogno:

وَكَاثِمًا الْآخِرَى تَبْقُظُ نَائِمٌ
صَبْرًا عَلَى دُنْيَاكَ يَنْقُضُ حَيَاتَهَا
وَكَاثِمًا الْأُولَى مَنَامٌ يَحْلُمُ²⁴
فَكَاثِمًا خُلُمٌ بَنُوْمٌ يَحْلُمُ²⁵
وَأَنَّ أَدِيمَ الْبَدْرِ بَيْلَى وَ يَحْلُمُ²⁶

E come la vita ultima è un risveglio di un dormiente
evanescente.

e come la vita prima è un sogno

Sopporta il tuo basso mondo poiché il suo attimo è fuggente
evanescente.

come un sogno di un sonno

E io testimonio che il destino è come il sogno che finisce

e che la crosta della luna si logora e svanisce.

In questa prospettiva, la sua visione della realtà terrena si sposa con quella del filosofo francese, Michel de Montaigne, il cui dubbio scettico sembra approdare al più alto livello tramite questo interrogativo:

Perché non dovremmo domandarci se il nostro pensare e il nostro agire non sia un altro sognare, e la nostra veglia una specie di sonno?²⁷

E ancora scrive il filosofo di al-Ma'arrat:

وَأَنَّ. وَ فَقَدْ الشَّخْصُ أَنْ يَغْبِرَ الْجِسْرُ²⁸ حَيَاةٌ كَجَسْرِ بَيْنَ مَوْتَيْنِ: أَوَّلٍ

Vita è come un ponte tra due morti: una prima

e una seconda, il ponte scorre e manca l'essere umano.

Il concetto di non esistenza della realtà terrena che emerge in questo verso richiama un altro passo di Montaigne, là dove viene esposto il concetto di vita terrena:

²⁰ IBN AL-JAWZĪ, *Talbīs iblīs*, Beyrūt 1403 H.(trad. it. mia, p.77).

²¹ Cor. II 216. Trad. it. di A. Bausani in *Il Corano*, introd., trad. e commento di A. Bausani, Firenze 1988, p.24.

²² ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-hamzat, 13, 4 (trad. it. mia, cit., p.42).

²³ Ivi, I, faṣl al-lām, 154, 7 (trad. it. mia, cit., p.262).

²⁴ Ivi, II, faṣl al-mīm, 37, 15 (trad. it. mia, cit., p.288).

²⁵ Ivi, II, faṣl al-mīm, 42, 8, (trad. it. mia, cit., p.291).

²⁶ Ivi, II, faṣl al-mīm, 10, 7, (trad. it. mia, cit., p.273).

²⁷ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII. Trad. it. di F. Garavini in M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, testo francese a fronte, Milano 2018, p.1103.

²⁸ ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-rā', 6, 7 (trad. it. mia, cit., p.278).

un lampo nel corso infinito d'una notte eterna [...], mentre la morte occupa tutto il prima e il dopo di questo momento, e anche una buona parte di questo momento²⁹.

Entrambi i filosofi riflettono sulla pochezza dell'uomo e sul divenire di una realtà che mai è esistente, e all'interrogativo dell'io pensante su "cosa è veramente", rispondono all'unisono con un atto di fede che trascende ogni ragionevole dubbio, aprendo così le porte al divino: soltanto l'essere assoluto di Dio "è". Scrive Montaigne:

Quindi bisogna concludere che Dio solo è [...] un unico ente reale [...] senza principio e senza fine³⁰;

parimenti, anche al-Ma'arrī attesta il carattere assoluto della Realtà divina, così come si evince da questo verso:

يُغْنِي وَلَا يَغْنَى وَيُبْلَى وَلَا يَبْلَى وَيَأْتِي بِرِخَاءٍ وَوَيْلٍ³¹

Egli estingue e non si estingue, logora e non si logora e porta la prosperità e il malanno.

Pertanto, ciò che è soggetto alla morte è solo l'apparenza dell'esistenza e non l'esistenza in sé, in quanto quest'ultima non appartiene che a Dio, che nel linguaggio sufi è la Realtà essenziale (*haqīqa*):

وَيَنْبُتُ اللَّهُ وَ سُلْطَانُهُ وَ كُلُّ أَمْرٍ غَيْرُهُ يَضْمَحِلُ³²

Dio permane e la Sua potenza e ogni cosa tranne Lui sparisce

quindi, la nostra risurrezione non è altro che la rinascita in Dio, in quanto essa è la linea che separa il sogno (l'esistenza terrena) dalla realtà divina. Nel seguente passo, appare evidente la credenza del filosofo nell'esistenza della vita eterna:

جمع الله بيننا في دار مقام. سالمة من الإنتقام³³

Dio ci riunisce nella vita eterna, al riparo dalle rappresaglie

e che la vita eterna è la Realtà assoluta permanente e incorruttibile, al riparo da tutto ciò che rovina سالمة من الإنتقام (*sālimat min al-intiqām*). Il tema del "ritorno a Dio" è più volte trattato nelle *Rasā'il*, come si può notare anche in questo passo:

وَ لَكُنْ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ إِنَّمَا ابْنُ أَدَمَ سَنَحٍ مُثْقَلٍ³⁴.

Ma noi siamo di Dio e a Lui ritorniamo!³⁵ Tutto ciò che è sulla terra si estingue e l'uomo è un fantasma trasportabile.

Qui, emerge chiara la fiducia di al-Ma'arrī nella "dimora finale", così come nei versi precedentemente citati vi appare una devalutazione della "dimora prima" e dell'esistenza umana, ritenute illusorie e caduche.

IV.3-Sospensione del giudizio

Spingendo la ragione al suo limite, il filosofo ma'arrīano prende consapevolezza che essa non è capace di cogliere la verità, pertanto sospende il giudizio.

Nei versi riportati qui sotto, possiamo constatare che la ragione è in grado di esaminare gli eventi, ma si rivela incapace di prevedere il destino, inteso come decreto divino. Occorre astenersi dal giudicarlo, poiché il bene desiderato e il male evitato non vengono colti se non nell'apparenza: "Mica tutte le divinazioni son fortune". Nel sospendere il giudizio, il filosofo accetta il destino e nella misura in cui esso manifesta il bene e il male. In questo senso, diversamente dalla concezione di *epoche* pirroniana e neo-accademica, la sospensione del giudizio assume un carattere religioso, divenendo pura accettazione del decreto divino:

²⁹ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XII (trad. it. di F. Garavini, cit., p.959).

³⁰ Ivi, II, XII (trad. it. di F. Garavini, cit., p.1117).

³¹ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Saqt al-zand*, 96, 26, a cura di A. Shamseddīn, Lebanon, 2007, (trad. it. mia, cit., p.378).

³² ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-lām, 154, 7 (trad. it. mia, cit., p.262).

³³ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Rasā'il Abī 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, XI, in *The letters of Abū 'l-'Alā' of Ma'arrat al-Nu'mān* (trad. it. mia, cit., p.38). L'espressione دار المقام è equivalente a دار البقاء, il cui significato è "vita eterna".

³⁴ Ivi, XXX, (trad. it. mia, cit., p.92).

³⁵ Le parole di questo emistichio sono l'eco di un versetto coranico: "In verità, noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo!" (*Cor.* II 156 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.18)).

	فَتَقَدُّ وَأَمَّا خَيْرُهُ فَوَعْدُ	عَرَفْتُ سَجَايَا الدَّهْرِ أَمَّا شُرُورُهُ
	وَلَوْ أَنَّ كُلَّ الطَّالِعَاتِ سَعُودُ	إِذَا كَانَتْ الدُّنْيَا كَذَاكَ فَخَلُّهَا
	وَكَمْ خَبَرْتَنَا بِالْغَمَامِ رَعْدُ ³⁶	وَكَمْ أَنْذَرْتَنَا بِالسَّيُولِ الصَّوَاعِقُ
Ho conosciuto l'indole del destino, dove i suoi mali	sono critica e il suo bene è promesse	
Se la vita terrena fosse così, allora abbandonala	mica tutte le divinazioni sono fortune	
E quante volte i fulmini ci hanno avvertito con i diluvi	E quante volte i lampi ci hanno avvisato con le nubi.	

E ancora, in questi versi viene messa in dubbio ogni certezza, da qui la sospensione del giudizio: “non addentrarti nella risposta anche se insiste colui che ti pone la domanda”:

أَيُّهَا الْغَمْرُ لَا تَأْمَنَ جَارَكَ وَ إِنْ صَلَحَ، وَ لَا تَلْحَفْ إِذَا الْمَسْئُولُ بَلَحَ، وَ لَا تَلْجُ فِي الرَّدِّ إِذَا سَأَلَكَ أَلْحَ، الصِّدْقُ يَزِيلُ الْقَلْحَ، وَ يَرَأْبُ الْعِلْمُ وَ الْفَلْحُ³⁷.

O ingenuo, non essere sicuro del tuo vicino anche se fosse onesto, non chiedere con insistenza anche se ciò che viene richiesto fossero datteri, non addentrarti nella risposta anche se insiste colui che ti pone la domanda, la verità elimina il tartaro, la scienza e la fessura si aggiustano.

³⁶ Ivi, I, faṣl al dāl, 8, 1, p.210.

³⁷ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA‘ARRĪ, *Al-fusūl wa al-ghāyāt* in <http://www.boti.oil.gov.iq/book/arabic> (trad. it. mia, p.44).

Capitolo Quinto

Tawhīd nel pensiero di al-Ma'arrī: il trionfo della fede sulla ragione e l'ascesi mistica.

Il baratro della scepse, in cui si era inabissata la ragione, sfida e demolisce le posizioni dogmatiche dei teologi religiosi assertori di verità precostituite, schernisce ogni credulità umana, incendia paradisi e inferni. In questa dissoluzione totale di certezze, al-Ma'arrī va oltre la sua stessa umanità, facendo della ragione *tabula rasa* capace di accogliere la verità tramite la fede nell'Unità di Dio. Nell'estinzione dell'io pensante, si annulla il dubbio stesso, in quanto atteggiamento mentale proprio della ragione, e solo attraverso l'intelligenza del cuore, tipica del mistico, egli accede al *tawhīd*, ovvero all'Unità divina.

Andando oltre gli aspetti apparenti del mondo sensibile, il pensiero libero di al-Ma'arrī raggiunge quel distacco dal “mondo inferiore”, dove tutto è relativo, per sperimentare l'Assoluto, trascendendo la ragione stessa, di cui egli riconosce i limiti. Sotto il velo del suo scetticismo si nasconde un grado elevato del sufismo (*tasawwuf*) che lo si può ricondurre ai malamati, i biasimevoli. Al-Ma'arrī è biasimevole nel rimproverare gli aspetti esteriori della religione, ma, in realtà, egli si comporta con i suoi discepoli come un maestro spirituale, così come nelle sue opere è presente Dio incessantemente misericordioso. La sua elevazione intellettuale e spirituale si nasconde dietro il velo della condizione umana. Infatti, tutta la sua opera sembra essere un continuo anelito a superare la conoscenza come prodotto di acquisizioni mentali che lo incatena inevitabilmente al dubbio metodico e al pessimismo, e nel contempo una contemplazione della Maestà di Dio. Si può accostare il cammino gnostico-mistico di al-Ma'arrī come alternativo ai dettami della teologia ortodossa, ossia all'obbedienza pedissequa alla tradizione e all'osservanza esteriore dei riti e dei precetti. Il suo pensiero non obbedisce che agli imperativi della sua norma interiore, oltrepassando la religione della lettera o i dogmi.

Recluso all'interno di tre prigioni - la cecità, la casa e la ragione - al-Ma'arrī compie un viaggio, che possiamo paragonare al *mi'rāj* del profeta Muhammad, inteso a superare l'aspetto “orizzontale” essoterico, per raggiungere in “verticale” la pienezza della verità.

V.1-La parola nella poesia di al-Ma'arrī: “luogo” di Bellezza e veicolo del Logos divino.

La superiorità linguistica, culturale e intellettuale di al-Ma'arrī potrebbe aver tratto vantaggio dalla sua disabilità. Infatti, grazie alla sua portentosa memoria e a un udito educato all'ascolto fin dalla tenera età, il filosofo, rispetto ad altri, ha registrato ed elaborato più velocemente argomenti di ogni genere. Il suo pensiero, frutto di un lavoro permanente della memoria, di una mente instancabile che ha imparato a valutare, a elaborare e, nello stesso tempo, a memorizzare incessantemente ogni argomento appreso tramite l'udito, è stato tradotto in parole rivestite di poesie, la cui rima, soprattutto nelle *Luzūmiyyāt*, non è solo l'ornamento sovrapposto al significato dell'enunciato, ma è anche la potenza prima che organizza sia la cadenza dei versi sia il senso dell'opera nel suo insieme¹. L'aspetto discontinuo e frammentario delle sue poesie sembra rappresentare l'immagine stessa della realtà molteplice e mutevole che prolifera e moltiplica la divisione. Difatti, in numerosi casi, nell'universo poetico delle *Luzūmiyyāt*, si passa da un argomento all'altro, anche in uno stesso verso, così come variano argomenti filosofici e metafisici da una poesia all'altra. A un termine viene assegnato un unico significato in forme differenti, sia in base al contesto che alle regole della retorica, ma anche significati diversi, come si può notare in queste rime:

و خَفَقَ الرِّيحُ فِي ثَنَاءٍ و كُلَّ كَلَامٍ الْحَاسِدِينَ هَرَاءٌ² Con quale lingua mi insulta uno stolto L'invidioso riferisce parole tendenziose	بِأَيِّ لِسَانٍ دَامَنِي مُتَجَاهِلٌ عَلَيَّ تَكَلَّمَ بِالْقَوْلِ الْمَظْلَلِ حَاسِدٌ Quando il soffio del vento mi elogia Tutte le parole dell'invidioso sono chiacchiere al vento
---	--

Ad esaminare i due diversi significanti *rīḥ* (ريح) e *hurā'* (هراء), il primo tradotto con la parola “vento”, il secondo associato all'idea di “vento”, si può osservare che essi assumono due immagini differenti: la prima esprime un'idea positiva, la seconda negativa. Così, in egual maniera, uno stesso argomento si presenta sotto differenti aspetti, là dove molte espressioni che si assomigliano al-Ma'arrī le interpreta filologicamente secondo il sistema dei sinonimi e dei contrari³ che provengono da una stessa radice della parola. Prendiamo ad esempio quest'altro verso delle *Luzūmiyyāt*:

¹ Cfr. H. H. VUONG, P. MÉGARBANÉ, *Préface*, in ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Les Impératifs. Poème de l'ascèse*, édition bilingue, traduits de l'arabe, présentés et commentés par H. H. Vuong et P. Mégarbané, France 2009, pp.7-37, qui p.27.

² ABŪ AL-'ALĀ'AL-MA'ARRĪ, *Saqt al-zand*, X 2-3, in rima *tawīl*, a cura di A. Shamseddīn, Beyrouth 2007 (trad. it. mia, p.83).

³ Cfr. M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā' al-Raṣafī fī sha'ri al-Ma'arrī*, “al-Ustādh”, 203 (2012), pp.1428-1429.

وَكُلُّ أَدِيبٍ أَيْ سَيُذْعَى إِلَى الرَّدَى مَنْ الْأَدَبُ لَا أَنْ أَلْفَى مُتَأَدِّبٌ⁴

Ogni invitato sarà destinato a perire del banchetto se non che il giovane sia educato

Qui, si potrebbe pensare che il termine أَدِيب (adīb) derivi dal nome أَدَب (adab) scritto con la vocale breve “a” (detta *fatḥah*), il cui significato è “letteratura”, e di conseguenza traducibile con “letterato”; ma, in questo verso, il significante أَدِيب deriva dal termine أَدَب (adb), dove la sillaba con il (‘ *sukūn*) è muta, perciò assume il significato di “invitare gente a banchetto” o “convitare”. Questo esempio intende mostrare che da una sola radice, in questo caso أ.د.ب. (alif.dāl.bā’), originano molte parole con diversi significati, a cui il filosofo siriano fa ricorso con straordinaria abilità linguistica per esprimere il suo pensiero. Infatti, egli gioca magistralmente con le parole, sia per far vibrare i significanti sia per dimostrare le difficoltà che si incontrano a interpretare i significati, creando un’oscurità poetica che impedisce il lettore di comprendere immediatamente. Pertanto, chiunque si accosti alla lettura delle *Luzūmiyyāt*, se si sofferma alla sola immagine poetica potrebbe non cogliere il vero significato delle parole celato sotto il velo della forma apparente, ovvero il significante. La doppia rima e l’armonia metrica sono gli strumenti con cui al-Ma’arrī, come un sapiente direttore d’orchestra, organizza le varie combinazioni delle parole costantemente in movimento e il flusso dei suoi pensieri, e, come un sacerdote della conoscenza, di volta in volta, egli indica e illumina significati e argomenti che, solamente alla fine dell’opera, trovano il loro compimento.

Come la realtà del mondo contingente è in continuo divenire così, nelle *Luzūmiyyāt*, lo è l’universo delle parole che transitano da un emistichio all’altro alla ricerca di una realizzazione di senso che non risiede mai nella parola mutevole, ma in una realtà trascendente l’immagine. Nel testo ermetico di quest’opera, assistiamo a un continuo confronto che si svolge su due piani: esteriore (*zāhir*) e interiore (*bāṭin*). Il primo è il segno grafico e sonoro della parola che suggerisce l’immagine corporea della realtà apparente e mutevole, il secondo è il senso celato dietro il significante che indica l’intelligibile esistente e permanente. Al pari di un pittore, il filosofo siriano utilizza le parole come tessere di un mosaico, per modellare un unico corpo: ognuna di loro è essenziale, in quanto contiene le informazioni necessarie alla realizzazione e comprensione dell’intera opera. Nascosto nel tempio dell’arte e del sapere, al-Ma’arrī ci invita a cercare la verità velata dalle lettere, mettendoci disarmati di fronte le diverse interpretazioni che ci impediscono di raggiungere *tout court* il cuore della conoscenza.

Nelle *Luzūmiyyāt* sono presenti molte parole del Corano, ma anche concetti. Se consideriamo che il Corano è la fonte della formazione intellettuale e spirituale di al-Ma’arrī, non c’è da stupirsi se le sue rime trovano ispirazione nei versetti coranici, in quanto la poesia è “luogo” di bellezza in cui il logos sensibile riflette il Logos divino.

Nelle sue poesie si possono individuare due aspetti: il dialogo interiore del filosofo e la sua sincera attestazione di fede che riconosce l’Onnipotenza divina e accetta il Suo decreto:

الله صَوَّرَنِي و لَسْتُ بِعَالِمٍ لَمْ تَأْكُ سُبْحَانَ الْقَدِيرِ الْوَاحِدِ⁵

Dio ha creato la mia immagine a mia insaputa Per questo gloria a Dio Onnipotente e Unico

Diversamente dalle poesie elogiative dei poeti del suo tempo, che “abbelliscono i loro versi con le bugie”⁶, la retorica di Abū-l-‘Alā’ è velo che avvolge l’anima, strumento per ricercare la verità e per elevare lo spirito verso l’alto. Nella sua introduzione alle *Luzūmiyyāt*, al-Ma’arrī non lascia dubbi riguardo lo scopo dell’opera, dichiarando, apertamente, di voler mirare alla verità lontano da ogni menzogna: “Alcune poesie sono state scritte in glorificazione a Dio, che è al di sopra di tale gloria, altre sono un promemoria per coloro che dimenticano, un ammonimento per coloro che dormono, un monito contro le insidie del basso mondo che ha deriso il grande mondo [il mondo divino]”⁷.

Pertanto, non è ipotizzabile che per al-Ma’arrī la scrittura rappresenti uno svago, come sostiene il letterato egiziano Ṭāhā Ḥusayn, secondo il quale le *Luzūmiyyāt* sono il frutto di una grande conoscenza linguistica e il risultato del tempo libero e dell’isolamento dell’autore e, quindi, l’espressione di un’arte poetica intesa come puro divertimento “arte per l’arte”⁸, priva di scopi morali, sociali ed educativi. Ma, se ascoltiamo le parole di Abū-l-‘Alā’: “io non ho pensato di abbellire i miei versi”⁹, appare evidente che la ricerca del bello non è il risultato della totale chiusura del filosofo siriano nell’universo della letteratura, come ha interpretato Ḥusayn che l’ha definito un sacerdote sull’altare dell’arte¹⁰, bensì il frutto di una profonda meditazione di un sacerdote sull’altare della verità. Possiamo anche osservare che l’isolamento di al-Ma’arrī è solo apparente, in quanto la sua meditazione non si separa

⁴ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-bā’, 4, 4, in AA. VV., *al-Luzūmiyyāt li-shā’ir al-falāsifa wa faṭlasūf al-shu’arā*, Beirut 2001, (trad. it. mia, p.64).

⁵ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-dāl, 125, 1 (trad. it. mia, cit., p.263).

⁶ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *Introduzione dell’autore (Muqaddimat al mu’allif)*, in ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt* (trad. it. mia, cit., p.34).

⁷ Ivi, I, (trad. it. mia, p.3).

⁸ Cfr. ṬAHA ḤUSAYN, *Dans la prison d’Aboul-Ala*, Essai traduit de l’arabe par Jean-Pierre Milelli, France 2009, pp.48-49.

⁹ ABŪ AL-‘ALĀ’ AL-MA’ARRĪ, *Introduzione dell’autore (Muqaddimat al mu’allif)* (trad. it. mia, cit., p.3).

¹⁰ Cfr.ivi, pp.87-95; Cfr. M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā’ al-Raṣafī fī sha’ri al-Ma’arrī*, cit., p.1425.

mai dallo spettacolo del mondo. Infatti, la sua abitazione era diventata la casa delle scienze, dove affluivano studenti da ogni parte del mondo islamico.

Nelle *Luzūmiyyāt* coesistono la capacità speculativa del filosofo e quella intellettuale del poeta, ed entrambe mirano a raggiungere la verità tramite la bellezza della parola, di cui al-Ma'arrī, nel contempo, è l'architetto e il fruitore che, nella solitudine e grazie alla solitudine, costruisce la sua arte e ne gioisce: i versi delle poesie, conversando tra loro e con il suo autore, scorrono in un continuo movimento che sembra un proiettarsi verso la ricerca della verità.

V.2-La fede in Al-Ma'arrī: l'Unità divina non può essere conosciuta tramite la ragione umana.

Allo stesso modo di Montaigne, tramite il dubbio metodico, Abū al-'Alā' giunge a riconoscere che la ragione si arresta di fronte alla scienza sovranaturale divina e solo tramite la fede si può intuire Dio:

إنفرد الله بسلطانه
ما خفيت قدرته عنكم
فما له في كلِّ حال كفاء
وهل لها عن ذي رشاد خفاء¹¹

Dio è Unico nella Sua Sovranità
La Sua Potenza non vi è ignota

e nessuno Gli è pari in ogni caso
e come può non comparire al discernimento!

In questi versi si attesta l'Unicità divina e la Sua potenza che si manifesta all'uomo, benché egli non sia in grado di vederla.

أدعوك وعلمي سيء ليحسُن، وقلبي مظلم لكي ينير وقد عدلتُ عن المحبة إلى بنيات الطريق، وأنت العدل ومن عدلك أخاف، وإن كان الدمع يطفئ غضبك فهب لي عينين كأنهما غمامتا شتى تبالن الصبح والمساء، واجعلني في الدنيا منك وجلاً لأفوق في الآخرة بالأمان¹²

Ti prego di migliorare il mio comportamento e di illuminare il mio cuore oscuro, io che ho rinunciato a compiere il pellegrinaggio agli edifici della strada, Tu il giusto, e mi sono intimorito della Tua giustizia, e se le lacrime spengono la Tua rabbia, donami occhi di nuvole di pioggia che bagnano la mattina e la sera, e fammi diventare timoroso di Te in questo basso mondo per essere sicuro nell'aldilà.

Se, in al-Ma'arrī, la ragione consente di discernere gli errori, soltanto la fede in Dio concede il pentimento, che è un atto di volontà innato non razionale. La sottomissione a Dio (*taslīm*) è anche timore, ma nello stesso tempo fiducia nella Sua misericordia che, nella *Risālat al Ghufrān*, rappresenta la chiave di lettura del paradiso. In un passo, il beato 'Abīd, fa sapere al protagonista del viaggio nell'aldilà, Ibn al-Qāriḥ, che soltanto Dio, tramite la Sua misericordia, gli ha concesso la salvezza eterna:

“Ti dirò. Sono entrato nell'Abisso, ma nei giorni della mia vita avevo detto: ‘Se chiedi alla gente, ti verrà negato. Ma chi chiede a Dio non resta deluso’. Questo verso si diffuse dappertutto e continuò a essere recitato. Un po' alla volta mi alleggerì il castigo finché fui liberato dai ceppi e dai lacci e non cessò d'essere ripetuto finché la misericordia divina mi avvolse per merito suo. E invero Nostro Signore molto perdona, clemente”¹³

V.3-L'ascesi: prima tappa del cammino mistico

In una lettera, indirizzata alla gente di al-Ma'arrat, durante il suo viaggio di ritorno da Baghdad, al-Ma'arrī spiega le ragioni per cui intende rinchiudersi per sempre nella propria abitazione e condurre una vita ascetica. Nel passo seguente, emerge la ponderata riflessione che lo avrebbe convinto ad abbandonare ogni legame con il mondo esterno:

فَوَجَدْتُ أَوْفَقَ مَا أَصْنَعُهُ فِي أَيَّامِ الْحَيَاةِ عَزْلَةً تَجْعَلُنِي مِنْ أَتَّاسِ كِبَارِحِ الْأُرُى مِنْ سَانِحِ النَّعَامِ.¹⁴

Ho trovato che la cosa migliore nella vita è un isolamento dal mondo, che è come quello del piccolo struzzo che abbandona l'uovo.

La separazione dal mondo per il filosofo siriano è una liberazione: come il piccolo dello struzzo esce dal guscio d'uovo, parimenti egli esce dalla prigione del sistema mondo per non farvi più ritorno. Scegliendo la vita ascetica come prima tappa del suo percorso spirituale, il filosofo è consapevole che per entrarvi è necessario corazzarsi, cioè acquistare quella disciplina (*riyāḍah*) che, in termini sufi, indica la purificazione del carattere e il distacco dai piaceri:

¹¹ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-hamzat, 30, 1-2 (trad. it. mia, cit., p.53).

¹² ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *Al-fusūl wa al-ghāyāt* in <http://www.boti.oil.gov.iq/book/arabic> (trad. it. mia, p.136).

¹³ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *L'Epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, trad. it. di M. Diez, a cura di M. Diez, Torino 2011, pp.19-20.

¹⁴ Ivi, VIII (trad. it. mia, cit., p.34).

مَهْجَتِي ضِدُّ يَحَارِبْنِي أَنَا مِنْ كَيْفِ أَحْتَرِسُ
فَالْقَهْلُ بِالزَّهْدِ مُدْرَعَا فِي يَدَيْكَ السِّيفُ وَالنَّارُ¹⁵

L'ardore della mia anima lotta contro di me
Entra nell'ascesi corazzato

e io come posso difendermi da essa?
impugnando la spada e lo scudo.

Nella via dell'ascesi, al-Ma'arrī è impegnato in un'ardua lotta contro le passioni dell'anima. Egli chiede l'aiuto divino affinché gli venga accordata la privazione: un perpetuo digiuno e un regime vegetariano. Rendere "necessario ciò che non è necessario" (*luzūm mā lā yalzam*), osservare delle regole extra-ordinarie significa rompere ogni legame con i vincoli della corporeità, per distaccarsi dai limiti dell'individualità.

Nel suo disprezzo per questo basso mondo, l'asceta di al-Ma'arrat sceglie volontariamente di staccarsene, esercitando la pratica del digiuno e delle preghiere prolungate. La rinuncia in questa vita terrena è legata alla speranza del riposo nell'altro mondo. Tuttavia, l'ascesi non è esente dal rischio dell'autocompiacimento e non è in grado di estinguere totalmente l'"io". Pertanto, per sradicare ogni presunzione e contrastare la debolezza dell'individualità, al-Ma'arrī usa lo strumento dell'obbedienza alle prescrizioni della legge divina. Lo scopo della sua ascesi non consiste tanto nell'elevarsi al di sopra della condizione umana, quanto desiderare il raggiungimento dello stato di umiltà che è proprio del credente, servo di Dio.

I versi riportati da al-Qiftī offrono l'opportunità di una nuova lettura del pensiero ma'arriano:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي أَمْنِي وَ أَوْجَالِي مَنْ غَفَلْتِي وَ مَنْ تَوَالِي سَوْءَ أَفْعَالِي
فَهَلْ أَسْرُ إِذَا حُمْتُ مُحَاسِبَتِي أَوْ يَفْتَضِي الْحُكْمَ تَعَنَّاوِي وَ يَسْأَلِي
مَنْ لِي بِرِضْوَانٍ أَدْعُوهُ أَرْجَمُهُ وَ لَا أَنَادِي مَعَ الْكُفَّارِ يَا مَالِ
سَأَعْبُدُ اللَّهَ لَا أَرْجُوا مُثُوبَتَهُ وَ لَكِنْ تَعَبُّدُ إِعْظَامٍ وَ إِجْلَالِ¹⁶

Chiedo perdono a Dio nella mia sicurezza e nei miei timori
malefatte

dalla mia indolenza e dalle mie continue

Come potrei gioire se la mia resa dei conti è avvampata
la mia richiesta!

o che la sentenza necessita la mia ostinazione e

Chi ho io in compiacimento per pregarlo e intenerirlo

e non grido con i miscredenti, cosa c'entro io!

Adorerò Dio senza sperare nella Sua ricompensa ma con l'adorazione di glorificazione e di venerazione.

Nel primo verso, affiora una riflessione sull'esperienza di fede. Il riconoscimento delle proprie colpe, nella dottrina sufi di al-Anṣārī al-Harawī¹⁷, implica lo stato spirituale del risveglio del credente¹⁸. La glorificazione e adorazione di Dio senza pretesa di ricompensa, come compare nell'ultimo verso, da un lato conferma la sincerità del suo pentimento, che è purificazione dello spirito, dall'altro attesta la lealtà del suo *tawhīd*, anche se per i suoi detrattori non aspettare o non desiderare la ricompensa divina appare un'ammissione di empietà, un atteggiamento di orgoglio e di arroganza nei confronti del Creatore. Il distacco dalla ricompensa in rapporto alla vita futura sembra richiamare l'atteggiamento della mistica Rabi'a al-'Adawīyyat, la cui fede non si riduceva ad atti di servilismo basati sulla speranza o sul timore. È esempio di ciò l'aneddoto in cui si racconta che ella fu vista correre per la strada con un secchio d'acqua in una mano e una torcia nell'altra e, a chi le chiedesse spiegazioni, rispondeva che si trattava di un modo per spegnere le fiamme dell'Inferno e bruciare il Paradiso, cosicché per la gente non restasse altro da temere o desiderare che "Il Volto del Signore"¹⁹.

Nella prima fase del suo itinerario interiore ed ascetico è la guida della ragione a insegnare ad al-Ma'arrī il controllo dei moti recalcitranti dell'anima e a scegliere la rinuncia, ovvero ciò che non è necessario, per raggiungere la libertà dello spirito che è "ciò che è necessario"²⁰. Lo scopo della sua ascesi, quindi, è di liberarsi del sistema mondo fenomenico, per poter cogliere l'Assoluto che sta al di là della realtà contingente apparente e inesistente:

¹⁵ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, II, faṣl al-sīn, 11, 7-10 (trad. it. mia, cit., p.19).

¹⁶ AL-QIFTĪ, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, in AA. VV., *Ta'arīf al-qudamā' bi Abī l-'Alā'* (trad. it. mia, cit., p.59). Al-Qiftī afferma che questi versi non sono presenti nei due *Dīwān* di al-Ma'arrī.

¹⁷ 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (1006-1089), nato a Kuhandiz, cittadina di Hérat, occupa un posto importante negli ambienti sufi e nella teologia spirituale dell'Islam. Nell'opera *Manāzil al-sā'irīn*, il suo pensiero non è pura speculazione teorica, ma orientamento vitale nella ricerca di Dio (Cfr. 'ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Introduzione*, in 'ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. De Laugier de Beaurecueil O. P., Le Caire 1962, p. 1).

¹⁸ Cfr. 'ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, cit., p.53.

¹⁹ Cfr. 'ABD AL-WAHHĀB AL-SHA'ARANĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, (trad. it. di V. Vacca, cit., p.106).

²⁰ Cfr. E.S.GHALI, *Le végétalisme et le doute chez Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, B.E.O., T. 32-33 (1980-1981), p.99-112.

وَرَهْدَنِي فِي الْخَلْقِ مَعْرِفَتِي بِهِمْ وَعَلِمِي بِأَنَّ الْعَالَمِينَ هَبَاءٌ²¹
فَنَزَّهُمْ وَدُنِّيَاهُمْ فَقَدْ شَعَلُوا بِهَا وَيَكْفِيكَ مِنْهَا الْقَادِرُ الصَّمَدُ²²

E mi sono ritirato dal mondo perché l'ho conosciuto
Lasciali al loro basso mondo in cui si sono impegnati

e so che che il creato è tutta polvere
A te è sufficiente il Potente, l'Eterno

In quest'ultimo verso, prendendo di mira le vanità degli 'ulamā', dichiara che la sola verità è quella divina, e la parola, logos sensibile, è veicolo del Logos divino: il termine "Eterno" *ṣamad*²³, citato nel Corano una sola volta nella *surat al-ikhhlās* (sura del culto sincero)²⁴, è usato per esprimere il Logos divino. Se nel secondo e nel primo emistichio dei rispettivi versi sopra citati appaiono l'idea di inconsistenza del "basso mondo" e lo scetticismo nei confronti delle verità dei dogmatici, nel secondo dell'ultimo verso trionfa la certezza nell'esistenza divina. Tramite i nomi "Potente" ed "Eterno" egli afferma e riconosce il *tawhīd* nel suo significato di "distinzione dell'eterno in rapporto al contingente"²⁵, che è espressione di una fede interiore, un "atto di cuore".

Se l'ascesi di Abū al-'Alā' prende avvio da una speculazione filosofica che ha scrutato l'illusorietà del mondo sensibile e a cui egli ha rinunciato in virtù del riconoscimento della sua inanità, successivamente il percorso ascetico lo si potrebbe accostare a quello del mistico. Nella descrizione di un resoconto di al-Dhahabī, troviamo un passaggio particolare della vita spirituale di al-Ma'arrī. Lo storico damasceno riporta una narrazione di al-Silafiy, in cui si racconta un episodio accaduto al *qāḍī* Abū al-Fataḥ in occasione di una sua visita ad Abū al-'Alā', e che poi ha riferito: "L'ho visto appartato in una stanza, e non si era accorto della mia presenza, perché assorto in una ripetuta recitazione delle sue poesie; successivamente, l'ho sentito rivolgere una preghiera a Dio e, dopo aver lanciato un grido, piangere; poi l'ho visto prosternarsi a terra per diverso tempo, fino a quando egli non ha rialzato la testa, pulendosi il viso. Quindi, ho pazientato un'ora, poi l'ho salutato e, ricambiando il saluto, al-Ma'arrī mi ha chiesto quando ero arrivato. Gli ho risposto: 'un'ora fa, e vedo, o mio signore, sul tuo volto segni di irritazione'; egli ha replicato: 'O Abū al-Fataḥ, non è vero, anzi, ho recitato qualcosa delle parole del Creato, e ripetuto qualcosa delle parole del Creatore, quindi mi si è verificato ciò che hai visto'. Sulla base di questo fatto, ho accertato sia l'autenticità che la forza del suo credo"²⁶.

Il silenzio di Abū al-'Alā' riguardo a ciò che gli era accaduto esprime l'impossibilità a parlare dell'esperienza vissuta come in uno stato di estasi. Infatti, lui stesso nella sua risposta ha viaggiato attraverso il linguaggio umano: il veicolo delle poesie è l'individualità, invece nelle preghiere essa compare come supporto passivo. Il grido emesso da al-Ma'arrī può essere interpretato "istmo" (*barzakh*), ovvero ciò che contemporaneamente separa e unisce due ordini di realtà²⁷, pertanto, in esso si può riconoscere il superamento dell'individualità che muore; il pianto che segue il grido è lo scioglimento dello spirito, dopodiché l'io viene annullato nella prosternazione (*sujūd*), che è il momento più intenso del collegamento divino, in cui l'individuo si annulla e scompare l'aspetto umano che si esprime nella verticalità. Di fatti, per questo la *ṣalāt* (preghiera) è chiamata anche atto di unione, rito completo che negli *aḥādīth* viene comparato al rito del pellegrinaggio che è il compiersi del *tawhīd*.

²¹ ABŪ AL-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt*, I, faṣl al-hamzat, 1, 11 (trad. it. mia, cit., p.36).

²² Ivi, I, faṣl al-dāl, 20, 4 (trad. it. mia, cit., p.215).

²³ "l'Indipendente da cui dipende ogni cosa" (M. PEREGO, s.v. *ṣamad*, in *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano 1998, p.212).

²⁴ "Dio, l'Eterno" (*Cor.* CXII 2 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.496)).

²⁵ M. PEREGO, s.v. *tawhīd*, in *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, cit., p.244.

²⁶ AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, in AA. VV., *Ta'arīf al qudamā' bi Abī l-'Alā'*, (trad. it. mia, cit., pp.199-200).

²⁷ Nei versetti coranici, il termine *barzakh* significa barriera che separa due realtà: "È lui che ha lasciato scorrer liberi i due Mari, questo dolce fresco, quello salmastro amaro, e ha posto fra di loro una barriera, un insormontabile limite" (*Cor.* XXV 53 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.24)); "e v'è una barriera frammezzo che non posson passare" (*Cor.* LV 20 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.403)); "E alle loro spalle s'ergerà una Barriera fino al dì quando saranno risuscitati" (*Cor.* XXIII 100 (trad. it. di A. Bausani, cit., p.252)).

Conclusione

Nel dialogare con Abū-l-‘Ala’, mi sono chiesta più volte i motivi per cui, agli occhi dei suoi detrattori, egli apparve miscredente, e scettico senza fede, sotto la lente di ingrandimento di diversi studiosi. La curiosità e il mio affetto per questo asceta filosofo, per troppi secoli ignorato, mi hanno spinto a leggere le pagine dei suoi denigratori, dopo di che ho discusso con loro e, sulla scorta di appigli testuali, ho cercato di difenderlo dalle loro accuse. Egli sicuramente fu uno scettico, il cui dubbio metodico ha messo in discussione ogni cosa, anche se di fronte all’inconoscibile, la ragione, sua guida, rimane perplessa e sospende il giudizio.

Se di fronte al sovrumano, la ragione balbetta e si arresta, allora solo la componente spirituale può avere accesso a ciò che è divino, e questo è il nocciolo della questione presentato dai sufi e di possibile applicazione al pensiero di al-Ma‘arrī, là dove si congiunge l’aspetto distruttivo delle poesie alla funzione catartica della “Misericordia che abbraccia ogni cosa” dell’Epistola del Perdono.

Il dubbio metodico di al-Ma‘arrī non si esaurisce in se stesso, ma è uno strumento per prendere consapevolezza dell’irrazionalità del mondo e della inanità delle certezze umane. Infatti, egli mette in discussione le sentenze dei dogmatici e sorride di fronte alle verità certe degli scienziati che indagano su qualcosa che è *in fieri*. Riguardo la realtà delle cose egli fu scettico su tutto, e la sua opinione è conforme a quella degli scettici antichi, ma, a differenza loro, egli crede in Dio. Da una parte ha preso la ragione come guida nella ricerca della conoscenza, dall’altra ha dubitato delle sue certezze, poiché incapace di raggiungere la verità. Razionalmente egli afferma la non esistenza della vita terrena, in quanto destinata ineluttabilmente a perire, ma si astiene dall’indagare sull’essere o no delle cose in sé, e solo attraverso il pensare le cose egli comprende il non senso dell’esistenza del basso mondo. L’uomo nel presumere di saper riconoscere ciò che è bene e ciò che è male, cade nell’errore di inseguire il bene non in quanto tale, ma come appare; una visione questa che sembra accostarsi a quella degli scettici pirroniani. Se la ragione non è in grado di comprendere la realtà delle cose, nel dominio dell’azione essa è infallibile. Il suo compito è restaurare il senso della morale nella ricerca del vero, discernere il giusto da ciò che è ingiusto.

Il filosofo rifiuta ogni forma di dogmatismo, prendendo di mira teologi, esegeti, scolastici, criticando ogni osservanza formale dei riti e dei precetti esteriori. Libero da ogni dogma religioso è nello stesso tempo fedele alle prescrizioni della legge divina. Non è la religione che al-Ma‘arrī critica, ma le erronee interpretazioni delle leggi religiose, non la profezia, ma coloro che usano le sentenze della profezia. Per costoro egli non prova che indignazione per le loro falsità, ipocrisie e grossolanità. Alla maniera del filosofo francese Montaigne, al-Ma‘arrī riflette sulla pochezza dell’uomo e sul divenire di una realtà che mai è esistente, e all’interrogativo dell’io pensante su “cosa è veramente”, i due filosofi rispondono all’unisono con un atto di fede che trascende ogni ragionevole dubbio, aprendo in tal modo le porte al divino.

La sua elevazione intellettuale e spirituale si nasconde dietro il velo della condizione umana. Tutta la sua opera sembra essere un continuo anelito a superare le barriere della ragione che lo incatenano inevitabilmente al dubbio metodico e, nel contempo, una contemplazione della Maestà di Dio.

Recluso all’interno di tre prigioni - la cecità, la casa e la ragione - al-Ma‘arrī compie un viaggio, che possiamo paragonare al *mi‘rāj* del Profeta, inteso a superare l’aspetto “orizzontale” essoterico, per raggiungere in “verticale” la pienezza della verità. La scelta della sua ascesi è frutto di una lunga e profonda riflessione, benché il suo isolamento sia solo apparente, poiché egli non si separa mai dallo spettacolo del mondo. Se l’ascesi di Abū al-‘Ala’ prende avvio da una speculazione filosofica intorno alla realtà del mondo sensibile, là dove la rinuncia avviene in virtù del riconoscimento della sua inanità, successivamente il percorso ascetico potrebbe essere accostato a quello del mistico.

Bibliografia

Si elencano di seguito i testi consultati, anche se non citati in nota.

FONTI

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ

MS. 1038, DARĀWS, N. 2203.

Edizioni critiche di riferimento

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Al-Luzūmiyyāt li-shā‘ir al-falāsifa wa faīlasūf al-shu‘arā*, Beyrūt 2001.

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Saqt al-zand*, a cura di A. Shamseddīn, Lebanon, 2007.

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Al-fusūl wa al-ghāyāt*¹.

ABU-L-‘ALA’AL MA‘ARRĪ, *Rasā’il Abī ‘Alā’ al-Ma‘arrī*, a cura di di Shāhīn ‘Aṭya, Beyrouth 1984.

Altre edizioni critiche

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Dīwān Abī al-‘Alā’ al-Ma‘arrī al-mashhūr bi-Saqt al-Zand*, waqafa ‘alā ṭab‘ihī janāb al-‘ālam al-adīb wa al-shā‘ir al-balīgh al-mu‘allim shākīr shaqīr al-lobneni, musā‘id fī ta’līf dā‘irat al-ma‘ārīf wa uḍīfa ilayhi gadwal qāmūsī bi-taḍammun al-alfāz al-lughawiyya, Beyrūt, 1884.

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Saqt al-zand*, a cura di A. Shamseddīn, Lebanon, 2007.

ABU-L-ALA AL MA‘ARRĪ, *Saqt al Zand*, Édition litteraire, Beyrouth 1884.

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Sharh al-Tanwīr ‘alā Saqt al-zand*, Egitto 1869.

ABŪ AL-‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Shurūḥ Sakt al-zand*, Cairo 1945.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Sharh Luzūm mā lā yalzam, Abū al-‘Alā’*, Egitto 1955.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *al-Luzūmiyyāt, aw luzūm mā lā yalzam : wa huwa dīwān al-shā‘ir al-hakīm wa al-fīlasūf al-‘arabī al-mashhūr Abī al-‘Alā’ al-Ma‘arrī / waqafa ‘alā ṭab‘ihī wa-‘allaqa ‘alayhi ‘Azīz Afandī Zand*, Egitto 1891-1895.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *Sharḥ al-luzūmiyyāt*, al-Qāhirah 1992.

ABU-L-‘ALA’AL MA‘ARRĪ, *Risālat al-ṣāhil wa-al-shāhij*, a cura di Bint al-Shāṭi’, al-Qāhirah 1975.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *Zajr al-nābaḥ*, a cura di A. al-Tarābulṣī, Damasco 1965.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *Sharḥ dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī*, a cura di ‘Abd al-Majīd Diyāb, al-Qāhirah 1986.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *Mulqā’ l-Sabīl*, a cura di Ḥasan Ḥusnī ‘Abd al-Wahhāb, Damasco 1912.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *‘Abath al-walīd fī ‘l-kalām ‘alā shi‘r Abī ‘Ubāda al-Walīd b. ‘Ubaid al-Buḥturī*, a cura di Nādiyā ‘Alī al-Dawlah Damasco, 1978.

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA‘ARRĪ, *Sharḥ dīwān al-ḥamāsāt*, a cura di Ḥabīb bin Aws al-Ṭā’ī Abū Tammām, Beyrūt 19-

ABU-L-‘ALA’AL MA‘ARRĪ, *Rasā’il Abī -l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, a cura di Ḥ. al-Ṭībī, Beyrūt s. d. ABU-L-‘ALA’AL MA‘ARRĪ, *Risāla fī ta’ziyat Abī ‘Alī b. Abi ‘l-Rijāl fī waladih Abi ‘l-Azhar*, a cura di Iḥsān ‘Abbās, Cairo 1945.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān li al-sa‘ir al-faylasuf Abi ‘l-‘Ala’ al-Ma‘arrī*, ijāz wa sharḥ Kamil Kilani, Egitto 1925.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-Ḡufrān lī Abī l-‘Alā’ al-Ma‘arrī wa ma‘ahā Risālat Ibn al-Qāriḥ miṭṭāḥ fahmi-hā*, Cairo 1963.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān, taḥqīq wa-sharḥ Bint al-Shāṭi’*, Egitto 1950.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-Ḡufrān lī Abī l-‘Alā’ al-Ma‘arrī wa ma‘ahā naṣṣ muḥaqqaq min Risālat Ibn al-Qāriḥ*, a cura di Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān, al-Qāhira 1977.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān wa-ma‘ahā Risālat Ibn al-Qāriḥ, taḥqīq wa-sharḥ Bint al-Shāṭi’*, Egitto 1969.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān*, dars wa-muntaḥabāt bi-qalam Fu‘ād Afrām al-Bustānī, Beirut 1928.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān*, waḍa ‘a ḥawāshīhi wa qaddama lahu ‘Alī Ḥasan Fa ‘ūr, Beirut 1990.

ABŪ ‘ALĀ’AL-MA‘ARRĪ, *Risālat al-ghufrān li al-sa‘ir al-faylasuf Abi ‘l-‘Ala’ al-Ma‘arrī wa ma‘ahā bi al-nas al-kāmil al- risālat ibn al-Qāriḥ, sharaḥ wa taqdīm Ismā‘īl al-Yūsuf, Dimashq s.d.*

Altre edizioni

¹<http://www.boti.oil.gov.iq/book/arabic>

ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *Ḍaw’ al-saqt*, Beyrūt 1884.
 ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *Risālat al-hana’*, Beyrūt 1960.
 ABŪ-L-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *‘Abath al-walīd*, Damasco 1936.

Traduzioni di riferimento

ABŪ ‘ALĀ’ AL- MA’ARRĪ, *The Quatrains of Abu'l-Ala*, selected from his “Lozum-ma-la-Yalzam” and “Sact-Uz-Zind” and now first rendered into English by Ameen F. Rihani, London 1904.
 ABŪ ‘ALĀ’ AL- MA’ARRĪ, *Rets d’éternité. Luzūmiyyāt*, textes choisis par Adonis, trad. de l’arabe par Adonis et Anne Wade Minkowski, av.- propos de Anne Wade Minkowski, postf. par Adonis, Paris 1988.
 D. S. MARGOLIOUTH, *The letters of Abū-l- ‘Alā’ of Ma ‘arrat al-Nu ‘mān*, translation, notes, indices, and biography by D. S. Margoliouth, Oxford 1898.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *L’Epistola del perdono. Il viaggio nell’aldilà*, a cura e trad. di M. Diez, Torino 2011.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *L’Epître du pardon*, trad., introd. et notes par Vincent- Mansour Monteil, préf. D’ Etienne, Paris 1984.

Altre traduzioni

R. A. NICHOLSON, *The meditations of Ma ‘arri*, in *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge 1921.
 AL-AB YŪḤANNĀ QAMĪR, *Abū al ‘Ala’ fī Luzūmiyyātihi*, Beirut 1947.
 ABŪ ‘ALĀ’ AL- MA’ARRĪ, *Les Impératifs. Poème de l’ascèse*, édition bilingue, traduits de l’arabe, présentés et commentés par H. H. Vuong et P. Mégarbané, France 2009..
 ABŪ ‘ALĀ’ AL- MA’ARRĪ, *Chants de la nuit extrême. Al Maari*, trad. de l’arabe, prés. et calligraphie par Sami- Ali, Paris 1998.
 P. SMOOR, *Risālat as-Šāhil wa-sh-Shāhij. Enigmatic allusion and double meaning in Ma ‘arri’s newly-discovered Letter of a Horse and Mule*, in *Journal of Arabic Literature*, Leiden 1981.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *Le Message du pardon d’ Abou’ l’ Ala de Maarra/ M.-S. Meissa*; préf. de W. Marçais, Paris 1932.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *The “Risālatu’l-Ghufrān”: by Abū’l- ‘Ala’ al-Ma ‘arri*. Summurized and partially translated by R.A. Nickolson, Jras 1900.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *Abū’l- ‘Ala’ al-Ma ‘arri “Risālatu’l-Ghufran”, A Divine Comedy the Epistle of Forgiveness*, a cura di G. Brackenbury, Cairo.1943.
 ABŪ AL-‘ALĀ’AL MA’ARRĪ, *al-Ma ‘arri, Paradies und Hölle:die Jenseitsreise aus dem “Sendschreiben über die Vergebung”*, a cura di G. Schoeler, München 2002.

ALTRE FONTI ANTICHE

AA. VV., *Ta ‘arīf al qudamā’ bi Abī l- ‘Alā’*, a cura di Ḥ. Ṭaha, al-Qāhira 1944.

AL-TABRĪZĪ

Edizioni critiche

AL-TABRĪZY, AL-BATLIYŪSĪ, AL-KHAWĀRIZMĪ, *Shurūḥ saqt al-zand*, a cura di M. al-Saqā, ‘Abd al-Rahīm Maḥmūd, ‘Abd al-Salām Hārūn, I. al-Abyārī, Ḥ. ‘Abd al-Majīd, Egitto 1987.
 AL-TABRĪZĪ, *Dīwān Abī Tammām bī-sharḥ al-Khaṭīb al-Tibrīzī*, ed. critica di M. ‘Abduḥ ‘Azzām, Cairo 1964.

IBN AL-JAWZĪ

Edizioni critiche

IBN AL-JAWZĪ, *Al-muntaẓam fī tarīkh al mulūk wa al-umam*, a cura di M. ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā e M. ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Bayrūt 1995.

IBN AL-JAWZĪ, *Talbīs iblīs*, Beyrūt 1403 H.

IBN KATHĪR

Edizione critica

IBN KATHĪR, *Al-bidāyat wa al-nihāyat*, a cura di A. Ben ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, al-Jīzat 1999.

AL-SULAMĪ

Edizione critica

AL-SULAMĪ, *Risālat al-Malāmatiyya wa ‘l-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*, a cura di Abu’l-‘Alā’ ‘Afīfī, Cairo, 1945.

YĀQŪT

Edizione critica

YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu‘jam al udabā’*, a cura di Iḥsān ‘Abbās, Beyrūt 1993.

‘ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ

Edizione critica

‘ABDALLAH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. De Laugier de Beaurecueil O. P., Le Caire 1962.

‘ABD AL-WAHHĀB AL-SHA‘ARANĪ

Edizione critica

‘ABD AL-WAHHĀB AL-SHA‘ARANĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1953, trad. it. di V. Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, Milano 1968.

AL-RĀJKŪTĪ

Edizione critica

AL-RĀJKŪTĪ, *Abū al-‘Alā’ wa mā ilaihi*, Cairo 1328 H.

AL-BUKHĀRĪ

Edizione critica

AL-BUKHĀRĪ, *Detti e fatti del Profeta dell’Islam*, raccolti da al- Bukhārī, a cura di V. Vacca, S. Noja e M. Vallaro, Torino 1982.

AL-QAYSARI

Edizione critica

AL-QAYSARI *Il khidr e l’acqua di vita (Taḥqīq Mā’ al-Ḥayāt fī Kashf Asrār al-Zulumāt). La conquista dell’acqua di vita nello svelamento dei segreti delle tenebre*, a cura di G. M. Martini, pref. di P. Urizzi, Torino 2012.

IBN ‘ARABI

Edizione critica

IBN ‘ARABI, *les contemplazioni di Dio. Le contemplazioni dei santi misteri e le ascensioni delle luci divine. Mashāhid al-asrār al-qudsiyya wa-maṭāli‘ al-anwār al-ilāhiyya*, trad. dall’arabo di S. Hakim e P. B. Arias, Milano 2012.

AVICENNA

Edizione critica

AVICENNA, *Epistola sulla vita futura. Al-risālat al-uḍḥuwiyyat fī al-mī'ād*, a cura di F. Lucchetta, Padova 1969.

CORANO**Edizione critica**

Al-Qur'ān al-karīm, Mujaḥma' al-malik Fahd li ṭibā'at al-maṣḥaf al-sharīf, al-Madīnat al-munawwarat 1416 H.

Traduzioni

CORANO, trad. it. di I. Zilio-Grandi, in *Il Corano*, a cura di A. Ventura, Milano 2010.

CORANO, trad. it. di A. Bausani, in *Il Corano*, introd., trad. e commento di A. Bausani, Firenze 1988.

LETTERATURA CRITICA

A.A. V.V. *The Encyclopaedia of islam*, edited by C. E. Bosworth, e. Van Donzel, B. Lewis and C. Pellat, assisted by F. T. Dijkema and Mme S. Nurit, Leiden-New York 1993.

A.A. V.V., *Encyclopédie de l'Islam*, Paris 1993.

A.A. V.V., *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma 1993.

A.A. V.V., *Dizionario del Corano*, a cura di M. A. Amir-Moezzi, ed. it. a cura di I. Zilio-Grandi, Milano 2007.

A.A. V.V., *Le doute et la foi*, rédacteur en chef J. L. Monneron, Paris 1967.

S. M. AFNAN, *Avicenna. Vita e opere*, a cura di G. Colombi, Lavis 2015.

R. W. J. AUSTIN, *Los sufis de Andalucia*, Malaga 1990.

H. BAERLEIN, *Wisdom of the East : Abu'l Ala, the Syrian*, London 1914.

C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islam*, Roma 1997.

'A. AL-BAKRĪ, *Al-Fikru al-dīnī 'ind Abī-al-'Alā' al-Ma'arrī*, Beyrūt 1980.

A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano 1992.

M. CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans*, France 2001.

A. COMTE-SPONVILLE, *Dictionnaire philosophique*, Paris 2001.

H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1973.

M. CHODKIEWICZ, *Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, in N. CLAYER, A. POPOVIC, T. ZARCONI, *Melāmis-Bayrāmīs: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998.

F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge 2007.

R. DELADRIERE, *Sulami: La lucidité implacable (Epître des hommes du blâme)*, Paris 1991.

A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Editoriale di C. Marabelli, Milano 1995.

É. DERMENGHEM, *Vies des saints musulmans*, Paris 1981.

S. B. DIAGNE, *Comment philosopher en islam?*, Paris 2014.

M. DIEZ, Book review of "Der Koran des Abū-l-'Alā'" by C. Peltz²

M. DI NOLA, *L'Islam*, Roma 1989.

AL-FĀKHURĪ AL-BŪLĪSĪ, *Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī: faylasūf al-shu'arā'*, Libano 1945.

'O. AL-FARRŪKH, *Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī al-shā'ir al-ḥakīm*, Beyrūt 1960.

A. FISCHER, *Der "Koran" des Abu-l-'Ala' al-Ma'arri*, Leipzig 1942.

F. GABRIELI, *La letteratura araba*, Milano 1967.

F. GABRIELI, *Der "Koran" des Abū-l-'Ala' al-Ma'arri* by A. Fischer, recensione di F. Gabrieli, "Oriente Moderno", Anno 23, Nr. 9 (Settembre 1943).

F. GABRIELI, *Studi su al-Mutanabbī*, Roma 1972.

E. GEOFFROY, *le soufisme en egypte et en syrie, sous les dernier mamelouks et les premiers ottomans orientations spirituelles et enjeux culturels*, Préf. M. Chodkiewicz, Damas 1995.

E. S. GHALI, *Hadiqat al-sadaqah wa-al-sadiq fī luzūmiyyat Abi al-'Ala' al-Ma'arri*, Damasco 1982.

E. S. GHALI, *Le végétalisme et le doute chez Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, B.E.O., T. 32-33 (1980-1981).

C. A. GILLIS, *L'Esprit universel de l'Islam*, Argel 1989.

D. GRIL, *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996.

A. GUILLOU, F. BULGARELLA, A. BAUSANI, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, in A.A. V.V., *Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà*, vol. VI, 1, Torino 1981.

M. AL-ḤABĪB ḤAMMĀDĪ, *al-Ma'arri wa-jawānib min al-Luzūmiyyāt*, Tūnis 1991.

M. C. HERNÁNDEZ, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Brescia 1999.

Ḥ. AL-HINDĀWĪ, *Tajdīd risālat al-ghufrān*, Beirut 1965.

² <https://unicatt.academia.edu/MartinoDiez>

- T. IZUTSU, *Sufismo e taoismo*, a cura di A. De Luca, intr. G. Pasqualotto, Milano-Udine 2010.
- M. S. AL-JUNDĪ, *Al-Jāmi' fī akhbār Abī-al-'Alā' al-Ma'arrī wa 'āthārihi*, Dimashq 1962.
- A. KARAMUSTAFA, *Sufism the Formative Period*, Edinburgh 2007.
- IBN KHALKĀN, *Wafīyyāt al-'iyyān wa anbā' abnā' al-zamān*, ḥaḡḡaḡa usūlahu wa kataba ḥwāshih d. Y. Alī-Ṭawīl, d. M. Qāsim Ṭawīl, Vol. III, Beyrūt 1998.
- H. LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī* "Bulletin d'Études Orientales" 1943-1944.
- M. LINGS, *What is Sufism?*, Londres 1975.
- P. LORY, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris 1980.
- A. MAALOUF, *Le crociate viste dagli arabi*, Torino 1989.
- S. AL-MA'RIFĪ, *Al-Janna : mawsū'atu āl-ta'bīri āl-ma'rifī*, Damasco 2010.
- MASSIGNON, *Écrits Mémoires*, vol. II, Textes établis, présentés et annotés sous la direction de C. Jambet par F. L'Yvonnet et S. Ayada, Paris 2009.
- L. MASSIGNON, *Mutanabbi, devant le siècle ismaélien de l'Islam*, in AA. VV., *Al Mutanabbi*, Recueil publié à l'occasion de son millénaire, Beyrouth 1936.
- L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
- L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallāj*, Paris 1922.
- M. AMIR-MOEZZI, *Dizionario del Corano*, a cura di I. Zilio-Grandi, Milano 2007.
- M. MOLÉ, *I mistici musulmani*, Milano 1992.
- B. NAAMAN, E. SCOGNAMIGLIO, *Islām Īmān. Verso una comprensione*, Padova 2009.
- S.H. NASR, *Il sufismo*, Milano 1974.
- A. PALACIOS, *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabī de Murcia*, Madrid 1981.
- F. J. PEIRONE, G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Roma 1993.
- M. PEREGO, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano 1998.
- O. PETIT, W. VOISIN, *La Poésie arabe classique*, études textuelles, préf. d'André Miquel, Paris 1989.
- L. PIERRE, *Conférence de M. Pierre Lory, "École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses"*, Annuaire 105 (1996-1997).
- H. M. R. AL-SĀ'IDĪ, *Thaḡāfat Abī-al-'Alā' al-Ma'arrī wa atharīhā fī shi'rih*, Baghdād 1999.
- A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1960.
- A. SCARABEL, *Il sufismo*, Roma 2007.
- SCARABEL, *Preghiera sui nomi più belli*, Genova 1996.
- L: SCHAYA, *La dottrina sufica dell'Unità*, Roma 2012.
- J. SHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995.
- I. SHAH, *I sufi*, Roma 1990.
- F. SHUON, *Il sufismo, velo e quintessenza*, Roma 1982.
- P. SMOOR, *Kings and bedouins in the Palace of Aleppo as reflected in Ma'arri's works*, Manchester 1985.
- H. ṬAHA, *Tajdīd dhikrā Abī l-'Alā'*, al-Qāhira 1930.
- H. ṬAHA, *Ma'a Abī l-'Alā' fī sijnihi*, al-Qāhira 1962.
- H. ṬAHA, *Ṣawāt Abī l-'Alā'*, Egitto 1945.
- H. ṬAHA, *Dans la prison d'Aboul-Ala*, essai traduit de l'arabe par Jean-Pierre Milelli, Villepreux 2009.
- D. URVOY, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996.
- M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Pref. M. Cacciari, Firenze 2007.
- A. VENTURA, *L'esoterismo islamico*, Roma 1981.
- C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, d'après les écrits aréopagiques et M. Heidegger, traduit du grec par J. Touraille, Préf. d'O. Clément, Paris 1967.

Autori classici antichi e moderni

AGRIPPA

Edizione critica

HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, G. Müller, München 1913.

Traduzione

H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, trad. it. di L. Domenichi, a cura di T. Provierda, Torino 2004.

ARISTOCLE DI MESSENE

Edizione critica

M. L. CHIESARA, *Aristocles of Messene: Testimonies and Fragments*, Oxford 2001.

ARISTOTELE

W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1924-1953³.

Traduzione

ARISTOTELE, *Metafisica*, (testo greco a fronte) introduzione, traduzione note e apparati di G. Reale, Milano 2011

CICERONE

Edizioni critiche

M. TULLI CICERONIS, *Academica (Varro e Lucullus)*, Loeb Classical Library, Harvard 1933.M. TULLI CICERONIS, *De fato*, Loeb Classical Library, Harvard 1923.M. TULLI CICERONIS, *De divinatione*, Loeb Classical Library, Harvard 1923.M. TULLI CICERONIS, *De natura deorum*, Loeb Classical Library, Harvard 1933.M. TULLI CICERONIS, *De finibus malorum et bonorum*, Loeb Classical Library, Harvard 1925.

Traduzioni

CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, III: *De natura deorum, De senectute, De amicitia*, a cura di D. Lassandro e G. Micunco, Torino 2007.MARCO TULLIO CICERONE, *De divinazione*, liber primus, introduzione e commento di V. Marmorale, Milano 1933.CICERONE, *Bruto*, introduzione, traduzione e commento di R. R. Marchese, Roma 2011.MARCO TULLIO CICERONE, *I cinque libri De finibus bonorum et malorum*, commentati da C. Giambelli, Torino 1922-1923.MARCO TULLIO CICERONE, *Il fato*, introduzione, traduzione e commento di S. Maso, Roma 2014.MARCO TULLIO CICERONE, *M. Tullii Ciceronis Academicorum*. 1., *Lucullus*, introduzione, testo e commento a cura di S. Carassali, Torino 1922.CICERON, *Secondes Académiques: A: M. Terentius Varro: livre premier*, traduction de M. Nisard, Paris 1970.

DESCARTES

Edizione critica

Oeuvres de Descartes, a cura di C. Adam e P. Tannery, 13 voll., Parigi 1897-1910.

Traduzioni

R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di L. Urbani Ulivi, Milano 2001.R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di É. Gilson e E. Carrara, Milano 2001.

DIOGENE LAERZIO

Edizioni critiche

DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum IV*, Loeb Classical Library, Oxford 1925.DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum IX*, Loeb Classical Library, Harvard 1925.

Traduzione

D. LAERZIO, *Vite dei filosofi*, (IX libro) a cura di M. Gigante, Roma 1975².

FILONE DI ALESSANDRIA

Edizioni critiche

PHILO OF ALEXANDRIA, *De ebrietate*, in *Works*, vol. III, Loeb Classical Library, Harvard 1930.

Traduzione

FILONE DI ALESSANDRIA, *De ebrietate* in *La migrazione verso l'eterno*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano 1988.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, 7. voll.: voll. I-VI a cura di L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter; vol. VII, parte 1^a e 2^a a cura di I. Leisegang (Indici), Berlin 1896-1930-1962².

Traduzioni

FILONE DI ALESSANDRIA, *La migrazione verso l'eterno*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano 1988.

FILONE DI ALESSANDRIA, *Le origini del male: I cherubini, I sacrifici di Abele e di Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, I giganti, L'immutabilità di Dio*, traduzione di C. Mazzarelli, introduzione, prefazioni, note e apparati di R. Radice, Milano 1984.

FILONE DI ALESSANDRIA, *L'uomo e Dio*, introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C. Kraus Reggiani, Milano 1986.

FOZIO

Edizione critica

PHOTIUS, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1959-1977.

Traduzione

FOZIO, *Biblioteca*, a cura di N. Wilson, Milano 1992.

MONTAIGNE

Edizione critica

MICHEL DE MONTAIGNE, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de M. Conche, coll. «Quadrige», Paris 2004.

Traduzione

M. DE MONTAIGNE, *Saggi* (testo francese a fronte) traduzione di F. Garavini, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano 2008.

PASCAL

Edizione critica

BLAISE PASCAL, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, "Bibliothèque de la Pléiade", Parigi 1954.

Traduzione

B. PASCAL, *Pensées*, traduzione italiana di A. Bausola e R. Tapella, a cura di A. Bausola, Milano 1993.

PLATONE

Edizione critica

80 | Abū Al-'Alā' Al-Ma'arrī- Tra Scetticismo, Fede E Ascesi Mistica: Franca Bacco

J. BURNETT, *Platonis opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907.

Traduzioni

PLATONE, *Opere complete* vol. II. *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, traduzioni di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro, Bari 2003.

PLATONE, *Opere complete* vol. VI. *Clitofonte, La Repubblica, Timeo, Crizia*, traduzioni di F. Sartori e C. Giarratano, Bari 2003.

PIRRONE

F. DECLEVA CAIZZI (a cura di), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli 1981.

SANCHEZ

Edizione critica

FRANCISCO SANCHEZ, *Il n'est science de rien*, edition critique latin-francaise; texte établi et traduit par A. Comparot; preface par A. Mandouze, Paris 1984.

Traduzioni

F. SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche* (testo latino a fronte) a cura di Claudio Buccolini ed Ettore Lojacono, Milano 2011.

F. SANCHEZ, *That nothing is known*, introduction, notes and bibliography by Elaine Limbrick; latin text established, annotated, and translated by Douglas F.S. Thomson, Cambridge 1988

SESTO EMPIRICO

Edizioni critiche

SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrroniae hypotyposes*, I-III, Loeb Classical Library, Harvard 1933.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, I-VI, Loeb Classical Library, Harvard 1949.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII-VIII, Loeb Classical Library, Harvard 1935.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, IX- XI, Loeb Classical Library, Harvard 1935.

Traduzioni

SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, introduzione e traduzione di A. Russo, Roma-Bari 1988.

SESTO EMPIRICO, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, introduzione di G. Indelli, traduzione e note di A. Russo, riviste e integrate da G. Indelli, Roma-Bari 1990.

SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, introduzione, traduzione e note di A. Russo, Roma-Bari 1975.

SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, introduzione, traduzione e note di A. Russo Bari 1972.

SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, a cura di E. Spinelli, Napoli 1995.

SESTO EMPIRICO, *Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Napoli 2000.

TIMONE

H. DIELS (a cura di), *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin 1901.

Letteratura critica

Su Scetticismo antico

A.A. V.V., *Sesto Empirico e il pensiero antico*, in "Elenchos", XII, Atti del Convegno del Centro di Studio del Pensiero Antico del C. N. R. (Sestri Levante 28 maggio-1 giugno 1991).

R. R. ALCALÁ, Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega, "Anales del seminario de historia de la filosofía", 1 extra (1996), pp.79-96.

D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherche sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade*, Louvain 1945.

J. ANNAS, J. BARNES, *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985.

J. ANNAS, J. BARNES, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, Cambridge 1994.

- A. BAILEY, *Pyrrhonian scepticism and the self-refutation argument*, "Philosophical Quarterly" XL (1990), pp.27-44.
- J. BARNES, *Diogene Laerzio e il Pirronismo*, "Elenchos", VII (1986), pp.385-427.
- J. BARNES, *La possibilità di una vita scettica*, "Atti e Relazioni dell'Accademia Pugliese delle scienze", XLV (1988c), pp.1-30.
- J. BARNES, *Scepticism and relativity*, "Philosophical Studies", XXXII (1988d), pp.1-31.
- J. BARNES, M. BURNYEAR, M. SCHOFIELD, *Doubt and dogmatism*, Oxford 1980.
- E. BERTI, *La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica*, in AA. VV., *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno del Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R. (Roma 5-8 novembre 1980), a cura di G. Giannantoni, Napoli 1981, pp. 63-79.
- La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. sotto la direzione di A. Filippi, Bologna 2009.
- M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Napoli 2005.
- C. BRITAIN, *Philo of Larissa*, Oxford 2001.
- V. BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs*, Paris 1887-1923².
- J. BRUNSCHWIG, *L'Aphasie pyrrhonienne*, in *Dire l'évidence*, a cura di C. Lévy e L. Pernot, Parigi-Montreal 1997.
- M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003.
- M. L. CHIESARA, *Aristocles of Messene: Testimonies and Fragments*, Oxford 2001.
- M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer 1973.
- G. CORTASSA, *La problematica dell'uomo misura in Sesto Empirico*, "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", Classe di scienze morali, CVII (1973), pp. 783-816.
- G. CORTASSA, *Note ai Silli di Timone di Fliunte*, "Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica", CVI (1978), pp.140-155.
- M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Bari 1975².
- F. DECLEVA CAIZZU, *Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, in AA. VV., *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, Napoli 1981b, pp. 93-128.
- F. DECLEVA CAIZZU, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli 1981b.
- F. DECLEVA CAIZZU, *Aenesidemus and the Academy*, "Classical Quarterly", XLII (1992a), pp.176-189.
- F. DECLEVA CAIZZU, *Timone di Fliunte: I frammenti 74, 75, 76, Diels*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, introduzione di E. Garin, Milano 1984, pp. 92-105.
- Grand Dictionnaire de la Philosophie*, sous la direction de Michel Blay, Paris 2012.
- H. DIELS, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin 1901.
- H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voll. 3, Berlin 1952.
- T. DORANDI, *Prolegomeni per una edizione dei frammenti di Antigono di Caristo*, Bonn 1995.
- T. DORANDI, *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin-New York 2009.
- T. DORANDI, *Storia dei filosofi: Platone e l'Accademia*, Napoli 1991.
- G. A. FERRARI, *Due fonti sullo scetticismo antico*, Firenze 1968.
- E. FLINTOFF, *Pyrrho and India*, "Phronesis", XXV (1980), pp.88-108.
- R. FOGELLIN, *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*, Oxford 1994.
- G. GIANNANTONI, *Lo Scetticismo antico*, 2 voll., Napoli 1981b.
- L. GROARKE, *Greek Scepticism*, Montreal 1990.
- J. HANKINSON, *The Sceptics*, London-New York 1995.
- D. K. HOUSE, *The life of Sextus Empiricus*, "Classical Quarterly", XXX (1980), pp.227-238.
- A. M. IOPPOLO, *Sesto Empirico e l'Accademia scettica*, "Elenchos", XIII (1992), pp.169-199.
- M. ISNARDI PARENTE, *La filosofia dell'Ellenismo*, Torino 1995.
- K. JANÁČEK, *Philon von Alexandria und die skeptischen Tropen*, "Eirene", XIX (1981), pp.83-97.
- E. JULLIEN, *Un sage est sans idées*, Paris 1998.
- C. LÉVY, *Le scepticisme*, Paris 2008.
- C. LÉVY, *La conversion du Scepticisme dans Philon d'Alexandrie in Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, a cura di F. Alesse, Leiden-Boston 2008.
- C. LÉVY, *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: l' "esotérisme" d'Arcésilas*, "Revue des études latines", LVI (1978) pp.335-348.
- C. LÉVY, *Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire", LVIII (1980a), pp.30-46.
- C. LÉVY, *Le scepticisme et le foi*, testo della conferenza tenuta ad "Agora des savoirs" (Montpellier, 26 juin 2012). Testo reperibile online³.

³ video-streaming.orange.fr/.../agora-des-savoirs-car.

- A. A. LONG, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies", XXIV (1978b), pp.35-49.
- A. A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, voll. I-III, Paris 2001.
- C. NATALI, *L'argomentazione di Carneade nel De Fato di Cicerone* 23b-25, "Lexis", 25 (2007), pp.69-82, Atti del Seminario internazionale su Cicerone *De Fato* (Venezia 10-12 luglio 2006).
- B. MATES, *The Skeptic Way*, Oxford 1996.
- G. PAGANINI, *Skepsis: le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris 2008.
- L. PERILLI, *Menodoto di Nicomedia: contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, München und Leipzig 2004.
- A. B. PIANTELLI, *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide*, "Filosofia", XXIX (1978), pp.135-164.
- G. PRETI, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, "Rivista critica di storia della Filosofia", XXIX (1974), pp.3-331.
- G. REALE, *Il dubbio di Pirrone. Ipotesi sullo scetticismo*, Saonara 2008.
- G. REALE, D. ANTISERI, *Storia della filosofia, dalle origini a oggi*, vol.2, Milano 2008.
- A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, Tome I, *Des origines à la Scolastique*, deuxième édition, mise a jour par G. Varet, Paris 1960.
- L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944.
- A. RUSSO, *Scettici antichi*, Torino 1978.
- E. SPINELLI, M. DE CARO, *Scetticismo. Una vicenda storico-filosofica*, Roma 2007.
- C. L. STOUGH, *Greek scepticism: a study in epistemology*, Berkeley-Los Angeles 1969.
- C. L. STOUGH, *Sextus Empiricus on non-assertion*, "Phonesis", XXIX (1984), pp.137-164.
- H: TARRANT, *Scepticism or Platonism?*, Cambridge 1985.
- TIMONE DI FLIUNTE, *Silli*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di M. Di Marco, Roma 1989.
- F. TRABUCCO, *La polemica di Aristocle di Messene contro lo Scetticismo e Aristippon e i Cirenaici*, Firenze 1960.
- F. TRABUCCO, *Il problema del "De philosophia" di Aristocle di Messene e la sua dottrina*, "Acme", XI (1958), pp.97-150.
- G. VOGHERA, *Timone di Fliunte e la poesia sillografica : breve studio critico-espositivo*, Verona-Padova 1904.
- J. VUILLEMIN, *Une morale est-elle compatible avec le scepticisme?* "Philosophie", 7 (1985), pp.21-51.
- E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1950-1951.
- Su Scetticismo nel Rinascimento
- R. AULOTTE, *Montaigne: Apologie de Raymond*, Paris 1979.
- M. BARAZ, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Paris 1968.
- M. BIDEAUX, *De Sebond à Montaigne: d'une Apologie l'autre*, "Nouvelle Revue du Seizième siècle", 12-2 (1994), pp. 165-187.
- A. M. BOASE, *The fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669*, London 1935.
- C. BOUTADOU, *Montaigne*, Paris 1984.
- F. BRAHAMI, *Le Travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*, Paris 2001.
- F. BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997.
- F. BRUNETIÈRE, *Études sur Montaigne*, préface d'A. Compagnon, Paris 1999.
- G. BRUNO, *La cabala del cavallo pegaseo*, in *Opere italiane*, a cura di G. Gentile, 3 voll., Bari 1925-27.
- G. BRUNO, *La cena delle Ceneri*, in *Opere italiane*, a cura di G. Gentile, 3 voll., Bari 1925-27.
- L. BRUNSCHVIG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1942.
- H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris 1922.
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll. Torino 1952-58.
- J. P. CAVAILLÉ, *Le retour des Sceptiques*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 2 (1998), pp. 197-220.
- A. COMPAROT, *Amour et vérité: Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris 1983.
- A. COMTE-SPONVILLE, *"Je ne suis pas philosophe". Montaigne et la philosophie*, Paris 1993.
- M. CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, Paris 1996.
- J. COPPIN, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, Lille 1925.
- M. DI LORETO, *La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento*, "Elenchos", XVI, (1995), fasc. 2, pp.331-374.
- M. DRÉANO, *La religion de Montaigne*, Paris 1969².
- P. EDWARDS, *Is fideistic theology irrefutable?*, "The Rationalist Annual", 8 (1966), pp.43-49.
- D. FEBVRE, *Le probleme de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris 1968.

- D. FRAME, *Did Montaigne betray Sebond?*, "Romanic Review", XXXVIII (1947), pp. 297-329.
- H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris 1984.
- F. GARAVINI, *Itinerari a Montaigne*, Firenze 1983.
- F. GARAVINI, *Mostri e chimere: Montaigne, il testo, il fantasma*, Bologna 1991.
- E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1994.
- T. GONTIER, *De l'homme à l'animal, Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris 1998.
- T. GREGORY, *Per una lettura di Montaigne*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 2 (1997), pp. 145-164.
- M. GURTWIRTH, *Montaigne pour et contre Sebond*, "Revue des Sciences Humaines", XXXIV (1969), pp. 175-188.
- D. HARTNACK, *Sanchez aliquid sciens*, Stettin 1665.
- D. HILEY, *The Deep Challenge of Pyrrhonian Skepticism*, "Journal of the History of Philosophy", XXV (1987), pp. 185-213.
- H. JANSSEN, *Montaigne fidéiste*, Nijmegen 1930.
- M. S. AL-JUNDĪ, *Al-Jāmi' fī akhbār Abī-al-'Alā' al-Ma'arrī wa 'āthārihi*, Dimashq 1962.
- E. LIMBRICK, *Was Montaigne really a pyrrhonian?*, "Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance", XXXIX (1977), pp. 80 e ss.
- E. LOJACONO, *Spigolature sullo scetticismo: la sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele*, prefazione di G. Belgioioso, Saonara 2011.
- I. MACLEAN, *Montaigne philosophe*, Paris 1996.
- J. MAIA NETO, *Academic Skepticism in Early Modern Philosophy*, "Journal of the History of Ideas", 58 (1997), pp. 199-220.
- T. MALVEZIN, *Michel de Montaigne, son origine, sa famille*, Bordeaux 1875.
- S. MANCINI, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Milano 1996.
- G. MATHIEU-CASTELLANI, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève 2000.
- J. MIERNOWSKI, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris 1998.
- M. DE MONTAIGNE, *Apologia di Raymond Sebond*, a cura di D. Fusaro e S. Obinu, Milano 2004.
- C. G. NAUERT, *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, Urbana 1965.
- C. G. NAUERT, *Magic and Scepticism in Agrippa's Thought*, "Journal of the History of Ideas", XVIII (1957), pp. 161-182.
- G. P. NORTON, *Montaigne and the introspective mind*, Paris 1975.
- G. OLDRINI, *La disputa sul metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e il ramismo*, Firenze 1997.
- J. OWEN, *The Sceptics of the french Renaissance*, London-New York 1893.
- R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano 2004.
- R. H. POPKIN, *Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim*, "The Encyclopedia of Philosophy", I (1970), pp. 60-61.
- R. H. POPKIN, *Francisco Sanchez*, "The Encyclopedia of Philosophy", VII (1970), pp. 178-180.
- R. H. POPKIN, *Theological and Religious Scepticism*, "Christian Scholar", XXXIX (1956), pp. 150-158.
- J. Y. POUILLOUX, *Montaigne: l'éveil de la pensée*, Paris 1995.
- A. RIHANI, *The Luzumiyyat of Abul-'Ala*, Beirut 1978.
- G. SALMON, *Le Poète aveugle. Extraits des Poèmes et des Lettres d'Aboū 'l-'Alā' al-Ma'arrī*, Introduction et Traduction par G. Salmon, Paris 1904.
- M. M. S. DĀWID SALŪM, *Ārā' al-Raṣaḥī fī sha'ri al-Ma'arrī*, "al-Ustādh", 203 (2012).
- R. A. SAYCE, *The Essays of Montaigne. A critical exploration*, London 1972.
- É. SENCHET, *Essai sur le méthode de Francisco Sanchez*, Paris 1904.
- F. STROWSKI, *Montaigne*, Paris 1931.
- S. SVIRI, *Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn 'Arabī Ḥakīm al-Tirmidhī e il Movimento malamati nel Sfismo precoce*, "L'eredità del sufismo", vol. 1, Oxford 1999.
- S. SWEIG, *Montaigne*, Paris 1992.
- D. TARANTO, *Pirronismo e assolutismo nella Francaia del '600. Studi sul pensiero dello Scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano 1994.
- A. THIBAUDET, *Montaigne*, Paris 1963.
- A. TOURNON, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris 2001².
- E. TRAVERSO, *Montaigne e Aristotele*, Firenze 1974.
- P. ZAMBELLI, *A proposito del "De vanitate scientiarum et artium di Cornelio Agrippa"*, "Rivista critica di storia della filosofia", XV (1960), pp. 166-180.

Appendice

Opere di Abū-l-‘Alā’-al Ma’arrī andate perse¹:

[الأيك والغصون](#)

Al-āyk wa al-ghuṣūn

[تاج الحرة](#)

Tāj al-ḥurra

مجد الأنصار

Majd al-anṣār

تفسير الهمزة و الردف

Tafsīr al-hamzat wa al-radf

تضمين الأي

Taḍmīn al-āy

إقليد الغايات

Iqlīd al-ghāyāt

سيف الخطب

Sayf al-khuṭab

نشر شواهد الجمرة

Nashr shawāhid al-jamrat

دعاء و حرز الخيل

Du‘ā’ wa ḥirz al-khayl

دعاء ساعة

Du‘ā’ sā‘at

وقفه الواعظ

Waqfat al-wā‘iz

سجع الحمام

Saja‘ al-hamā’im

نجر الزجر

Najr al-zajr

الظل الطاهري

Al-ẓil al-ṭāhirī

المختصر الفتحي

Al-mukhtaṣar al-faṭḥī

جامع الأوزان الخمسة

Jāmi‘ al-awzān al-khamsat

السجع السلطاني

Al-saja‘ al-sulṭānī

سجع الفقيه

Saja‘ al-faqīh

سجع المضطرين

Saja‘ al-muḍṭarrīn

ذكرى حبيب

Dikrā ḥabīb

الرياشي المصطنعي

Al-riyāshī al-muṣṭana‘ī

شرف السيف

Sharaf al-sayf

تعليق الجليس / تعليق الخلس

Ta‘līq al-jalīs/taghlīq al-khils²

إسعاف الصديق

Is‘āf al-ṣadīq

¹

L’elenco di queste opere si trova in YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu‘jam al udabā’*, a cura di Iḥsān ‘Abbās, voll. 7, qui vol.1, Beyrūt 1993, pp.328-340 e in AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, in *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, a cura di H. Ṭaha, al-Qāhirat 1944, pp.38-47.

²

È un’opera relativa allo scritto *al-Jumal* di Abī al-Qāsim al-Zujājī ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq con due diversi titoli: il primo è riportato da Yāqūt al-Ḥamawī in *Mu‘jam al udabā’*, cit., p.332; il secondo da al-Qifṭī nell’opera *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt* in *Ta‘arīf al qudamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.46.

قاضي الحق
 Qāḍī al-ḥaḡ
 الحقير النافع
 Al-ḥaḡīr al-nāfa‘
 خطب الخيل
 Khuṭab al-khayl
 خطبة الفصيح
 Khuṭbat al-faṣīḥ
 تفسير خطبة الفصيح
 Tafsīr khuṭbat al-faṣīḥ
 رسل الرموز
 Rasīl al-rāmūz
 راحة اللزوم
 Rāḥat al-luzūm
 خماسية الراح
 Khumāsiyyat al-rāḥ
 المواعظ الست
 Al-mawā‘iz al-sit
 لسان الصاهل و الشاحج
 Lisān al-ṣāhil wa al-shāḥij
 القائف
 Al-qā’if
 منار القائف
 Manār al-qā’if
 رسالة
 Risālat
 بعض فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه
 Ba‘ḍ faḍā’il amīr al-mu’minīn ‘Alī bin abī Ṭālib karrama Allah wajhah
 رسالة العصفورين
 Risālat al-‘uṣfurayn
 السجعات العشر
 Al-saja‘āt al-‘ashr
 شرح سيبويه
 Sharḥ sībawayh
 عون الجمل
 ‘Awn al-jumal
 ظهير العضدي
 Zahr al-‘aḍudī
 الرسالة السندية
 Al-risālat al-sanadiyyat
 رسالة الغرض/الغرض رسالة
 Risālat al-farḍ /Risālat al-gharḍ³
 رسالة المنيع
 Risālat al-manīh
 رسالة الإغريض
 Risālat al-iḡhrīḍ
 خادم الرسائل
 Khādim al-rasā’il
 عظات السور
 ‘Izāt al-suwar
 الراحلة
 Al-rāḥilat
 استغفر و استغفري
 Istaghfir wa istaghfirī
 الرسالة الحضية
 Al-risālat al-ḥaḍiyat
 رسائل المعونة

³ L’opera è riportata con due diversi titoli: il primo da Yāqūt al-Ḥamawī in *Mu‘jam al-udabā’* p.334 e il secondo da al-Qiftī nell’opera *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt* in *Ta’arīf al-quḍamā’ bi Abī l-‘Alā’*, cit., p.47.

Rasā'il al-ma'ūnat

مئقال النظم في العروض

Mithqāl al-nuẓum fī al-'arūḍ

اللامع العزيمي

Al-lāmi' al-'azīzī

فلك المعاني

Falak al-ma'ānī

السادن

Al-sādin

الفصول

Al-fusūl

وقفه الواعظ

Waqfat al-wa'iz

تظلم السور

Taẓallum al-suwar

الجلي والجلي

Al-jiliy wa al-ḥiliy

الكافي

Al-kāfī

Altre opere in rima prive di titolo e incomplete⁴

⁴ Cfr. YĀQŪT AL-HAMAWĪ, *Mu'jam al udabā'*, cit., p.335.