■ Antonio Vigilante

INTEGRAZIONE DELLE ERMENEUTICHE

La filosofia interculturale di Dariush Shayegan

> Se volessi scrivere una descrizione del Trocadero e dell'Esposizione, gli edifici, le fontane e cascate, i giardini e i prati fioriti, i viali e i campi, i tanti meravigliosi e strani oggetti d'arte di ogni parte del mondo, le somme spese per la costruzione e per raccogliere e sistemare tutti gli oggetti, i profitti ottenuti dalla compagnia e dai proprietari di questo bazar, le folle di ogni nazionalità riunite qui, le grandi sale degli edifici, i magnifici gioielli e gli altri articoli, da quelli da mezzo penny a quelli del valore di centinaia di migliaia di sterline, dovrei trovare un libro delle dimensioni dello *Shahnameh*, e scrivere da ora fino alla fine dell'Esposizione ogni giorno per ventiquattr'ore senza fine, e anche così avrei scritto solo la decima o centesima parte della descrizione, e molte cose non sarei capace di descriverle comunque[1].

A scrivere in toni così ingenuamente entusiastici della Esposizione Universale di Parigi del 1878 è lo Scià di Persia Nasser al-Din Shah Qajar, il primo sovrano del paese che si sia affacciato in Europa, confrontandosi con i grandi cambiamenti tecnologici, economici e sociali che vi stavano avvenendo. Cambiamenti di cui l'Esposizione Universale – vi era esposta, tra l'altro, la statua della libertà che poi sarebbe stata donata agli Stati Uniti – era una sorta di summa, una impressionante galleria delle meraviglie del progresso e delle aspirazioni di una civiltà che aspira sempre più ad essere *la* civiltà per eccellenza.

1 [Nāṣir al-Dīn Shāh], *A Diary Kept By His Majesty The Shah Of Persia During His Journey To Europe In 1878*, Bentley and Son, London 1879, p.165. Lo *Shahnameh* (Libro dei Re) è il capolavoro di Firdūsī, opera principale dell'epica persiana.

Nel romanzo di Kader Abdolah *Salam Europa!*[2] il viaggio dello Scià, trasfigurato e collocato in uno spazio intermedio tra la storia e il mito, diventa un apologo del rapporto tra l'Iran e la modernità. Potentissimo in patria, man mano che scopre il mondo, a partire dalla Russia, e spingendosi poi fino all'Inghilterra, lo Scià si rende conto che la realtà cui appartiene occupa una posizione ormai marginale, che stanno accadendo trasformazioni profonde, anche tecnologiche, che travolgono lo stesso potere monarchico; diventa man mano consapevole che di lui non resterà che l'inquieto diario di viaggio. Nella narrazione di Abdolah – oppositore del regime degli ayatollah, rifugiato politico nei Paesi Bassi – la storia dello Scià scorre in parallelo con la storia attuale di un'Europa nella quale l'afflusso di immigrati e profughi da diverse parti del mondo suscita paure irrazionali e spinte xenofobiche.

Paese di antichissima civiltà, l'Iran appare nel romanzo come un mondo che ne è invece scivolato ai margini, che all'improvviso si sveglia da un sogno e scopre che è accaduto qualcosa di irreversibile – la modernità – con cui non può non confrontarsi, e che al tempo stesso (poiché è stato estraneo al suo farsi) non può davvero comprendere fino in fondo. Un centro che si credeva centro e che scopre di essere una periferia stordita. Sospeso tra due mondi, iraniano con studi occidentali, Dariush Shayegan ha messo questa condizione storica, sociale, spirituale di stordimento al centro della sua riflessione, andando alle radici di alcuni fenomeni che caratterizzano il mondo islamico contemporaneo, come il fondamentalismo e il terrorismo, e interpretando la condizione dell'altro dall'Occidente con uno sguardo difficile, e per questo prezioso: lo sguardo che rifiuta la contrapposizione, l'aut aut, la scelta tra modernità e tradizione, tra passato e presente, sporgendosi nella dimensione del futuro. Oriente ed occidente sono due mondi infelici, il primo perché non sa più essere sé stesso, ha perso il proprio centro e fatica a trovarne un altro, il secondo perché nel suo slancio progressista e critico ha smarrito qualcosa che gli apparteneva in modo essenziale. La tesi di Shayegan è che questi due mondi possono uscire dalle rispettive crisi solo se trovano il modo di camminare insieme creando un progetto di civiltà comune, una

2 Il libro è stato tradotto in italiano con il titolo *Uno scià alla corte d'Europa*, Iperborea, Milano 2018.

sintesi dei valori razionali e democratici dell'Occidente e della tensione spirituale e simbolica dell'Oriente.

Nato a Teheran nel 1935, Shayegan ha passato l'infanzia in un ambiente che lui stesso definirà "asfissiante"[3] per l'eccesso di protezione e di cure. Il padre proveniva da una facoltosa famiglia di mercanti sciiti dell'Azerbaijan, mentre la madre, sunnita, era georgiana; in casa si parlavano, oltre al persiano, il georgiano, il russo e il turco. Si tratta anche di un ambiente fortemente occidentalizzato, laico, quasi estraneo al contesto più tradizionale, che da un lato sarà fondamentale per lo sviluppo di una mentalità e di un interesse interculturale, dall'altro renderà necessaria una vera e propria scoperta dell'anima complessa e molteplice dell'Iran. A quindici anni lascia l'Iran per proseguire gli studi in un college inglese, non prima di aver visitato diversi paesi europei, Italia compresa. Il contrasto tra il clima rassicurante e protettivo della famiglia e la disciplina rigidissima del college inglese è fortissimo, ma lo choc culturale è benefico. "In Inghilterra – dirà a Ramin Jahanbegloo – io sono diventato me stesso ed ho imparato il metodo, vale a dire la concisione, la chiarezza e il rispetto dei fatti"[4]. Sono gli anni in cui in patria il governo di Muhammad Mossadeq avvia coraggiose riforme che comprendono anche la nazionalizzazione dell'Anglo-Iranian Oil Company, oltre alla riduzione dei poteri dello Scià. La sua condizione di iraniano in Inghilterra non gli impedisce di parteggiare apertamente per Mossadeq, che verrà deposto, come è noto, con un colpo di stato nel quale fu decisivo l'apporto degli Stati Uniti, che tra l'altro temevano che il capo di governo, non ostile nei confronti del partito comunista iraniano, potesse consegnare le riserve petrolifere del paese alla Russia comunista[5].
Si tratta di eventi che si riveleranno decisivi per la sorte dell'Iran. Nel giudizio maturo di Shayegan su Mossadeq è evidente il tentativo di collocare gli eventi in un quadro il più possibile oggettivo ed equilibrato, evitando interpretazioni unilaterali. Da una parte, dunque, osserva che ad un tale esito non fu estraneo il radicalismo di Mossadeq e il suo ri-

3 D. Shayegan, *Sous le ciels su monde. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris 2011, p. 21.
4 Ivi, p. 60.
5 Cfr. R. Kapuściński, *Shah-in-shah*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2004², p. 46.

fiuto di qualsiasi compromesso, dall'altra riconosce qualche merito storico allo Scià Reza, che fu certamente un dittatore, ma "anche un uomo provvidenziale che salvò un paese sul bordo del precipizio"[6].
Mentre in patria si sviluppano gli eventi che condurranno alla rivoluzione del 1978, Shayegan scopre la propria vocazione intellettuale. Compiuti gli studi superiori a Londra si iscrive a Ginevra alla facoltà di medicina, ma scopre presto di non essere portato per gli studi scientifici e passa alla facoltà di scienze politiche, nutrendosi al contempo di tutti gli stimoli culturali che la città poteva offrire. Risalgono a questi anni letture e incontri decisivi per la sua formazione. Il primo è quello con René Guenon, in cui trova una prima soluzione, indubbiamente affascinante, del problema della diversità culturale: quella della *philosophia perennis*, dell'unità profonda tra tradizioni spirituali e religiose da cogliere a livello esoterico e simbolico. Ma si tratta di una soluzione che comporta anche un rifiuto del mondo moderno e una chiusura ai valori illuministici e democratici che Shayegan riterrà inaccettabile[7], come meglio vedremo. Grazie ad un amico allievo di Piaget viene a conoscenza del pensiero di Jung, di cui legge i libri, trovando un altro tassello che si rivelerà fondamentale per il suo pensiero maturo, il concetto di archetipo e la ricca e fertile analisi del mondo simbolico, che si sottrae alla riduzione freudiana della vita psichica alla dimensione libidica, creando un accesso scientifico e terapeutico al mondo delle religioni, dei miti, del simbolismo alchemico. La frequenza delle lezioni di Jean Herbert – studioso del pensiero indiano prima di diventare noto interprete presso le Nazioni Unite – lo avvia allo studio sistematico dell'India, che per Shayegan è una immersione nelle radici della sua stessa cultura. Tornato in Iran, approfondisce lo studio del sanscrito sotto la guida del brahmano Indu Shekhar, al quale subentrerà nella cattedra di sanscrito all'università di Teheran, ad appena venticinque anni. Lo studio dell'India e la traduzione in persiano di testi fondamentali come la *Bhagavadgita* (traduzione mai pubblicata), le *Upanishad* e le opere di Śaṅkara, il grande filosofo dell'Advaita Vedanta, lo inducono ad una prima riflessione sui problemi della filosofia comparate ed interculturale. A colpirlo sarà la continuità

6 D. Shayegan, *Sous le ciels su monde*, cit., p. 75.
7 Ivi, p. 107.

tra il mondo mistico indiano e quello iraniano, tra le complesse costruzioni filosofiche del Vedanta e la lussureggiante simbologia del Sufismo, espressioni di un unico slancio mistico, di una medesima spiritualità che ha assunto forme locali diverse, ma profondamente affini. Si interrogherà poi sui rapporti tra questo universo spirituale – quanto vasto? – e la modernità; intanto mette a punto il suo metodo comparativo.

Capolavoro tra i più grandi dell'architettura mondiale, il Taj Mahal testimonia non solo la magnificenza dell'impero moghul, che tra la prima metà del Cinquecento e l'inizio del Settecento portò il dominio musulmano su quasi tutto il continente indiano, ma anche la tenerezza e l'amore che Shāh Jahān, il *re del mondo*, provava per la consorte Mumtaz Mahal, alla cui memoria il mausoleo è dedicato. Meno nota ma non meno tragica è la vicenda del primo figlio della coppia imperiale, il principe Dara Shukoh: una di quelle figure illuminate che pagano con la vita l'essere in anticipo sui tempi. Destinato al potere politico e militare, Dara Shukoh ha invece predisposizione per la riflessione filosofica e l'esperienza mistica, con una apertura spirituale che è propria della tradizione del sufismo, cui aggiunge una straordinaria curiosità personale per le culture altre. Iniziato alla tariqa sufi Qadiriyya, conosce oltre al persiano lo hindi, il sanscrito, l'arabo, studia la Bibbia, frequenta saggi hindu alla ricerca di un ponte tra la spiritualità esoterica dell'islam e quella indiana.
Parallelamente ai sui studi e alla sua ricerca spirituale corre l'attività militare contro le minacce rappresentate dalle incursioni dello scià safavide Abbas II, ma le sue capacità militari e politiche non sono all'altezza della sua ricerca intellettuale. Quando il padre si ammala e si apre il conflitto per la successione il destino di Dara Shukoh è segnato. Sarà il fratello Aurangzeb a prevalere; tradito da un nobile afgano presso il quale si era rifugiato, Dara Shukoh viene ucciso nel settembre del 1959.
Le figure di Dara Shukoh e Aurangzeb non potrebbero essere più diverse. Aperto, fautore della tolleranza e del dialogo tra religioni, e tra i precursori della filosofia comparata il primo, sunnita ortodosso, determinato a imporre con la forza l'islam su tutta l'India, il secondo. Non sorprende che la figura dello sfortunato principe moghul abbia inte-

ressato Shayegan. Nella sua ricerca sono due straordinarie civiltà che si incontrano, l'islam persiano nella versione eterodossa del sufismo, che ha dato origine alla straordinaria poesia di Attar, Rumi e Hafez, e quella indiana con la profondità e l'ardire metafisico del Vedanta. Due mondi che si sono scontrati e si scontrano, che appaiono inconciliabili nel loro aspetto esteriore, dogmatico e istituzionale, ma che si scoprono sempre più vicini a continui man mano che si procede verso le altezze della dimensione simbolica e mistica.

Di Dara Shukoh Shayegan traduce il *Majma 'al-Bahrayn* (*La confluenza dei due oceani*), un'opera nella quale si esprime in pieno il suo universalismo: i due oceani sono quello della filosofia islamica e del pensiero indiano, che nella sua interpretazione confluiscono felicemente in una medesima percezione mistica. Se scorge in essa una importante anticipazione della filosofia comparata, Shayegan non può fare a meno di notare anche la frettolosità di alcune conclusioni, la superficialità dei nessi, la volontà di cercare corrispondenze e confluenze che fa aggio sulla capacità critica. Si tratta, a dire il vero, di rischi che caratterizzano la filosofia comparata e che non mancano di affiorare anche in alcuni dei suoi interpreti più recenti, per non parlare di alcune iniziative di dialogo inter-religioso nelle quali l'intesa viene trovata artificiosamente ad un livello astrattissimo. Per Shayegan l'opera è occasione per mettere a punto il suo metodo comparativo, rifacendo per così dire il lavoro di Dara Shukoh con maggiore consapevolezza critica. Il suo riferimento è Paul Masson-Oursel, cui si riconosce il merito di aver fondato la comparazione filosofica su base scientifica, sia pure con una impostazione positivistica che con il tempo mostra i suoi limiti. Cercando una comparazione delle filosofie come dati di fatto, scevra da ogni elemento soggettivo, Masson-Oursel mette a punto il metodo dell'analogia, che è alternativa sia all'identità che alla distinzione. La filosofia comparata non cerca di dimostrare che le diverse filosofie, al di là delle differenze apparenti, dicono in realtà la stessa cosa (al modo di Dara Shukoh), né si limita a segnalare le differenze reciproche (cosa che fa la storia delle religioni e delle filosofie), ma approfondisce i rapporti reciproci: "Il suo principio sarà l'analogia, che ragiona seguendo ciò che in matematica si chiama proporzione, vale a dire l'uguaglianza dei rapporti: A sta a B

come Y a Z"[8]. La filosofia comparata dunque non confronta Socrate con Confucio, ma analizza in che modo "Confucio fu Cina quello che Socrate fu in Grecia"[9]. Mostrando una padronanza notevole non solo del pensiero islamico nelle sua articolazioni esoteriche, ma anche del complesso mondo delle filosofie indiane, Shayegan riprende i concetti-chiave di Dara Shukoh cercando l'analogia di rapporti: non si può ad esempio considerare la risurrezione islamica simile alla liberazione indiana, che implica una estinzione del soggetto, ma è possibile cogliere in entrambe uno stesso rapporto tra origine e fine, una medesima dialettica di caduta e ritorno; "esse implicano una complementarietà secondo la quale la fine ultima coincide con la causa prima"[10]. Riprendendo il titolo dell'opera di Dara Shukoh, più che di due oceani che confluiscono si può parlare di oceani che scorrono paralleli.

Nel libro (che è la rielaborazione della tesi di dottorato discussa a Parigi nel 1968) la metodologia analogica di impronta positivistica è in realtà in tensione con una tendenza di segno opposto, una ricerca spirituale nella quale la soggettività è tutt'altro che messa tra parentesi e dimenticata nell'oggettività dei dati. L'erudizione del giovane filosofo è il risultato non solo di studi approfonditi, ma anche del confronto profondo con due altri maestri, che saranno decisivi per la sua maturazione filosofica e spirituale. Il primo è lo Shaykh Muhammad Husayn Tabatabai, uno dei importanti pensatori sciiti contemporanei, eccezionale interprete del *Corano* ma autore anche di una interessante teoria morale in dialogo con

8 P. Masson-Oursel*, La philosophie comparée*, Presses Universitaires de France, Paris 1923, p. 26.

9 *Ibidem*. Sui limiti dell'approccio positivista, cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia comparata: filosofia come comparazione*, in M. Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, Liguori, Napoli 2006, pp. 19 segg. La metodologia analogica tuttavia compare anche in ricerche di filosofia comparata che hanno una impostazione ben lontana dal positivismo. Lo stesso Pasqualotto, confrontando il pensiero di Spinoza con il Taoismo, scrive che "Il rapporto funzionale che nell'*Etica* corre fra la Natura e i suoi attributi (Pensiero ed Estensione) sembra ricalcare fedelmente quello che nei testi taoisti classici corre tra il Tao e le sue modalità *Yin* e *Yang*" (G. Pasqualotto, *Tao sive natura: Spinoza e il taoismo*, in Id., *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Luni, Milano 2016, p. 81.

10 D. Shayegan, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le Majma' Al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*, Éditions de la Différence, Paris 1979. p.22.

la filosofia occidentale[11]. Shayegan ricorderà di averlo visto alla televisione nel 1979, dopo aver abbandonato l'Iran in seguito alla rivoluzione. Interrogato sulla repubblica islamica, aveva risposto: "Spero che non rechi danno alla dignità dell'islam"[12].

L'altro maestro, che resterà un punto di riferimento costante per Shayegan, è Henry Corbin. Definito solitamente orientalista, Corbin lo è, spiega Shayegan, nel senso più profondo e spirituale: un pellegrino d'Oriente, un *homo viator* che cerca in Oriente la verità, l'uscita dall'esilio occidentale[13]. È dunque in primo luogo un filosofo, un uomo che la ricerca della verità ha condotto in Iran, terra di mezzo, ponte tra Oriente ed Occidente, tra l'India e l'Europa. Corbin aveva iniziato la sua formazione a Parigi sotto l'influenza di Guénon e di Massignon (di cui erediterà la cattedra), poi era passato in Germania, dove aveva approfondito la conoscenza di Cassirer e di Heidegger, traducendo di quest'ultimo i primi testi comparsi in Francia. A portarlo in Iran è l'ermeneutica, la scienza dei segni e delle corrispondenze scoperta in Heidegger e di cui trova la più alta espressione in Sohrawardī, il filosofo e mistico sufi del dodicesimo secolo (era cristiana) che gli aprirà le porte del meraviglioso universo simbolico, il *mundus imaginalis* che lo porterà a sentirsi vicino, tra gli autori occidentali, a Carl Gustav Jung e alla sua complessa esplorazione degli archetipi e della loro connessione con i miti, le religioni e l'alchimia.

Filosofo e mistico, Sohrawardī si colloca consapevolmente nel punto di confluenza di tre tradizioni: quella platonica ed ermetica, quella zoroastriana e quella islamica. È dallo zoroastrismo che attinge l'elemento fondamentale della sua metafisica e teosofia: la luce. Nella sua visione (nessun altro termine è più adatto) l'universo ha al vertice la Luce di Gloria, che è non è che lo *Xavarnah* dell'*Avesta*, da cui procede il primo

11 Nell'opera *Usul-e Falsafe va Ravesh-e Realism* (I principi della filosofia e il metodo del realismo) Tabatabai distingue due tipi di concezioni: quelle *reali*, che hanno a che fare con verità oggettive, e quelle *artificiali* (*edrakat-e etebari*), che riguardano la sfera morale. Se è realista riguardo alla conoscenza del mondo esterno, Tabatabai appare costruttivista riguardo alle concezioni artificiali: una affermazione è oggettiva "when it is able to serve the exigencies and needs of human life for which it is constructed" (M. Badamchi, *Post-Islamist Political Theory. Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, Springer International, 2017, p. 99).

12 D. Shayegan, *Sous le ciels su monde*, cit., p. 124.

13 D. Shayegan, *Henry Corbin. Penseur de l'Islam spiritual*, Albim Michel, Paris 2011.

Arcangelo, e così discendendo, il serie gerarchiche di luci, di arcangeli, di archetipi, fino al mondo oscuro della materia. Nella cosmologia di Sohrawardī gioca un ruolo importante l'*'alam al-mithal*, il *mundus imaginalis*, il mondo delle immagini archetipiche, "sospese" perché non possiedono un sostrato materiale, e tuttavia hanno una consistenza ontologica effettiva, anche se non corporea. Il mondo delle immagini sospese può essere colto non con i sensi, ma con l'immaginazione attiva, una facoltà spirituale che non si riduce alla semplice fantasia, ma ha un preciso valore conoscitivo[14]. C'è nella più alta tradizione iranica un mondo di luce e di immagini, che esercita ancora oggi una sua profonda suggestione. E tuttavia oggi non è più tempo di angeli e luci metafisiche; il *mundus imaginalis* è per Shayegan il "continente perduto dell'anima", Ma è perduto per sempre? E non fa parte forse, questo perdersi, della sua logica? In Sohrawardī c'è una dialettica tra Occidente ed Oriente: il primo è la terra dell'esilio, dello smarrimento, il secondo la terra dell'origine, del ritorno al vero. Il problema di Shayegan è quello di far coincidere i due sentieri, la via ad est e quella ad ovest, denunciando un duplice smarrimento e mostrando la possibilità di un duplice ritrovarsi.

È la rivoluzione islamica a costringere Shayegan a passare dalla comparazione, che ha ancora qualcosa di erudito, ai temi urgenti della filosofia interculturale. La teocrazia non è solo una via d'uscita, dolorosa, dalla crisi politica del paese, ma anche un tentativo di soluzione del problema del rapporto tra l'Iran ed il mondo moderno, tra la tradizione religiosa e culturale ed i valori dell'occidente, che sono ampiamente penetrati nel paese durante la dittatura dello Scià, ma senza giungere al popolo che abita nei villaggi e nelle campagne. Shayegan, rappresentante di quella borghesia colta e benestante che si sente già parte dell'Europa, sceglie la via dell'esilio in Francia, ma non cessa, per tutta la vita, di pensare all'Iran, di pensare l'Iran. E di pensare, attraverso l'Iran, il rapporto tra Oriente ed Occidente, tra modernità e tradizione. Come conciliare la visione del mondo secolare di un paese come l'Iran, ma anche di paesi

14 Cfr. H. Corbin, *Nell'Islam iranico*, vol. 2: *Sohrawardī e i platonici di Persia*, tr. it., Mimesis, Milano 2015.

come l'India e la Cina, con quella che si è sviluppata in Occidente a partire da Cartesio e Bacone, e che ha condotto i paesi europei ad uno straordinario sviluppo tecnologico ed al predominio economico? Le società tradizionali devono semplicemente evolvere verso la civiltà dominante, caratterizzata dai valori e dagli stili di vita occidentali, o è possibile una sintesi creativa delle due? Si tratta anche, naturalmente, di pensare l'Occidente e la modernità. La società dei consumi, la globalizzazione intesa come macdonaldizzazione, il disincanto sono le uniche possibilità per il mondo, o si può cercare insieme un progetto di civiltà alternativo e condiviso?

La rivoluzione iraniana, cui pure riconosce (suscitando non poche polemiche) il merito di essersi svolta in modo nonviolento, è per Shayegan una politica del risentimento, che reagisce alla occidentalizzazione ribadendo i valori religiosi tradizionali senza nemmeno tentare una sintesi. Nel periodo della rivoluzione grande diffusione aveva avuto la tesi della *gharbzadegi*, termine tradotto in inglese con *Westoxication* e in italiano con *occidentosi*, elaborata da Ahmad Fardid e divulgata dal suo discepolo Jalal Al-i Ahmad. Pensatore chiave nell'Iran degli anni Settanta, Fardid si era formato alla Sorbona e ad Heidelberg, dove aveva conosciuto il pensiero di Heidegger, che resterà il suo principale riferimento filosofico. Figura socratica, sia per l'enorme influenza esercitata che per la esposizione prevalentemente orale delle sue idee, Fardid attacca frontalmente la modernità ed i suoi valori, in nome di un umanismo spirituale centrato sui valori religiosi tradizionali. *Gharbzadegi* è la condizione di inautenticità nella quale è caduto l'uomo contemporaneo, incapace di accedere alla verità a causa del prevalere della ragione discorsiva e del materialismo. Convinto, non diversamente da Heidegger, che il linguaggio sia la via per giungere all'essere, Fardid si impegna in una ricerca etimologica tutt'altro che filologica e lineare[15] cercando una sorta di restaurazione dei nomi e dei significati; da Bergson invece riprende l'idea della intuizione come sguardo rammemorante, capace di cogliere l'unità dell'umano e del divino, in contrapposizione polemica con la ragione

15 Osserva Ali Mirsepassi che "his particular use of etymology is idiosyncratic, disorganized, and often hard to follow". A. Mirsepassi, *Transnationalism in Iranian Political Thought. The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 226.

analitica che approda al materialismo. Il giudizio di Shayegan su di lui è durissimo: "una sorta di sciamano-filosofo" che non si è mai degnato di scrivere nulla per timore che lo scritto tradisse il suo pensiero, "a meno che fosse, semplicemente, incapace di scrivere"[16]. Nella sua autobiografia sotto forma di conversazione con il filosofo Ramin Jahanblegloo, Shayegan ricorda di aver partecipato ad alcune riunioni del circolo di Fardid; riunioni teatrali, "souvent burleques et à la limite du ridicule"[17], nelle quali emergeva la personalità controversa del filosofo, che affastellava intuizioni e provocazioni senza alcuna preoccupazione per la coerenza e la logica, in un clima di tensione estrema.

Diversa è la storia di Jalal Al-e Ahmad[18]. Destinato a diventare *mullā*, si era sottratto all'influenza della famiglia iscrivendosi al Tude, il Partito Comunista iraniano e dedicandosi al contempo all'attività di educatore, di romanziere (uno dei suoi romanzi più noti, *Modire madrese* [Direttore di scuola] è una critica dell'arretratezza del sistema scolastico iraniano) e di traduttore (Camus, Sartre, Gide tra gli altri). Esce dal Tude in dissenso con lo stalinismo e inizia un percorso che lo ricondurrà all'Islam attraverso l'etnografia: la ricerca sulla cultura dei contadini poveri di alcuni villaggi lo mette a contatto con l'Iran che considererà più autentico, lontano tanto dalle discussioni intellettuali occidentali quanto dall'ideologia marxista, un proletariato la cui identità è indissolubilmente legata all'Islam.

Occidentosis esce nel '62 e viene subito ritirato, ma nel periodo che precede la rivoluzione islamica incontra un enorme successo, facendo del suo autore uno degli intellettuali più noti del paese. Meno filosofo di Fardid, Ahmad dà della *gharbzadegi* una lettura sociale, economica e politica. Il mondo è diviso in due: da una parte il mondo industrializzato che produce macchine, dall'altra il mondo sottosviluppato che le importa e le produce. Il conflitto tra padroni e lavoratori è evoluto in un conflitto su scala globale tra chi produce e chi è costretto a consumare. È la logica coloniale già denunciata da Gandhi, che lo indusse all'azione apparentemente violenta (che suscitò le proteste di Tagore) di distrug-

16 D. Shayegan, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris 1991, p. 136.
17 D. Shayegan, *Sous le ciels su monde*, cit., p.133.
18 Riprendo i riferimenti biografici da P. De Ruggieri, *Jalal Al-e Ahmad, intellettuale iraniano tra marxismo e sciismo*, in "Nena News", 24 febbraio 2018, https://bit.ly/2Wt8suh

gere in pubblico i tessuti inglesi, promovendo l'autoproduzione di filati nazionali con il metodo tradizionale dell'arcolaio (*charka*). La tecnologia è il risultato di una visione del mondo che resta estranea al mondo orientale, che tuttavia ne subisce le conseguenze. L'introduzione della macchina trasforma radicalmente le società non occidentali, travolgendo stili di vita consolidati e creando una sorta di stordimento. "Se definiamo occidentosi l'insieme di eventi nella vita, nella cultura, nella civiltà e nel modo di pensare di un popolo che non ha il supporto di una tradizione, continuità storica, gradiente di trasformazione, ma solo ciò che la macchina gli porta, è chiaro che noi siamo un tale popolo", scrive Jalal Al-e Ahmad[19]. In modi diversi, Gandhi e Tagore hanno tentato la via difficile della rivendicazione dell'identità indiana e dei suoi valori millenari pur nell'apertura a valori occidentali come la democrazia e il pluralismo religioso, in Ahmad l'opposizione al colonialismo prende invece la forma di un rifiuto radicale della modernità, che gradualmente, ma inesorabilmente, lo porterà a sostenere i valori della rivoluzione islamica. La sua vicenda è esemplare: è un inteso paese che, reagendo all'*intossicazione* dell'Occidente, rinuncia al tentativo stesso di cercare mediazioni creative, e si pensa come *altro* dall'Occidente, che vuol dire anche altro dalla democrazia. Shayegan sceglie la via dell'esilio in Francia e da lì analizza il processo di ideologizzazione in atto in Iran e più in generale nel mondo non occidentale.

Come abbiamo visto, attraverso Dara Shukoh Shayegan scopre confluenze e corrispondenze tra il mondo culturale e religioso iranico e quello indiano. Negli studi successivi il filosofo allarga lo sguardo includendo anche l'estremo Oriente, con il costrutto di *società tradizionali*: un vasto universo spirituale che parla una lingua comune, quella del simbolo e del mito. Le caratteristiche della *Weltanschauung* delle società tradizionali sono tre: 1) al fondo della realtà è un centro che si sottrae, un primo principio invisibile a partire dal quale l'universo si struttura in modo gerarchico e progressivamente discendente; 2) da questa visione gerarchica deriva una concezione del divenire non lineare e storica, ma secondo una dialettica di discesa/caduta e ascensione/salvezza; 3) la

19 J. A. Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, Mizan Press, Berkeley 1984, p. 34.

visione del mondo non è dualista, ma ternaria: esistono in noi corpo, anima e spirito, cui corrispondono nel macrocosmo il mondo sensibile, quello dell'immaginazione e quello dello spirito. Questi tratti di fondo caratterizzano non solo le concezioni mitico-religiose dell'Iran antico e poi islamico, dell'India e della Cina, ma anche la visione europea fino all'emergere della modernità. Shayegan cita Plotino, Meister Eckhart, Cusano, Dionigi Areopagita e Scoto Eriugena[20], ma si potrebbero aggiungere, almeno, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno. Considerandolo con lo sguardo di un iraniano, Shayegan si sofferma soprattutto sull'aspetto simbolico, immaginale e narrativo: questo continente spirituale pullula di simboli che sono solo apparentemente diversi tra di loro, ma in realtà, poiché esprimono una stessa visione del mondo, possono tramutarsi l'uno nell'altro. C'è uno spazio di reciproca trasmutazione, in questo continente, che fa sì che un archetipo passi dall'India alla Cina incarnandosi in un nuovo simbolo, trovando un nome e un'immagine diversi, ma integrandosi in una visione simile. Una trasmutazione che per Shayegan avviene senza grandi traumi: tutti gli sforzi delle grandi tradizioni asiatiche, scrive, "sont allés dans le sens de la réintegration e de l'union", come dimostrano sia lo hinduismo che la gnosi speculativa islamica. In questa lettura passano in secondo piano, fino a scomparire del tutto, non solo le tragiche conflittualità storiche tra musulmani ed hinduisti (e buddhisti), ma anche le differenze interne a queste tradizioni. Come è noto, l'India possiede anche una tradizione scettica e materialista, espressa da pensatori come Sañjaya Belaṭṭhiputta e dalla scuola Cārvāka, Lo stesso buddhismo nella sua forma originaria difficilmente si può far rientrare nello schema tratteggiato da Shayegan, perché se condivide con altre scuole la credenza nel karman, nella trasmigrazione e nella rinascita, considera irrilevante, anzi fuorviante qualsiasi indagine metafisico-teologica e considera anima e corpo (dei qualcosa come uno spirito non fa menzione in alcun modo) come nulla più che aggregati temporanei. Inoltre a partire dalla Prajñāpāramitā diventa sempre più chiaro che la stessa distinzione tra il mondo fenomenico, con la sua condizione transeunte e dolorosa, e la realtà della liberazione è illusoria, poiché non sono che una stessa, identica cosa: saṃsāra è

20 D. Shayegan, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris 1991, p. 36.

nirvāṇa. Il che vuol dire che non c'è alcun ritorno, ma la liberazione è qui ed ora, e la vita liberata non è diversa dalla vita quotidiana. L'impressione è che Shayegan costruisca un idealtipo in senso weberiano, una astrazione euristica che ha il suo limite, però, nell'occultamento consapevole di quegli aspetti delle culture considerate che non rientrano nello spazio comune di trasmutazione simbolica, scivolando verso quella stessa forzatura ermeneutica che rimproverava a Dara Shukoh.

La koinè spirituale delle società tradizionali è stata travolta in tutto il mondo con un processo storico iniziato con l'emergere in Occidente della modernità e che ha messo capo all'attuale globalizzazione. A partire dal Cinquecento, e in modo più netto con Bacone, Descartes e Spinoza, Dio e mondo si separano, il mondo diventa un sistema che funziona secondo leggi meccaniche e matematiche che l'uomo può scoprire, la concezione ternaria lascia il posto al dualismo spirito/materia e la conoscenza non ha la funzione di ricondurre all'origine, ma di dominare il mondo. Anche qui c'è il rischio di qualche semplificazione, perché ad esempio si può dare di Spinoza una lettura mistica e trovare affinità tanto con il buddhismo quanto con l'Advaita Vedanta[21], mentre per Shayegan la sua filosofia non è troppo diversa, nel fine, da quella di Bacone, poiché "cerche à assujetir le monde afin d'en devenir le maître"[22], ma non si può negare che questo dominare il mondo sia lo spirito del tempo moderno e contemporaneo, e che sia il risultato di una frattura epistemica (Shayegan parla di cambio di paradigma)[23] che ha portato fuori dalla scena europea il tema del ritorno all'origine, l'universo simbolico premoderno e la fitta rete di corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo.
Questo controverso processo storico conduce da un lato a un impoverimento del mondo, la cui analisi è tra gli aspetti più interessanti del pen-

21 Su Spinoza e il buddhismo, si veda J. Wetlesen, *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation*, in S. Hessing (ed), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1977, pp. 479-494.
22 D. Shayegan, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, cit., p. 82.
23 D. Shayegan, *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, tr. it., Edizioni Ariele, Milano 2015, p. 61.

siero di Shayegan, e dall'altro all'emergere della democrazia e dei valori illuministici, ai quali riconosce un valore universale, non relativizzabile né criticabile alla luce del carattere colonialista e violento della civiltà europea. L'altro momento centrale, e importante, del pensiero di Shayegan è l'analisi della reazione del mondo tradizionale, e segnatamente islamico, a questo cambiamento epocale.

Coerentemente con la sua lettura del mondo tradizionale, centrata sulla dimensione immaginale e simbolica, Shayegan considera la frattura epistemica della modernità soprattutto nell'ottica della degradazione dell'immagine. Per Sohrawardī, ricorda, l'immaginazione può essere al tempo stesso angelica o demoniaca: è angelica quando è guidata dall'intelletto, e conduce all'intuizione delle verità spirituali, è demoniaca quando a prevalere è la valutazione e la finzione[24]. È quello che accade al mondo contemporaneo: slegata da un contesto e da un ordine spirituale, l'immaginazione sembra impazzita. L'evoluzione tecnologica non ha solo reso infinitamente riproducibile l'opera d'arte, con la perdita dell'aura studiata da Benjamin. Ha moltiplicato all'infinito gli schermi e fatto della creazione di immagini un atto sociale fondamentale. La fotografia era un tempo confinata in un ambito privato, le fotografie, stampate erano patrimonio della famiglia, venivano raccolte e conservate, e riviste in momenti che consolidavano la memoria e l'unità del gruppo. Oggi le fotografie virtualizzate sono condivise con la comunità virtualmente infinita degli utenti dei social network, ed hanno una funzione di documentazione continua, pervasiva della stessa esistenza, come se la vita non fosse tale se non tradotta in immagini pubblicate. C'è poi un altro genere di immagini: quelle che vengono prodotte dall'industria dell'intrattenimento. Personaggi dei fumetti e del cinema, eroi e supereroi, icone pubblicitarie. Che rapporto c'è tra queste immagini e quelle della tradizione? Che differenza c'è tra Superman e la Madonna di Duccio di Buoninsegna? Quest'ultima si inseriva in una *Weltanschauung* complessa e strutturata, aveva un significato codificato da secoli, espri-

24 D. Sheyagan, *La luce viene dall'Occidente. Il reincantamento del mondo e il pensiero nomade,* tr. it., Edizioni Ariele, Milano 2018, p. 225.

meva un ordine ideale cui corrispondeva un ordine sociale. Superman è l'eroe di un'epoca che ha smarrito una visione del mondo, che non riesce più a ricondurre unità la molteplicità di informazioni, di stimoli, di conoscenze. Per Shayegan, non è possibile leggere questo passaggio se non come una degradazione dell'immaginario. Le immagini della tradizione cristiana, di quella del sufismo, di quella orientale non erano espressione di un ordine sociale, ma di qualcosa di più profondo: il mondo dell'anima. Erano segni che rimandavano a una dimensione profonda, al tempo stesso intima e collettiva, interna ed esterna, spirituale e politica. Questo mondo è stato distrutto dal procedere della modernità, una intera costellazione immaginale è andata in frantumi. L'immagine di un mondo senza unità è da un lato l'immagine che esprime nulla più dei valori, dei rituali, dei moventi della società capitalistica e consumista, dall'altro una immagine degradata, inquietante, che esprime le paure e le tensioni dell'epoca. Una società che non riesce ad accedere al mondo immaginale e simbolico degli angeli e "proietta al contrario spettri e fantasmi"[25].

Se nel mondo tradizionale una immagine poteva passare da un contesto all'altro subendo una tramutazione che, come abbiamo visto, non ne alterava la natura spirituale, nel mondo virtualizzato le immagini subiscono un processo di ibridazione, ossia di degradazione. Shayegan fa l'esempio dell'abluzione rituale. In un contesto tradizionale, essa è l'atto necessario per entrare in un ordine sacro; considerato alla luce della ragione utilitaristica, diventa un'azione igienica, ossia viene ricondotto ad una dimensione estranea a quella cui appartiene, una dimensione nella quale l'atto può sembrare razionale e ragionevole, ma ha smarrito il suo profondo significato sacro[26].

Caduto il rapporto con la trascendenza, l'immagine si dematerializza nella virtualizzazione elettronica: le immagini non hanno nemmeno più un supporto fisico, compaiono sullo schermo di un computer o di uno smartphone, possono essere create, duplicate, condivise senza alcuna difficoltà, e si organizzano in modo fluido, come un flusso ininterrotto e privo di qualsiasi organizzazione interna. Questo caleidoscopio spiazzante e alienante che è il mondo nel quale alla dimensione fisica e socia-

25 Ivi, p. 16.
26 D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une revolution religieuse*, cit., p. 150.

le si affianca quella smaterializzata della rete Internet non ha nulla del mondo gerarchico della visione del mondo tradizionale, e a Shayegan fa pensare piuttosto al rizoma di Deleuze, una organizzazione priva di centro, nella quale ogni punto può collegarsi ad un altro[27]. Ma la virtualizzazione, come vedremo, non ha solo aspetti negativi.

L'emergere violento del sistema culturale-economico-politico occidentale getta le società tradizionali in una sorta di limbo: tra il *non più* e il *non ancora*, dice Shayegan. Da un lato c'è la consapevolezza che nulla può più essere come prima. Il contatto con la corrosività della ragione occidentale non consente la semplice conservazione dei propri paradigmi culturali; chi crede che questa sia una via si illude, e cerca di sfuggire all'influenza dell'Occidente cedendo inconsapevolmente alla sua logica. Con finezza, Shayegan mostra come in una impresa come la rivoluzione islamica iraniana sia all'opera una ideologizzazione della religione che rivela l'influsso di quella stessa mentalità occidentale contro la quale intende reagire. L'ideologia, spiega, è un modo di pensare semplificato, in fondo mitico, che non è possibile né in un mondo sacro tradizionale – poiché nega la trascendenza – né in un mondo in cui abbia valore il pensiero filosofico e critico, per via del suo carattere dogmatico. In una società postcoloniale come quella iraniana si presentano dunque le condizioni perfette per una ideologia: è una società in cui tanto la religione quanto il pensiero critico sono in crisi, e questa duplice impasse apre la strada ad una impresa paradossale come una *rivoluzione religiosa*. Se la tradizione religiosa islamica è centrata sulla figura del saggio, dello studioso, del teologo, l'ideologizzazione della religione porta al potere la nuova figura del *mujāhid*, il militante, il combattente.
Shayegan coglie questa ideologizzazione della religione, più che in Fardid e Ahmad, in 'Ali Shari'ati, teorico di una teologia della liberazione

27 D. Sheyagan, *La luce viene dall'Occidente*, cit., pp. 102 segg. Cfr. D. Shayegan, *La conscience métisse*, Albin Michel, Paris 2012: "Celui qui en a formulé, bien avant l'avènement de l'Internet, le fondement philosophique ne fut autre que Gilles Deleuze, dans son livre Mille plateaux, écrit avec le concours de Félix Guattari. Le rhizome est, selon lui, principe de connexion, d'hétérogénéité, il permet la constitution d'un réseau infini, puisque tout point peut être connecté à n'importe quel autre, à la différence de l'arbre qui s'enracine".

islamica che ha avuto grande influenza nel periodo della rivoluzione. Mescolando islam e marxismo, Shari'ati legge la storia partendo dal mito biblico (e coranico) di Caino e Abele: il divenire storico è il risultato dell'agire di forze dell'oppressione, cainiche, che si esprimono in ogni forma di dominio - sociale, economico e religioso - e agiscono su una realtà abelica, il popolo, che in lui diventa l'incarnazione del bene e di Dio stesso. Poiché Dio è il popolo, al popolo spettano la religione, che non può essere affidata a una istituzione o a un clero, il capitale, che non può essere concentrato nelle sole mani dei ricchi, e il governo. La distinzione tra sunnismo e sciismo è interpretata anch'essa in senso classista: il primo è l'islam del potere e dell'oppressione, il secondo è la religione degli oppressi e dei poveri. Mescolando messianismo marxista ed escatologia islamica, Shari'ati chiama il popolo alla rivoluzione per rovesciare le strutture cainiche e aprire la strada alla venuta dell'Imam nascosto[28]. In Shari'ati Shayegan ritrova tutti i caratteri di una ideologia: la diabolizzazione dell'avversario, la contrapposizione manichea tra bene e male, l'idealizzazione della propria parte (che in lui diventa senz'altro il popolo), la confusione di storia e mito[29]. Un tale pensiero mitico, non dialettico, è adatto a spingere le masse contro un nemico, anzi a costituire la massa stessa come una collettività irrazionale, manipolata con una regressione all'inconscio. La conclusione amara della riflessione di Shayegan sulla rivoluzione iraniana è che una religione ideologizzata, che pretenda di farsi politica, mostra il suo lato tenebroso e mette capo a un totalitarismo di marca evidentemente fascista. "La religione può ancora contribuire alla ricchezza spirituale dell'uomo, ma non può rivendicare la direzione dell'ordine sociale"[30]. Questo è il punto di partenza per riflettere sul contributo che le società tradizionali possono dare alla civiltà mondiale. Per Shayegan è fallimentare qualunque progetto di recupero del sacro che condanni in blocco la modernità. Nonostante molti suoi

28 Sul pensiero di Shari'ati e il suo contesto in italiano si veda M. Campanini, S. Minetti, *Il pensiero islamico contemporaneo*, in V. Malchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano 2014. Sui rapporti di Shari'ati con la rivoluzione iraniana di veda E. Abrahamian, *Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution*, in "Middle East Report", 102, January/February 1982.

29 D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une revolution religieuse*, cit., pp. 222 segg.

30 Ivi, p. 244.

esiti siano alienanti, la modernità ha condotto alla democrazia ed ai diritti umani, due conquiste irrinunciabili, che non è possibile apprezzare e far proprie senza rispettare la tradizione razionalistica e critica da cui provengono. Si tratta piuttosto, per dirla con Aldo Capitini, di pensare una *libera aggiunta* della religione e del sacro alla modernità.

Nella conclusione di *Quest-ce qu'une révolution religieuse?* il rapporto tra Oriente ed Occidente appare una sintesi necessaria ad entrambi, secondo quel modello interculturale che altrove ho definito *incastro disalienante*[31]. Tanto l'Oriente quanto l'Occidente vivono forme di alienazione. Di quello dell'Iran s'è detto. L'alienazione dell'Occidente, nella lettura di Shayegan, è nel distacco dal "continente perduto dell'anima" rappresentato dal suo stesso passato religioso e simbolico, al quale non è più in grado di accedere. Ma l'Oriente non è semplicemente chiamato a soccorrere l'Occidente offrendogli la via della spiritualità, secondo un *cliché* ben collaudato e tutto sommato consolatorio. La modernità è un processo non reversibile, e con essa lo sono la morte di Dio, il disincanto, la secolarizzazione. Incontrare l'Occidente vuol dire rifare quel percorso, accettare quelle conclusioni, far propria una lettura dissacrante: con una espressione efficace, Shayegan parla di "descente aux enfers"[32].

In Shayegan l'*incastro disalienante* prende la forma di una *integrazione di due ermeneutiche*. Negli ultimi secoli, e in modo decisivo dalla fine dell'Ottocento, l'Europa ha sviluppato una *ermeneutica riduttiva*, demistificatrice, che ha ricondotto lo spirito alla materia, mettendo in primo piano le forze telluriche del risentimento, dell'inconscio e dell'economia. La forza corrosiva del pensiero occidentale ha spazzato via la visione tradizionale del mondo, ma senza sostituirla con altro. Il mondo occidentale, così solido nelle sue conoscenze scientifiche e nelle sue capacità tecnologiche, appare spiritualmente nudo, attaccato dal nulla, disorientato. L'Oriente conserva ancora le tracce di una ermeneutica amplificante, capace di cogliere il mito oltre la storia, la dimensione spirituale oltre quella materiale, e la fertilità del simbolo. Non si tratta solo di aprire nuovamente l'ermeneutica riduttiva occidentale alle possibilità

31 A. Vigilante, *Dell'attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore*, Petite Plaisance, Pistoia 2018.

32 Ivi, p. 259.

del mito, ma anche di far compiere all'ermeneutica spirituale e simbolica un viaggio negli inferi della demistificazione, dalla quale non potrà che uscire rafforzata, sfondata dall'inessenziale, dall'ideologico, dal falso. Un doppio viaggio, una dialettica di discesa e ascesa, un percorso paradossale, ossimorico, ma solo apparentemente, poiché sembra appartenere alla logica stessa della mistica una capacità demistificante, così come alcune espressioni particolarmente corrosive dell'anima occidentale richiamano a loro volta la dimensione spirituale.

Ma se l'Oriente deve compiere la discesa agli Inferi, in che modo potrà l'Occidente ascendere al Paradiso? Fuor di metafora, come potrà l'Occidente secolarizzato, razionale, demitizzato riappropriarsi del patrimonio simbolico-spirituale che gli apparteneva prima della modernità, e che oggi può riscoprire nelle società tradizionali non europee?

Shayegan avanza l'ipotesi che la virtualizzazione di cui s'è detto possa predisporre l'essere umano contemporaneo al mondo immaginale, esponendolo costantemente ad un flusso di informazioni che favoriscono più che la conoscenza astratta una esperienza immersiva, intuitiva, non troppo diversa da quella dei mistici. Una ipotesi che non convince molto, perché sembra prescindere dal contenuto e dal fine delle immagini, e perché la sovraeccitazione neuronale proprie della esposizione al mondo delle immagini digitali (si pensi ai videogiochi) pare avere davvero poco in comune con la commossa concentrazione dei mistici; del resto lo stesso Shayegan ammette che si tratta di una affinità superficiale, poiché resta una differenza abissale tra il fittizio e l'immaginale[33]. Non convince di più l'idea di una *doppia verità*, la proposta di "vivere su due piani, sotto due differenti regimi epistemologici"[34]. Si creerebbe così una scissione interiore, una situazione schizofrenica che ha poco a che vede-

33 D. Shayegan, *La luce viene dall'Occidente*, cit., p. 245.

34 Ivi, p. 19. In *La conscience métisse* (cit.) parla di un arcobaleno i cui diversi colori rappresentano non le diverse culture, ma i diversi strati di coscienza. "D'ailleurs on a l'impression que la conscience humaine, à l'âge des ontologies éclatées et de l'interconnectivité, devient un arc-en-ciel composé de toutes les strates de la conscience, du chamanisme aux derniers avatars de la virtualisation". In questo caso l'integrazione si attuerebbe a diversi livelli di coscienza. Ma è un argomento che presuppone una analisi di questi "strati di coscienza", che in Shayegan è appena accennata. Esiste un inconscio collettivo in cui dimorano gli archetipi in senso junghiano? Esiste un inconscio spirituale nel senso di Frankl? Come e dove sono sedimentate esperienze come lo sciamanesimo?

re con quella integrazione del "continente perduto dell'anima" che per Shayegan è il vero scopo del dialogo tra Occidente ed Oriente.
Più interessante è l'ipotesi che a questo continente perduto si giunga attraverso lo stesso smarrimento.

Shayegan tende a considerare la dimensione simbolica che è il lascito delle società tradizionali come una costellazione di senso che è possibile scoprire intatta, facendo un balzo fuori dalla confusione e della colonizzazione dell'immaginario propri della società dei consumi. E questo universo simbolico gli appare rassicurante: è, secondo l'espressione che abbiamo incontrato più volte, il "continente perduto dell'anima", quello nel quale anche l'uomo contemporaneo può ritrovare sé stesso. Ma si tratta della mistica? La mistica di Sankara, di Eckhart, di Porete, è un tale continente perduto? Non si tratta piuttosto di un abisso, di un *Abgrund* nel quale si perde lo stesso mondo simbolico, oltre alle costruzioni filosofiche e alle costellazioni dogmatiche dei singoli culti? E non è forse questo carattere abissale della mistica a far sì che essa rinasca inattesa, non nominata, proprio lì dove sembra affermarsi il nichilismo più compiuto?
La postmodernità si apre con l'annuncio della morte di Dio nella *Gaia scienza* di Nietzsche. E non è un caso che l'annuncio provenga da un uomo folle che è anche un cercatore di Dio. La morte di Dio - l'uccisione di Dio, per essere precisi – precipita il mondo in un vuoto disorientante: "Che abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? In che direzione essa si muove adesso? In che direzione ci muoviamo noi?"[35]. E anche se l'aforisma immediatamente successivo afferma che "Le spiegazioni mistiche passano per profonde; la verità è che non sono neanche superficiali"[36], è possibile una lettura dello stesso pensiero nicciano alla luce della tradizione mistica. Soprattutto, alla luce della tradizione mistica (espressione non del tutto adeguata con la quale indico ogni corrente filosofica, religiosa o spirituale che metta in

35 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 125, in *Opere filosofiche*, a cura di Sossio Giametta, UTET, Torino 2002, vol. I, p. 207.
36 Ivi, 126, p. 208.

tensione l'io con il suo oltre) è possibile leggere la situazione postmoderna. Un'epoca che non ha né la tranquillizzante gerarchia della visione del mondo medioevale né l'elettrizzante tensione verso il futuro della visione moderna, culminata nell'ottimismo progressista e nell'ingegneria sociale ottocentesche, che sono tra i bersagli polemici preferiti da Nietzsche. La condizione dell'individuo postmoderno è esattamente quella preconizzata dal folle nicciano. Più di ogni cosa gli manca la direzione. Non verso il passato, perché ha gradualmente fatto saltare tutti i ponti che lo legavano ad esso; non verso il futuro, dopo gli orrori di Auschwitz, dei gulag, dell'atomica, di Chernobyl; non verso l'alto, poiché il cielo è vuoto. Resta una sola direzione: verso il basso. È l'ermeneutica riduttiva dello stesso Nietzsche, di Marx, di Freud: quella riduzione dell'angelo al demone di cui Shayegan lamenta gli effetti. Ma questa via va solo verso il basso?

Il "continente perduto dell'anima" di cui parla Shayegan comprende due cose: una visione del mondo ed una esperienza. La visione del mondo è quella che abbiamo incontrato considerando il pensiero di Sohrawardī, e che si trova formulata in molti modi diversi ma affini in filosofie orientali ed occidentali centrate sulla dialettica caduta/redenzione. L'esperienza è quella dell'attraversamento dell'ego[37], l'atto fondamentale di qualsiasi autentica mistica. Ora, se la *Weltanschauung* tradizionale appare definitivamente tramontata, travolta dalla visione scientifica del mondo, e può essere recuperata solo quale oggetto di una considerazione estetica, come una sorta di opera d'arte filosofico-religiosa, l'esperienza dell'attraversamento è ancora possibile in un mondo disincantato e secolarizzato. Nel buddhismo l'attraversamento dell'io è favorito dalla consapevolezza teorica, esperita poi attraverso la meditazione, del suo carattere illusorio. Non esiste alcun io, alcuna essenza o sostanza spirituale. Ora, la negazione dell'esistenza dell'io è anche uno dei momenti più interessanti, anche se meno studiati, del pensiero di Nietzsche, vale a dire il pensatore che apre la stagione filosofica nella quale ancora siamo. Scrive Nietzsche[38]:

37 Rimando ancora al mio *Dell'attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore*, cit.
38 F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1884-1885)*, Adelphi, Milano 1975, p. 203 (35.35).

> Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'"io" sia ciò che pensa; al contrario considero l'*io stesso una costruzione del pensiero*, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo"; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si *inventa*, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità".

Ecco qui quella crisi del soggetto che sarà uno dei temi della filosofia, della letteratura e della ricerca psicologica del Novecento. Ma è una crisi che si presenta come esito dello stesso compito di critica radicale e di radicale illuminazione che l'Europa si è attribuito dall'inizio dell'età moderna. Una critica che ha attaccato la visione del mondo tradizionale, Dio e la religione, l'ordine sociale, e che inevitabilmente mette capo ad una critica dell'io. Davvero, qui, la via che scende e la via che sale sono una stessa via, per dirla con Eraclito. Il momento di massima negazione, il momento che va oltre anche la morte di Dio, è la morte dell'uomo; ma questo momento è anche quello che rende attuale, contemporaneo il gesto del mistico, che pur in un contesto di interpretazioni, visioni, simboli lontano da noi, compie la stessa deposizione di sé. E attualissimo appare il buddhismo, nel quale questa deposizione, questo attraversamento è un atto conoscitivo, scevro da sovrastrutture metafisiche. Shayegan ne è ben consapevole. Ne *La lumière vient de l'Occident* scrive che "l'esplosione di tutte le ontologie ci predispone ad accogliere un tipo di pensiero che nega proprio ogni ontologia e si presenta, a conti fatti, come una mistica senza Dio". E conclude: "Ciò significa che il fondamento del nostro mondo diventa buddista, lo si voglia o no"[39]. Nel buddhismo si può scorgere una esperienza pura, nuda dell'*attraversamento*, la pratica

Corsivo nel testo. Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche e il buddhismo zen*, in Id., *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensiero d'Oriente e d'Occidente*, cit, p. 124

39 D. Shayegan, *La luce viene dall'Occidente*, cit., pp. 286-287. Nella stessa opera è interessante anche il confronto con Gianni Vattimo, in particolare con le tesi di *Credere di credere* (Garzanti, Milano 1996). Scrive Shayegan: "Noi non sappiamo se le tesi di Vattimo siano esatte. Rimane il fatto che il suo modo di rileggere la religione e di collegarla alla secolarizzazione, all'ontologia debole, alla *kènosis* e all'augurio 'escatologico' di un'eventuale parusia, apre orizzonti inediti sia per la fede che per un'interpretazione originale della demitologizzazione del cristianesimo. Se le premesse di questo fenomeno – l'oblio dell'essere e la fine della metafisica – si dimostrassero giuste, se ne potrebbe inferire che ciò non riguarda solo il cristianesimo, ma anche tutte le religioni storiche del pianeta" (p. 181).

assoluta del trascendimento dell'ego. Il dharma del Buddha rigetta tanto la credenza nell'esistenza dell'anima quanto la concezione di un Dio creatore e trascendente non perché false, ma perché *akusala*, non salutari, o per meglio dire non connesse con la salute. Sono orpelli che rischiano di sviare l'attenzione dalla pura pratica dell'attraversamento. È qui il fascino del buddhismo per un cristiano come Raimon Panikkar[40]. Il successo del buddhismo in Occidente non è immune, a dire il vero, da quella ibridazione di cui s'è detto, che diventa vera deformazione in fenomeni come la mindfulness, l'antica meditazione vipassanā rivista attraverso un'ottica scientifica, messa al servizio prima della cura dello stresso e poi, sempre più, dell'ideologia del benessere e perfino del successo personale. Ma il compito della filosofia è appunto, tra l'altro, la critica delle dinamiche culturali e sociali; ed è per questo che una filosofia interculturale non è dialogo tra le culture, ma *dialogo tra le critiche delle culture*.

Proviamo a rileggere la storia più affascinante che ci è stata trasmessa dalla tradizione iraniana: quella di Leylā e Majnūn, meravigliosamente raccontata da Neẓāmī nel poema omonimo. Il giovane Qeys, figlio prediletto di un uomo ricco e potente, incontra a scuola la bellissima Leylā e se ne innamora subito, ricambiato. Ma la felicità dura poco: "Quello che era miracolo divenne favola sulla bocca di tutti"[41]. Scoperti, i due giovani amanti sono costretti a separarsi per il resto della vita. Qeys ne viene sconvolto: "Folle d'amore, in alcun luogo poté più trovare riposo"[42]. In breve tempo, la sua sofferenza fa di lui un essere nuovo, trasformandolo in Majnūn, "il folle", e portandolo via dal consesso civile. La sofferenza d'amore ne fa un essere primitivo e al tempo stesso angelico, non ancora uomo e oltreuomo; va a vivere con le bestie, che lo avvertono come uno di loro e non lo aggrediscono: "Leone e cervo come sentinelle lo proteggevano, e ogni animale del deserto si affrettava per venire a servirlo"[43]. Majnūn è il modello dell'uomo di Dio, del mistico che è oltre le convenzioni sociali, oltre la stessa fede religiosa così come è comunemente

40 R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, tr. it., Mondadori, Milano 2006.
41 Neẓāmī , *Leylā e Majnūn*, tr. it., Adelphi, Milano 1985, p. 29.
42 Ivi, p. 29.
43 Ivi, p. 97.

praticata e vissuta; arde di un amore che è scandalo agli occhi della gente comune, un amore che è al tempo stesso discesa agli inferi della separazione a ascesa al cielo dell'unione e dell'identità. Leylā, del resto, vuol dire *notte*, e non si può non pensare, almeno, alla *notte oscura dell'anima* di Giovanni della Croce. Nell'orizzonte mistico l'alto e il basso, il puro e l'impuro, il giorno e la notte, perfino il demoniaco e il celestiale si richiamano a vicenda. È significativa la figura di Iblis, l'equivalente del Diavolo cristiano, nel sufismo. Non diversamente da Majnūn, egli porta su di sé la maledizione di Dio per non aver voluto rendere onore all'uomo, creatura inferiore a Dio, l'unico Amato. Iblis soffre la pena della separazione, ma al tempo stesso conserva la memoria dell'amore di Dio, come Majnūn quella di Leylā, Nella prospettiva mistica il negativo – la pena, la maledizione, la condanna del distacco – è la via che conduce alla liberazione. "Il luogo che conosce l'estrema arsura attirerà a sé acqua senza fine", scrive Farīd al-Dīn ʿAṭṭār nel suo meraviglioso *Ilāhī-nāma*[44].

BIBLIOGRAFIA

Abdolah K. (2018), *Uno scià alla corte d'Europa*, Iperborea, Milano.
Ahmad J. A. (1984), *Occidentosis: A Plague From the West*, Mizan Press, Berkeley.
Corbin H. (2015), *Nell'Islam iranico*, vol. 2: *Sohrawardī e i platonici di Persia*, tr. it., Mimesis, Milano.
ʿAṭṭār F. (1990), *Il poema celeste*, tr. it., Rizzoli, Milano.
Badamchi M. (2017), *Post-Islamist Political Theory. Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, Springer International.
De Ruggieri P. (2018), *Jalal Al-e Ahmad, intellettuale iraniano tra marxismo e sciismo*, in "Nena News", 24 febbraio 2018, https://bit.ly/2Wt8suh
Kapuściński R. (2004), *Shah-in-shah*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
Masson-Oursel P. (1923), *La philosophie comparée*, Presses Universitaires de France, Paris.
Mirsepassi A. (2017), *Transnationalism in Iranian Political Thought The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press, Cam-

44 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Il poema celeste*, tr. it., Rizzoli, Milano 1990, p. 106.

bridge.
[Nāṣir al-Dīn Shāh] (1879), *A Diary Kept By His Majesty The Shah Of Persia During His Journey To Europe In 1878*, Bentley and Son, London.
Neẓāmī (1985), *Leylā e Majnūn*, tr. it., Adelphi, Milano.
Nietzsche F. (1975), *Frammenti postumi (1884-1885)*, Adelphi, Milano.
Nietzsche F. (2002), *La gaia scienza*, in *Opere filosofiche*, a cura di Sossio Giametta, UTET, Torino.
Panikkar R. (2006), *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, tr. it., Mondadori, Milano.
Pasqualotto G. (2006), *Oltre la filosofia comparata: filosofia come comparazione*, in M. Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, Liguori, Napoli.
Pasqualotto G. (2016), *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Luni, Milano.
Shakeri Khoei E., Arabshahi Z. (2013), *Tradition in Seyyed Hossein Nasr and Dariush Shayegan's Thought*, in "International Research Journal of Applied and Basic Sciences", Vol, 7 (7), pp. 398-404.
Shayegan D. (1979), *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le Majma' Al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*, Éditions de la Différence, Paris.
Shayegan D. (1991), *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris.
Shayegan D. (2011), *Sous le ciels su monde. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris.
Shayegan D. (2012), *La conscience métisse*, Albin Michel, Paris.
Shayegan D. (2015), *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, tr. it., Edizioni Ariele, Milano.
Shayegan D. (2018), *La luce viene dall'Occidente. Il reincantamento del mondo e il pensiero nomade,* tr. it., Edizioni Ariele, Milano.
Vigilante A. (2018), *Dell'attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore*, Petite Plaisance, Pistoia.
Wetlesen J. (1977), *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation*, in S. Hessing (ed), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston.