RICERCHE

Uno sguardo musulmano sulla tecnologia: la prospettiva di Mohammed Aziz Lahbabi

di Francesco Patrone

This paper aims to propose a path in one of the most original philosophical proposal of Mohammed Aziz Lahbabi. What attitude must a muslim assume in front of the technique and technological progress? Can he propose a new role for the human being? Moving from the pages of an unpublished Lahbabi's essay, this paper will try to enlighten some possible ways.

Keywords: Mohammed Aziz Lahbabi; Technology; Progress; Philosophy; Islam

La condizione dell'essere umano nel contesto sociale contemporaneo è caratterizzata in misura progressivamente maggiore dal rapporto con le nuove frontiere tecnologiche, che definiscono e descrivono nuovi orizzonti. Una discussione che intenda concentrarsi sul ruolo e sul luogo dell'essere umano nel mondo non può esimersi dal confrontarsi con questi temi. Una prospettiva di pensiero che voglia pensare l'umano oggi deve necessariamente porsi in ascolto degli stimoli che provengono dalle nuove tecnologie per confrontarsi con essi e trarne, se possibile, delle indicazioni utili. Un nuovo modo di essere umani, una rinascita dell'umano – mai auspicabile e auspicata come in questo frangente storico – può nascere direttamente dal confronto del pensiero con i nuclei tematici posti con sempre maggiore urgenza dall'avanzamento del settore tecnologico. Di fronte alla consapevolezza di questa inaggirabile necessità, una postura forse fruttuosa può consistere anche nell'interrogare quei pensatori che, nel passato più o meno recente, hanno voluto proporre il loro punto di vista a proposito di questi stessi temi. Uno sguardo storico e critico allo stesso tempo, coincidente con l'esercizio sincero della storia della filosofia, può costituire un buon punto di vista da cui trarre, anche in questo caso, delle indicazioni di riflessione fruttuose.

Procedendo in tale direzione le pagine che seguono intendono vagliare la proposta teorica di uno degli autori meno frequentati della storia della filosofia contemporanea, vale a dire Mohammed Aziz Lahbabi (Fès, 1923 - Rabat, 1993)[1]. Il te-

1 - Questi i (pochi) studi pubblicati finora a proposito di Lahbabi: A.A.V.V., *Mohammed Aziz Lahbabi-L'homme et l'œuvre*, Le Comité de Soutien, Rabat 1987; M. Campanini, *Muhammad Aziz Lahbabi e il personalismo musulmano*, in Id., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 39-46; R. Cornevin, *Réception de Mohammed Aziz Lahbabi*, in «Mondes et cultures», 43 (1983); M. Elmanjira, *Un grand humaniste nous quitte. Aziz Lahbabi : le poète philosophe*, in «Horizons Maghrebins», 20/21 (1993), pp. 251-253; B. Jourdan, P. Menenteau, *Mohammed Aziz Lahbabi. Homme de dialogue*, a cura del Comité de soutien à la candidature de M.A. Lahbabi aux Prix Nobel, OKAD, Rabat 1989; M. Kneer, *al-Hababi, Muhammad 'Aziz*, in K. Flett - G. Krämer - D. Matringe - J. Nawas - E. Rowson (a cura di), *Encyclopedia of Islam – THREE*, Brill, Leiden 2022, pp. 77-79; Id., *Mohammed Aziz Lahbabi's 'Realistic Personalism': The Multidimensionality of the Human Person in a Muslim Context*, in M. Hashas (éd.), *Contemporary Moroccan Thpught. On Philosophy, Theology, Society and Culture*, Brill, Leiden-Boston 2024, pp. 127-143; Id., *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Aziz Lahbabis*, in «Theologie und Glaube», 95 (2005), pp. 298-318; Id., *Person-Sein im Dialog. Christlisch-Islamiche Ressourcen des modernen Menschen*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2024; J.A. Paniagua Pacheco, *El Pensamiento Megrebí Contemporáneo: Muhammad 'Aziz Lahbabi y el Personalismo Musulmán*, in Grupo de investigación Estudios Arabes Contemporáneos (a cura di), *El Magreb: Coordenadas Socioculturales*, Università di Granada, Granada 1995, pp. 325-360; F. Patrone, *«Les difficultès qui soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger*, in «Sophia», XVI (2024/2), pp. 445-463; Id., *Mohammed Aziz Lahbabi et Emmanuel Mounier : un itinéraire sur la frontière entre personnalisme musulman et personnalisme d'inspiration chrétienne,* in «Theophilyon», XXIX (2024/2), pp. 313-323 *e* M. Zaki, *Hommage à Lahbabi*, in «Revue Maroc Europe», 6 (1994), pp. 355-358; F.

ma del confronto umano con la tecnologia venne affrontato da quest'autore, che già aveva messo a punto la propria prospettiva teorica più originale, quella di un personalismo *musulmano*[2], durante il proprio intervento nella *Rencontre islamo-chrétienne* tenutasi a Tunisi tra l'11 e il 17 novembre 1974[3]. A distanza di circa cinquant'anni e di fronte alla continua evoluzione del dibattito in questo campo, lo sguardo lahbabiano, sensibile anche alle istanze religiose e interconfessionali, può fornire alcuni spunti interessanti. Intervenuto durante la sesta sessione di quel convegno, con una relazione intitolata *Regard musulman sur la technologie*, il fine lahbabiano fu quello di «riflettere sulla tecnologia affrontata da un punto di vista musulmano»[4]. Lo sguardo dell'autore, quindi, non è concentrato in maniera generale sull'essere umano, intendendolo in quanto posto di fronte al problema della tecnologia e del suo avanzamento, ma, compiendo un passo ulteriore, l'interrogativo a cui Lahbabi tenta di dare risposta è quello che mira a sollecitare la coscienza del credente, del fedele musulmano, di fronte a queste medesime problematiche. Il testo del filosofo è chiaro, infatti, nel precisare come «in questa relazione il credente è un musulmano» ed è allora in questa direzione che si rivolge la riflessione dell'autore. Si tratta, quindi, di avvicinarsi al problema della tecnologia – sentito, in quegli anni '70 del secolo scorso, come sempre più urgente – da un punto di vista problematico musulmano, che solleciti la riflessione del fedele, del credente. Lahbabi stesso precisa come «nelle pagine seguenti rifletteremo sulla tecnologia approcciata da un punto di vista problematico musulmano»[5].

Patrone, *Le radici filosofiche del pensiero di Mohammed Aziz Lahbabi*, in F. Gambini - F. Patrone (a cura di), *Identità e relazione, linguaggio e verità. Studi in onore di Luigi Cimmino*, in «La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture», XXIII (2025), pp. 151-156; Id., *Personalismo: realista o musulmano? Fondamenti antropologici e spunti di ricerca*, in P. Muller - A. Bianchi - A. Modugno - P. Monti - M. Sacchi - R. Veneziano (a cura di), *Sapere di non sapere. Nuove sfide della conoscenza fra tradizioni e traduzioni. Atti del Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana 2024*, Ledizioni, Milano 2025, pp. 207-212.

2 - Cf. M.A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, P.U.F., Paris 1964, tr. it. di Mehdi El Afrhani, *Il personalismo musulmano*, Jaca Book, Milano 2017.

3 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, in *Rencontre islamo chrétienne, Conscience chrétienne et conscience musulmane aux prises avec les défis de développement*, Centre d'études et de recherches économiques et sociales (C.E.R.E.S.) – *Centre culturel international*, Tunis-Hammamet, 11-17 novembre 1974.

4 - L'unica copia reperibile degli atti di tale convegno si trova presso la biblioteca UNESCO di Parigi, cf. A.A.V.V., *Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement. Rencontre islamo-chrétienne*, Série études islamiques, Université de Tunis, Tunis 1976. Non esiste un'edizione critica in lingua francese, né una traduzione italiana di questo intervento. Le citazioni, da qui in poi, provengono tutte dal medesimo esemplare, una copia dell'intervento di Lahbabi battuta a macchina, le cui pagine abbiamo numerato. La traduzione è nostra.

5 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 1. Su un argomento simile, approcciato alla medesima maniera, si veda anche Id., *Pour la personne. Réfléxions sur les fécondations artificielles*,

Ma quale Islam? L'autore intende la propria religione in quanto pratica di fede impegnata nel mondo, fatto storico, cultura, insomma un Islam che si adopera nei rapporti concreti con la realtà che emerge dal quotidiano e che nell'orizzonte contemporaneo scivola continuamente in avanti.

Una religione che si adatta e si trasforma, integrando le novità che via via sorgono con il proprio esercizio attento e sincero. Un problema, però, nasce inevitabilmente nel momento in cui: «una lotta, socialmente concreta, è scatenata tra la tecnologia da una parte, costruita in un sistema che impone la sua propria visione del mondo e delle società, e, dall'altro, la religione islamica che tende, anch'essa, a organizzare le società in funzione di una visione che le è propria»[6]. Si aprono e si costituiscono, quindi, due punti di vista differenti, che sono destinati, all'interno della proposta suggerita dall'autore, a fronteggiarsi, descrivendo anzitutto una lotta, una lacerazione, che dovrà infine essere sanata.

1. La deriva tecnologica: una situazione a cui porre rimedio

Un pericolo, che somiglia a quello paventato in apertura per la nostra contemporaneità, è avvertito come urgente anche da Lahbabi per il proprio tempo. Abbandonarsi a una tecnologia fuori controllo, al semplice progresso fine a se stesso, causerebbe, secondo lo sguardo dell'autore, delle problematiche consistenti e gravi. Retta dallo «statuto privilegiato del lavoro», manifestazione pratica della «luogotenenza sulla Terra, accordata da Dio all'uomo», la tecnologia e il suo continuo avanzamento scombussolante comportano dei rischi concreti, contro cui l'autore mette in guardia[7]. Egli scrive di come «la tecnologia genera dei bisogni che soddisfa solo presso delle minoranze, confinando la maggior parte delle persone nella frustrazione», una deriva che ha come risultato il fatto che «la crescita della miseria degli uni ha come contraltare l'espansione della ricchezza degli altri»[8]. Se l'efficienza costituisce il solo strumento per misurare le cose, se, quindi, il denaro è la misura con cui gli esseri umani si rapportano al mondo e sulla base di cui gestiscono le relazioni tra di loro, essi sono condannati per sempre. Come sintetizza efficacemente Lahbabi: «Il progresso tecnico, o crescita economica, non ha valore in sé. Il lavoro che non risponde che a un viatico non è umano, non più del lavoro che non porta altro se non la soddisfazione del salario»[9].

---

in «Revue tunisienne des Sciences Sociales», 111 (1992), pp. 59-84.

6 - *Ibidem.*

7 - *Ibid.*, p. 2.

8 - *Ibidem.*

9 - *Ibid.*, p. 4.

Di fronte a una simile situazione, si domanda il filosofo, cosa fanno i credenti? L'autore è colpito dal fatto che questi rimangono a guardare, senza un impegno concreto, rendendosi colpevoli di un silenzio che, agli occhi della fede, «è un peccato grave e un crimine di fronte alla società»[10]. Eppure, l'Islam non prescriverebbe questo, ma, al contrario, secondo i dettami di fede l'uomo sarebbe «obbligato a lottare, a impedire il male e a sostenere il bene, a impegnarsi nel perseguimento del bene»[11]. Il *Corano* stesso lo conferma, quando Luqman, rivolgendosi al figlio, dice: «Figlio mio, recita la Preghiera e ordina il lodevole, vieta il biasimevole»[12]. Messo di fronte alle circostanze appena descritte, il fedele musulmano non può, secondo Lahbabi, limitarsi a stare a guardare, ma, al contrario, deve intervenire attivamente per migliorare le condizioni entro cui vive.

2. L'Islam, cambiare la vita e trasformare il mondo

È convinzione dell'autore, infatti, che l'Islam, la fede in cui egli stesso crede, debba proporsi come risposta alle diseguaglianze sociali che attanagliano il suo presente. La risposta a quanto gli esseri umani vedono al loro esterno, quindi, non può che trovarsi in uno sguardo verso l'interno che porti, come conseguenza, all'impegno concreto nella realtà. Citando sia Arthur Rimbaud che Karl Marx, infatti, Lahbabi concepisce la necessità di una rivoluzione che sia *vera* e che egli identifica come un processo che consiste nel "cambiare la vita" e nel "trasformare il mondo"[13]. Si tratta, quindi, di stimolare un cambiamento globale dell'essere, per giungere a uno sviluppo complessivo della società secondo delle linee che non rispondano semplicemente ai dettami della redditività, della crescita a qualsiasi costo, ma che mantengano al centro il valore umano, la dignità della persona, la base, fin dagli esordi "realisti", del personalismo lahbabiano[14].

---

10 - *Ibid.*, p. 3.

11 - *Ibidem*.

12 - *Corano*, XXXI, 17, UTET, Torino 2019, p. 410.

13 - L'accostamento tra i due autori non è giustificato in alcun modo da Lahbabi, che si limita a proporre questa giustapposizione estrapolando queste due formule dalle opere dei due autori. All'undicesima delle *Tesi su Feuerbach*, invece, il filosofo aveva già fatto riferimento nel suo esordio filosofico, la tesi dottorale *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste* (1954) in cui, discutendo dei sistemi di pensiero che fossero realmente impegnati nel cambiamento sociale e fossero capaci di "sporcarsi le mani", individuando nel personalismo francese contemporaneo d'ispirazione cristiana un buon esempio, egli aveva scritto che: «Così Mounier, Lacroix e i loro amici fanno propria l'idea marxista che la filosofia "non ha fatto che interpretare il mondo, mentre si tratta di trasformarlo"» (M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954, p. 99, traduzione nostra).

14 - Cfr. *ibidem*.

In che senso, però, parlare di Islam? Lo sguardo del filosofo marocchino deve e merita di essere precisato: egli concepisce la propria religione come un «sistema di segni vissuti: fede (vita interiore) e religione (vita di culto e vita culturale della comunità). Il rito si presenta, di volta in volta, sottoforma di pratiche sociali e di ascesi morale e spirituale»[15]. Un'analisi, quella appena presentata, che mostra più di una somiglianza con alcuni passi di apertura dell'unica opera di Lahbabi tradotta in italiano, forse la più nota, *Il personalismo musulmano*. In quel testo, siamo nel 1964, l'autore aveva evidenziato come, a differenza di quanto accadeva nell'Arabia preislamica: «Con l'Islam il *mûmin* (il credente) prende coscienza di se stesso come appartenente alla *umma* (la comunità dell'insieme dei credenti), che supera l'individuo, la tribù, la razza»[16]. Andando oltre, egli aveva poi precisato *che:*

> Vivere da musulmano è anzitutto cogliersi come coscienza incarnata e impegnata nel mondo in vista della ricerca dell'autenticità personale. Incarnato, cosciente e impegnato, ciascuno di noi ha il compito di trasformarsi trasformando il mondo e migliorandolo in ogni campo, secondo le leggi volute e rivelate da Dio, le *sunan Allâh*[17].

La dimensione comunitaria, quindi, emerge chiaramente dalla lettura della religione musulmana portata avanti da Lahbabi e viene intrecciata con la ferma convinzione della necessità, per il credente, di impegnarsi in maniera attiva e personale per il miglioramento delle condizioni entro cui egli si trova a vivere. Il credente, confidando sulla propria fede, deve, nell'ottica del filosofo, attivarsi in prima persona non soltanto per la vita della propria comunità – da cui, comunque, ogni iniziativa deve partire – ma per un generale miglioramento della situazione in cui è immerso. Anche per quanto riguarda il panorama di deriva ed eccessi tecnologici ed economici entro cui l'essere umano è immerso in quel 1974, quindi, le indicazioni, ci dice Lahbabi, per un musulmano devono essere le medesime.

Punto di partenza è la *idjtihâd*, letteralmente lo «sforzo compiuto per interpretare un versetto coranico, o un detto o un atto del Profeta, per farsene un'opinione personale al fine di rispondere a un nuovo problema»[18]. Tramite quest'atto di interpretazione dei segni, quindi, ogni musulmano può convertire gli stessi segni «in qualcosa che abbia significato per la vita personale e per lo scambio tra gli esseri

---

15 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 4. Accenti simili si trovano in J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica, Bari 1977.

16 - M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 17. Le parentesi sono dell'autore.

17 - *Ibid*, p. 18.

18 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 5. Si tratta di uno dei quattro principi fondamentali della giurisprudenza islamica.

umani»[19], può intervenire attivamente e concretamente sulla realtà che lo circonda. La situazione della persona, infatti, è una situazione complessa, giocata tra la spinta della tecnologia e del progresso, che continuamente lo porta in avanti, lo spinge a orizzonti sempre ulteriori, ma che al contempo chiede un prezzo estremamente alto. Lahbabi è chiaro nel sintetizzare che «nell'Islam, la persona è l'essere che partecipa alle aspirazioni della comunità. Per il musulmano, la questione non è di "essere o non essere", ma di fare insieme irruzione in un mondo re-umanizzato e di restarvi»[20]. Ma è a questo punto che si apre la domanda cardine, che costituirà, d'ora in poi, il centro della nostra analisi: la tecnologia è un aiuto o un ostacolo per la realizzazione di questo progetto? Occorre, di fronte a tutto questo, un nuovo modo di pensare, di sentire e di agire. La situazione che si pone, naturalmente, non presenta tinte rosee: «L'Uomo, così come esso si presenta alla fine del Ventesimo secolo, si sente sconquassato da una fatale disgrazia, causata dal delirio della decadenza»[21]. Alienazione nel lavoro e sul lavoro, precarietà esistenziale ed economica, emergenza ambientale: l'essere umano non può in alcun modo sentirsi sicuro in simili circostanze. La domanda esposta appena qualche riga fa, allora, si carica subito di un ulteriore interrogativo, che viene saldandosi col primo: come può un musulmano reagire di fronte a una simile impostura di scala planetaria? Rifiutare in maniera pura e semplice la tecnica e la tecnologia o sforzarsi per assimilarla senza rinnegare i principi della propria religione?

3. Cosa e come fare?

«La sfida è lanciata. Bisogna accettarla con ogni urgenza e il conto sarà salato»[22]. A una situazione già costitutivamente fragile si aggiungono dei punti interrogativi che sollecitano la coscienza dell'essere umano – e ancor più quella del fedele musulmano, così come ci viene presentato da Lahbabi. Tanto più che, come egli precisa: «Il rifiuto sarebbe una resa, nel momento preciso in cui l'Islam, come le altre religioni, è chiamato a fornire un qualche conforto, in vista di una vita più sana e più serena, rispetto all'attesa angosciata, o meglio disperata, degli uomini»[23]. Ma, ancora più nello specifico, secondo il filosofo se il fedele musulmano si rifiutasse di agire, egli verrebbe meno tanto alla *rah'ma*, quell'amore verso il prossimo che è anche tensione alla generosità e alla concordia, quanto all'*amâna*, la missione che Dio

19 - Ibidem.
20 - Ibid, p. 6.
21 - Ibid, p. 7.
22 - Ibidem.
23 - Ibidem.

ha affidato all'uomo. Proprio a proposito dell'*amâna* lo stesso filosofo si era pronunciato nel suo testo del 1964, precisando che: «Tutto ciò ci impedisce di restare spettatori, ci impone di divenire attori: formare, riformare, ordinare, coordinare ciò che è: perfezionarlo. È il compito glorioso dell'uomo, la *amâna* (la missione) che Dio gli ha affidato»[24]. A conferma di cui, si può aggiungere, anche il *Corano* recita: «Noi invero abbiamo voluto offrire il patto ai cieli, alla terra e alle montagne; rifiutarono di portarlo e ne ebbero paura; l'uomo invece lo caricò su di sé, ma eccolo ingiusto e ignorante»[25]. Non si dimentichi, rimanendo entro lo stesso orizzonte, l'*hadith* che recita: «Nessuno di voi diviene automaticamente credente finché non avrà desiderato per il suo *akh* ciò che desidera per se stesso»[26]. Chiarita questa fondamentale disposizione, non rimane che porsi un ulteriore quesito: «Quali sono, quindi, i mezzi di cui dispone il musulmano per affrontare la sfida?»[27]. Il rifiuto della tecnologia non è imposto da alcun versetto coranico, né da alcun *hadith*: secondo Lahbabi nulla nell'Islam si oppone al godimento sano e misurato dei frutti del progresso, sia esso tecnologico o economico. L'appoggio per una simile analisi proviene al filosofo da uno dei passi coranici forse più celebri e citati, il seguente: «O figli di Adamo, ogni volta che andate nel luogo della preghiera adornatevi. Mangiate e bevete senza eccedere, poiché egli non ama coloro che eccedono»[28].

L'eccesso, la mancanza di cautele e di freni, è proprio ciò che ha causato la rovina in cui versa la contemporaneità ed è per questo motivo che lo sguardo del filosofo si indirizza verso la misura e la fruizione consapevole e responsabile di ciò che viene messo innanzi all'essere umano. È necessario mettere ben a fuoco la metodologia lahbabiana: in una prima fase egli si dedica all'osservazione della situazione, a una sorta di diagnosi che, in parte, egli ha già svolto fino a questo momento, per poi tentare di cercare una soluzione.

Se si concepisce la tecnologia come «studio razionale delle tecniche»[29] si ammette un orizzonte entro il quale la scienza concepisce, la tecnica applica e la tecnologia razionalizza, mentre l'uomo, stretto in questa morsa, non può fare altro che venire sballottato, perdendo la bussola. A rimanere fuori è il «nutrimento psichico» dell'essere umano, «i suoi bisogni affettivi e spirituali», dal momento che «essa ha

---

24 - M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 67.

25 - *Corano*, XXXIII, 72, cit., p. 426.

26 - Cit. in M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 104. Fu proprio il nonno di Lahbabi, Muhammad Ben al'Arbi Al Alawi, considerato la più alta autorità dell'Islam maghrebino moderno, a sottolineare che *akh* significa in questo *hadith* proprio *fratello nell'umanità*, non soltanto nell'Islam.

27 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 7.

28 - *Corano,* VII, 31, cit., p. 150.

29 - Una definizione che, per sua stessa precisazione, Lahbabi riprende dal Leibniz dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*.

potuto soddisfare i bisogni materiali di alcuni gruppi (e a quale prezzo?), senza riuscire a liberare l'Uomo dal punto di vista morale, politico e sociale»[30]. La situazione continua a presentarsi piuttosto preoccupante:

> Si può parlare di libertà di coscienza, in un contesto in cui i *mass media*, grazie a delle tecniche perfezionate scientificamente, esercitano delle pressioni sulla nostra libertà e confondono la nostra coscienza? L'iniziativa individuale si trova orientata o bloccata; anch'essa è sottomessa al principio della Redditività, del valore produttivo[31].

Come uscirne? Deve esserci una sostanziale collaborazione tra la tecnica, che fornisce i mezzi, gli strumenti di pensiero e di analisi del reale e la religione, in questo caso l'Islam, che deve rivolgersi, invece, ai fini. La religione islamica, infatti, è «finalista, ma non fissista, esige l'adattabilità (procedendo tramite *qiyâs* e *idjtihâd*)», ma non solo: «La natura e la Storia propongono dei casi, delle situazioni e la ragione, aiutata dall'intuizione e della *bacfra*, costruisce delle risposte, senza discostarsi dai criteri prescritti e sacri»[32]. Nella spiegazione di tali criteri l'analisi è molto chiara: non si può in alcun modo prescindere dal rispetto della dignità umana, che addirittura Dio ha imposto ai suoi stessi angeli. Si arriva, finalmente, a intravedere la struttura complessiva della soluzione lahbabiana ai problemi prospettati fino a questo momento: la tecnica è solamente una delle costruzioni della realtà, una delle manifestazioni pratiche della scienza, che non può assolutamente ergersi a criterio dominante della complessità della realtà umana. Scrive Lahbabi, infatti, che «la tecnica non fornisce che mezzi, non fini. Dal momento che l'apprezzamento dell'utilità non dipende dalla tecnica, si pone un problema di finalità che supera la tecnicità e la tecnologia»[33]. Ecco, quindi, in che modo possono collaborare i due piani: se la tecnologia si limita a fornire i mezzi, sta all'Islam, in quest'ottica, parlare invece di fini; solamente in questo modo si può sviluppare un punto di vista che non sacrifichi in alcun modo l'essere umano, che non lo costringa a negarsi per rincorrere un qualche ideale di progresso e avanzamento a ogni costo. Un tentativo di soluzione che viene precisato dall'autore nel momento in cui scrive che:

> Solamente chi si sente responsabile, capace di rispondere dei suoi atti, e soprattutto capace di prendere delle decisioni, porta a termine una simile missione, amâna [...]. Ciò non è possibile se non correggendo la situazione su basi morali, su valori che non siano dei pessimi valori di borsa e di scambio finanzia-

---

30 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 9. Il soggetto della frase è la scienza, mentre le aggiunte tra parentesi tonde sono dell'autore.

31 - *Ibidem*.

32 - *Ibid.*, p. 10. Per *bacfra*, l'autore intende il senso interno, la chiaroveggenza, lo spirito di finezza.

33 - *Ibidem*.

> rio. Per il musulmano i valori che guidano la vita non possono essere altri che i comandamenti di Dio, delle regole promulgate dal Corano[34].

Ci si apre innanzi, infine, l'ultimo interrogativo: «a chi obbedire: ai valori della Redditività o a quelli che la Rivelazione consacra?»[35]. La proposta di Lahbabi è quella di scegliere «una strada mediana, che concilierà i due generi di valori, senza privilegiare, come si fa di solito, i valori del Rendimento»[36]. La ragione è chiara ed è la stessa che ci ha già portati a sottolineare come non vi sia niente di formalmente contrario a un possibile incontro tra Islam e tecnologia, v*erso* un «macchinismo dal volto umano», una soluzione in cui «l'Islam ritroverà i suoi slanci di audacia»[37]. Facendo della testimonianza la propria vocazione essenziale, l'Islam tornerà in questo modo a costituirsi come un'importante forza sociale, in grado di cambiare una realtà diagnosticata come negativa[38]. D'altronde era chiara convinzione del filosofo che:

> La *shahâda* si distingue dunque nettamente dalla contemplazione, fa uscire l'io dal baratro oscuro, glaciale della soggettività e lo radica in un orizzonte materiale e storico: l'io si coglie come situato in un universo e come solidale con gli altri io nel noi.[39]

In quanto testimonianza attiva e concreta, l'Islam si deve costituire come forza di cambiamento della realtà, come una spinta che sorvegli sulla realtà in difesa della dignità di ogni uomo e alla ricerca di un buon vivere, delle corrette condizioni di esistenza per l'essere umano.

La proposta lahbabiana, infine, si propone, a nostro avviso in maniera erronea, come "terza strada", come via alternativa tanto agli eccessi della tecnologia e del progresso cieco, quanto alla rigidità tradizionalista dell'Islam e delle religioni in generale. Perché, piuttosto, non pensare a questa alternativa come a una via *tra* i

---

34 - *Ibid.*, p. 11bis.

35 - *Ibid.*, p. 12.

36 - *Ibidem*.

37 - *Ibidem*.

38 - L'importanza del concetto di *shahâda*, di testimonianza, era al centro della riflessione lahbabiana fin dall'opera del 1964, laddove si precisa che: «Realtà insieme duplice e unica, la persona prende coscienza di sé attraverso la *shahâda* […], grazie a quest'atto, la persona afferma la sua realtà autonoma e la sua dignità di fronte all'Essere supremo, proprio testimoniandone l'esistenza. […]. La persona si coglie all'inizio e alla fine della *shahâda*. Lì è il suo valore ontologico. Il "credente" testimonia di fronte al mondo e agli esseri umani. […]. La *shahâda* costituisce una relazione con l'altro, poiché l'io e gli altri partecipano alla stessa testimonianza e, sociologicamente, si concretizza nell'adattare la nostra esistenza e i nostri comportamenti riguardo a tutti gli altri» (M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., pp. 31-32).

39 - *Ibid.*, p. 35.

due eccessi opposti, che torni ad aprire uno spazio della mediazione in quanto occasione di confronto e di nascita di qualcosa di nuovo, di una nuova maniera di concepire l'umano, che possa trarre linfa anzitutto da due nuovi modi di intendere tanto la tecnologia, quanto la forza umanizzante della religione?[40]. Questa forma di *tra* potrebbe agilmente costituirsi come uno spazio d'abitazione nuovo, di coabitazione e di innovazione, in grado di preservare, come d'altronde lo stesso Lahbabi sosteneva, «la serenità e la tranquillità che si sono assopite da tanto tempo»[41]. Una soluzione di questo tipo sarà in grado di riportare elasticità e capacità d'adattamento per qualsiasi forma religiosa, mantenendo al contempo presente la necessità di guardare sempre all'essere umano, alle frontiere contemporanee del progresso e del pensiero. Uno spazio del *tra* che si ponga in comune, che stia al centro senza avere la pretesa di alcun superamento, nella consapevolezza della necessità di adozione di uno sguardo critico verso entrambi gli eccessi, che non porti, però, a un annullamento delle parti in causa, ma a qualcosa di radicalmente nuovo e di alternativo. Una condizione di possibilità completamente umana, ri-umanizzata, verso un nuovo pensiero dell'umano che si costituisca a partire dagli spunti di un "buon" modo di vivere la tecnologia e il suo avanzamento, senza sacrificare le istanze dell'uomo sull'altare del progresso a ogni costo. Una posizione del *tra* che stia in ascolto, che si ponga in maniera critica di fronte al reale, aprendosi tanto ai dettami di una religione autenticamente e sinceramente vissuta, quanto ai continui nuovi stimoli della contemporaneità. Perché:

> In questo spirito si impone una doppia sfida: rivalorizzare le risorse naturali e renderle a disposizione di tutti in maniera uguale, e, anche, rivalorizzare i modi di

40 - L'analisi svolta in queste pagine intende porsi in continuità con un preciso nucleo filosofico, quella del *tra*, dell'*entre*, come luogo di pensiero, così come esso si è costituita a partire dagli studi di Marianelli. A questo proposito si vedano: E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux: pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019; M. Marianelli (a cura di), *«Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020; Id., *Filosofia e storia della filosofia: continuare l'umano e "inventare di nuovo ciò che era conosciuto da secoli". Il "luogo relazionale" del pensiero e i metaxy (ponti) tra la miseria umana e la perfezione divina*, in M. Marianelli - G. D'Anna - L. Mauro - M. Moschini (a cura di), *Anima, corpo e relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2022, vol. I, pp. 5-9; Id., *Tra* hasard *e necessità. L'ontologia weiliana come ricerca di intermediari*, in «Studium», (6/2020), pp. 341-370, qui in particolare a p. 342 e M. Martino, *Sul* metaxy *in Platone. Un itinerario*, Guerini, Milano 2022. Questa prospettiva anima il gruppo di ricerca *Arte e riconoscimento* del centro studi *International Human-being Research Center* (IHRC), che ha dato vita anche alla rivista «Metaxy Journal» (https://www.metaxyjournal.com/index.php/metaxy). Questa stessa tematica è al centro delle riflessioni del Centro Interdipartimentale di Ricerca Uomo, Culture e Relazioni (International Human-being Research Center, IHRC), diretto dal prof. Massimiliano Marianelli, costituitosi presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane, Sociali e della Formazione (FISSUF) dell'Università degli Studi di Perugia.

41 - M.A. Lahbabi, *Regards musulman sur la technologie*, cit., p. 12.

vivere, dare all'Uomo la possibilità di sperare, di svilupparsi in tutte le sue dimensioni: assicurargli una nuova "qualità" di vita[42].

FRANCESCO PATRONE
PhD in Scienze Umane, curriculum filosofico, Università degli Studi di Perugia - docteur canonique en Philosophie, Université Catholique de Lyon
francesco.patrone@dottorandi.unipg.it

42 - Ibid., p. 13.