studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 20/2020 ISSN 2281-1273 MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali, 20/2020



"Gli alunni dovranno indossare per l'intera permanenza nei locali scolastici una mascherina chirurgica o di comunità di propria dotazione, fatte salve le dovute eccezioni (ad es. attività fisica, pausa pasto); si definiscono mascherine di comunità "mascherine monouso o mascherine lavabili, anche auto-prodotte, in materiali multistrato idonei a fornire un'adeguata barriera e, al contempo, che garantiscano comfort e respirabilità, forma e aderenza adeguate che permettano di coprire dal mento al di sopra del naso" come disciplinato dai commi 2 e 3, art. 3 del DPCM 17 maggio 2020. Al riguardo va precisato che, in coerenza con tale norma, 'non sono soggetti all'obbligo i bambini al di sotto dei sei anni, nonché i soggetti con forme di disabilità non compatibili con l'uso continuativo della mascherina ovvero i soggetti che interagiscono con i predetti".

"Per l'assistenza di studenti con disabilità certificata, non essendo sempre possibile garantire il distanziamento fisico dallo studente, potrà essere previsto per il personale l'utilizzo di ulteriori dispositivi. Nello specifico in questi casi il lavoratore potrà usare unitamente alla mascherina chirurgica, fatto salvo i casi sopra menzionati, guanti in nitrile e dispositivi di protezione per occhi, viso e mucose".

"Gli alunni della scuola dell'infanzia NON dovranno indossare la mascherina, come peraltro già previsto per i minori di 6 anni di età. Pertanto, non essendo sempre possibile garantire il distanziamento fisico dall'alunno, potrà essere previsto per il personale l'utilizzo di ulteriori dispositivi (es. guanti in nitrile e dispositivi di protezione per occhi, viso e mucose) oltre la consueta mascherina chirurgica".

Studi Interculturali 20, viii (2020) - issn 2281-1273
Mediterránea - Teorie e pratiche dell'interculturalità in ambito ispanico e ispanoamericano Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste. Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti. www.interculturalita.it
Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilbolerodiravel.org.
Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Pier Francesco Zarcone: L'ontologia di Mollā Sadrā: Essere ed Esistenza nella Filosofia Sciita7
Gianni Ferracuti:
Don Giovanni: Il mito europeo del conflitto tra etica ed estetica55
Ottavio Di Grazia:
Qohelet107
Gianni Ferracuti:
Il Mito come Scoperta del Divino in Unamuno e Vico119
Pier Francesco Zarcone:
Islām e Modernità: il Caso dell'Irān1317
Indice dei volumi 1-20 157



L'ONTOLOGIA DI MOLLA SADRA:

ESSERE ED ESISTENZA NELLA FILOSOFIA SCIITA

Pier Francesco Zarcone

PREMESSA

La conoscenza delle culture islamiche in Occidente è sempre stata assai limitata, e il suo attuale incremento riguarda solo una ristretta cerchia tra gli stessi islamologi ed alcune persone di buona cultura. Nelle scuole, poi, l'Islām - per quanto in vario modo presente per secoli nella storia europea (e nei Balcani massicciamente fino a tutto il primo decennio del secolo XX) - restano del tutto sconosciute; con particolare riguardo per la filosofia e la

i Spesso viene scritto *mollāh* o *mullāh*, ma si tratta di un errore derivabile solo da ignoranza del persiano scritto e anche della grafia araba, poiché al termine di questa parola (علا) non c'è nessuna h, bensì semplicemente una ā.

metafisica, continuando a dominare l'errato luogo comune per cui la filosofia sarebbe globalmente cessata dopo la morte di ibn Rush-Averroè (1126-1198). Cessazione valida esclusivamente per il mondo musulmano sunnita e non già per quello sciita, culturalmente molto più vivace e qualitativamente importante di quello sunnita. Come ha ironicamente rilevato Mohammad Ali Amir-Moezzi (sciita) in merito all'Oriente islamico dopo Averroè, eè stato calcolato che si conoscono i nomi di almeno un migliaio di filosofi vissuti in terra islamica e appartenenti per la maggior parte a quest'epoca, che parecchi islamisti continuano ancora a chiamare "della decadenza filosofica". Un numero impressionante di questi pensatori era costituito da iraniani che in molti casi scrivevano in persiano».

Anche qui si manifesta l'arroganza intellettuale dell'Occidente che intende controllare le condizioni di omologazione di ogni attività intellettuale e che dal sec. XIX ha impresso il suo marchio sul cosiddetto "orientalismo", vi presentando la speculazione islamica più attraverso la propria ricostruzione che non mediante quanto essa abbia prodotto, e dando così una forma "scientifica" solo alle proprie derive ideologiche. Tra le componenti ideologiche ve ne è una in particolare che può benissimo aver agito e continua ad agire a monte dei pregiudizi: si tratta dell'essere per l'Occidente l'Islām "l'altro" storico e culturale le cui contrapposizioni sono state uno degli elementi costitutivi dell'identità occidentale. vii

In precedenza il carattere limitato della conoscenza del pensiero islamico aveva comunque una motivazione: la pressoché inesistente conoscenza dell'arabo e del persiano, per cui ci si poteva accostare solo ai pensatori tradotti in latino, che in varia misura influirono sulla Scolastica romano-cattolica. Tutto il resto restava sconosciuto. Oggi invece, esistendo strutturati e consolidati studi islamistici, non ci sono più scusanti.

Detto questo, non si può affatto escludere che ad ostacolare la visione della cultura islamica dall'interno e in base ai suoi prodotti abbia giocato un ruolo importante il suo cosiddetto "apriori teologico", da qualche secolo in contrasto radicale col pensiero occidentale,

ⁱⁱ Nome completo, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd.

iii Se ne è già parlato nei nostri articoli sulla filosofia nel mondo islamico pubblicati nei nn. 1 e 2/2015 di questa rivista.

^{iv} Parola mal tradotta dal francese, poiché qui il riferimento è agli islamologi, e non ai radicali islamici, ormai comunemente detti islamisti.

^v Mohammad Ali Amir-Moezzi, «Islam antico e medievale», in *La religione*, Utet, Torino 2001, vol. II, p. 550.

vi Sull'argomento resta un insuperato classico l'opera dell'intellettuale palestinese Edward Said, O*rientalismo*, Feltrinelli, Milano 2013.

vii Per esempio, l'Occidente razionalista - anche attraverso i propri "orientalisti" - si è costruito una rappresentazione dell'Oriente in generale, e di quello islamico in particolare, in termini di irrazionalità.

ormai strutturatosi secondo i moduli di una secolarizzazione sempre più accentuata, talché ormai la sua filosofia è completamente razionalista, con esclusione di tutto il resto. Per conseguenza, se non c'è mai stato alcun problema ad inserire Averroè fra i filosofi, viii per esempio, invece per altri pensatori la cosa si è fatta molto più difficile, non trovandosi nella loro speculazione solo i prodotti della "ragione sovrana".

Già era così in Avicenna, e così - ad un grado maggiore - è per *Mollā* Sadrā, entrambi appartenenti a un Oriente islamico sciita in cui troviamo costanti di pensiero definibili *al-hikmat al-ilāhiyya*, sapienza divina, o *al-falsafa al-ilāhiyya*, filosofia divina. Al riguardo notava Henry Corbin (1903-1978):

Non v'ha dubbio che uno storico dei nostri giorni rischia di giudicare come "artificiali" le elaborazioni di questi pensatori laddove non sia riuscito a superare le categorie della sua propria situazione storica. Possono apparire tali a chi le giudichi dall'esterno, ma non sono affatto tali in sé, dal momento che i suddetti pensatori godono di una visione del mondo che assicura la coerenza di tutte le parti che concorrono alla sua integrità, mentre questa loro struttura è disgregata proprio dai letteralisti che ne fanno oggetto di critica. ix

A questo risultato ha senz'altro contribuito la separazione tra teologia e filosofia effettuata dalla Scolastica romano-cattolica medievale, considerata dallo stesso Corbin la prima delle "laicizzazioni".*

viii La cui influenza è stata - per inciso - ben maggiore in Europa che non nel mondo islamico nel suo complesso. Sempre per inciso, va osservato che all'attuale mancanza di conoscenza e di comprensione per la cultura islamica sciita hanno fortemente inciso anche aspetti politici, come l'incomprensione e i fraintendimenti manifestati verso la rivoluzione iraniana del 1979 guidata, non a caso, da un *Ayatollāh* che si inseriva nel solco della tradizione spirituale di cui fece parte *Mollā* Sadrā. Infatti, il pensiero sādriano - che aveva esercitato un notevole influsso su filosofia e gnosi in Irān, nell'Asia centrale e in India nei secc. XVII e XVIII - è stato assunto da Ruhollāh Khomeini anche nella formazione del suo pensiero rivoluzionario, soprattutto per quanto riguarda il concepire l'essere umano quale progetto dinamico personale e sociale, in esecuzione dell'imperativo divino a "essere". Infatti tutta l'opera di Sadrā - nel suo invito al credente affinché punti al massimo approfondimento spirituale ed operi responsabilmente al fine di aumentare l'intensità dell'essere che è manifestato nell'esistenza umana - si concretizza in un potente appello all'azione, personale e sociale.

^{ix} Henry Corbin, «Introduzione» a Mollā Sadrā, *Il libro dei penetrali*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, pp. 25-6.

^x ibid., p. 25. E osservava, circa il suo risultato: «Sottrae la teologia al filosofo, mostrando solo superficialmente di lasciarlo libero di disporre della sua filosofia ma [...], in effetti, fa della teologia un potere la cui idea il filosofo non può non considerare come a lui estranea».

A questo punto si impone una considerazione: parlare di Islām tout court è come parlare di Cristianesimo senza alcuna ulteriore specificare; cioè, ci si riduce a vedere solo e genericamente gli elementi comuni alle diverse correnti ecclesiali o confessionali in cui esso si è venuto specificando nel corso della sua storia (Romano-cattolici, Ortodossi, Protestanti classici, Evangelici) ciascuna delle quali viene a costituire un'impostazione religiosa non assimilabile alle altre correnti. Lo stesso vale per l'Islām, per il quale - al di là della base comune data dall'azione del profeta Muḥammad e dal Corano - si è opportunamente sottolineato che Sunnismo e Sciismo sono «due religioni profondamente diverse [...] che impegnano i credenti su strade fatalmente diverse». Tutto sommato sarebbe molto meglio, e più corretto, trattare Cristianesimo ed Islām pluralizzandoli, per non cadere nell'errore di fare di tutt'erba un fascio. In questo senso anche Biancamaria Scarcia Amoretti: «Non esiste un Islam teoricamente definibile come tale una volta per tutte. Esistono Islam diversi nel tempo e nello spazio». Xii

Per ironia della sorte, mentre gli Occidentali (soprattutto se seguaci del "pensiero unico") considerano l'Islām sciita una forma di integralismo fanatico, invece i Sunniti lo vedono come la versione meno tradizionalista e più progressista dell'Islamismo. Infatti, il ruolo dello Sciismo nel mondo islamico è stato di «coscienza critica, ricerca di alternativa, fermenti culturali che pervadono tutta l'intellettualità musulmana, tentativi di trovare vie nuove politiche e religiose, pur nella fedeltà della matrice comune [...]». ^{xiii}

A tutt'oggi molti, perfino tra illustri islamologi, attribuiscono alla filosofia islamica una valenza non propriamente positiva dandole ben scarsa importanza nella globalità della storia filosofica mondiale, nel quadro dell'abituale considerazione del pensiero musulmano come ricopiatura o dell'aristotelismo e del neoplatonismo o mero commento a essi. Si tratterebbe quindi di una filosofia in debito assoluto verso il pensiero greco nel senso che in sua assenza nemmeno sarebbe esistita. Asserzione apparentemente non erronea se ci si limitassimo al mero dato storico delle origini: lo stimolo alla nascita della filosofia nel mondo musulmano venne infatti proprio dalle traduzioni in arabo di opere elleniche. Ma l'asserzione diventa sbagliata se ci si riporta al contesto si svolgimento di questo pensiero, in quanto - al di là del debito iniziale - non ci fu affatto una mera ripetizione in lingua araba di quanto già detto nel mondo classico, bensì un arricchimento ispirato dalla Rivelazione coranica. La stessa filosofia sorta in ambito sunnita aspirava «a stabilire un sistema razionalmente concepito, logicamente dimostrato e basato sui principi generali della scienza speculativa

xi Antoine Sfeir, L'Islam contro l'Islam, Enrico Damiani Editore, Salò 2013, p. 13.

xii Biancamaria Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Sesto San Giovanni 2009, p. 9. xiii *ibid.*, pp. 11-2.

greca, anche se contemporaneamente tentava di metterla in armonia con i fondamenti della religione». ^{xiv}

Il rapportarsi del pensiero islamico alla Rivelazione è una costante generale, mancando la divaricazione occidentale tra filosofia razionale (e/o razionalista^{xv}) e pratica spirituale. I suoi contenuti fondamentali sono stati: l'unicità di Dio, il problema dell'origine del mondo della molteplicità da un Principio unico, l'origine della materia contingente da un Principio immateriale ed eterno, l'essere e l'esistenza. La metafisica islamica non si è ridotta alla mera ontologia in quanto considerava super-ontologica l'essenza di Dio: da qui la mancanza della ripetizione pura e semplice dei contenuti della filosofia ellenica e l'introduzione di concetti derivati direttamente dal Corano. Come per esempio quello di "debolezza ontologica" della creazione in quanto realtà contingente, vale a dire derivante il suo essere (al-wujūd) da Dio, l'Essere necessario (al-wajb al-wujūd).

Lo stesso concetto di esistenza (al-māhiyya) venne considerato da due punti di vista: particolare e generale. Il primo esprimendo la natura di un dato ente, e il secondo la sua realtà (al-ḥaqīqat). Inoltre l'esistenza fu vista come attualizzazione (al-huwiyya). Significativamente, e come inquadramento valevole per la filosofia islamica in genere, Mollā Sadrā intendeva l'insegnamento filosofico non solo in termini di trasmissione di un sapere teorico, bensì come trasmissione di valori etici, che lui sintetizzava in quattro imperativi, tutti imprescindibili per poter progredire nella vita spirituale: rinunciare alla ricchezza, alle ambizioni mondane, al conformismo e alla ribellione dello spirito.

Detto questo, ricordiamo che l'insieme della filosofia islamica è schematicamente distinguibile in "occidentale" (per certi versi più vicina ai moduli razionali greci) e in "orientale", che allargò maggiormente l'orizzonte razionale aprendo il pensiero a una dimensione insieme filosofica e teosofica definibile "iero-sapienza" (ḥikmah ilāhiyya). xvi Al di là del ruolo di grandi sistematizzatori i filosofi islamici d'Occidente, oltre ad aver effettuato

xiv Soheil M. Afnan, Avicenna. Vita e opere, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 13-14.

xv Notava il poeta e filosofo pakistano Muḥammad Iqbal che il razionalismo filosofico è il tentativo di misurare la realtà esclusivamente attraverso la ragione, mentre l'identità tra la sfera della religione e quella della filosofia si sforza di esprimere la fede in forma di concetti di un pensiero unicamente umano.

xvi Nel sapere islamico, da Avicenna in poi, il termine *ilāhiyya* è pressoché diventato sinonimo di metafisica. Per la parte di essa che affronta il tema del Principio Primo e dei Suoi attributi si parla di *ilāhiyya bi-l-ma'nā l-a'amm*, equivalente alla metafisica generale, e di *ilāhiyya bi-l-ma'nā l-akhaṣṣ* per la cosiddetta metafisica naturale. In linea generale filosofia (*falsafa*) e gnosi (*'irfān*, in arabo; *erfān* in persiano) indicano il percorrere di due vie differenti: quella della dimostrazione o argomentazione razionale la prima, e dell'intuizione intellettuale o spirituale, la seconda. Tuttavia esistono maestri - come *Mollā* Sadrā - che hanno cercato, non senza esito, di congiungerle entrambe.

approfondimenti e integrazioni di un certo rilievo rispetto al pensiero ellenico; (inevitabili una volta inserito il lascito greco nella cultura islamica^{xvii}), hanno operato come indispensabile anello di collegamento tra la filosofia classica e quella latina del Medio Evo: senza di loro sarebbe stato impossibile spiegare il processo di passaggio in Occidente dal neoplatonismo al razionalismo, dal pensiero greco alla Scolastica. Infine, soprattutto nel caso della filosofia musulmana orientale, non va sottovalutato l'arricchimento speculativo conseguito attraverso consonanze spirituali e recupero di precedenti tradizioni sapienziali del Vicino e Medio Oriente.

Lì esistevano importanti e antichi centri di vita intellettuale (Alessandria d'Egitto, Antiochia, Edessa, Nisibis, Seleucia-Ctesifonte, Gundishapūr), sedi di ricche correnti di cultura e sapienza, la cui influenza si trasferì ad ambienti colti musulmani, in alcuni dei quali (sciiti) perdura a tutt'oggi. Importantissima è stata al riguardo l'area culturale della Persia preislamica, custode di antichi saperi e autentico crogiolo intellettuale, con particolare riferimento agli influssi del Mazdeismo (o Zoroastrismo) e della "scuola" sabea di Harrán (l'antica Carre, xviii oggi in Turchia). La zona tra l'Anatolia sud-orientale e la Siria settentrionale era diventata punto di convergenza delle culture neoplatonica ed ermetica, nonché rifugio degli epigoni della cultura caldeo-babilonese. In Harrán si era formato un sistema di pensiero caratterizzato dalla fusione fra spiritualismo platonico, neoplatonismo, astronomia e astrologia caldeo-babilonese, mazdeismo e gnosticismo persiano; sistema che avrebbe fortemente influenzato la speculazione e la cultura dell'Oriente musulmano. Lo storico e geografo al-Ma'sudi (IX secolo) e lo storico della medicina 'Abu Usaibi'a (XIII secolo) hanno sostenuto che la Scuola platonica di Atene dopo la chiusura forzata si sarebbe trasferita prima ad Alessandria, poi ad Antiochia e infine ad Harrán. Sembra che pure i neoplatonici Damascio (458-550) e Simplicio (490-560) vi si fossero recati.

Oltre al patrimonio della Persia preislamica fu importante il Neoplatonismo - attraverso l'opera di Ammonio Sacca (175-240) e di Numenio di Apamia (II sec.) - nelle sue due correnti, l'occidentale (incentrata su Roma e Alessandria d'Egitto, ben presto cristianizzata) e l'orientale (Siria, Mesopotamia e Persia). La corrente occidentale aveva usato il neoplatonismo per conciliare Cristianesimo e filosofia raccordando l'emanazionismo con la dottrina trinitaria; nell'Oriente islamizzato la diffusione del neoplatonismo portò alla creazione di due "scuole", una a Baghdād e l'altra nel Khorāsān. In quest'ultima fu prevalente l'influsso di Harrán, mentre su Baghdād quello del neoplatonismo occidentale, con l'ovvia scomparsa

xvii Non si dimentichi che tra la filosofia ellenica e quella islamica la grande differenza di fondo stava nell'essere la prima fondamentalmente laica e quella islamica no.

^{xviii} Famosa per la disastrosa sconfitta subitavi dal triumviro Marco Licinio Crasso nel 53 a. C.

degli elementi di derivazione cristiana. A Baghdād si seguì l'aristotelismo nella logica, ma in metafisica l'influenza maggiore fu del neoplatonismo alessandrino, quand'anche si ritenesse di muoversi nel solco di Aristotele. Si trattò di un equivoco causato dalla grande notorietà subito conseguita, negli ambienti intellettuali, da opere erroneamente attribuite ad Aristotele e conosciute sotto i nomi di Teologia di Aristotele: questa invece era costituita dai libri IV-VI delle Enneadi di Plotino (204-270), e dal *Liber de causis*, comprendente parti di un'opera di Proclo (412-485): l'Elementatio theologica (Στοιχείωσις θεολογική).

Un altro elemento di diversificazione ideologica riguardò il rapporto fra religione e filosofia poiché la corrente del Khorāsān puntava allo stretto collegamento fra queste due dimensioni e venne accusata di volerle fondere incorporando l'una nell'altra; nella corrente di Baghdād invece c'erano forti elementi "separatisti", espressi per esempio da un suo esponente, Abū Sulaymān al-Man Tiqī al-Sijisṭānī (932-1000), secondo cui il filosofo non deve guardare alla religione e il religioso non deve prestare attenzione alla filosofia. Sotto vari profili entrambe tali correnti non si attennero strettamente all'impostazione di Aristotele: a Baghdād ci si orientava più verso Plotino e in Persia verso l'ideario di Harrán. xix

È possibile ricostruire la concatenazione delle consonanze-influenze realizzatesi, come pure gli inerenti percorsi geografici: al grande storico e protosociologo tunisino ibn Khaldūn (1332-1406)^{xx} dobbiamo una chiara mappatura dell'influsso non ellenico: cioè i Caldei, i Sumeri, gli Egiziani e la Persia preislamica. Pur tuttavia non ebbe torto Muḥammad Iqbal (1877-1938) notando:

È diventata quasi una moda per i moderni studiosi orientalisti tracciare la mappa delle influenze. Questa procedura possiede sicuramente un grande valore storico, se non ci spinge ad ignorare il fatto fondamentale che la mente umana [...], agendo di sua iniziativa, può gradualmente evolversi verso verità che possono comunque essere state formulate in un periodo precedente. [...] Sembrano però aver ignorato completamente il principio secondo il quale il significato di un fenomeno all'interno dell'evoluzione intellettuale di un popolo non può che essere

xix In proposito si parla spesso di sincretismo, ma questa è generalmente una corbelleria, assimilabile alla taccia di "panteismo" rivolta al pensiero dei mistici, quando il più delle volte si tratta si "panenteismo". Intendiamoci, le operazioni sincretiste esistono ma sono riconoscibili per essere fatte "a tavolino", e infatti non portano mai ad esperienze mistiche corrispondenti ai contenuti, i quali sono frutto di mero assemblaggio esteriore. A parte ciò, molto spesso vengono coperti dalla parola sincretismo essenzialmente tre fenomeni: la trasmissione di tradizioni, le consonanze oggettive e le coincidenze derivanti da modalità spirituali similari o analoghe (quest'ultimo caso è evidente nel raffronto tra la mistica cristiana ortodossa della Luce taborica e la mistica della Luce delle Luci (nūr al-'anwār) in Sohrawardī e anche in Sadrā.

xx Nella Muqaddima, Fundo de Cultura Económica, Ciudad de México 1977.

compresso alla luce delle pre-esistenti condizioni intellettuali, politiche e sociali che sole rendono inevitabile la sua esistenza.^{xxi}

In definitiva, già nella cultura alta della Persia preislamica erano penetrati elementi del sapere ellenistico, tra cui una sintesi di platonismo, aristotelismo, neoplatonismo, gnosi e antichi misteri: fu questo insieme che l'Islām conobbe come filosofia.

Da sottolineare che i vari attuali pregiudizi del razionalismo occidentale derivano anche dall'esclusione della complessa totalità dell'essere umano, che invece è orientabile alla ricerca di un sapere al di là della mera ragione e di un infinito che nel finito è solo celato. Il problema sta proprio nel modo di intendere questa "totalità". Ormai da molti secoli, sotto l'influenza del Romano-cattolicesimo, si intende l'essere umano solo come "sinolo" (unione) di anima (ovvero mente razionale) e corpo; invece in tutto l'Oriente (quello Cristiano Ortodosso compreso) la composizione è ternaria, e nel linguaggio islamico si esprime coi termini di *al-jism* (corpo), *an-nafs* (anima o mente) e *ar-rūh* (spirito). ^{xxii} Talché l'integralità dell'essere umano può puntare per sua natura a un sapere globale, insieme filosofico e mistico, ovvero a una mistica supportata dalla filosofia.

Come ha sottolineato il filosofo algerino Muḥammad Arkūn (1928-2010), gli Sciiti, basando la loro tradizione sugli insegnamenti degli Imām, «sono stati portati a praticare una lettura interpretativa del Corano che conferisce un largo spazio all'immaginario e postula una filosofia del linguaggio differente da quella che implica la lettura più letteralista dei Sunniti». *xxiii*

Si può aggiungere che tra le capacità spirituali dell'essere umano esiste anche quella che in arabo è detta 'aql, in genere superficialmente tradotta come "ragione", ma che in realtà significa la capacità di aprirsi al sacro, alla sua conoscenza immediata. xxiv Si tratta di una dimensione operativa, più che una facoltà determinata, poiché di facoltà ne mette in moto parecchie. La maggior parte della filosofia islamica sciita è in realtà una ierosofia (al-ḥikmat al-ilāhiyya) o gnosi - al-irfān; e al-'ārif (pl. al-'urafā) è lo gnostico; in greco sarebbe θεοσοφία, che in persiano viene chiamata 'erfān-e shī'ī (gnosi sciita); essa è costituita da

xxi Muḥammad Iqbal, Lo sviluppo della metafisica in Persia, Tawasul Europe, Roma 20018, p. 135.

xxii Nell'Ortodossia la corrispondente formula greca è σώμα, ψυχή, πνεύμα. L'oblio dello spirito nell'antropologia romano-cattolica può sembrare strano ma trova precedenti anche in altri contesti religiosi, ed appartiene al fenomeno del disinvolto oscuramento di contenuti delle fonti o delle tradizioni quando non più convenienti per vari motivi. Si ricorda che la composizione ternaria dell'essere umano è espressamente menzionata da Paolo di Tarso nella I Epistola ai Tessalonicesi.

xxiii Muḥammad Arkūn, La pensée arabe, Presses Universitaires de France, Paris 1975, p. 73.

xxiv Sull'argomento, Mohammad-Ali Amir-Moezzi, La Guide Divine dans le Shī'isme Originel, Verdier, Paris 2007.

meditazioni in cui il risultato di una dialettica implacabile si trasmuta in squarci di pura bellezza, di "svelamento" mediante il quale la filosofia si incentra in descrizioni visionarie comparabili alle più belle miniature dell'arte pittorica. Il motivo centrale dell'irfān è una scienza integralmente dimostrativa che, per le sue vie, si ricollega alle verità che l'illuminazione dell'intelligenza è riuscita a conseguire. L'irfān è filosofico, interamente razionale in quanto esoterico e mistico, e non un'esaltazione deprivata del sapere, ma la punta fine della contemplazione sperimentata in una visione immediata e unitiva del Dio rivelato. **xv*

Dati i tempi, non ci si stupirebbe se qualcuno dubitasse dell'utilità di trattare il pensiero di un filosofo sciita persiano postavicenniano del XVIII secolo: lontano nel tempo, lontano geograficamente e lontano per il mondo culturale di appartenenza. Come se non esistesse già abbastanza filosofia in Occidente! E in effetti la filosofia ancora circola, pur trattandosi di una sfera di pensiero da tempo in crisi per la perdita di solidi agganci metafisici e, per colpa dei filosofi, spesso incomprensibile ai più, estremamente soggettiva e quindi inutile sul piano della crescita personale. Proprio alla luce di ciò, il recupero di un pensatore del calibro di Sadroddin Mohammad Shirāzi, meglio conosciuto come Mollā Sadrā (1571-1641), xxvi detto anche il caposcuola dei teosofi (aṣ-ṣadr al-muta'allihūn), il più importante

Nohammad Ali Amir-Moezzi/Christian Jambet, Qu'est-ce que le shī'isme?, Èditions du Cerf, Paris 2014, pp. 317-8. Questa esperienza mistica sotto il profilo fenomenologico-strutturale è stata oggetto di analisi da parte del pensiero sciita. L'occulto (bātin) costituisce un percorso in tre tappe: a) la tariqa, o via stretta (mentre la sharī'a è la via larga), che solo pochi possono percorrere; riguarda la spiritualità mistica, che prescinde dalla sfera essoterica del "dovere"; b) la seconda tappa è di due livelli: al-mā'rifa, conoscenza o gnosi salvifica che trasfigura e al-karama, prodigio o miracolo, in cui si possono acquisire poteri paranormali; c) conseguimento della hāqiqat, la verità dell'Essere, unione dei contrari e coincidenza degli opposti. Il passaggio da ciascuna di tali tappe è caratterizzato da un determinato livello dell'anima (an-nafs). La situazione dell'uomo comune, senza percorsi spirituali da seguire, è detto dell'anima imperiosa (an-nafs al-ammara), che lo domina completamente anche coi suoi capricci; nella seconda tappa opera l'anima biasimante (an-nafs al-lawwama), che ha conseguito consapevolezza e coraggio necessari a mettere a nudo e combattere i propri difetti; infine, opera l'anima pacificata (an-afs al-mutma'inna) ormai pura e priva della necessità di combattere alcunché. Allora l'anima individuale si unisce all'Anima Universale (an-nafs al-kulliyya) in cui si riflette il Divino come in uno specchio.

xxvi Essendo persiano il nostro personaggio, usiamo la traslitterazione fārsī del suo nome, e non quella per l'arabo (Ṣādr ad-Dīn Muḥammad ash-Shirāzi). Originario di Shirāz (nella provincia iraniana di Fārs, vicino alle rovine di Persepoli), figlio di un ministro del Governatore di quella provincia, ricevette la raffinata educazione tipica degli appartenenti all'aristocrazia locale. Oltre alle arti marziali, apprese la matematica, l'astronomia, rudimenti di medicina, il diritto islamico, la logica, la filosofia e la teosofia. Completò la sua educazione a Qazwin dove entrò in contatto con eminenti

filosofo musulmano negli ultimi quattrocento anni, presenta una duplice valenza: consente di riscoprire la complessità del pensiero islamico nel quadro generale della storia della filosofia; e riguardo alla contemporaneità consente di riprospettare un ambito filosofico in cui l'esperienza ontologica e metafisica non è mai stata abbandonata (a differenza dell'Occidente) - in base alla *lectio* di ibn Sīnā-Avicenna xxvii che additava lo studio dell'essere quale compito primordiale della filosofia.

Accostarsi alla corrente di pensiero di Sadrā (detta pure *al-hikmat al-muta'liyya*, ovvero teosofia trascendente) è interessante anche dal punto di vista storico, essendo appartenuta a una zona e una fase particolare dello sviluppo del pensiero musulmano: vale a dire l'Iran dei secc. XVI-XVII quando - nel periodo della restaurazione imperiale safàvide in Esfahān, diventata capitale - si ebbe un vero e proprio rinascimento culturale a fronte della sclerosi

personaggi della cultura di quel tempo e alcuni dei quali furono suoi docenti. Quando la capitale della Persia safàvide venne trasferita a Esfahān, nel 1598, anche il nostro vi si trasferì insieme ai suoi maestri, all'età di circa 26 anni. Terminati gli studi si interessò a dottrine considerate non ortodosse con una certa disinvoltura formale, e per questo fu condannato da alcuni 'ulamā' sciiti. A salvarlo dal fare una brutta fine fu l'influenza che il padre ancora aveva presso la Corte, essendo stato in precedenza Visir. Si sa che in seguito Sadrā lasciò Esfahān per tornare a Shirāz, dove cominciò a insegnare con grande successo. Questo ovviamente gli creò nuove invidie e inimicizie di teologi e filosofi, tanto che preferì trasferirsi in prossimità di Qom. A causa di un esaurimento nervoso, lasciò l'insegnamento dedicandosi per almeno 5 anni alla meditazione e ad intense pratiche ascetiche, formulando un duro atto d'accusa contro i suoi nemici: «Constatai l'ostilità che ci si attira addosso ai nostri giorni nel voler riformare gli ignoranti e gli incolti, nel vedere brillare - in tutto il suo splendore - il fuoco infernale dell'ignoranza e dell'aberrazione [...], persone il cui sguardo non è mai andato oltre i limiti delle evidenze materiali, la cui riflessione non si è mai elevata al di sopra degli abitacoli delle tenebre e della loro polvere [...]». Non va dimenticato il detto del Profeta Muhammad per cui Dio non si sceglie come amico intimo un ignorante. Si narra che una notte Sadrā avesse sognato il suo maestro Mīr Dāmād (1561-1631), il quale gli avrebbe spiegato come mai nell'insegnamento della sua filosofia non avesse mai trovato problemi, a differenza di Sadrā. Mīr Dāmā gli avrebbe detto: io ho scritto ed esposto la mia filosofia in modo che i teologi ufficiali non ci capissero nulla, mentre tu hai fatto tutto il contrario!

Nel 1607 tornò a scrivere (fu estremamente prolifico) e fondò a Qom un centro di insegnamento filosofico. Rientrò a Shirāz nel 1632, e di nuovo si trovò sotto attacco di colleghi invidiosi e soprattutto dei dottori della legge (al-'ulamā) più interessati ai profili giuridici che a quelli filosofici o peggio ancora - mistici. Stavolta tuttavia accettò la sfida. Ebbe la forza di effettuare ben 7 pellegrinaggi alla Mecca. Morì a Baṣra (Bassora), in Mesopotamia, e il suo corpo fu portato a Najaf (Mesopotamia) per essere sepolto a sinistra del santuario dell'Imām 'Alī. La sua influenza culturale rimase limitata per molto tempo dopo la morte, ma in seguito è aumentata in modo notevole. Il successore di Khomeini, l'Āyātollāh Khamenei, tempo fa partecipò con un proprio intervento al "Congresso Mondiale Mollā Sadrā" tenutosi a Tehrān, a testimoniare la perdurante importanza di questo filosofo per la cultura iraniana contemporanea.

xxvii Nome completo, Abū 'Ālī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Ḥasan ibn 'Alī ibn Sīnā.

del mondo sunnita. Da notare che Sadrā fu contemporaneo di Cartesio, cioè di colui che in Occidente ancorò il discorso filosofico all'io dell'essere umano che, negli sviluppi successivi, finirà col dettare le leggi di rappresentazione del mondo. Citando Bianca Scarcia Amoretti:

In ambito filosofico, proprio mentre si profila il declino culturale dell'Islam - così se si guarda dall'osservatorio dei paesi arabi - nasce in Iran un'originale teosofia estatica e visionaria che, a partire dal suo capofila, Mullā Sadrā (m. 1640), fiorisce per più di un secolo. I dati dottrinari sciiti vengono assunti, da un lato come chiave di lettura e allegoria del dramma cosmico che abbraccia la creazione e la salvazione umana; dall'altro come l'ineffabile unità e unicità di Dio (tawhīd) e la sua manifestazione/riflesso terreno (profezia/imamato). L'imamismo si trasforma così in fenomeno universale, non solo islamico, interpretabile a diversi livelli, più o meno esotericamente, a seconda del grado di spiritualità raggiunto da chi vi si avvicina: fenomeno che permette di superare l'impasse rappresentato dalla Legge senza negarla, e di accedere a un codice etico che opera la composizione tra trasgressione e normalità in una visione superiore dell'uomo, con le sue finalità simbolicamente espresse, ancora una volta, dall'Imam. xviii

La dinastia safàvide si impadronì del potere in Iran nel 1502 e vi stabilì lo Sciismo come religione di Stato, il che dette luogo a una fioritura culturale di dimensioni qualitative e quantitative eccezionali, facendo emergere ed arricchendo un patrimonio plurisecolare ed i suoi fermenti rimasti per centinaia di anni occultati a causa della persecuzione sunnita. Da quel periodo solo in Iran vennero prodotto le opere di maggiore originalità e maggiore profondità speculativa. Il "rinascimento safàvide" fu una rottura proficua rispetto al resto del mondo musulmano. Innanzi tutto c'è il dato di fatto che - a differenza di quanto accaduto nel Nord Africa - dal Levante mediterraneo all'India i Sunniti non riuscirono ad eliminare le consistenti minoranze sciite. Per quanto riguarda lo specifico dell'Irān, si produsse progressivamente un'omogeneizzazione sociale e culturale analoga a quella del mondo sunnita, ma con esiti diversi, giacché come scrisse Miguel Cruz Hernández, «il dato fondamentale fu la sopravvivenza in Irān del magistero antico e classico che, contemporaneamente, svaniva nell'islam sunnita, sia in quello ottomano che allora stava sbocciando, sia in quello arabo e nordafricano». E forse questa la risposta all'inevitabile problema che Muḥammad Arkūn ha posto nei seguenti termini:

xxviii B. Scarcia Amoretti, op. cit., pp. 47-8.

xxix Miguel Cruz Hernández, Storia del pensiero nel mondo islamico, Paideia, Brescia 2001, vol. III, p. 834.

[...] nel momento in cui ibn Rushd dava nuove possibilità di sviluppo a un realismo critico di tipo aristotelico - apporto fruttificato unicamente nell'Occidente cristiano - Sohrawardī (m. 1191) assicurava, in Oriente, il successo della filosofia illuminativa (ishrāq), recepita e continuata dai pensatori iraniani. Perché questo scacco da un lato, e questo successo dall'altro? La risposta a tale questione permetterebbe di decifrare il destino dalla filosofia in terra d'Islām. xxx

Va pure ricordato quanto puntualmente evidenziato dall'islamologa Sabrina Lei: «Il periodo che va dal VII secolo al X secolo dell'Hijrah [egira] vede le diverse zone della Persia come protagoniste nella salvaguardia del pensiero filosofico ed esoterico islamico, garantendone la sopravvivenza ed il successivo sviluppo». xxxi

Fu conseguenza di questo "rinascimento" iraniano e sciita il sorgere dell'orgogliosa consapevolezza di essere l'Irān il depositario di un antico sapere trascendente, cioè della "vera" conoscenza, e quindi di costituire l'Oriente delle Luci; impostazione ancor oggi diffusa in vari ambienti, col corollario che in Occidente fu di ostacolo al conseguimento di qualcosa di analogo la mutilazione del pensiero di Avicenna ad opera dell'Europa latina nella forma di un agostinismo avicennizzante che ne alterò senso e struttura.

Oltre all'oggettivo irrobustimento dell'Islām sciita - che fin dalla professione di fede si distacca da quello sunnita^{xxxii} - la svolta safàvide produsse due rotture fondamentali: una politica, giacché sottrasse definitivamente l'Irān all'espansionismo ottomano, restituendo

xxx Op. cit., p. 78.

xxxi Sabrina Lei, «Introduzione» a Muḥammad Iqbal, Lo sviluppo della metafisica in Persia, Tawasul Europe, Roma 2018, p. 37.

xxxii La professione di fede (shahada) sunnita è lā ilāha illā l-Lāh, Muhammad rasūl Allāh (non vi è altro Dio che Dio, Muḥammad è il profeta di Dio), mentre gli Sciiti vi aggiungono wa 'Alī walī Allāh (e 'Alī è l'amico, o il santo, di Dio), essendo 'Alī teofania dell'Imām metafisico. La shahada è palesemente una professione dell'unità di Dio, negando il carattere della divinità a tutto ciò che non sia Dio, ma non è l'unica possibile, poiché in una prospettiva progressivamente esoterica ne sono possibili altre quattro: lā Huwa illā Huwa, non vi è Lui fuorché Lui, cioè a dire si esclude ogni Ipseità diversa da quella divina che è Ipseità assoluta; poi c'è lā Anta illā Anta, non vi è Tu fuorché Tu, in quanto il "Lui" si riferisce a un assente, mentre il "Tu" riguarda la presenza; a un livello ancora più elevato (quello del mistico realizzato) abbiamo lā Anā illā Anā, non vi è Io fuorché Io, giacché il "Tu" indica pur sempre separazione da sé, e quindi si rimane nel mondo della dualità; infine c'è il silenzioestinzione di chi abbia compreso come Ipseità, dualità ed egoità restino nel campo di relazioni e prospettive che, in ultima analisi, sono sovrapposizioni all'autosussistente Essenza eterna di Dio. Da notare che l'assai esoterica formula lā Anā illā Anā se fatta conoscere ai profani seguaci dell'idolatria monoteista (come la chiamava Corbin) non solo equivale all'evangelico "gettare le perle ai porci", ma è di estrema pericolosità per l'incauto divulgatore: essa portò all'atroce condanna a morte del mistico persiano al-Hallaj (858-922).

al mondo persiano l'agognata indipendenza perduta coi domini arabo, turco selgiuchide e mongolo; la seconda rottura fu linguistico-culturale in quanto restituì un ruolo di primissimo piano alla specificità culturale dell'Irān e alla lingua persiana a scapito di quella araba. La conseguenza per il pensiero arabo-islamico fu una perdita secca, giacché in precedenza a dare il maggior contributo alla sua formazione epoca classica furono proprio i pensatori persiani, le cui opere erano scritte in arabo classico. Comunque dall'epoca safàvide in poi la Persia sarebbe stata la casa-madre religiosa e culturale anche per lo Sciismo arabo del Vicino Oriente.

CARATTERE DI BASE DELLA METAFISICA ISLAMICA ORIENTALE

Dire che il pensiero islamico è improntato a puro realismo ha il seguente significato:

Tutti i concetti e significati dell'essere nella mente presentano una realtà fuori dalla mente stessa. [...] Se troviamo quindi concetti astratti o immaginativi, essi sono da riferirsi, direttamente o indirettamente, ad una cosa oggettiva. Si concludono da qui due concetti: quello autentico e quello soggettivo. Il concetto autentico sta a significare ch'esso si basa direttamente su un oggetto o una realtà. I concetti soggettivi, invece, sono quelli che non hanno una realtà fuori dalla mente, anzi sono estratti da quanto è esternamente e dall'oggetto. XXXIII

Come già detto, durante il nostro Medio Evo nel mondo islamico il filone filosofico "orientale" ha presentato subito forti elementi di consonanza col neoplatonismo, offrendo alla speculazione musulmana lo strumento teorico per risolvere il problema - teologico e filosofico insieme - della possibilità di creazione *ex nihilo* e di rivelazioni profetiche pur restando totale l'alterità di Dio. Problema analogo a quello che la teologia bizantina (e oggi Ortodossa) risolse originalmente attribuendo al Dio personale Tri-Unico la distinzione-identità fra essenza divina impartecipabile ed energie divine partecipabili. I filosofi islamici lo risolsero ricorrendo all'emanatismo neoplatonico, che colmava lo iato apparentemente irrisolvibile fra Dio e mondo attribuendo alla Prima creatura il compito della creazione. Questo aspetto è molto forte nell'Ismailismo, ma non è questa la sede per trattare della sua gnosi: a Dio piacendo ci si riserva di farlo successivamente.

Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī (1165-1240), il grande teosofo e mistico originario di Murcia (Spagna) poi emigrato nell'Oriente islamico (*al-mashrīq*), vi rafforzò questa impostazione che lì già faceva capo alla *lectio* di ibn Sīnā-Avicenna (980-1037) e riguardo alla quale

xxxiii Hossein Ghafari, Prefazione al cit. Libro dei Penetrali, p. 10.

Shihaboddīn Yahya Sohrawardī (1154-1191) aveva realizzato un approfondimento con sviluppi autonomi di grande livello qualitativo. Si deve a ibn 'Arabī il concetto di alwaḥdat al-wujūd (unità o unicità dell'esistenza, o dell'essere) della cui importanza si discuterà in seguito. Non si tratta di monismo, ma dell'unità dell'Essere che il Divino pone nelle creature; cioè a dire, si tratta dell'unico Essere che si manifesta nella molteplicità dei Nomi, degli Attributi e degli enti.

Per tutti i grandi pensatori islamici orientali la vera conoscenza implica la trasformazione interiore del soggetto conoscente, e quindi si tratta sempre di una gnosi, ossia di una conoscenza dagli effetti salvifici. Ne deriva che la filosofia e la sua inerente esperienza spirituale - inclusa quella mistica - vanno (o devono andare) di pari passo: per esempio Sohrawardī ammoniva sulla necessità di una vera formazione filosofica al fine di poter intraprendere la via spirituale, che altrimenti questa diventerebbe (per dirla alla maniera indiana) una via "della mano sinistra", foriera di illusioni pericolose fino al rischio della schizofrenia. Esito invece evitabile con la sintesi fra i metodi, cioè fra il metodo filosofico e quello asceticospirituale. Solo in tal modo si può arrivare a una conoscenza davvero salvifica, equivalente alla gnosis (al-'irfān o al-ma'rifa); così definita nel mondo cristiano-ortodosso: «La Gnosi è anche conoscenza di Dio, la conoscenza dell'essere, ciò che, mediante il discernimento, libera dal potere di "ciò che non è"». xxxxvi

Dal waḥdat al-wujūd è stata elaborata una metafisica che è anche un'antropologia, poiché coinvolge l'integralità dell'essere umano. Infatti, concependo gli enti del mondo come "accidenti" dell'esistenza - che è unica - allora anche ogni essere umano può venir considerato un'epifania (at-tajalli) di Dio. Qui si innesta una questione che ha sempre fatto rabbrividire gli 'ulamā (sunniti ma anche sciiti della corrente più "razionale") spesso portandoli a

xxxiv Sulla sua opera il principale riferimento è l'esposizione fattane da Henry Corbin nel suo *Nell'Islam iranico*, 3 voll. finora pubblicati in italiano, Mimesis, Milano-Udine 2012-2017.

xxxv La parola wujūd - normalmente tradotta come "essere", "esistenza", "atto di essere" - letteralmente vuole dire "atto di essere incontrato", venendo dalla forma passiva del verbo wajada, incontrare. Quindi, wujūd riguarda tanto l'essere-esistere quanto il conoscere, benché dal punto di vista ontologico essere ed esistere non abbiano propriamente identico significato. Nella lingua persiana si può distinguere fra wujūd come essere e vojūd o hasti come esistenza. La formulazione di ibn 'Arabī consente di sostenere insieme due tesi: che l'essere è solo di Dio, e che l'essere è unico. Come spiegano Amir-Moezzi e Jambet nel citato Qu'est-ce que le shī'isme? (p. 297), ne consegue che la molteplicità delle esistenze singolari è necessariamente espressione di questa unità dell'essere, che esprime l'Essere divino. Perché vi sia compatibilità tra detta molteplicità e l'unità tra l'essere e Dio, si deve distinguere tra la divina essenza trascendente, priva di relazioni, e l'insieme delle creature, ossia tra esse e la manifestazione di Dio.

xxxvi Jean-Yves Leloup, L'Esicasmo, che cos'è come lo si vive, Gribaudi, Milano 1992, p. 63.

emettere condanne per eresia gli "scolastici" dell'Islām. Il punto è che pur nel quadro del waḥdat al wujūd il mondo presenta due aspetti, quello divino e quello creaturale, fra loro legati da un nesso di alterità-identità che non comporta né fusione (al-ittihād) né incarnazione (al-hulul), di modo che la creatura resta creatura e Dio Dio. Si ha una sorta di coincidentia oppositorum, conseguibile e comprensibile mediante una visione metafisica nascente da un'elevata esperienza spirituale.

In definitiva l'esistenza (al-wujūd) costituisce un'unica realtà (al-haqīqat) dalle molte forme epifaniche (al-mazahir) che compongono il mondo dell'Essere. L'esistenza nella sua purezza assoluta - l'ad-dhat al-wujūd, che dal punto di vista teologico è ad-dhat Allāh - è il mistero dei misteri. **xxxvii Il mondo dell'essere - che include visibile e invisibile - costituisce la realtà unica dell'esistenza e, come è scritto nel loghion 5 del Vangelo di Tommaso, "non c'è nulla di occulto che non si manifesti". La ragione, in buona sostanza, è il punto di partenza, ma non l'unico strumento, poiché senza l'intuizione intellettuale (che attiene allo spirito) la realtà ultima non è conseguibile e la metafisica teorica presenta scarsa rilevanza se non porta alla realizzazione concreta (quindi anche spirituale) dell'essere umano. Vale il principio formulato da Sohrawardi: "La contemplazione ha maggiore efficacia del ragionamento induttivo". **xxxviii E il grado di conoscenza raggiungibile dipende dallo stato del soggetto (ovvero dalla sua situazione spirituale), di modo che la profondità di visione della realtà esteriore corrisponde sempre alla struttura dello spirito soggettivo. Per questo i filosofi islamici orientali parlano di unificazione tra chi conosce e quel che viene conosciuto. Fondamentale elemento di questa impostazione è l'Esistenza (al-wujūd).

Circa la questione su cosa sia l'esistenza va detto subito che l'essere umano - in quanto esistente cosciente - non conosce davvero l'esistenza dall'esterno, ma dall'interno mediante un processo di realizzazione di sé. Infatti, nella quotidianità soggetto conoscente e conosciuto sono sempre distinti, per non dire in opposizione, ed a questo livello l'esistenza viene conosciuta solo come oggetto, senza l'unificazione di cui è detto prima. La realtà quotidiana, vale a dire, è sempre il mondo dell'oggettivazione. Al fine di cogliere interiormente il reale dell'esistenza come actus essendi o existendi non bastano le teorizzazioni filosofiche razionali, ma è necessaria un'esperienza trascendentale dello spirito al di là di ogni oggettivazione e oggettivabilità. La conseguenza è che in tale dimensione l'esistenza non corrisponde più

xxxvii Secondo i teosofi della scuola in questione, ad-dhat al-wujūd rivolto verso l'esterno, per cosi dire, è al-ahadiyya, unicità assoluta, esistenza senza articolazioni; il cui lato esterno è al-wahidiyya, o unità della molteplicità, o esistenza con articolazioni interne; e quindi si ha al-fardaniyya, l'esistenza fenomenica del mondo empirico.

xxxviii Il fruscio delle ali di Gabriele, Mondadori, Milano 2008, p. 83.

all'ordinario concetto desumibile dal mondo empirico; si tratta invece dell'esistenza quale si rivela alla coscienza trascendentale, cioè pervenuta allo stadio transempirico.

Agli esordi della filosofia islamica i filosofi trovarono di fronte a sé la monumentale ontologia di Aristotele, per il quale l'esistenza era solo un "accidente", o attributo, dell'essenza (ovvero sostanza o quiddità). Ricordiamo che mediante la parola aristotelica "accidente" si intende quel che appartiene a un ente in modo non sostanziale come, per esempio, attributi che solo in certi luoghi, in certi tempi o in certe occasioni gli appartengono: "non sempre né per lo più", come scrisse il medesimo Aristotele. "I

Si dice che Avicenna abbia seguito l'impostazione aristotelica, pur comprendendo che l'esistenza sarebbe diversa dagli altri accidenti. Tuttavia, un importante studio di M. Toshihiko Isustu^{xli} avrebbe dimostrato trattarsi di un errore di interpretazione della Scolastica latina in quanto Avicenna non avrebbe mai formulato questa teoria né assunto l'esistenza in termini di "aggiunta all'essenza" - come la calvizie era aggiunta a Socrate, per dirla con Christian Jambet; semmai poteva sembrare che Avicenna vedesse il rapporto essenza-esistenza come riguardante due essenze. Non procediamo oltre perché andremmo troppo lontano. Comunque l'impostazione essenzialista sembrò essere la vincente, e qui cerchiamo di sintetizzarla.

Gli enti singolari presentano un insieme fondamentale di proprietà idonee a ricevere l'essere; quindi l'essenza appare il dato necessario affinché un ente possa esistere come tale, cioè ricevere l'essere. In conseguenza, all'essenza spetterebbe il ruolo di elemento metafisico primordiale, nonché una funzione gnoseologica in quanto principio di intelligibilità della realtà. Nel pensiero di Avicenna si riscontra un elemento che ne ha fatto il teorico dell'immutabilità delle essenze: egli infatti andò oltre la modalità classica di intenderle - vale a dire o nelle cose o nella mente, cioè a dire le essenze costituiscono le cose e poi la mente le

xxxix Topici, I, 5, 102.

^{xl} Metafisica, 1025a.

xli M. Toshihiko Isustu, «The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphisics», in Sabzawari, Sharh-e Manzumah, M. Mohaghegh and T. Isustu, Tehrān 1969.

xlii Il discorso è complicato e sottile, e la tesi di Isustu può anche sembrare troppo semplificatrice. Avicenna effettivamente distinse dal semplice accidente ('arad) l'esistenza considerandola un concomitante non necessario (al-lawāḥiq). In buona sostanza, sembrerebbe che per Avicenna l'esistenza resti "estrinseca" all'essenza poiché non le appartiene necessariamente, per quanto nella realtà l'esistenza accompagni sempre l'essenza. La sua eventuale paragonabilità a un accidente non significa tuttavia (a stretto rigore) identificabilità. La distinzione reale tra essenza ed esistenza, in realtà, fu attribuita ad Avicenna da Tommaso d'Aquino (1225-1274) che dette un senso radicale al concetto di estrinsecità.

astrae da esse - e andò alla ricerca di un terzo modo, quello delle essenze assolute, cioè come se non ci fossero né le cose concrete né la mente umana. xliii

Di impostazione totalmente diversa l'ontologia di *Mollā* Sadrā, la cui scuola filosofica è a tutt'oggi attiva in Irān. Egli per certi versi fu precursore di tematiche che in Occidente verranno affrontate solo nella prima metà del sec. XX, e tra questi pensatori moderni va ricordato Heidegger (1889-1976), precisando tuttavia fin d'ora che l'ontologia esistenziale di Sadrā non si incentra - a differenza dell'esistenzialismo occidentale - su questioni antropocentriche, bensì è vera metafisica e sviluppa il discorso con particolare riguardo al rapporto fra Dio e il mondo. Lungo questo percorso Sadrā effettuò un'ambiziosissima sintesi tra avicennismo, filosofia illuminazionista di Shihāb ad-Dīn Sohrawardī (1155-1191), metafisica sufi di Abū Bakr Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Arabī (1165-1240) e teologia sciita duodecimana.

Sadrā appartiene a un affascinante ambiente culturale, finora organicamente ed esaustivamente studiato solo dal compianto islamologo francese Henry Corbin, un ambiente che - come dianzi accennato - fa parte di un percorso iniziato almeno cinque secoli prima dell'era cristiana, partito da lontano e poi tornato al punto di partenza, assumendo via via forme diverse, ma contenuti analoghi. Il punto di partenza - come dianzi accennato - fu costituito dai Magi iranici e il loro pensiero, irrobustito (per cosi dire) dal Mazdeismo di Zoroastro, ^{xliv} pervenne nella Ionia grazie alle conquiste di Ciro il Grande (660 a.C.-530 a.C.) e dei suoi successori, da lì attraverso Talete (624 a.C.-546 a.C.) e Pitagora (570 a.C. -495 a.C.) fino ad Atene influenzando Platone (428 a.C.-348 a.C.), riemerge col neoplatonismo e l'ermetismo in Alessandria d'Egitto e poi, dopo l'avvento dell'Islām.

Esiste altresì un ulteriore percorso, interno all'Islām e confluito in Sadrā. Bisogna risalire al periodo tra la fine del sec. XII e l'inizio del XIII, importantissimo per lo sviluppo della mistica musulmana. Nel sec. XII Sohrawardī operò per il recupero degli antichi Magi di Persia nel contesto islamico sciita; un anno prima della nascita di ibn 'Arabī, nella rocca ismailita di Alamūt fu proclamata la Grande Resurrezione, cioè l'abolizione della *sharī'a* per un Islām interiore e mistico; ibn 'Arabī, a cavallo tra i due secoli predetti fu il teorico e il

xliii Questi brevi e problematici cenni su Avicenna riguardano esclusivamente la sua opera propriamente filosofica, cioè intesa nel ristretto senso affermatosi in Occidente; opera caratterizzata dallo sforzo di realizzare una sintesi fra aristotelismo e neoplatonismo. Viene lasciata da parte la componente esoterica del suo pensiero che costituì l'avicenniana "filosofia orientale" che, a detta dello stesso ibn Sīnā, costituiva la sua vera (o più autentica) produzione speculativa. Di essa purtroppo ci è rimasto molto poco. Se ne può dare forse un minimo inquadramento (ma nulla di più) in base alla critica fattagli in seguito dal suo connazionale Sohrawardī, autore di una compiuta "filosofia orientale" nutrita di elementi dell'antica sapienza persiana, di cui invece Avicenna non era perfettamente a conoscenza.

^{xliv} Stabilire in quale periodo egli sia vissuto è praticamente impossibile.

banditore di una mistica incentrata sulla religione dell'amore, consonante col pensiero dell'iraniano Rūzbahān di Shirāz (1128-1209); e grazie a due discepoli di ibn 'Arabī - Ṣadr ad-Dīn Qunyawi (m. 1274) e Fakr ad-Dīn 'Eraqi (1213-128) - il suo pensiero penetrò in Irān e vi si radicò; l'avanzata mongola nel Medio Oriente fece sì che Sufi dell'Asia centrale si spostassero verso l'Irān centro-occidentale. Possiamo quindi individuare due percorsi speculativi partiti da posizioni geografiche opposte che poi si sono incontrati: da Occidente a Oriente quello di ibn 'Arabī (nato in alÁndalus, morì infatti a Damasco), e dall'Asia Centrale (Transoxiana) a Occidente quello sufico. Così nacque «quella sintesi della prosa, della filosofia e dello Sciismo che farà dell'Irān il prosecutore di un pensiero eminentemente gnostico». E tutto questo preparò la formazione del pensiero di Sadrā.

Dal canto suo egli ci ha fornito un'esposizione dei contenuti del suo pensiero mediante un'unione quasi perfetta fra dimostrazione razionale (ma mai razionalista) e frutti dell'illuminazione spirituale, cioè attingendo a un'illuminazione superiore che lascia la ragione operante nel posto di sua spettanza e non oltre. Il nesso tra Rivelazione meditazione filosofica era da lui presentato mediante un'immagine abbastanza chiara: la Rivelazione è la luce che fa vedere, ma a tal fine sono necessari due strumenti, cioè l'insegnamento degli Imām che toglie il velo alla visione e la meditazione filosofica equiparata all'occhio che vede, in modo da avere luce su luce. «L'ascesi interiore (tasfiyya) non sia mai disgiunta da meditazione filosofica (tafakkur); e, viceversa, la sua meditazione filosofica non sia giammai separata da una tensione di purificazione spirituale». xlvi

A proposito di ibn Sīnā e di Sohrawardī si parla, rispettivamente, di filosofia "illuminativa" (al-ḥikmat al-ishrāq)^{xlvii} e di filosofia "trascendente" o "che si eleva" (al-ḥikmat al-muta'āliyya), ma si tenga presente che, per quanto si tratti di due scuole di pensiero appartenenti allo stesso orizzonte, esse non sono identiche. Il tratto comune è la consapevolezza, suffragata dall'esperienza spirituale, che la Sofia è conseguibile (fra l'altro) mediante

xlv Daryush Shayegan, Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'islam iranien, La Difference, Paris 1990, p. 197.

xlvi Sharh usūl al-kāfī, Tehrān s.d., p. 446.

xlvii Al-hikmat è parola utilizzabile anche per indicare la filosofia, ma indica soprattutto il pensiero sapienziale e salvifico, quindi possiede uno spessore maggiore di falsafa. Al-ishrāq indica lo splendore dell'aurora che sorge da Oriente, dal mondo della luce, a illuminare le anime umane nell'Occidente che allegoricamente è il mondo delle tenebre. Il termine in questione deve la sua fortuna al pensiero di Sohrawardī, e appartiene a una vera e propria topografia mistica. La sapienza orientale (al-hikmat al-mashriqiyya) trascende tanto la filosofia quanto la teologia, essendo una sapienza divina (al-hikmat al-ilāhiyya), cioè una teosofia.

l'intuizione spirituale che disvela e che è consentita dall'illuminazione con cui si rivelano le superiori Luci intelligibili.

Sadrā ebbe come maestro Mīr Dāmād (1561-1631), xlviii il cui pensiero fu una continuazione di quello di Sohrawardī, ma poi l'allievo si distaccò dalla suhrawardiyya per vari aspetti fra cui quello riguardante la priorità fra essenza ed esistenza. A questo proposito, tuttavia, c'è un problema da chiarire. Si è trattato di una divergenza forse meno sostanziale di quanto sembri. Infatti, Sohrawardī si era espresso in linguaggio ancora avicenniano, pur avendo effettuato la scoperta fondamentale per cui la vera realtà degli enti si pone al di là dell'essenza (e in definitiva anche del mero fatto dell'esistere) in quanto consiste in un movimento di "esistenziazione" (atto di esistere ed essenza) che definì la Luce; ragion per cui il primato della Luce veniva a significare l'improprietà dell'essenza e del mero fatto dell'esistenza per descrivere nei giusti termini l'essere dell'essente. Anche Sadrā nel proprio linguaggio ontologico definì "Luce" l'esistenza; con essa in definitiva ponendo il primato della Luce-esistenza in relazione tanto all'essenza quanto all'esistenza quali costitutive della quiddità al fine di descrivere l'essere degli enti. In questo modo, secondo Christian Jambet, xlix la Luce di Sadrā è fondamentalmente "esistenziazione" (takwīn) ed "essenziazione" della sostanza, il che fornisce un'interpretazione utile per una lettura di Sohrawardī probabilmente più appropriata.

Sadrā ha rappresentato una delle più feconde fasi di fusione tra rivelazione coranica, metodo filosofico razionale e gnosi; le fonti religiose del suo pensiero furono ovviamente il Sacro Corano, i detti del Profeta Muḥammad, il Nahj al-balaghah (La via dell'eloquenza) dell'Imām 'Alī ibn Abī Tālib (m. 661), il primo per gli Sciiti. Sadrā aveva della filosofia una concezione "formativa", intendendola come il perfezionamento dell'anima, secondo le sue possibilità, attraverso la conoscenza della realtà degli enti e affrontandone l'esistenza mediante la dimostrazione. Intendeva quindi il compito del filosofo come strumento per fornire unan visione del mondo come ordine intelligibile. Insieme a Sohrawardī (ed a tanti altri pensatori sciiti), Sadrā non ridusse l'ambito della filosofia alla sfera della conoscenza razionale-discorsiva, né la intese come il vertice delle possibilità conoscitive dell'essere umano, andando invece al di là del metodo e del linguaggio puramente filosofici. Già Avicenna aveva trattato dell'estensione dalla conoscenza filosofica attraverso esperienze "visionarie" espresse in linguaggio simbolico. Da qui il concepire la conoscenza come

xlviii Nome completo: Mīr Muḥammad Bāqir ibn Shams ad-Dīn Muḥammad Dāmād Fendereski Āstarābādī.

xlix Introduction all'opera di Shihāboddīn Yaḥya Sohrawardī, Le livre de la sagesse orientale, Gallimard, Paris 1986, p. 13.

¹ Centro Culturale Islamico Europeo, Roma, s.d.

illuminazione, come conoscenza "presenziale" ('ilm al-ḥuḍūrī), non mediata dalla ragione dialettica bensì immediata. La ragione dialettica interviene dopo a creare la conoscenza rappresentativa ('ilm al-ṣūrī).

La presenzialità della conoscenza di cui parla Sadrā è strutturata nel modo seguente: non si tratta di assumere forme o idee nella nostra mente così come un contenuto sta in un contenitore ma restando separate le due cose; invece, nella sua concezione, la nostra mente diviene l'esemplare eminente di quel che essa conosce e i due termini si uniscono in un'unica realtà: è una conoscenza che avviene senza "concezione e assenso" (taṣawwur wa taṣdīq), cioè apprendendo direttamente la realtà. L'intelletto ('aql) si unisce all'intelligibile (ma'qul), e ne deriva una determinata conseguenza psico-antropologica: l'essere umano è quel che conosce, e la conoscenza dipende dal suo essere. li

In questo modo l'esperienza diretta viene a far parte della filosofia, fermo restando che poi l'elaborazione di concetti e la loro analisi avvengono mediante il linguaggio logico-razionale, utilizzati per comunicare e spiegare il contenuto della sapienza acquisita per via diretta, nei limiti del possibile. La discorsività della filosofia, quindi, resta indispensabile per la sapienza se quest'ultima conduce all'illuminazione, ma dopo di essa.

Fu Sohrawardī a dare corpo alla confutazione della conoscenza filosofica aristotelica basata sull'astrazione del genere e della differenza quale origine della definizione, per Aristotele primo passo verso la conoscenza. Sohrawardī non era convinto della possibilità di definire alcunché senza una conoscenza previa, e dimostrò con argomenti logici che se davvero per la definizione c'è da partire da genere e differenza, allora questo significa proprio affermare la necessità di una conoscenza precedente. lii

li Poiché la conoscenza presenziale non è certo un concetto frequente nel linguaggio e dei contenuti della filosofia occidentale, può essere utile conoscerne un'applicazione specifica, per esempio riferita al principio di causalità. Nonostante quanto generalmente si crede, questo principio non può essere ricavato dalla sensazione, che al massimo ci prospetta o una simultaneità fra due fenomeni o una loro successione temporale. Si dovrebbe ripiegare sul ragionamento; tuttavia si tratta di un principio non ricavabile dal ragionamento, poiché per ragionare sulla causalità bisogna averla già ammessa o scoperta. Il principio in questione è però intelligibile. Infatti ci si arriva mediante la conoscenza presenziale, partendo dalla nostra personale "coscienza" presenziale. Si deve partire dalla coscienza della nostra esistenza in sé in quanto dipendente dall'esistenza: questo porta subito a cogliere il massimo grado di causalità; peraltro questo metodo richiede una consapevolezza che – ahimè – non è da tutti, per cui può essere sufficiente cogliere il nesso (causale) tra noi e le nostre facoltà volitive sul piano operativo.

lii Sohrawardi privò la logica aristotelica della sua base, argomentando che le determinazioni di genere e differenza specifica non possono consentire la vera conoscenza, poiché ogni ente presenta una molteplicità di costituenti specifici (muqawwimāt) che devono essere tutti determinati se si vuole descrivere un oggetto. E quindi riteneva un sofisma pensare di poter dire l'essenziale su alcunché in

La sintesi di Sadrā abbraccia tanto la *falsafa* classica (cioè razionale) quanto la teosofia (*ḥikmat*) con maggior peso verso quest'ultima, secondo quanto lui stesso scrisse all'inizio del suo *Kitāb al-masha*'ir (*Libro delle penetrazioni metafisiche*):

Prestate ascolto nei vostri cuori al mio trattato, perché penetri nel più profondo di voi stessi la luce della mia teosofia [hikmat] [...] Essa non consiste in discussioni teologiche [al-mujādalat al-kalāmiyyā], né in tradizioni comuni [at-taqlīdāt al-āmmiyya], né nella filosofia discorsiva censurabile [al-falsafa al-baḥtiyya al maḍmūma], né nelle immaginazioni proprie dei sufi, bensì è uno dei risultati della meditazione sui segni di Dio [al-āyāt Allāh] e della riflessione sul regno [al-malakūt] quello dei cieli e quello sulla terra [...]. liii

FILOSOFIA E LINGUAGGIO

Notoriamente parlare male vuol dire pensare male ma, a parte ciò, in genere si trascura che il linguaggio è sempre di estrema importanza per la sua duplice funzione di strumento di comunicazione e di fattore che "costringe" o "imprigiona", il pensiero. Un solo esempio: il greco e il latino insieme alle lingue derivatene. In metafisica, quando si vuole indicare una realtà per sua natura al di là di ogni possibile concettualizzazione umana, si tende a esprimersi in forma negativa, e così si parla di "non-essere". Ciò però richiede che la lingua usata possegga due forme di negazione, una per indicare il nulla assoluto, e un'altra per esprimere o la potenzialità non ancora manifestatasi (ovvero non passata all'atto) oppure quanto sia al di là della concettuabilità. Tale dualità esiste in greco (rispettivamente oúk e $\mu \dot{\eta}$) ma non in latino e nelle lingue neolatine, di modo che in questi linguaggi "non-essere" equivale pericolosamente a "nulla".

La forza "determinante" del linguaggio in ordine alla formulazione dei concetti è stata alla base del tema dell'essere già nell'antica filosofia greca, per poi passare a quella islamica che ne ereditò il patrimonio. Aristotele definì l'ontologia "scienza dell'essere in quanto tale"; definizione esatta ma solo formale, restando aperto il problema di cosa significhi "essere", verbo che in greco per fortuna esiste ma senza che ciò risolva le difficoltà.

base a genere e differenza specifica. Inoltre sul piano epistemologico egli negò che si potessero apprendere immediatamente – per la loro asserita evidenza non necessitante di dimostrazione - i c.d. assiomi (come il principio di non contraddizione) mediante la seguente argomentazione: pur non negando affatto (anzi!) la conoscenza immediata, sostenne che essa riguarda singole entità concrete (a partire dal nostro Sé) e non già proposizioni logiche universali. Risulta chiaro il diniego di una conoscenza basata sul deduttivismo sillogistico.

liii Teheran-Paris 1982, pp. 87-88.

Il verbo essere ha funzione di copula rivelatrice di quel che viene definito esistenza, ma anche di predicato della realtà essenziale di un ente (l'ôu σ í α , in greco); e ciò costituisce un ulteriore e specifico problema speculativo. Nella frase "Fuffi è un cane" il verbo predica la realtà sostanziale di quel dato animale; ma dicendo "Fuffi è" oppure "c'è" si afferma solo un'esistenza, senza darne predicato alcuno. Al riguardo Aristotele parlò di aporia (ἀπορούμενον), e in definitiva il suo reale apporto alle basi dell'ontologia consistette nella determinazione dei significati di "essere": in sé; per accidente; vero; in potenza; in atto.

La questione dell'essere presentò fin dall'inizio grandi difficoltà di impostazione per la filosofia islamica, poiché in arabo manca il verbo essere e non ne esiste un'altro capace di esprimere le predette funzioni predicativa ed esistenziale (in persiano, lingua indoeuropea, invece "è" viene reso da hast, terza persona singolare del presente indicativo del verbo budan). Per cui, se in arabo dovessimo dire "Muḥammad è un insegnante" (al-ustādhun) ricorreremmo al giro di parole Muḥammad huwa (lui) ustādhun; quindi, nel costruire ex novo un lessico filosofico arabo idoneo a riflettere quello greco si dovette inventare una della terminologia capace di rendere i due aspetti (grammaticale-logico ed ontologico) di "essere". In persiano, Mohammad morabbi hast. Per questo Henry Corbin nell'avvertire che non è la stessa cosa dire in persiano "l'essere è" (hasti hast) e volerlo dire in arabo, perché qui viene fuori al-wujūd al-mawjūd, cioè "l'essere esiste" col rischio di identificarlo con "ente", cioè in modo filosoficamente quanto meno molto opinabile anche se a volte ciò è stato fatto.

In arabo per esprimere il concetto di "essere" ci sono due possibilità: la radice kwn che esprime il "formare, creare, trarre a esistenza" (da qui l'imperativo divino kun! che porta a essere le cose); oppure la radice wjd, da cui il verbo wajada, "incontrare, trovare". Il termine derivato da quest'ultima radice è wujūd, che in filosofia ha riscosso maggior successo, indicando - a seconda dei casi - l'essere o l'esistenza.

Il primo ad affrontare con serietà la questione terminologica fu al-Fārābī (872-959), utilizzando i termini al-wujūd (essere-esistere) e al-mawujūd (esistere). Nel suo Kitāb al-hurūf egli espresse l'aspetto esistenziale dell'essere attraverso l'analisi linguistica della parola wujūd e la riferì tanto alla realtà concreta (per la quale non è un predicato reale) quanto all'aspetto logico linguistico (per il quale invece ha funzione di predicato). Riguardo alla realtà concreta negò la predicatività reale all'essere-esistere sostenendo che altrimenti la si sarebbe dovuta includere nell'essenza, mentre la coincidenza di essere ed essenza può darsi solo in Dio. E argomentò nella Risālat fi jawāb masā'il su'ila na-hā: «L'esistenza di una cosa non è alcunché di distinto dalla cosa stessa, mentre il predicato deve essere un concetto (ma'nan) la cui esistenza o negazione giudica la cosa; secondo questo aspetto non si tratta di una proposizione che abbia un predicato».

Nell'ontologia di al-Fārābī (872-950) non troviamo solo la distinzione logica fra l'essere sperimentabile e le idee a esso relative (appartenenti alla sfera dell'intelligibile), ma anche quella fondamentale fra essenza ed esistenza, considerando l'essenza come possibilità e l'esistenza come atto. Vale a dire, egli inquadrò l'essere (e ogni ente con cui "fa corpo") nelle due categorie di "possibile" e "necessario" (al-wājib): la prima categoria per ricevere l'esistenza ha bisogno di una causa, ma a monte delle catene causali si deve porre l'essere necessario; quest'ultimo non può venir concepito come non-esistente, giacché in esso essenza ed esistenza sono un tutt'uno. Quindi è unico e al di là di tutte le possibili categorie, ivi compresa la distinzione tra materia e forma. Lo definì «l'atto del pensiero nella sua purezza, il puro oggetto pensato, il puro soggetto pensante. In esso queste tre cose fanno tutt'uno. È saggio e sapiente e vivente, ha attività perfetta e perfetta volontà. Esso gode di un'immensa felicità nella sua propria sostanza, è il primo amante e il primo amato».

Questa distinzione divenne della massima importanza per il pensiero islamico, oltre che per la Scolastica romano-cattolica. L'essere possibile (al-mumkurāt) di al-Fārābī (e dei filosofi islamici che in questo l'hanno seguito) equivale a "essere contingente", cioè riguarda l'essere degli enti, privi in sé della ragion d'essere e soggetti al divenire. Altro termine - oltre ad al-mawujūd - a cui facevano ricorso i filosofi islamici per significare qualcosa che "è" era al-huwiyya, traducibile "ipseità" derivando da huwa, lui (la preferenza di Averroé andò ad al-mawujūd). Avicenna-ibn Sīnā non manifestò un grande interesse per i problemi linguistici inerenti al tema dell'essere, ma fu sensibile al fatto (trattato in Al-ishārāt wa l-tanbīhāt) che ogni proposizione predicativa (al-qadiyya al-hamliyya) deve comunque contenere, oltre al soggetto (al-mahmūl wa-l-mawdū') e all'idea del predicato (al-ma'nan), un terzo elemento che li leghi concettualmente e grammaticalmente.

Nella concezione aristotelica il concetto di "essere" deriva da un'astrazione effettuata sulla base dell'esperienza sensibile, ma non in Avicenna. A questo riguardo è importante la sua opera in persiano $D\bar{a}nis\ N\bar{a}me$; qui Avicenna pare essersi attestato sul duplice criterio della conoscenza immediata dell'essere e della sua non definibilità. Sosteneva che l'essere è riconosciuto dalla ragione stessa senza l'aiuto di definizione né di descrizione. E nemmeno ha genere o differenza, perché vi è nulla di più generale, e non ha descrizione perché non vi è nulla di meglio conosciuto di esso, e non può essere spiegato perché costituisce il principio primo di ogni spiegazione e in definitiva è un concetto primario, un'intuizione dell'anima. liv D'altro canto i sensi portano a conoscere solo gli aspetti individuali della realtà e l'essere risulta superiore al pensiero in quanto ne costituisce il fondamento e a sua volta il pensiero è partecipe dell'essere.

liv Tematica ampiamente trattata in *Al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*, il Cairo 1981, vol. II.

Un altro aspetto su cui Avicenna prese le distanze da Aristotele riguardò la riduzione della problematica sull'essere a quella sull'essenza (mā hiyya: che cosa è?), osservando che l'essere considerato in sé stesso è solo essere e niente altro, per cui va al di là di ogni distinzione, compresa quella fra sostanza e accidente. Avicenna inquadrò l'essenza e l'esistenza nell'ambito dell'essere, intendendo la prima come la natura propria di un ente - conosciuta attraverso la definizione - e la seconda come l'appartenenza dell'essenza alla realtà. Peraltro, aderendo alla distinzione alfarabiana tra essere necessario e possibile, egli sostenne la non inclusione dell'idea di esistenza nell'essenza, considerandola esistenzialmente neutra. Opposto il discorso nel caso dell'essere necessario. Ci si è chiesti se si tratti di una distinzione solo concettuale (ovvero logica) o anche reale. Con tutta probabilità si dovrebbe optare per la distinzione concettuale, considerato che nella realtà delle cose essenza ed esistenza non sono distinguibili concretamente.

Una concezione che ribalti tale prospettiva deve assumere che la realizzazione dell'esistenza richiede la sua instaurazione nell'essere, e quindi un *actus existendi* (o *essendi*) anteriore all'essenza. Questo atto appare come la sola realtà di ogni ente, di modo che l'essenza ne risulta una sorta di "ombra".

Detto questo, è importante sottolineare che *Mollā* Sadrā mutò il significato della precedente terminologia filosofica islamica, sfruttò la gamma di significati derivabili dalla radice trilittera di *al-wujūd*, e quindi non lo intese come ente, bensì come risultato di un atto di presenza, per poter negare la precedente identificazione dell'essere con l'essenza e per conseguenza la mera aggiunta dell'esistenza all'essenza.

CONFUSIONI DA EVITARE PRELIMINARMENTE

Già Avicenna aveva ricordato con forza che la metafisica (al-falsafā al-ilāhiyya) - da lui chiamata anche teologia - ha come fine (al-maṭhūb) Dio-Causa Prima dell'essere, ma ha come oggetto (al-mawḍū') l'essere o l'esistenza, ovvero l'ente in quanto ente (al-mawjūd bimā huwa al-mawjūd). Scienza prima, quindi, nel duplice senso dell'universalità dell'essere e di Dio quale primo nell'ordine dell'essere.

La tematica filosofica riguardante l'essere non è priva di difficoltà e spesso viene ulteriormente complicata dalla confusione fra "essere" ed "ente". Tutto poi si aggrava quando l'unità dell'essere viene intesa come unità dell'ente (ovvero degli enti), dando luogo a concezioni definite moniste - cioè negatrici della molteplicità degli enti - che gli orientalisti occidentali attribuiscono molto disinvoltamente anche alle concezioni panenteiste (la taccia di panteismo è erronea). A parte questo scivolone ontologico, la confusione fra essere ed ente porta ad affermare (essotericamente) Dio quale Ente Supremo: vale a dire, facendolo

rientrare nella serie (e categoria) degli enti, sia pure in modo assolutamente e infinitamente sovraordinato e irriducibile a essi.

Opportunamente Henry Corbin^{lv} sottolineava l'erroneità dell'attribuire a Dio la connotazione di Ente Supremo, giacché lo *status* di ente implica che a una data realtà sia stata attribuito l'essere (quel che Tommaso d'Aquino chiamava *actus essendi*) affinché si possa costituire l'ente come tale. Questa attribuzione realizza quanto esprime il latino *esto!*, o l'arabo *kun!*: cioè un "sia!" attivo a cui corrisponde l'apparire dell'ente come aspetto passivo. Orbene, una volta stabilito che l'essere è attribuzione da parte di Dio, dovrebbe apparire chiaro che Egli non è né l'Essere-Uno né l'Ente Supremo. È meglio parlare di puro e trascendente Atto di essere. Ma se Dio è la fonte trascendentale dell'essere, allora non gli si deve attribuire la categoria di ente. Quel che il pensiero islamico chiama Unità dell'essere (*al-wahdat al-wujūd*) non esprime l'unità degli enti (*al-mawujūd*), ma *l'unità dell'atto di essere*, professato nel *tawhūd*, parola che esprime il "far divenire" in termini unitari, poiché unica è la fonte dell'essere che costituisce gli enti. Ed è in questo senso che può parlarsi di "teomonismo", come appunto fece Corbin.

Il tema dell'essere implica (oltre a quello dell'ente) l'aspetto dell'esistenza e anche qui bisogna intendersi. Va da sé che l'ente per esserci deve esistere (da ex sistere, venir fuori) ma non si tratta mai di esistenza pura, cioè separata o distinguibile in termini reali dall'essenza di ciascun ente - o quiddità, oppure ovoía, o come altro la si voglia chiamare, la quale si identifica con quel che ogni ente è, con le sue caratteristiche. Cioè a dire, l'ente è sempre un quid con determinati caratteri individuanti (di genere o di specie). Se, per esempio, consideriamo una rosa in un giardino, non abbiamo in realtà due fenomeni - la rosa e la sua esistenza - bensì uno solo: quella determinata rosa; quindi una determinata essenza-esistente.

In concreto - evitando complessi discorsi filosofici che spesso oscurano più di quanto pretendano di chiarire - l'esistenza equivale all'apparire dell'essere in un ente determinato, ovvero (detto diversamente, ma senza che qualcosa cambi) equivale all'atto di essere che riguarda un certo ente, del quale appunto si dice che ex-sistit. Vale a dire, in virtù di un actus essendi l'ente viene fuori, emerge, dalla pura possibilità di manifestazione dell'essere.

La problematica sull'essenza è stata a lungo centrale nel pensiero europeo, fino a dare luogo a una sorta di "reificazione" dell'essenza a prescindere dai singoli esistenti, perdendo di vista il fatto (apparentemente banale ma concreto) che nel nostro mondo esistono solo gli enti concreti e non le loro essenze a prescindere da essi.

lv Il paradosso del monoteismo, Mimesis, Milano-Udine 2011.

L'esistenza prescinde da dimostrazioni, essendo direttamente - o con ovvietà - appercepita; essa è identica alla percezione degli enti nel mondo esteriore. Inoltre l'esistenza in prima approssimazione nasce da un'astrazione concettuale rispetto alla realtà esterna. Il pensiero islamico la paragona metaforicamente alla luce, che illumina e quindi consente di individuare. Ogni ente ci appare unitario pur potendosi distinguere mentalmente in esso esistenza ed essenza. La questione sta nell'originarietà dell'una o dell'altra.

L'ONTOLOGIA DI MOLLAH SADRA

La posizione ontologica di Sadrā - uno dei massimi vertici della gnosi sciita ('irfān-e shī'ī, in persiano) - fu omogenea al suo modo di intendere la filosofia e quindi è radicata nella rivelazione interiore, nella contemplazione segreta e nelle ricerche sull'esistenza. Nel quadro di una produzione immensa la sua opera principale è l'enciclopedia filosofica Al-ḥikmat al-muta'liya fī l-asfāril-'aqliyyati l-arba'a (La teosofia trascendente nei quattro viaggi dell'intelletto); vanno anche ricordati Al-ḥikmat al-'arshiyya (La sapienza del trono) sull'escatologia, il fondamentale Kitāb al-mashā'ir sull'ontologia, Mafātiḥ al-ghayb (Le chiavi dell'invisibile, un commento al Corano concernente problemi metafisici, cosmologici ed escatologici), e Asrār al-ayāt (I segreti dei versetti, ovviamente coranici).

Il suo discorso ontologico si incentra su tre concetti fondamentali: al-iṣālat al-wujūd (priorità dell'essere), al-waḥdat al- wujūd (unità dell'essere) e al-tashkīk (gradazione intensiva dell'essere). Cominciamo dal primo di essi, in virtù del quale Sadrā può essere definito a pieno titolo il filosofo dell'esistenza poiché in ontologia effettuò un'inversione radicale rispetto alle filosofie precedenti che avevano identificato l'essere con l'essenza e concepito l'esistenza come un dato a essa aggiuntivo.

Con questo Sadrā si è collocato a pieno titolo nel quadro della gnosi islamica sciita, o meglio nel suo aspetto teorico-speculativo che tratta dell'esistenza - di Dio, del mondo e dell'essere umano - muovendo da uno svelamento intuitivo, cioè traducendo in linguaggio razionale (ma non razionalista) il contenuto di un'intuizione trascendente. La questione del primato dell'esistenza o dell'essenza non esplica i suoi effetti sul piano puramente filosofico, ma anche su quello teologico, assurgendo quindi a un'importanza primaria. Va infatti considerato che dall'attribuzione della priorità all'esistenza non deriva solo la connotazione delle essenze come percezioni mentali, ma altresì che Dio è esistenza pura, giacché altrimenti ci sarebbe in Lui composizione di essenza ed esistenza, ed avrebbe quindi un'esistenza delimitata; per converso, attribuire all'essenza la priorità significa che sarebbe l'esistenza a venir considerata un'astrazione mentale, e che altresì Dio sarà <u>una</u> quiddità, <u>un</u> essere, ovvero un Ente quand'anche Supremo.

Quindi, per Sadrā l'essenza è soggettiva, mentre l'essere è oggettivo ossia del tutto vero. La soluzione del problema presenta poi ricadute su un'altra fondamentale questione teologica: se Dio sia solo trascendente, oppure se sia possibile parlare di trascendenza-immanenza. Nel Kitāb al-mashā'ir scrisse: «In passato mi ero impegnato con intensità a difendere il carattere primordiale (al-ta'assul) delle quiddità e dell'aspetto puramente soggettivo dell'esistenza (al-i'tibāriyya al-wujūd) fino a che il mio Signore mi guidò e mi fece vedere la sua dimostrazione. [...] Le esistenze sono realtà primordiali (haqa'iq muta'assala)». Vale a dire, dall'argomentare la priorità dell'esistenza (al-iṣālat al-wujūd) - coniugata con l'unità dell'essere (al-waḥdat al-wujūd) - derivò che è l'atto di esistere, cioè l'essere o atto di essere, lvi a determinare le essenze. lvii L'essere, vale a dire, è «la realtà di tutto ciò che possiede una realtà, senza che esso stesso abbia bisogno di qualche altra realtà per possedere una realtà. Di conseguenza, esso esiste di per sé in concreto, mentre ciò che è altro da esso, intendo dire le quiddità, esiste in concreto grazie ad esso, e non di per sé». lviii

A dire il vero, una nozione del genere in Oriente esisteva già, nel pensiero persiano preislamico, seppure non ancora sviluppata e argomentata filosoficamente come poi avrebbe
fatto Sadrā. In Occidente - come dianzi accennato - questo tema sarebbe stato affrontato,
quattro secoli dopo, da Heidegger, di cui si dice (ma non è sicuro) che avrebbe letto la traduzione in francese dell'Al-mashā'ir. Comunque siano andate le cose, Heidegger si mosse
in una direzione diversa da quella di Sadrā, senza relazioni con il wujūd islamico in ordine
all'esistenza e senza agganci con una realtà superiore a tutto, e da cui proviene ogni actus
essendi o existendi. Lo stesso dicasi per le filosofie esistenzialiste sviluppatesi in Europa, tutte
riferite a una quiddità e ad un'esistenza riferite alla sola personalità umana, di cui si pensa
che la volontà umana sia in grado di dare forma e sostanza, in un certo qual modo potendo
l'essere umano creare sé stesso. In definitiva, l'esistenzialismo occidentale ha assunto la sua
"posteriorità dell'essenza" in termini di asserita prevalenza del libero arbitrio.

Per Sadrā l'esistenza è esistente di per sé e non è un esistente che abbisogni di un altro mentre gli enti non esistono "semplicemente", o di per sé, ma sono originati da atti di essere.

La cosiddetta esistenza esteriore è l'esistenza concreta degli enti da ciascuno immediatamente percepita: di ogni cosa percepita si apprende che esiste e quale ne sia la realtà (cioè

lvi Wujūd vuol dire anche "atto di essere" e non semplicemente "essere". Questo esprime il carattere attivo dell'essere (at-taḥaqquq al-wujūd). Il che è lo stesso nell'ontologia tomista.

lvii Non sono mancati i filosofi che hanno cercato di conciliare le due opposte tendenze, come Jalāl ad-Dīn ad-Dawwānī (m. 1502), o Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʻī (m. 1826). Il primo attribuì il primato all'esistenza per quanto riguarda l'Essere Necessario, mentre per gli esseri contingenti predico il primato della quiddità; il secondo, invece, attribuì ad esistenza ed essenza insieme il primato.

lviii Libro dei Penetrali, p. 63.

l'essenza, la quiddità). Si tratta di un'apprensione che avviene, come detto, in termini unitari, cioè senza separare esistenza da essenza, e l'esistenza è l'aspetto che prescinde da qualsiasi dimostrazione e definizione ed è l'unica realtà che propriamente "esiste". Il concetto di esistenza nasce quindi da un approccio intuitivo-astrattivo immediato, e la stessa idea di esistenza corrisponde a una realtà esteriore. Si tratta di un'idea unica poiché ad essa corrisponde l'idea unica di nulla, e come non possono esserci più idee di nulla, altrettanto non si possono essere idee plurime di esistenza.

In ordine alle realizzazioni dell'esistenza (cioè agli enti-quiddità) si possono individuare tre statuti: necessità, possibilità, impossibilità. La possibilità riguarda solo una quiddità, perché l'esistenza è, e basta. Per cui la possibilità di un ente indica la sua mera dipendenza (ikmān faqrī) dall'assoluta Esistenza. Quando si parla di esistenza mentale si tratta di un grado autonomo dell'esistenza, di una realtà che esiste all'interno della persona, per sua volontà a seguito di percezioni.

L'esistenza non è definibile in termini di essenza non essendo parte e quindi mancando di genere prossimo, di differenze specifiche e quindi di limiti concettuali, pur essendo predicato di tutte le essenze che sono al di fuori dalla mente. Si tratta di una realtà semplice, individualizzata in sé; e la realtà di ogni cosa è la sua esistenza. E quindi la conoscenza della realtà dell'esistenza si dà solo attraverso una presenza che nella mente testimonia la realtà concreta del mondo.

L'esistenza non sussiste in virtù di un altro esistente, ed è grazie ad essa che esistono le realtà concrete. Grazie ad essa esiste la quiddità, la quale è unita esistenzialmente all'esistenza benché analiticamente (nella mente) ne differisca in quanto a idea e concetto. Di fronte alla domanda se l'esistenza sia esistente, la risposta di Sadrā dice che «è esistente nel senso che l'esistenza della realtà è esistente».

L'esistenza non va confusa con gli accidenti, i quali richiedono un soggetto, mentre l'esistenza è tale perché un soggetto esista: cioè, la realizzazione del soggetto richiede l'esistenza. Quest'ultima ha una realtà che va oltre l'attualizzazione della quiddità, altrimenti non vi sarebbe differenza tra l'ambito esterno e quello della mente, mentre una quiddità può essere concepita sul piano mentale senza che abbia esistenza esterna. In poche parole, l'esistenza dell'accidente non è quella del suo soggetto, al contrario dell'esistenza vera e propria.

La qualificazione della quiddità attraverso l'esistenza non è altro che l'esistenza stessa: è la realtà concreta della quiddità: come notava Sadrā, dire che Zayd è un uomo significa solo che Zayd esiste. La quiddità non sussiste se carente di esistenza, così come l'esistenza non è altro che il fatto di essere della cosa, e non il fatto di essere di una cosa per un'altra, come nel caso dell'accidente per il suo soggetto o della forma per la sua sostanza.

A ogni essenza è riferibile una specifica definizione (at-taḥdīd), al punto che essenza e definizione inerente possono essere considerate sinonimi sul piano linguistico. Ma ogni essenza ha nella definizione anche la sua delimitazione altrimenti non sarebbe distinguibile dalle altre essenze. Astrattivamente si parla di indipendenza di esistenza ed essenza poiché possono esserci essenze senza esistenza tuttavia, per quanto sotto un certo profilo si confondano la cosa e l'esistenza, tuttavia in assenza di quest'ultima la cosa non c'è. Senza l'esistenza non si ha quiddità, se non come idea che può avere o non avere riscontro nella realtà.

In base a questa concomitanza/mancanza di concomitanza fra quiddità ed esistenza Sadrā ricavava la priorità dell'esistenza sull'essenza. E dal fatto che l'esistenza è, per così dire, autosussistente (cioè un dato non dipendente dalla nostra mente nella sua oggettività) è erroneo concludere che l'esistenza in sè vada considerata "accidente" della quiddità. L'esistenza, quindi, è il dato originario, e non l'essenza, ai fini della quale l'esistenza è necessaria.

Nel Kitāb al-mashā'ir il nostro sostenne:

La realtà dell'essere (al-anniyyat al-wujūd) è della massima evidenza in quanto alla sua presenza (al-ḥuḍūran) e disvelamento (al-kashfan). La sua quiddità (al-māhiyya) è la più oscura (al-ajfāhā) di tutte in quanto alla sua concezione e indagine (taṣwwaran wa iktināhan) [...] [tuttavia] il suo concetto (al-mafhūm) è manifesto (zuhūran) ed evidente (waḍūhan). lix

Si tratta della scoperta immediata di una presenza (al-ḥudūr wa kashf), il che significa che la realtà dell'essere non potrà essere compresa né percepita se non attraverso una conoscenza presenziale (ash-shuhūd al-hudūrī).

L'essenza rivela la quiddità degli enti, ma del pari può essere astratta dalla loro esistenza, non necessitando - come già detto - di concomitanza con l'esistenza reale, atteso che la mente umana può concepire essenze senza corrispondenza con la realtà, e quindi Sadrā sostenne che la possibilità di non concomitanza dell'essenza con l'esistenza rivela che la "ragione presenziale" degli enti è proprio l'esistenza, e l'essenza diventa un rivestimento dell'esistente concreto. Infatti, da questa non concomitanza discende la necessità dell'esistenza come elemento principale e necessario per la concretizzazione degli enti.

Sadrā attribuiva la dimenticanza dell'essere da parte della precedente filosofia essenzialista al fatto di confondere l'Essere con l'Ente e di porre in un Ente supremo il fondamento dell'essere degli enti particolari; il che per Corbin prepara la cosiddetta "morte di Dio". Del pari la confusione tra Ente ed Essere porta alla morte dell'essere, trattandosi di una prospettiva che porta a idolatrare un Ente Supremo a scapito della realtà dell'Essere. Per Sadrā la metafisica essenzialista nasce direttamente dall'intronizzazione dell'ente, causa di cosificazione e immobilizzazione dell'essere dell'ente. L'essere invece va indagato e disoccultato secondo quella che nel greco dei filosofi era l'à $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, la vera conoscenza dell'esistenza non acquisita attraverso un ragionamento razionale ma unicamente attraverso una particolare intuizione dello spirito. Egli affermava che per conoscere l'esistenza è necessaria l'unificazione del conoscente e del conosciuto. L'essere umano, che è parte dell'esistenza, non può conoscerla dall'esterno allo stesso modo in cui si svolge il processo della conoscenza: essendo egli interno all'esistenza, può conoscerla solo mediante la realizzazione del proprio sé. La realtà dell'essenza è esistenziale, e non essenziale, poiché discende dall'atto di essere ovvero di esistere.

Proprio l'originarietà dell'*actus essendi* portò Sadrā ad affermare l'essere come presenza (ḥuḍūr); ma se la presenza è la realtà dell'essere (al-anniyya al-wujūd), lx insieme alla sua scoperta immediata (al-huḍūr al-kashf), tuttavia l'essenza dell'essere (al-māhiya al-wujūd) rimane oscura e non se ne può intendere l'ipseità (al-huwiyya).

Da buon musulmano sciita egli basò la sua posizione su un *hadīth* del Profeta, ^{lxi} secondo cui "Chi conosce sé stesso conosce il suo Signore", ricavandone che l'introspezione

lx Anniyya è un vocabolo costruito come neologismo all'epoca delle prime traduzioni filosofiche, probabilmente basato sul greco ón. Significa la "entità" dell'essere, ovvero la sua realtà in senso molto forte, non riferita ad alcuna entità.

^{lxi} Generalmente le citazioni coraniche, lasciano un po' perplesso il lettore occidentale, portandolo a chiedersi nell'immediato che cosa c'entri il testo citato con quel che si vuole sostenere. Tuttavia analizzandole meglio – insieme alla tesi che si vuol sostenere – si scopre che il nesso esiste. Questo rivela la complessità concettuale del Sacro Corano e dei detti del Profeta: dietro un'apparente semplicità si celano contenuti che vanno attentamente ricercati. Lo Sciismo sottolinea l'esistenza di 7 livelli esoterici nel testo coranico e nei detti di Muḥammad. Sette livelli o profondità riferibili ad altrettanti gruppi di persone con diversa capacità, preparazione e acutezza; essi sono: wa l-qur'ān dī ldikr (il Corano libro della chiamata), riguardante gli asceti e usano il Sacro Libro come manuale di lotta spirituale; *qur'ān karīm*, o Corano augusto, riferito ai Sufi che abbiano superato la fase ascetica e lo usino come manuale di psicologia mistica; al-qur'ān hakīm, o Corano sapiente, riferito ai saggi (ahl al-hikma); al-qur'ān mubīn, o Corano chiaro, riferito agli gnosofi che pervengono ai segreti divini; qur'ān majīd, o Corano glorioso, riferito agli amanti mistici ('ushshāq); al-qur'ān 'azīz, o Corano eccellente, riferito a quanti abbiano raggiunto l'unione estatica (muwahhidūn); al-qur'ān 'azīm, o Corano sublime, riferito a quanti abbiano raggiunto l'unione estatica permanente. Nello Sciismo questo è lo stadio dell'*Imām* in quanto Adamo celeste; l'anima mistica lo può ricevere solo in via "obliqua" come in uno specchio. Oltre a questi livelli esoterici, ci sono i quattro livelli o gradi dell'ermeneutica sciita, strutturata in base a una precisa antroposofia; dal basso verso l'alto sono: il livello essoterico (zāhir), che corrisponde alla funzione del califfo (khalīfa); quello del qur'ān majīd, è esoterico ma la comprensibilità dipende dal grado di sviluppo dei sensi sottili dell'essere umano spirituale; il livello del qu'àn karīm, che consente di salire al mondo degli attributi divini e delle intelligenze

riguardo al proprio sé - non condizionata dal presumere che vi sia un "Ente" supremo - consente di farsi trasformare dall'Essere "svelato", rimarcando che nell'hadīth citato non si parla di Signore e basta, bensì del "proprio Signore", Persona e non Ente; Persona grazie alla cui illuminazione si va alla ricerca dell'essere.

Nel Kitāb al-mashā'ir è scritto:

L'essere di cui si dice che è accidentale ('ara ϕ ī) riguardo all'esistente (al-mawjūdāt), essendo un'astrazione (al-intizā') operata dal pensiero, non è l'essere reale. L'ii

La realtà di ogni cosa non consiste se non nel suo atto di essere, dal che seguono i corrispondenti effetti e virtù (āṭāra wa aḥkāma) [...] L'essere è la realtà (al-ḥaqīqa) di tutto ciò che è dotato di realtà, non necessitando di nessun'altra realtà. lxiii

Avicenna aveva visto nella distinzione (at-ta'ajjur) fra essere (al-wujūd) ed essenza (al-māhiyya) un mezzo per giustificare la distanza (infilāk) che riteneva imprescindibile tra Essere necessario (al-wājib), ovvero Dio, ed esseri possibili (al-mumkināt), le sue creature. Per lui in Dio c'è coincidenza di essenza ed esistenza, ma non nelle creature poiché ricevono l'esistenza da Dio. Posizione rifiutata da Sadrā, che invece relazionava strettamente la priorità dell'esistenza, ovvero dell'essere, con l'unità dell'essere (al-waḥdat al-wujūd), spostando la accidentalità sull'essenza. A questo fine Sadrā effettuò un'inversione della terminologia ontologica musulmana fino ad allora usata: wujūd e māhiyya avevano indicato rispettivamente l'esistenza e l'essenza o quiddità, invece Sadrā - a partire dai molteplici significati desumibili dalla radice triletterale di wujūd - distaccò questo termine dall'interpretazione "entitativa" datagli in precedenza (e secondo cui si riferiva all'ente in quanto presente ai sensi) e lo interpretò non già come l'ente stesso ma come l'atto della presenza, come l'esistere di tutto quel che esiste. Per Sadrā a meritare il nome di essere era solo quel che realmente esiste ovvero quella essenza che ha attualmente esistenza in virtù del suo atto di essere: cioè, l'essere è quello che è solo quando esiste.

angeliche per mezzo dell'essenza verace che è nell'essere umano (al-lāṭifa al-ḥaqīqiyya); quello del qur'ān 'aẓīm, compreso nell'archetipo eterno o Madre del Libro, detto anche Oriente definitivo. Questa linea di ermeneutica ascendente rispecchia le funzioni dell'Imām: al-khilāfa, o vicariato temporale per la comunità islamica; al-walāya, o sacerdozio spirituale per la guida dei Musulmani; al-waṣiyya, o eredità spirituale. Vi è anche un quarto grado, quello dei rashidūn che spetta al primo Imām, 'Alī. Alla fine dei tempi tutte e quattro queste funzioni saranno del Mahdī, l'Imām atteso.

lxii Ibidem, § 10. Avicenna, nel distinguere fra esistenza ed essenza, aveva considerato l'esistenza – a seconda delle interpretazioni – o un accidente dell'essenza o un concomitante non necessario (lawāHiq).

lxiii Ibidem, § 16.

Si devono ora introdurre le distinzioni effettuate dal nostro filosofo in ordine all'esistenza. Innanzi tutto c'è quella fra esistenza reale (al-ḥaqīqat al-wujūd) e il concetto (universale) di esistenza (al-mafhūm al-wujūd) che la mente umana astrae a partire dagli enti concreti. Sadrā distinse l'esistenza reale in tre categorie (al-marātib al-wujūd): a) l'esistenza assolutamente semplice, e quindi non relazionata con null'altro; b) l'esistenza rapportata con alcunché di differente da essa, vale a dire le esistenze particolari esaminate dalla mente come quiddità; c) e infine un terzo elemento, l'esistenza dispiegata (al-wujūd munbasit), contenente le essenze concrete e le quiddità, e che si pone come intermedia tra l'esistenza semplice e quelle particolari.

A questo punto si pone il problema di cosa fosse per Mullāh Sadrā la quiddità (al-māhiyya). È un concetto universale riferito alle esistenze esterne alla mente; ed è l'insieme degli attributi di un'esistenza che l'intelletto (al-'aql) astrae dall'esistenza concreta (al-an-niyya) che viene conosciuta mediante la conoscenza presenziale (al-'ilm ḥuḍūrī); ma il discorso si fa complesso in quanto nella speculazione di Sadrā può dirsi che la quiddità "né esiste né non esiste; né in generale né in particolare". Quindi ontologicamente è collocata nel mezzo tra esistenza e non esistenza. Ovvero, la quiddità - principio addizionale rispetto all'esistenza - non ha esistenza in sé, ma in quanto intelligibile ha l'esistenza di una qualità (al-kayfiyya) dell'esistenza mentale (al-wujūd ḍihnī). Al di fuori della mente la quiddità equivale all'esistenza individuale (al-anniyya) concreta, giacché nel mondo reale esterno c'è solo l'esistenza (la distinzione tra essenza e quiddità avviene solo nella mente). In conclusione: nell'ordine ontologico il fondamento del reale è l'esistenza e la quiddità è solo nella mente; nell'ordine epistemologico, invece, l'esistenza può apparire come predicato della quiddità.

Sadrā ha evitato di incorrere in un'ontologia monista mediante il concetto di *at-tashkīk al-wujūd*, implicante una "oscillazione" ontologica, e cosi sintetizzato dal filosofo iraniano Seyyed Jalāloddin Āshtyāni: «[...] l'essere è l'unica realtà, ma si manifesta conforme a una molteplicità e varietà di distinzioni e gradi in virtù del tashkīk». lxv

L'unità dell'essere (al-wahdat al-wujūd) in rapporto alla molteplicità degli enti viene rappresentata da Sadrā mediante l'immagine del sole e dei suoi raggi: questi provengono dal sole e illuminano con intensità variabile che mette in evidenza gli enti di modo che la loro

lxiv Alcuni filosofi hanno poi distinto ulteriormente. Così l'esistenza reale è distinguibile in esistenza singolare generale (al-fard 'āmm) contenente tutte le esistenze particolari, ed esistenza singolare particolare (al-fard jāṣṣ), cioè propria di ogni ente particolare; l'esistenza come concetto, poi, viene distinta in esistenza assoluta (al-wujūd muṭlaq), cioè semplice, senza determinazione alcuna e quindi predicabile per qualsiasi ente, ed esistenza determinata (al-wujūd muqayyad), vale a dire determinato da una quiddità.

lxv Hasti az nazar-e falsafe va 'erfān, Mashhad, 1376, p. 26.

molteplicità è unificata da un principio universale. La variabilità della luce genera una graduazione e una gerarchia, cioè il tashkīk al-wujūd.

GRADUAZIONE DELL'ESISTENZA, OVVERO GRADUAZIONE INTENSIVA DELL'ESSERE

Riguardo a questo problema l'atteggiamento di Sadrā risulta perfettamente in linea col Corano e antitetico al pensiero filosofico greco, per il quale la relazione essere-divenire implicava una contraddizione assoluta. Il Corano, invece, l'ha posta in termini di complementarietà, giacché per esso il divenire non è contrario all'essere, ma gli è essenziale. E l'intero universo risulta quindi in continuo sviluppo, e non già finito e statico come lo era quello ellenico. Per Sadrā ogni essenza costituisce un limite nell'autodeterminazione dell'essere ovvero un grado intensivo diverso dell'esistenza, di cui esempio tipico è ancora una volta la luce con le sue molteplici gradazioni. Può quindi parlarsi di "differenziazione e gradazione intensiva" dell'essere corrispondente alle sue differenze posizionali nella realtà. Più lontani si è da Dio essere assoluto (al-mutlaq) e minore è la gradazione di essere che si possiede all'interno dei diversi modi di essere (anhā' al-wujūd); e vale per tutto il detto attribuito a Gesù nell'Islām: "nessuna cosa ascende ai cieli se da lì non è prima discesa". Si ha cioè un universale unico (l'essere) presente in gradi differenti negli enti particolari, i quali sono diversi fra loro per tutta una serie di caratteristiche particolari, pur rientrando nell'unicità dell'esistenza: per quanto l'esistenza unica sia partecipata da tutti gli enti, tuttavia le cose non si assomigliano giacché in ciascuna di esse l'esistenza possiede una gradazione di forza e intensità differente. Si rammenti sempre il simbolo della luce con le sue diverse gradazioni possibili (da cui il concetto della graduazione dell'esistenza).

Detto in altre parole, l'atto di essere risulta suscettibile di un proprio movimento "sostanziale" o "trans-sostanziale" (al-harakat al-jawhariyya), passando per diversi gradi di intensificazione o di indebolimento, lungo la scala illimitata degli esseri. Questa concezione si basa sulla premessa che tutto l'ordine della natura, tra cui le sfere celesti, subisca il cambiamento e la trasformazione sostanziale a seguito dell'auto-soffio (al-fayd) e della penetrazione dell'Essere (as-sarayan al-wujūd) che dà ad ogni singola entità concreta la sua quota di essere. In contrasto con Aristotele e Avicenna che avevano accettato il cambiamento solo in quattro categorie - vale a dire, la quantità (al-kamm), la qualità (al-kayf), la posizione (al-wad') e il luogo (al-'ayn) - Sadrā definì il cambiamento come una realtà onnipresente che attraversa l'intero cosmo, tra cui la categoria della sostanza (al-jawhar). Niente sostanze fisse, quindi, come appaiono nella concezione aristotelica, ma una generale possibilità di perfezionamento del proprio essere da parte delle creature per conseguire una maggior

vicinanza a Dio, di modo che ogni entità così come uscì dalla sua fonte (mabda') del pari a essa potrà tornare (ma'ād).

Sadrā distinse due tipi di gradazione: la "gradazione particolare" (at-tashkīk al-jāssī), che ha il suo esempio nelle gradazioni luminose e la "gradazione generale" (at-tashkīk al-ʻāmmī), quando le differenze di grado non riguardano aspetti diversi dalla compartecipazione dell'esistenza. L'essere, quindi, va considerato in due modi che si implicano reciprocamente: come indistintamente partecipato dagli enti, e come diversamente partecipato da ciascun ente in ragione del grado di intensità della sua espressione. Da qui l'unità dell'essere del molteplice. In definitiva, nell'impostazione di Sadrā il molteplice nasce dall'autodeterminazione intensiva e differenziata dell'Essere-Uno. Si potrebbe parlare - e Corbin lo ha fatto - di "inquietudine dell'essere", per esprimerne la mobilità incessante nel mondo degli enti.

Questo discorso reca per implicito (ma è tutto da scoprire) un significato aperto sulla nostra modernità scientifica. Infatti, se teniamo presente lo sconvolgimento che teoria della relatività e meccanica quantistica hanno provocato nel modello cartesiano-newtoniano (non più idoneo a intendere il livello subatomico, fatto di interconnessioni tra interconnessioni, e così via), dando luogo all'ipotesi di una rete dinamica di eventi interconnessi che si riflettono a tutti livelli del reale, allora il dualismo materia-spirito è superato dall'ipotesi un pensiero implicito onnipresente e organizzatore a tutti i livelli; di modo che ogni parte della realtà riflette il tutto, così da presentarsi la catena dell'essere come flusso di connessioni interdipendenti, costitutivo della trama dell'universo. Come per Sadrā l'esistenza entrata nella sfera della pluralità non viene pregiudicata nella sua unità (al pari della luce) di modo che la differenza fra gli enti dipende dalla loro "intensità di esistenza".

In realtà già nella filosofia aristotelica c'erano i presupposti per arrivare al discorso sulla graduazione dell'esistenza, ma in concreto la cosa passò inavvertita. Aristotele individuava nell'essenza 5 componenti: contorno, forma, corpo, anima e intelletto, tutti riducibili a gradazioni differenti. Tuttavia il presupposto ontologico essenzialista faceva sì che non si concepisse l'esserci un elemento comune tra essenze l'una diversa dalle altre.

Nella concezione di Sadrā, a una ristretta struttura della quiddità corrisponde una minore capacità di esistenza e ad una maggior struttura, invece, una maggiore capacità di esistenza. Inoltre, dalla graduazione dell'esistenza egli pervenne ad argomentare la sua capacità di movimento in relazione alle essenze ed alla loro dinamicità. In definitiva, della quiddità può dirsi in due modi: considerarla(le) in termini astratti, e allora se ne deduce la staticità; oppure assumerla(le) nella materialità degli enti concreti in quali si rivelano per lo più dotati di natura dinamica, suscettibile di sviluppo (per esempio, le piante e gli esseri umani).

La tematica del *tashkīk* ineriva anche al problema se l'esistenza fosse o no comune a tutte le cose nella loro varietà (di genere, di specie e individuale). Problema antico e spesso dimenticato, come infatti accadde agli inizi della filosofia islamica. In seguito i filosofi della corrente di Sohrawardī sostennero la gradazione dell'esistenza e furono loro, per meglio esprimersi riprendendo un'antica impostazione iranica, paragonarono l'esistenza alla luce, simbolo produttivo di varie similitudini illustrative: al pari della luce, infatti, l'esistenza specifica gli enti e possiede un'infinita gradazione di intensità. Come la differenza fra due fonti luminose sta nell'intensità, così le differenze fra le varie quiddità consistono nel diverso grado di forza (o intensità) dell'esistenza. La quiddità risulta quindi legata alla capacità delle cose in ordine all'esistenza.

Nella sua c.d. "fisica" - che in realtà è studio delle sostanze e degli accidenti - Sadrā affrontò il tema classico della materia e della forma ma ispirandosi alle teorie di Ṣadr ad-dīn Dashtakī (m. 1497) che esulavano dal tradizionale ilomorfismo, secondo cui le due realtà di materia e forma si congiungono per produrre i corpi; tesi implicante la loro indipendenza reale. Ma poiché la materia non può sussistere senza forma, la posizione di Sadrā era che materia e forma sono due aspetti - uno in potenza e l'altro in atto - di un'unica realtà; di modo che il movimento intrasostanziale non va considerato come abbandono di una forma per un'altra conservandosi la materia, bensì nel senso che ogni forma in atto è insieme materia e potenza in rapporto alla forma e all'atto successivi, nel quadro di una costituzione unitiva (tarkīb ittiḥādī).

La portata del movimento in questione non si esaurisce a quanto, essendo il punto di partenza per una soluzione al problema della creazione *ex nihilo*, dogma anche per l'Islām e oggetto di non sempre sereni dibattiti tra i filosofi (*al-falāsifa*) e i *mutakallimun*, cioè i sostenitori del *kalām* (la teologia dialettica).

I primi sostenevano che il mondo è stato creato da Dio al di fuori del tempo, e per questa ragione - seppure in senso derivato - può essere definito "eterno" (al-qādim). I pensatori del kalām ritenevano inaccettabile questa prospettiva, in quanto se il mondo fosse eterno o fuori dal tempo, non potrebbe essere stato creato da Dio, con il quale condividerebbe l'eternità. Mullā Sadrā invece ritiene che il cosmo si trova in una condizione di perpetuo mutamento che determina l'assenza di permanenza della sostanza, che ne viene ugualmente affetta. Quindi, anche se viene ammessa la stessa nozione di creatio ex nihilo, nello stesso tempo è necessario ribadire che la luce dell'essere identificabile a sua volta con la luce divina emana permanentemente la sua effusione sulla creazione. lxvi

Può essere utile tirare le somme e tracciare una sintesi ontologica del pensiero di Sadrā in cinque parti:

- I'atto di essere, o di esistere, per ogni essenza consiste nella sua concreta esistenza, giacché l'essenza è unita all'atto di essere mediante un'unione del tutto propria; l'esistenza non si aggiunge in più all'essenza: è la prima che concretizza quest'ultima e la determina, facendola variare in funzione delle sue intensificazioni;
- 2) non c'è nulla di esteriore all'esistenza, giacché quanto uscisse dal suo dominio cadrebbe nel nulla assoluto;
- 3) l'atto di essere comporta gradazioni di variabile intensità;
- 4) sul piano sostanziale va detto che l'atto di essere della sostanza (al wujūd al-jawharī) è suscettibile di intensificazione, perfezione, mutazione e metamorfosi (at-tahaw-wul) mediante cui avviene il passaggio dal mondo fisico a quello superiore;
- 5) in ogni composto c'è una forma (*as-sūrat*) che è il principio e la fonte della sua quiddità, ma questa forma o principio di individuazione non è la materia, bensì l'anima. Per questo il mondo di Sadrā non è in evoluzione, ma in ascensione.

Va aggiunta una considerazione ulteriore: la realtà in cui è calato l'essere umano è in definitiva la forma assunta da un Principio Uno qualitativamente superiore, che ne è la causa efficiente ma altresì l'essenza trascendente. Vale la pena di citare quanto scritto da Wittgenstein nel suo Tractatus Logico-philosophicus (6, 41): «Il senso del mondo deve essere fuori da esso». Va comunque esclusa, anche nella prospettiva di Sadrā, l'identità del mondo col suo Principio trascendente e, insieme, immanente. Come il più delle volte accade, il panenteismo non deve essere confuso col panteismo, dalla cui erronea fascinazione il pensiero occidentale non riesce a liberarsi.

In definitiva in Sadrā l'ontologia è effettivamente quel che deve essere: l'interpretazione del nostro essere nel mondo.

lxvii Ci rendiamo conto che la cosa, detta così, rimane in un certo senso "appesa", eppure andava detta per un minimo (molto minimo) di completezza. Tuttavia, approfondire questa concezione - travalicando i limiti dell'ontologia di Sadrā - implicherebbe il tracciare le linee (almeno fondamentali) di una complessa metafisica e quindi scrivere un ampio saggio sull'argomento. In una nota si può far capire qualcosa di quell'impostazione non aristotelica, trattando per sommi capi della sua escatologia, premesso che Sadrā concepiva tre tipi di corpi: materiale, psichico e spirituale. Detto questo, a proposito della resurrezione finale egli rifiutava il dilemma tra resurrezione del corpo fisico (al-ma'ād al-jismānī) e resurrezione solo spirituale (al-ma'ād rūhānī) e parlava invece di un corpo di resurrezione acquisito (al-jism al-muktasab) dalla potenza spirituale dell'essere umano in ragione del suo essere buona o malvagia, essendo l'anima un'entità spirituale sufficiente a sé stessa. A risorgere, quindi, sarebbe una materia spirituale sottile (al-mādda ar-rūhānīyya al-latīfa).

Dio

Innanzi tutto la teologia di Sadrā abbandona le impostazioni dei teologi (*mutakallimūn*) e dei filosofi che partono dalla contingenza del mondo per risalire al Creatore e, ispirandosi al Corano che fa intendere come la prova di Dio sia Dio stesso, ^{lxviii} utilizzò i risultati dello studio dell'esistenza, cioè l'esistenza quale realtà una e modulata, esistente e perfetta, non composta (se no sarebbe un misto di esistenza e non esistenza), che in sé appare come Essere necessario ed assoluto. In tal modo Sadrā andava oltre il ragionamento di Avicenna, incentrato sul fatto che gli enti possibili devono avere il fondamento in un Essere necessario, opponendogli che in questo modo si faceva intervenire nel ragionamento l'idea di "possibile" che attiene alle quiddità. In ragione di quanto detto sull'esistenza, la confutazione ad Avicenna significa che non si può giungere all'Assoluto partendo dal relativo, e infatti Sadrā non è caduto in questa aporia.

Dio è l'Instauratore, Esistenza Necessaria che produce la catena delle esistenze instaurate, la quale a Lui necessariamente rimonta. Esistenza Necessaria unica, infinita quanto a intensità e potenza, a fronte della finitudine e limitatezza di quel che è da Lui altro; origine e meta dell'insieme del creato. In quest'ottica Dio è esistenza pura senza essenza né limiti. Si dice spesso che l'esistenza sia l'essenza di Dio, ma si tratta di una semplice metafora riguardante il piano catafatico perché l'esistenza infinita di Dio non può essere né definita né limitata. Le entità create sono un insieme di esistenza ed essenza, cioè sono esistenze delimitate dalle rispettive essenze, mentre l'esistenza illimitata di Dio trascende tutte le entità. Inoltre, poiché le essenze sono astrazioni mentali mediante cui si predicano le esistenze, nella realtà c'è soltanto l'esistenza: infatti, le caratteristiche degli enti, ovvero i loro attributi che consentono di definirli come essenze, sono in effetti attributi imputabili all'esistenza, che tuttavia è in sé pienezza indifferenziata che si manifesta con processi di determinazione. E poiché l'esistenza di quanto compone la realtà proviene da Dio, allora ogni cosa è manifestazione divina.

A questo punto il discorso può diventare delicato, poiché se le essenze sono solo astrazioni mentali e l'esistenza proviene da Dio, sarebbe facile concludere nel senso che l'universo sia Dio. Sadrā lo negava giacché l'universo da noi conosciuto non è l'esistenza in quanto tale (infinita e quindi inconoscibile), bensì l'insieme di entità delimitate, che hanno esistenza ma non sono l'esistenza, la quale resta occultata in sé. L'impostazione panteista, invece, identifica esistenza ed essenza, con riferimento anche a Dio in quanto, affermando

lxviii Dio attesta che non vi è altro Dio che lui (3, 18).

il primato dell'essenza, e quindi assumendola come fondamento della realtà, significa dire che pure Dio è (o ha) un'essenza.

La prospettiva di Sadrā presenta implicazioni anche sull'atteggiamento del fedele islamico verso il mondo, consciamente o no: vale a dire, il primato dell'esistenza implica che egli veda l'universo come un insieme di teofanie, invece di un cosmo senza una presenza divina attuale.

L'assunzione di Dio come esistenza pura è il punto di partenza per confutare quanti taccino di panteismo (al-ḥulūl) la filosofia esistenziale. A questo punto si apre la questione del rapporto fra Dio e il mondo: trascendenza senza o con immanenza? La prima soluzione non crea problemi circa l'incomparabilità (tanzīh) divina rispetto al creato; la seconda, invece, apre la questione sull'esserci o meno una similitudine (at-tashbīh) fra Dio e mondo. La soluzione che si dia al problema consentirà o no di parlare anche di immanenza (o, se vogliamo, di prossimità divina col mondo).

Il tema del tashbih fu dibattuto nell'ambito del pensiero musulmano fin dai tempi della mu'tazila^{lxx} e delle sue controversie con i tradizionalisti (ahl al-hadīt), ma si tratta di un argomento che non è possibile sviscerare in questa sede: qui diciamo solo che con ibn 'Arabī il tashbīh venne a significare l'immanenza o la prossimità di Dio al creato e che il teologo sunnita ultraradicale ibn Taymiyya (m. 1328) la criticò aspramente, come c'era da aspettarsi. Uno degli argomenti usati da Sadrā si basava sulla relazione fra causa (al-'illa) e il causato (al-ma'lūl). Definendo "instaurata" (al-maj'ūl) l'esistenza non necessaria di per sé (e quindi esistente in virtù di un'esistenza necessaria che la instaura, ed ha un grado di esistenza minore) il nostro osservava che il causato (o instaurato) non costituisce un'ipseità (al-huwiyya) differente dalla sua causa giacché né la causa né il causato sono quiddità - essendo la quiddità un prodotto mentale (al-i'tibārī) - e anche la differenza fra causa e causato è più mentale che reale. Il causato è un'esistenza meno intensa della sua causa, ma né separata né differente da essa; questo vuol dire che il causato è una manifestazione o modalità della causa. Quindi, essendo Dio causa di ogni cosa creata, tutto il mondo è Sua manifestazione, ed esiste una similitudine con Dio. Scrisse Sadrā nel Kitāb al-mashā'ir: «Tutti gli esistenti hanno un unico principio (al-așl) che è il Realizzatore delle realtà, il Cosificatore delle cose, l'Essenziatore delle essenze. Egli è la realtà e il resto sono Sue modalità o stati (ash-shu'ūn). Egli è la luce e il resto è il Suo splendore».

lxix Il tema della sola immanenza nel pensiero islamico è per cosi dire, escluso a priori: nessuna corrente teologica musulmana lo accetta

lxx Cfr. Massimo Campanini, «The Mu'tazila in Islamic History and Thought», *Religion Compassa*, 6, 1, 2012, pp. 41-50.

L'ontologia basata sulla priorità dell'esistenza sta anche alla base dell'argomentazione sull'esistenza di Dio, conosciuta come "argomento dei Giusti"; quindi, come nella cultura filosofica dell'Occidente cattolico c'è l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta (1033-1109), così l'Islām sciita ha quello di Sādrā, che è abbastanza similare. Vale a dire: l'esistenza è una perfezione di cui non è possibile concepire nulla di maggiore; Dio è la perfezione e la perfezione dell'esistenza; l'esistenza è singolare e semplice, talché non si ha alcun pluralismo metafisico; pur nella sua singolarità l'esistenza contiene gradi di perfezione che compongono una scala di perfezione; tale scala deve avere un culmine e un punto-limite di intensità; ne consegue che Dio esiste.

L'esistenza pura e necessaria viene a identificarsi con Dio, esistenza infinita, priva di quiddità, semplice, senza limite né composizione, non definibile poiché l'unica possibile definizione di Dio sta nella mancanza di definizione. L'esistenza necessaria (al-wājib al-wujūd) è semplicità al massimo grado e la realtà semplice è in tutte le cose e nulla è fuori di essa. La semplicità del wujūd viene usata per dimostrare l'unicità dell'esistenza (al-waḥdat al-wujūd), cioè che nulla è fuori dall'esistenza.

Può dirsi che quando consideriamo l'Esistenza priva di condizionamenti (lā bi-sharṭ) essa è la Realtà divina (al-ḥaqq), e quando l'assumiamo nella gerarchia delle sue manifestazioni allora viene ad essere la realtà nella sua interezza.

Nel completamento della sua metafisica dell'essere, Sadrā si mosse sulla scia di Sohrawārdi riguardo alla pluralità dei modi di esistenza di tutta la realtà creata, distinguendo cioè tra il mondo delle intelligenze pure (al-jabarūt), il mondo angelico (al-malakūt), il livello di quello che Corbin definì "mondo immaginale", ovvero l'al-'alam al-mithāl, in cui i corpi si spiritualizzano e gli spiriti si materializzano, e infine il livello fisico e materiale del mondo sensibile (mulk). È l'ottavo clima, quel che Sohrawārdi definiva questo intermondo na kojā ābād, il luogo del non-dove. Lì, chi vi acceda, incontra il suo alter ego: l'Angelo. lexi

lxxi Ma l'apparizione può essere anche demoniaca. Se l'immaginazione attiva della persona è guidata dall'Intelletto nella sua facoltà meditativa, allora si ha L'Angelo; ma se a guidare è la sua facoltà valutativa, che implica superbia dell'io, ovvero la chiusura alle realtà immateriali, allora si hanno le immagini demoniache. Ciò significa, secondo Sohrawārdi, che bisogna chiudere l'occhio della visione esteriore quando è aperto l'occhio della visione interiore. Nell'intermondo in questione l'immagbinazione attiva opera secondo la "scienza degli specchi": essa può essere lo specchio delle immagini del mondo degli Archetipi. Infatti, un'immagine nello specchio non è né materiale né spirituale: è ambivalente.

MOLLA SADRA E LE IDEE DI PLATONE

L'importanza di Platone nella formazione della filosofia islamica è innegabile, ma non si è ridotta ad un'assimilazione passiva. Col filosofo ateniese trova corrispondenze, nell'antico pensiero iranico mazdeo, la questione delle luminose idee divine che poi Sohrawardī riprese dando loro la forma simbolica (non allegorica) di angeli. Invece Avicenna non se ne fece influenzare più di tanto e al massimo le considerò archetipi. Sadrà la riprese facendone una componente importante del suo sistema filosofico e puntando a una loro dimostrazione attraverso la corrispondenza fra le realtà del mondo e le forme simboliche immortali in un altro mondo. Circa le Idee platoniche Sadrā le considerò realtà immateriali dello stesso genere delle corrispondenti realtà sensibili, ma non quiddità differenti di esse; in questo conformemente all'antica sapienza iranica, che dava all'idea di una data realtà lo stesso nome di quest'ultima. Di conseguenza Sadrā vide nelle Idee di Platone elementi di una creazione primaria in un certo senso progenitrice delle specie corrispondenti. Ma non modelli: semmai degli "analoghi", il che gli consentì di effettuare il paragone metaforico con la diversità di perfezione fra entità della stessa specie. Anche qui si palesa la diversità di impostazione con l'aristotelismo, che abbandonò la visione metafisica degli universali per intenderli solo come frutto di astrazione mentale, giacché per Sadrā l'universale è una realtà esterna, e non una semplice idea alla maniera moderna; è una realtà luminosa la cui percezione effettiva avviene in al-'alam al-mithāl, nel mundus imaginalis, che nel nostro filosofo ha un nome ulteriore: tra il mondo spirituale e quello corporeo egli infatti poneva un mondo di materia spirituale sottile (al-mādda al-rūḥāniyya al-laṭīfa) che, come al-'alam almithāl, partecipa tanto al mondo sensibile quanto al mondo intelligibile mediante, per cosi dire, rispecchiamenti di duplice provenienza. I contenuti del mundus imaginalis non vanno identificate con le Idee platoniche, ma sono un grado intermedio tra esse e il mondo sensibile. lxxii

lxxii Approfondendo va detto che, nella concezione mitopoietica sciita, questo intermondo ha una doppia collocazione: una sul c.d. "Arco della Discesa" (passaggio dall'Uno al molteplice) e l'altra sul c.d. "Arco della Risalita" (dal molteplice all'Uno). Sul primo Arco, l'intermondo è detto città di Jabālqā: è il mondo immaginale che precede ontologicamente quello sensibile; sul secondo Arco (della Risalita) è la città d'ombra di Jabārsā, un livello ontologico successivo al mondo sensibile, che si apre sulla morte e sulla resurrezione. La visione di esso è conseguibile anche in questa vita, mediante le esperienze mistiche in cui si anticipano le immagini escatologiche; post mortem la visione avviene quando l'anima accede agli intermondi del Ritorno. La conseguenza di tutto ciò è che il mundus imaginalis è teatro di una "ierostoria" dell'anima: la sua "pre-storia" e la sua "post-storia". Per l'Occidente contemporaneo, ormai esiliatosi dall'Essere, tutto ciò non significa più nulla.

Del pensiero di Sadrā non si può tacere la concezione dell'unione tra intelletto (al-'aql), intelligente (al-'aqil) e intelligibile (al-ma'qul), il che sul piano gnoseologico implica l'unione del conoscente e del conosciuto. Ciò significa non concepire la mente come mero contenitore di quanto si conosce, bensì sostenere che all'atto del conoscere la mente si sostanzia come esemplare eminente del conosciuto, e che la conoscenza è unione. Ne consegue che l'essere umano è quel che conosce, con una determinazione bilaterale: l'essere dell'uomo è determinato dalla sua conoscenza e quel che conosce dipende dal suo essere.

Per terminare è preferibile lasciare la parola allo stesso Sadrā attraverso un brano del suo Kitāb al-hikmat al-arshiyya:

Tutto ciò che l'uomo si rappresenta, tutto ciò che realmente percepisce, di qualunque percezione si tratti, intelligibile o sensibile, in questo mondo o nell'aldilà, sono altrettante cose inseparabili da lui stesso, indissociabili dal suo io essenziale. O per meglio dire, ciò che per lui è essenzialmente oggetto di percezione, è qualcosa che esiste in lui stesso, e non in qualcosa d'altro [...]. È vero che, all'alba della coscienza nell'uomo, la percezione dell'anima richiede il concorso degli organi materiali (l'occhio, l'orecchio, ecc.); essa richiede inoltre che la posizione degli oggetti soddisfi certi rapporti, e questo perché la percezione è ancora in potenza nell'essere dell'uomo come soggetto senziente. [...]. Ma questo è sempre soltanto l'oggetto percepito per accidente; infatti esso è soltanto una forma esteriore che imita, esemplifica, la forma presente nell'anima, la quale è essenzialmente l'oggetto della percezione. Per questo l'anima, quando la percezione si è prodotta una o più volte in questo modo, può molto spesso contemplare la forma di una cosa nel mondo suo proprio, senza aver bisogno della mediazione di un oggetto materiale esterno. Nella condizione post mortem non vi è più ostacolo che impedisca all'anima di percepire tutto ciò che sente e percepisce senza la mediazione di un dato materiale esterno o di un organo corporeo che non appartiene né al mondo dell'anima né alla vera realtà dell'anima. [...] Di tutte le realtà che l'uomo vede e contempla nell'oltremondo, quelle che sono dilettevoli come le huri, i castelli, i giardini, le piante verdeggianti e i corsi di acqua viva, così come i loro opposti, le specie spaventevoli che costituiscono l'inferno, di tutte queste realtà non ve n'è alcuna che sia estrinseca a lui stesso, all'essenza stessa della sua anima, nessuna è distinta e separabile dal suo proprio atto di esistere. La realtà sostanziale di tutte è più forte, il loro fissaggio meglio assicurato, la loro essenza più stabile di quel che non accada per le forme materiali del nostro mondo sensibile, in preda al rinnovamento e al mutamento incessanti. Che nessuno si creda dunque in diritto di fare domande sul luogo, il situs e la direzione di queste realtà [...] Quando si dice che il paradiso è nel settimo cielo e l'inferno nella Terra inferiore, con questo si deve intendere qualcosa che è interiore, celato sotto i veli di questo nostro mondo, poiché l'oltremondo è perpetuo, eterno; la sua dolcezza è incessante, la fruizione ininterrotta e mai vietata. Tutto ciò a cui l'uomo aspira, tutto ciò che egli desidera, gli è immediatamente presente, o piuttosto bisogna dire: la rappresentazione del suo desiderio è essa stessa la presenza reale del suo oggetto. Ma dolcezza e godimenti sono in funzione dei desideri. Paradiso e inferno, bene e male, tutto ciò che può raggiungere l'uomo e che costituisce la sua retribuzione nell'oltremondo, non ha origine altrove che nell'io essenziale dell'uomo stesso, così come lo formano le sue intenzioni, i suoi progetti, le sue meditazioni, le sue credenze intime, i suoi comportamenti. [...] Ogni forma esteriore ha un modo di apparizione che gli è proprio nella dimora dell'anima. A sua volta, ogni forma interiore, ogni forma psichica, ogni comportamento o habitus radicato nell'anima, ha un certo modo d'esistenza extramentale [...].

Nel pensiero di Sadrā sussistono tutti gli elementi per effettuare integralmente il tawhīd, ossia la fondamentale affermazione dell'unicità divina. Integralmente nel senso di includere tanto il tawhīd teologico (at-tawhīd al-olūhī) quanto quello ontologico (at-tawhīd al-wujūdī), imprescindibile per la gnosi sciita. Il primo è essoterico, e consiste nell'affermazione dell'unicità assoluta di Dio: assoluta in quanto al di là di ogni determinazione e che si esprime nella classica professione di fede islamica (lā ilāha illā' llāh). Il secondo è esoterico, e consiste nel considerare l'essere nel suo atto assoluto d'essere, poiché non vi può essere dell'essere altro dall'essere, e la sua formula è "non c'è che Dio a essere" (laysa fī'l-wujūd siwā' llāh). È questo il tawhīd vero (al-haqīqī) e non metaforico (al-majāzī), che comprendendo insieme l'integrazione del divino e l'integrazione dell'essere fonde tawhīd teologico e ontologico.

Per Sadrā il reale per eccellenza è Dio, la realtà fondamentale di tutte le cose, di modo che attraverso l'ontologia si ha anche la conoscenza del destino dell'esistente fondato su Dio. La sua ontologia si incentra nella luce dell'Essere e si apre alla perfezione graduale della persona attraverso la sapienza; cioè attraverso un processo di penetrazione nel proprio centro (in portoghese sarebbe *ensimesmamento*, ma è arduo tradurlo in italiano) dove si scopre quale sia l'Essere più intimo di ciascuno di noi.

SADRA RISPETTO AD HEIDEGGER

Heidegger accusava la metafisica occidentale di oblio dell'essere basato su tre pregiudizi di base: l'essere quale il più universale dei concetti; la sua indefinibilità, in quanto non è possibile determinarlo nella sua essenza per mezzo delle categorie che consentono di definire l'ente; l'autoevidenza dell'essere a sé stesso. Egli parlò di dasein in rapporto a questo ente che siamo noi stessi e che ha quella possibilità di essere che è l'interrogare; vale dire che l'interrogare è il modo di essere dell'ente che siamo noi stessi, cosicché è nel dasein che l'essere si coglie nel suo senso originario. Solo un esistente è capace di interrogarsi

sull'essere, per cui il *dasein* è l'essere stesso del soggetto esistente; è "essere-con", "essere-in" ed "essere-qui"; quindi dotato di apertura relazionale con altri enti e altri *dasein*.

Esistendo la possibilità che il *dasein* non assuma la propria condizione di "essere per la morte", Heidegger propose il concetto di *dasein* non autentico, identificando questa mancanza di autenticità con l'abbandonarsi del *dasein* all'esistenza dispersa e pubblica, al ridursi all'essere comunitario dominato dal parlare vano, dalla curiosità e dall'equivoco.

Il pensiero di Heidegger, a differenza di quello di Sadrā, non si sviluppava da basi religiose, ma in entrambi i casi si riscontra la stessa ribellione dinanzi alla "tirannia dell'ente", quand'anche Ente Supremo, a scapito dell'essere; e quando nel 1962 Heidegger disse che solo un dio può salvarci, si riferiva a qualcosa di completamente "altro" rispetto al Dio della metafisica occidentale anche cristiana, che è il Dio del paradosso idolatrico del monoteismo classico.

Henry Corbin - traduttore di Heidegger - fu colpito dal sussistere del concetto di disvelamento in lui come in Sadrā. L'espressione usata al riguardo da quest'ultimo - al-kashf al mahjūb - che è traducibile come "disvelamento di quel che è occulto", si riferisce al processo investigativo e introspettivo implicato dalla riflessione sull'essere, ammonendo egli che senza la vera conoscenza dell'essere resteranno chiusi e oscuri i segreti e gli arcani che esso può aprire. Secondo Corbin il kashf sadriano è l'equivalente del concetto heideggeriano di Entdecken, anch'esso disvelamento dell'occulto. Logicamente non sfuggiva a Corbin che seppure il pensiero sadriano e quello heideggeriano potessero procedere insieme per certi versi, tuttavia era grande fra loro la differenza di prospettiva. Differenza che nasceva dal fatto che in Sadrā, come del resto in tutta la filosofia islamica, la conoscenza umana è radicata nella Rivelazione coranica e naturalmente nei diversi gradi in cui avviene la comprensione di essa: gradi che dipendono dallo stadio di realizzazione interiore di ciascuno.

Questo vuole dire che ci si può esercitare quanto si voglia negli studi di comparazione fra Sadrā e Heidegger (spesso funzionali al conseguimento di posizioni nelle Università) ma resta l'ineliminabile fatto della rispettiva appartenenza a mondi spirituali del tutto diversi fra loro. Da non trascurare, preliminarmente, l'essere stato Heidegger un pensatore solitario, cioè non legato ad alcuna vera tradizione speculativa, per quanto alcune volte abbia fatto riferimento a Meister Eckhart, Duns Scoto e anche Tommaso d'Aquino, vale a dire ad esponenti di un mondo culturale e spirituale antitetico a quello moderno occidentale di cui invece Heidegger era parte integrante. D'altro canto egli stesso aveva un atteggiamento bivalente verso l'ontologia antica, come se da un lato questa meritasse un certo recupero, e da un altro lato temesse il cadere in un'ontologia "onto-teologica".

Sadrā era invece inserito in una specifica e antica tradizione di pensiero e di gnosi, tant'è che pure certe sue prese di distanza - anche nette - da impostazioni di suoi illustri

predecessori (come Avicenna e Sohrawardī) presentavano il senso di aggiustamenti interni ad un sistema determinato piuttosto che di rotture speculative. Un esempio di ciò può trovarsi nel filosofo e mistico persiano Haidar Āmolī (1320-?), il cui pensiero presenta chiare specificità rispetto a quello di Sadrā. Āmolī ricordò un giorno il commento di un compagno del Profeta, 'Abd Allāh ibn 'Abbās, al versetto coranico "Dio è il Solo" (112,1), commento ricavato dagli insegnamenti del Profeta stesso. Ebbene - e siamo in una fase ancora precedente alla "svolta" sadriana - il significato di quel passo è che Dio è il solo a essere, e quindi come scrisse Corbin, «la totalità dell'essere è Lui, per Lui, viene da Lui e ritorna a Lui. Dio [...] è l'essere, l'atto assoluto d'essere (al-wujūd al-mutlaq)». l'exiii

Erano passati secoli da quando visse 'Abd Allāh ibn 'Abbās, ma il filo di quella tradizione esoterica non si era interrotto. Inoltre Āmolī, a proposito dell'unicità dell'essere ricorse a una similitudine che non sarebbe dispiaciuta a Sadrā: quella dell'inchiostro che si presenta attraverso le lettere della scrittura, ciascuna diversa dall'altra, ma questo non incide sull'essere identico l'inchiostro. E senza l'inchiostro le lettere non sarebbero alcunché.

Un importante elemento di estraneità del pensiero heideggeriano rispetto a Sadrā (per non parlare dell'intera tradizione islamica sciita) riguarda l'ammissione della realtà-concetto di "anima". L'io soggettivo non era sconosciuto ad Heidegger, ma niente a che vedere con l'anima quale eterea sostanzialità del corpo umano; anima inserita nel processo di graduazione (at-tashkīk) dell'essere e che - nella prospettiva sadriana - poteva modularsi dallo stato corporeo della materia fino ad assurgere ad anima spirituale. Per non dire dell'assoluta assenza in Heidegger di qualsivoglia prospettiva escatologica (e realmente metafisica) riguardante "l'esserci" del soggetto umano, con la conseguenza della radicale incompletezza e insufficienza della sua analitica esistenziale.

Una volta Henry Corbin sostenne che quanto cercava e comprese in Heidegger era ciò che cercava e trovava invece nella metafisica irano-islamica. Chiedendosi il perché di questa valutazione, il filosofo e indianista iraniano Daryush Shayegan ha tratto questa conclusione:

[...] in fondo egli cercava un "clima d'essere" escluso dall'analitica heideggeriana. Il ritorno alle cose stesse preconizzato da Husserl, le messe tra parentesi predicate dagli addetti alla fenomenologia non sfociavano sul continente perduto dell'anima, non più di quanto Heidegger, analizzando gli esistenziali del Dasein, riuscisse a raggiungere questo "ottavo clima" o, come dice Corbin stesso, il "mondo dell'immaginale" (mundus imaginalis). Lixiv

AMPLIANDO IL QUADRO IDEOLOGICO DEL PENSIERO DI SADRÀ

L'ontologia è solo una parte del pensiero di Sadrā, che si inserisce in un complesso di alta spiritualità e si colloca ai vertici della gnosi islamica e in particolare sciita. Il dato di partenza era costituito dalla situazione di caduta dell'anima umana che tuttavia non perde la capacità di risollevarsi dalla sua attuale tenebrosità fino al mondo spirituale angelico. Circa la sua ontologia "presenziale" (al-'ilm al-ḥuḍūrī) va fatto un ulteriore chiarimento. Va distinto fra essa e l'ontologia "rappresentativa" (al-'ilm as-sūrī) la quale è la mera conoscenza dell'apparente; invece la conoscenza autentica - la presenziale - riguarda la manifestazione dell'essere in atto nell'esistente. Essa è presenziale anche in un altro senso: l'atto di esistere non viene dal nulla, bensì è frutto di una Presenza superiore spirituale che, se intesa davvero, porta l'uomo ad essere testimone di Dio, testimonianza che nel caso degli Imām è diretta, mentre è indiretta - cioè mediata dagli Imām - per gli altri esseri umani. Essendo Sadrā sciita, intendeva il detto tradizionale islamico "chi conosce la propria anima conosce il Signore" nel senso di conoscenza dell'Imām interiore. Questo significa andare al di là della conoscenza meramente "personale" dell'Imām ed essere a lui presente quale testimone di Dio (nell'Imām si compie la presenza di Dio a Sé stesso).

La risalita dell'anima dal suo stato tenebroso è un percorso in quattro viaggi simbolici: il primo è l'ascesi dalla creazione alla verità di Dio (min al-khalq ilā l-ḥaqq); il secondo va da Dio creatore all'essenza, ai nomi e agli attributi divini (fī l-ḥaqq bi-l-ḥaqq); il terzo è la discesa mistica da Dio al mondo angelico mediante l'illuminazione divina (min al-ḥaqq ilā l-khalq bi-l-ḥaqq); il quarto va da Dio al mondo creato mediante l'autoconoscenza dell'anima (bi-l-ḥaqq fī l-khalq).

Alla base di tutto questo ci sono, imprescindibili, i Profeti (Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad) e gli Imām, o meglio il "Pleroma degli Immacolati (Muḥammad, sua figlia Fātima e i 12 Imām storici del ciclo muḥammadiano, teofanie dell'Imām metafisico).

L'Imām è la guida interiore, l'Uomo perfetto (al-insān al-kāmil) che conduce alla vera conoscenza ed alla resurrezione, con la quale apre definitivamente le porte del mondo di materia spirituale sottile (al-mādda al-rūḥāniyya al-laṭīfa), posto fra il nostro mondo materiale ed il superiore mondo spirituale. La resurrezione per Sadrā porta l'anima (corpo sottile che ha vita propria, intellettiva e immaginativa, rispetto al corpo) a una sorta di transustanziazione che la assimila alle anime angeliche, come meglio diremo appresso.

Per dirla con una sola frase, tutta l'ontologia di Sadrā si sviluppa come percorso verso Dio. Egli - a differenza del pensiero classico - non considerava l'anima una sostanza spirituale (rūḥāniyyat al-ḥudūth) indipendente dal corpo, ma riteneva che ne facesse un tutt'uno fin dall'inizio, solo che essa possiede la capacità di rendersi progressivamente autonoma dal corpo e di raggiungere uno stato superiore alla materia. Egli sosteneva la concezione originale della genesi fisica dell'anima (jismāniyyat al-ḥudūth), in definitiva derivante dalla tesi del movimento intrasostanziale, di discesa nella materia e poi di risalita, la quale però non è un cammino a ritroso bensì un compimento (takāmul). Tuttavia nel corso dello sviluppo la maggior parte degli esseri umani non va oltre il dominio psichico dell'immaginale (khayāl), che se si pone oltre i condizionamenti della materia tuttavia resta sottomesso a quelli della forma e della misura (miqdār). E veniamo all'escatologia.

Tanto l'islamica quanto la cristiana si incentrano sulla resurrezione, ma si pone sempre il problema di come intenderla: in senso letterale (al-ma'ād al-jismānī), come resurrezione del corpo fisico, oppure in senso del tutto spirituale (al-ma'ād ar-rūhānī) come aveva fatto la scuola di Avicenna. Sadrā si è mosso in tutt'altra direzione, cioè a dire ha integrato il carattere "rappresentativo" della filosofia (cioè operante mediante i concetti) con la conoscenza illuminativa e presenziale (al-'ilm al-huzūrī), cioè la percezione intuitiva o visione diretta - ciò essenzialmente in base alla Rivelazione. Vale a dire, anche l'escatologia rivelata deve essere intesa nel suo significato spirituale, ed a tal fine serve un'ontologia di quello che possiamo chiamare "intermondo", ed a cui si è già accennato.

Importante nella metafisica persiana in genere, e in quella di Sadrā in particolare, è la nozione di *barzakh*, luogo metafisicamente intermedio. Nel suo commento al "Libro della Saggezza Orientale" di Sohrawardi, Sadrā sostenne la teoria dei tre universi, in analogia con la tripartizione antropologica di corpo-anima-spirito. Cosicché tutto l'esistente sarebbe strutturato da Dio in questo mondo, nel mondo intermedio (*barzakh*) e nell'al di là. Per questo mondo Dio ha creato il corpo, per il *barzakh* l'anima e per l'al di là lo spirito. L'anima quindi opera nel *barzakh*, in un mondo "immaginale" dove non c'è necessità di supporti materiali essere reali (quello che Jung chiamava *Wirklichkeit* e che implica un ampliamento del concetto di realtà).

Da notare che la tripartizione fatta propria da Sadrā è antitetica alla bipartizione del suo contemporaneo Cartesio articolata solo in *res cogitans* e *res extensa*. Secondo la metafisica persiana affermatasi mediante Sohravardī e Sadrā l'anima si colloca in una dimensione che non è né *extensa* né *cogitans*.

Da quanto detto consegue che per Sadrā si deve parlare di tre nascite per l'essere umano: quella della sua realtà sensibile, quella caratterizzata dalla sua uscita dall'universo sensibile per entrare nell'intermondo dell'anima (il *barzakh*; ingresso che il grande mistico di Murcia, ibn al-'Arabī chiamava "resurrezione minore", e quella dell'ingresso nell'al di là. Lo stesso

che già Ibn 'Arabî chiama la "resurrezione minore"). Un discepolo e commentatore di Sadrā, Muhsin Faiz (1598-1680), sottolineò la credenza sciita secondo cui i beati, al momento della morte, hanno in dono la visione degli Imām, similare a quella cristiana circa la visione premortale del Cristo.

Considerando l'anima in termini di entità spirituale sufficiente a sé stessa e dotata di potenze spirituali, Sadrā ha rifiutato l'idea della resurrezione come ritorno (al-ma'ad) a un corpo fisico affermando l'autocreazione da parte dell'anima - mediante la sua propria "fisiologia" - di un corpo d'oltremondo (al-jism al-ukhrawī) in virtù dei suoi comportamenti, della sua attività, del suo amore e delle sue abitudini: un corpo di resurrezione che è un corpo acquisito (al-jism al-moktasab), vale a dire un nuovo modo d'essere che è un atto d'esistere indipendente (al-wujūd al-istiqlālī) dal dissolto corpo materiale della vita terrena, una seconda nascita nell'intermondo, e non su questa terra, di un corpo costituito da materia spirituale sottile (al-mādda al-rūḥāniyya al-laṭīfa). Come detto, nell'intermondo le forme spirituali non hanno bisogno di alcun substrato materiale, ma solo del soggetto attivo che le produce.

Concludendo quanto esposto, c'è da chiedersi cosa mai avesse mosso cntro Sadrā certi teologi iraniani. Si deve tener presente che - pur essendo sempre esistita in Persia una componente sciita, e pur esistendovi germi protosciiti - il paese, dalla conquista araba fino all'avvento dei Safàvidi, era stata per ben otto secoli maggioritariamente sunnita, tanto che i nuovi dominatori, volendo farlo diventare sciita dovettero chiamare dal Libano e dalla Mesopotamia mollā che effettuassero la necessaria opera di indottrinamento popolare. Anche i più importanti poeti di quegli otto secoli furono tutti più o meno sunniti.

Diciamo questo perché all'epoca di Sadrā era passato solo circa un secolo dalla conquista safàvide, e in quel lasso di tempo (tutto sommato breve) molte cose non erano ancora cambiate, e in effetti il processo che fece dell'Irān un paese a maggioranza sciita durò quasi due secoli. Il suo successo si deve non tanto alle coercizioni safàvidi (che ci furono) ma soprattutto alla maggiore consonanza dello Sciismo con la cultura iraniana, e in specie coi "semi" lasciati in essa da secoli e secoli di Zoroastrismo. In definitiva, l'esito safàvide può essere considerato non una risposta persiana all'Islām, bensì una risposta persiana al mondo arabo maggioritario.

Nel contesto del sec. XVI, ancora influenzato da residui sunniti, Sadrā venne accusato di avere abbandonato la tipicamente sunnita concezione antropomorfa di Dio, che (al pari di quanto accade nella Bibbia) corrisponde alla lettera del Corano; e questa impostazione riguardava anche le realtà escatologiche da lui presentate in termini simbolici (non allegorici).

Va infine detto che l'*erfān* (che proprio nel periodo safàvide aveva raggiunto uno dei momenti più fulgidi, e di cui Sadrā fu a pieno diritto uno dei maggiori esponenti), a tutt'oggi è guardato un po' sospettosamente da molti *mollā*, non foss'altro perché - accessibile come era a chi ne avesse ricevuto la debita preparazione - per i comuni fedeli era un insieme di sottigliezze e simbologie che potevano solo causare loro confusione; che può riguardare anche persone di una certa cultura, ma impreparate alla dimensione mistica. lxxv

In fondo è rimasto patrimonio di cerchie alquanto ristrette. Il giovane Ruhollāh Khomeini faticò non poco prima di essere ammesso dal Grande Āyatollāh Mirzā Muhammad Ali Shāh Ābādi (1875-1950) alle lezioni di *erfān* da lui tenute. E quando fu lo stesso Khomeini a insegnarlo effettuò un'attenta selezione degli aspirante allievi. Quando a gennaio del 198 egli scrisse una famosa lettera a Gorbaciov, invitandolo ad accostarsi all'Islām, i filosofi di cui consigliava la lettura erano Avicenna, ibn 'Arabī e Sohrawardi (con grande sconcerto di vari mollā). Non a caso nel 1935 scrisse a un suo allievo di *erfān*: «Ti avverto, come noi siamo stati ammoniti dai grandi studiosi, che non devi rivelare alcuno dei segreti della conoscenza divina se non a coloro che ne sono edotti, e che devi mantenere il silenzio sui misteri, tranne che negli ambienti adeguati». lixxvi

E Sadrā non lo fece appieno.

lxxv Si pensi a una lettera di Khomeini al figlio Ahmad in cui presentava la preghiera come mezzo per raggiungere lo stato in cui non esistono più chi adora e chi è adorato, poiché tutto è Dio: la lode, il lodato e colui che loda. O si pensi alle sue poesie mistiche (pubblicate *post mortem*) di cui una dice, alla maniera di Umar Khayyam:

Aprite per me la porta dell'osteria giorno e notte/perché mi sono stancato della moschea e delle madrase. lxxvi Sayfeh-ye Imam. An Antology of Imam Khomeini's Speeches, Messages, Interviews, Decrees, Religious Permissions and Letters, (22 voll.) The Intitute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehrān 2008, vol. I, p. 12.



Don Giovanni

IL MITO EUROPEO DEL CONFLITTO TRA ETICA ED ESTETICA

Gianni Ferracuti

Siviglia

Sembra che nel 1620 l'arcivescovo Pedro de Castro ottenga la chiusura del Compás, l'enorme bordello di Siviglia (in realtà un vero e proprio quartiere a luci rosse) dopo lunga lotta. Tuttavia la cosa non deve essere durata molto: nel 1623 una Prammatica di Felipe IV ordina ancora la chiusura delle case; Pedro de Castro, davanti al Compás, «fece innalzare un

altare con un crocifisso alla porta di quel bordello, con l'animo di tener lontani i devoti; ottenne che fosse chiuso nei giorni di precetto, sabato e nelle feste della Vergine, e che non vi fosse nessuna meretrice chiamata Maria». ¹ Non sembra che la Prammatica del 1623 abbia conseguito effetti pratici rilevanti. Siviglia era considerata una delle città più libertine della Spagna, eppure non aveva avuto una vita facile, essendo uno dei luoghi in cui maggiore era stata la repressione dell'inquisizione. Risale al 1482 la costituzione del Consejo de la suprema y general inquisición, alla cui direzione viene eletto Tomás de Torquemada, da lungo tempo confessore della regina Isabel. Il biglietto da visita non è dei più promettenti: solo a Siviglia vi saranno cinquecento roghi nei primi tre anni di attività. ¹¹ Nel 1492 viene decretata l'espulsione degli ebrei, preceduta in realtà da una sorta di prova generale, nella quale gli ebrei erano stati costretti a lasciare l'Andalusia. Sul finire del XIV secolo, si era infatti rotto l'equilibrio tra le culture islamica, ebraica e cristiana, soprattutto a seguito di sanguinosi pogrom nel 1391, con stragi nelle aljamas, i quartieri ebraici, di Siviglia, Valencia, Barcellona, Toledo: ¹¹¹

i J. Deleito y Piñuela, La mala vida en la España de Felipe IV, Espasa-Calpe, Madrid 1959. Si veda la più recente edizione Alianza, Madrid 1994, 53. In Rinconete y Cortadillo, di Cervantes, viene descritta una congregazione di furfanti sivigliani che recitano il rosario, non rubano il venerdì e, il sabato, non hanno conversación, cioè rapporti carnali, con donne di nome Maria (cfr. l'edizione delle Obras completas di Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid 1946, pp. 904-24, p. 911a). Di Felipe IV scrive Deleito y Piñuela: «In verità Felipe IV ebbe istinti di sultano poligamo, cui lasciò briglia sciolta in gioventù, e che, anche nella sua maturità, quando, preoccupato da timori religiosi, voleva metterli a freno, erano più forti della sua volontà e lo trascinavano alla dissolutezza suo malgrado. Ogni tipo di donna era buono per il suo sport erotico: donzelle, sposate, vedove, dame altolocate, ancelle di palazzo, borghesi, attrici, lavoratrici e persino tusonas e cantoneras, come allora erano chiamate quelle che facevano commercio professionale del proprio corpo. Dall' Alcázar al bordello, passando per il teatro, non c'erano frontiere per i suoi ardori; ma le sue preferenze erano piuttosto per le donne umili e non per quelle di alto lignaggio» (El rey se divierte, Alianza, Madrid 1988, p. 13).

ii Julio Valdeón, Los reyes católicos: la unidad dinástica de Castilla y Aragón, in «Historia 16», Madrid 1986, pp. 391-455, p. 471. L'inquisizione era stata istituita da Gregorio IX nel 1233 e affidata ai domenicani. «La Chiesa, che aveva raggiunto con il grande Innocenzo III (1198-1216) il culmine del suo potere, riteneva doverosa questa misura difensiva non solo contro i movimenti ereticali del XII secolo, ma anche contro il pericolo che la cultura laica fosse troppo influenzata, sul finire del XII secolo, dallo studio dell'antichità; avvertiva cioè la necessità di tenere sotto controllo l'insegnamento» (E. Curtius, Letteratura europea e medioevo latino, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 65).

iii Parlando di questi saccheggi, la Crónica del rey don Enrique tercero de Castilla e de León dice: «Tutto questo fu per bramosia di rubare, a quanto sembrò, più che per devozione» (in Crónicas de los Reyes de Castilla, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos reyes don Fernando y doña Isabel, ed. di Cayetano Rosell, B. A. E., Madrid 1953, II, pp. 161-275, p. 177b). La necessità degli ebrei di salvare la propria vita sembra aver causato, solo a Siviglia e Valencia, tra le 7.000 e le 11.000 conversioni, secondo cifre fornite da Albert Sicroff. Queste conversioni allentano la tensione e fermano le stragi: Sicroff ne

Nel 1478, quando la regina Isabel era a Siviglia, un priore domenicano chiamato Alonso de Hojeda, predicò un sermone in cui denunciava la sovversione della religione vera ad opera di falsi convertiti nel seno della Chiesa. La sua testimonianza venne rafforzata dal cardinal Mendoza e da Tomás de Torquemada, un priore domenicano di Segovia. Davanti a prove indubitabili di giudaizzazione [= false conversioni di chi continua in segreto a praticare la religione giudaica], i Re Cattolici sollecitarono una bolla a Roma, che Sisto IV concesse nel novembre 1478, con la quale veniva creata un'Inquisizione contro l'eresia. iv

Sempre a Siviglia, pochi anni prima, si erano avuti aspri scontri tra cristiani nuevos (convertiti dall'ebraismo o dall'islam) e viejos, abilmente sobillati nel quadro della lotta tra Enrico IV e i futuri re cattolici. Secondo Diego de Valera, i nobili avversari della corona chiedevano esplicitamente a Enrico IV di «allontanare da sé i mori che aveva nella sua compagnia», e di «distruggere le pubbliche usure». Vi Vi sarebbe stato un tentativo di creare inimicizia tra Isabella e Fernando, da un lato, e le città di Siviglia, Cordova, Sanlúcar, dall'altro. La manovra non è raccontata in modo chiaro dal testo, che anzi sembra mostrare un po' di imbarazzo. Secondo Diego, alcuni «cercarono di mettere zizzania tra i cristiani vecchi e nuovi, soprattutto nella città di Cordova, dove tra questi esisteva grande inimicizia e grande invidia, perché i cristiani nuovi di quella città erano molto ricchi e li vedevano comprare continuamente uffici di cui facevano uso con superbia, in un modo tale che i cristiani vecchi non potevano sopportarlo. Vii

A Siviglia le donne sembrano avere molta autonomia: con frequenza comprano e vendono proprietà, durante il XVI secolo, le affittano, combinano matrimoni per i figli, giungendo persino a formare compagnie commerciali, alcune delle quali esclusivamente femminili. Questo può tradursi in comportamenti poco inclini ad accettare i modelli ideali della castità, come attesterebbe il notevole numero di processi per bigamia, adulterio, fornicazione, magia amorosa, sodomia. Vi sono circa 1600 casi di procedimenti inquisitoriali per reati più o meno collegati alla sessualità: il 10% per bigamia, una percentuale leggermente superiore per fornicazione, una settantina di casi di sodomia, tra la metà del Cinquecento e

deduce che dietro la violenza non c'era ancora un sentimento razzista (cfr. Albert A. Sicroff, Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII, Taurus, Madrid 1985, pp. 46-7).

iv H. Kamen, Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714, tr. esp. Alianza, Madrid 1995, p. 78.

v Diego de Valera, Memorial de diversas hazañas, in Crónicas de los reyes..., cit., III, pp. 1-95, p. 21b.

^{vi} ibid., p. 22a.

vii ibid., p. 78a.

viii Mary Elizabeth Perry, Ni espada rota, ni mujer que trota: mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro, Crítica, Barcelona 1993, pp. 23-5.

la metà del Seicento. Geniale il caso di un tale Francisco de Iniesta, appartenente allo stato clericale, che cerca di salvarsi dall'accusa di sodomia dicendo che gliel'avevano consigliata come rimedio per le emorroidi! Se la cava comunque con un'ammenda e una penitenza. ^{ix} A Siviglia è accertata una diffusa prostituzione maschile e, a giudicare dagli atti dell'inquisizione, anche la pederastia. Processi contro gruppi fanno pensare all'esistenza di circoli omosessuali molto ristretti, su cui non abbiamo informazioni.

Dunque è difficile pensare che sia un caso la collocazione geografica della vicenda di don Juan Tenorio, seduttore e imbroglione (burlador) di Siviglia, soprattutto se si pensa che la prima versione della sua storia ha come tema centrale un forte richiamo alla morale pubblica delle classi dirigenti del Paese: in numerose occasioni, l'ambientazione di un dramma contiene già una chiave di interpretazione. Siviglia rappresenta nell'immaginario popolare un mondo opposto alla città ideale dove ogni ambito della vita è governato dalla morale cattolica e sorvegliato dalla sua gerarchia: il mito di don Juan Tenorio nasce, in un'opera mediocre, come austera denuncia del degrado morale della città andalusa e, per estensione, della classe dirigente della Spagna.

Quando si pubblica il Burlador de Sevilla di Tirso de Molina, nel 1635, la Spagna è una nazione giovane, quasi una novità: ha meno di due secoli, infatti, l'idea che essere spagnolo si identifichi con l'essere cattolico. In virtù di questa identificazione, poco meno di centocinquant'anni prima, erano stati cacciati via gli ebrei (gli spagnoli ebrei), e appena ventisei anni prima era stato firmato l'editto di espulsione dei moriscos (gli spagnoli islamici, più o meno cristianizzati) dal territorio ispanico, espulsione che era in corso quando don Giovanni calcava le scene teatrali. Il cattolicesimo era diventato l'elemento essenziale di un'identità nazionale concepita in modo evidentemente nuovo rispetto alle epoche in cui i re spagnoli si vantavano di essere re delle tre religioni; questa identità era stata imposta, anche con tratti di autentico razzismo, contro cittadini nati in Spagna, ma considerati ostili, nemici, ed essere buoni cristiani si trasformava in una questione di stato. Solo richiamando la città andalusa come patria del protagonista di un dramma, il pubblico dell'epoca capiva una delle dimensioni dell'opera che a noi sfuggono più facilmente: il conflitto tra un cattolicesimo politicizzato e ideologizzato (imprescindibile strumento di coesione nazionale dopo la distruzione della Spagna multietnica) e il fascino, la tentazione diabolica, o semplicemente il retaggio di una vita libera, estetizzante, sensuale, che sempre aveva caratterizzato le città di al-Ándalus, almeno nell'immaginario dei rudi e incolti cristiani del nord.^x

^{ix} ibid., p. 126.

^x Sul conflitto tra cristiani, musulmani ed ebrei nella Spagna del secolo aureo si veda il mio *L'amor* scortese, fanatismo, pulizia etnica, trasgressione nell'epoca dei re cosiddetti cattolici, La Goliardica, Trieste

TIRSO DE MOLINA

Gabriel Tellez (1579-1648), che diventerà famoso con lo pseudonimo *Tirso de Molina*, pubblica le sue commedie in cinque parti, durante la sua vita; la seconda delle quali, pubblicata a Madrid nel 1635 (singolarmente, un anno dopo la pubblicazione della terza parte), presenta gravi problemi: sembrerebbe, infatti, che Tirso si dichiari autore solo di quattro delle dodici commedie incluse nel testo, senza specificare quali: «*Dedico*, *de estas doce comedias*, cuatro, que son mías, en mi nombre; y en el de los dueños de las otras ocho (que no sé por qué infortunio suyo, siendo hijas de tan ilustres padres, las echaron a mis puertas), las que restan».

La dichiarazione è ambigua: conoscendo ciò che accadeva all'epoca si può pensare che otto commedie corressero a suo nome, senza essere sue, o che di otto commedie, inizialmente dovute alla sua penna, siano circolate versioni molto diverse dall'originale, magari per le rielaborazioni apportate dagli impresari teatrali, che abitualmente intervenivano sui testi. Gli unici dati certi sono che una delle dodici commedie non è di Tirso, mentre almeno tre appartengono alla sua penna: Amor y celos hacen discretos; Por el sótano y el torno; Esto sí que es negociar. Complessivamente abbiamo di Tirso un'ottantina di testi, su circa quattrocento che dichiara di aver scritto, e i dubbi, dal punto di vista quantitativo, non sono maggiori di quelli suscitati dal corpus delle opere di altri autori del Seicento. Il problema è che riguardano anche opere molto importanti, come appnto El burlador de Sevilla, che introduce la figura di don Giovanni.

EL BURLADOR DE SEVILLA

El burlador de Sevilla viene pubblicata per la prima volta, a nome di Tirso, in un volume

1998, ora disponibile online: . Sulla Spagna interculturale del periodo musulmano, si veda il mio Don Chisciotte e l'islam, seguito da al-Ándalus, Hispania, Sefarad, la Spagna delle tre culture, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016, disponibile online: www.ilbolerodiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-don-chisciotte-e-lislam/. Per un'essenziale introduzione al contesto generale del barocco, G. Ferracuti, Profilo storico della letteratura spagnola, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2013, 3° edizione aumentata; id., Cansóse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2011, disponibile online: www.ilbolerodiravel.org/index.php/prodotto/cansose-el-cura-de-ver-mas-libros-identita-nascoste-e-negate-nella-letteratura-spagnola-dei-secoli-doro/.

miscellaneo intitolato *Doce comedias nuevas de Lope de Vega Carpio y otros autores*, stampato a Barcellona nel 1630; ma una redazione abbreviata, intitolata *iTan largo me lo fiáis?*, stampata come commedia singola veniva attribuita a Calderón (oggi ad Andrés de Claramonte y Corroy). La critica è divisa tra chi considera questa redazione precedente il *Burlador*, e chi la considera posteriore; per quanto riguarda il *Burlador* stesso, non esiste parere unanime circa la paternità. Si tratta comunque di un problema che non ha influenza nella presente rassegna: convenzionalmente, dunque, prendiamo Tirso come primo autore che porta sulle scene la vicenda di don Juan.

Nulla lascia presagire nel testo di Tirso la fortuna che il personaggio di don Juan avrebbe avuto in Europa. Maria Grazia Profeti ha messo in evidenza che la commedia denuncia la superficialità di fronte al tema della morte e del giudizio divino; considerando che è proprio questa superficialità, più che gli inganni e i tradimenti, a dannare don Juan, afferma:

La novità, dunque, se novità ci fu, è nella proposta di un modello «contrario» rispetto alla comedia de santos: in essa un personaggio negativo, titanico in tutto e nella stessa perseveranza del male, si salva per un supremo atto di pentimento; nel Burlador, invece, il protagonista si danna per una sua incapacità a capire la grandezza della morte e l'ineluttabilità del peccato. E questa dannazione si verifica sulla scena, di fronte agli occhi dello spettatore: forse è da questa evidenza perturbante che l'elaborazione mitica riceve il suo incentivo.

Bisogna aggiungere che il dramma non rappresenta solo la storia personale di un individuo isolato e dissoluto, ma prende chiaramente don Juan come membro di una casta sociale che, se non è certo responsabile direttamente delle sue malefatte, è tuttavia complice, se non altro perché le copre o le dimentica. Don Juan approfitta del suo potere, della sua condizione e dei suoi privilegi, e la descrizione della rete di complicità, di cui gode nel testo, è leggibile come un forte elemento di critica sociale.

A grandi linee, la vicenda è universalmente nota. Nel palazzo reale di Napoli, la duchessa Isabela ha un appuntamento galante notturno con il duca Octavio: in realtà, si tratta di una trappola e, al posto del duca, si presenterà don Juan Tenorio, per approfittare di lei. Si vede qui la prima caratteristica del comportamento di don Juan che, nella versione di Tirso, non è affatto ciò che chiameremmo un tombeur de femmes, ma un imbroglione. Infatti nell'opera non c'è nessuna donna che gli si conceda per il gusto della trasgressione o per la passione suscitata da una sua tecnica di seduzione: tutte vengono imbrogliate, o attraverso lo scambio di persona (nel senso che non pensavano affatto di trovarsi con lui), o rassicurate da una solenne promessa di matrimonio, che poi non viene mantenuta. La duchessa Isabela, nella scena iniziale del dramma, non aveva affatto intenzione di incontrarsi con don Juan:

ISABELA Quiero sacar

una luz.

DON JUAN Pues, ipara qué? ISABELA Para que el alma dé fe

del bien que llego a gozar.

DON JUAN Mataréte la luz yo.

ISABELA iAh, cielo! iQuién eres, hombre?

DON JUAN iQuién soy? Un hombre sin nombre.

ISABELA iQue no eres el duque?
DON JUAN No.

ISABELA iAh de palacio!

DON JUAN Detente.

Dame, duquesa, la mano.

ISABELA No me detengas, villano.

iAh del rey! iSoldados, gente!xi

Forse, in questo esordio, è migliore la versione di Claramonte:

ISABELA Salid sin hacer ruido,

duque Octavio.

DON JUAN El viento soy.

ISABELA Aun así, temiendo estoy

que aquí habéis de ser sentido, que haberos dado en palacio entrada de aquesta suerte es crimen digno de muerte.

DON JUAN Señora, con más espacio

te agradeceré el favor.

ISABELA Mano de esposo me has dado,

Duque.

DON JUAN Yo en ello he ganado.

ISABELA El aventurar mi honor,

Duque, desta suerte, ha sido

segura con entender

^{xi} Tutti i testi citati dalle varie versioni del Don Giovanni sono tratti dalle edizioni digitali pubblicate su *www.ilbolerodiravel.org*.

que mi marido has de ser.

DON JUAN Digo que soy tu marido,

y otra vez te doy la mano.

ISABELA Aguárdame, y sacaré

una luz para que dé de la ventura que gano

fe, Duque Octavio. iAy de mí!

DON JUAN Mata la luz.

ISABELA iMuerta soy!

iQuién eres?

DON JUAN Un hombre soy

que aquí ha gozado de ti.

ISABELA iNo eres el Duque?

DON JUAN ¿Yo? No.

ISABELA Pues di quién eres.

DON JUAN Un hombre.

ISABELA iTu nombre?

DON JUAN No tengo nombre. ISABELA Este traidor me engañó.

iGente, criados!

DON JUAN Detente.

ISABELA Mal un agravio conoces.

DON JUAN No des voces.

ISABELA Daré voces.

iAh del rey!iSoldados, gente!

Alle grida interviene il re di Napoli, che capisce la delicatezza della situazione:

REY iQué es?

JUAN iQué ha de ser?

Un hombre y una mujer.

REY Esto en prudencia consiste. Aparte

iAh de mi guarda! Prendé

a este hombre.

ISABELA iAy, perdido honor!

Si tratta di un caso non semplice. È evidente che c'è stato abuso, più che seduzione, e che, dato il luogo, sono coinvolte persone dell'alta nobiltà: il re sceglie una linea prudente.

Non interviene di persona, dando così la possibilità di una gestione discreta dello scandalo, e si allontana, lasciando l'accertamento dei fatti a don Pedro Tenorio, zio di Juan. Don Juan Tenorio si consegna allo zio, dopo aver chiesto l'allontanamento delle guardie, e spera in un trattamento di favore:

DON JUAN

Tío y señor, mozo soy y mozo fuiste; y pues que de amor supiste, tenga disculpa mi amor. Y pues a decir me obligas la verdad, oye y diréla. Yo engañé y gocé a Isabela la duquesa.

Don Juan è recidivo: era appunto fuggito a Napoli per evitare le conseguenze di un altro scandalo simile in Spagna. Pedro decide di lasciarlo fuggire. Naturalmente, dovrà riferire al re, e la sua copertura del nipote è totale: dice infatti che il responsabile dello scandalo è fuggito prima che si riuscisse a fermarlo. Isabela, interrogata, non ha il coraggio di dire la verità e, per evitare uno scandalo, dichiara che si trovava in compagnia del duca Octavio. Tra i due esiste effettivamente una relazione, e Octavio è sinceramente innamorato di lei. Il re, però, ordina che Octavio sia incarcerato e ne incarica Pedro. Di fronte allo stupore di Octavio, Pedro racconta i fatti della notte precedente e, mentendo, conclude:

PEDRO Con vos, señor, o con otro, esta noche en el palacio, la habemos hallado todos (= Isabela).

Naturalmente Octavio, che è un amante cortese e leale, sa di non essere stato con la donna, e quindi ne conclude che lei lo ha tradito. Pedro, che ha tutto l'interesse ad alimentare l'equivoco per salvare don Juan, gli offre la possibilità di sparire, rifugiandosi in Spagna: l'azione si svolge in modo un po' semplicistico, e sembra che la solidarietà della classe nobiliare non sappia trovare altri rimedi che una pronta fuga.

Segue un improvviso, e abbastanza brusco, cambio di scena: viene introdotta Tisbea, che vive in un villaggio di pescatori. È il personaggio della fanciulla povera ma onesta, disegnato in modo un po' schematico, al punto che è facile prevedere gli sviluppi dell'azione. In effetti si sentono grida di aiuto e invocazioni al soccorso. Sono, guarda caso, don Juan e il suo servitore, che, fuggiti per la nota vicenda della duchessa, erano naufragati. Tisbea, che li

raccoglie sulla spiaggia, si innamora di Juan, che pur di ingannarla, promette solennemente di unirsi con lei in matrimonio - cosa che, almeno nell'ottimistico mondo letterario, equivaleva ad un'unione matrimoniale effettiva.

TISBEA Mancebo excelente,

gallardo, noble y galán.

Volved en vos, caballero.

DON JUAN *iDónde* estoy?

TISBEA Ya podéis ver,

en brazos de una mujer.

DON JUAN Vivo en vos, si en el mar muero.

> Ya perdí todo el recelo que me pudiera anegar, pues del infierno del mar salgo a vuestro claro cielo. Un espantoso huracán dio con mi nave al través, para arrojarme a esos pies, que abrigo y puerto me dan, y en vuestro divino oriente renazco, y no hay que espantar, pues veis que hay de amar a mar

una letra solamente.

TISBEA Muy grande aliento tenéis

> para venir sin aliento, y tras de tanto tormento, mucho contento ofrecéis; pero si es tormento el mar, y son sus ondas crüeles, la fuerza de los cordeles, pienso que os hacen hablar. Sin duda que habéis bebido del mar la ración pasada, pues por ser de agua salada con tan grande sal ha sido.

Mucho habláis cuando no habláis,

y cuando muerto venís, mucho al parecer sentís, plega a Dios que no mintáis.

Ancora una volta don Juan non mostra affatto l'arte del seduttore ed anzi, a dispetto dell'etica cavalleresca che dovrebbe seguire, si avvale di un banale inganno, con l'aggravante che la differenza di stato sociale tra il bel nobile e la fanciulla povera vale già a dare alle parole di don Juan ben più del peso che avrebbero di per sé. Don Juan, in effetti, ama più che altro ingannare, *burlar*, secondo un suo antico costume. Ciò che lo muove non è l'amore, né forse la semplice passione, ma il gusto di possedere la donna con l'inganno: inganno, tuttavia, di basso livello - la letteratura drammatica può contare su ben altri stratagemmi che quelli messi in campo da don Juan.

DON JUAN Juro, ojos bellos,

que mirando me matáis,

de ser vuestro esposo.

TISBEA Advierte,

mi bien, que hay Dios y que hay muerte.

DON JUAN iQué largo me lo fiais!

Ojos bellos, mientras viva yo vuestro esclavo seré, ésta es mi mano y mi fe.

Don Juan è spergiuro, e non ha alcun riguardo per la morale: il suo tan largo me lo fiáis viene ripetuto spesso nel testo proprio a sottolineare questo aspetto del suo carattere, su cui vale la pena di precisare un particolare: la frase indica un credito che viene dilazionato molto a lungo nel tempo; dunque Juan non si ribella titanicamente all'ordine morale, ma semplicemente se ne disinteressa, perché ritiene che per pentirsi ci sia sempre tempo; sa di essere in debito con la morale, ma crede di avere ancora molto tempo davanti a sé prima di essere chiamato a pagarlo. Non abbiamo qui un miscredente che sfida il cielo e la società, presentandosi come personaggio, per quanto negativo, di spessore e di forza d'animo (questa dimensione sarà acquisita nelle versioni posteriori della storia); si tratta, invece, di un giovanotto superficiale, fatuo, incapace di rendersi conto della gravità dei suoi gesti, privo del senso della responsabilità e, in fondo, abbastanza stupido:

Sevilla a voces me llama el burlador, y el mayor gusto que en mí puede haber es burlar una mujer

y dejarla sin honor.

Peraltro è una strana contraddizione questa, secondo cui quando si inganna una donna, è lei a perdere l'onore, e non l'artefice dell'inganno. Ad ogni modo, una volta posseduta Tisbea, don Juan fugge miserabilmente e la scena si sposta a Siviglia, dove si sta cercando di rimediare alle turbolenze del giovane, con la mediazione dello stesso re - un re che non sembra avere grandi problemi di governo, visto con cosa perde il tempo. A Siviglia arriva anche Octavio, in cerca di giustizia, e qui s'incontra con Juan, ignorando che proprio da costui derivino tutti i suoi guai. Juan, naturalmente non perde occasione per continuare a creare situazioni imbarazzanti, e questo dà luogo a una certa ripetitività delle scene. Con uno stratagemma si sostituisce al marchese della Mota, riuscendo ad incontrare e a possedere donna Ana al posto suo: nel putiferio che ne segue, fuggendo uccide don Gonzalo. Poiché don Juan ha usato, per non farsi riconoscere, il mantello del marchese della Mota, questi viene accusato dell'assassinio, e Juan fugge vilmente. Ancora si ripetono i meccanismi già visti: il baldo eroe capita in un paese dove si sta per celebrare un matrimonio tra villani. Qui, approfittando del suo stato, e di nuovo promettendo solennemente di sposarsi, seduce Aminta, sottraendola al suo fidanzato Batricio. La corrispondenza è pressoché perfetta: sostituzione al vero amante nel caso delle donne nobili, promessa di matrimonio in malafede nel caso delle donne plebee. In nessun caso è presente il fascino della seduzione o il gioco, per così dire, di una conquista amorosa realizzata attraverso il corteggiamento, la psicologia, le qualità personali.

Il dramma si avvia alla conclusione: Juan e il servitore Catalinón arrivano al sepolcro di don Gonzalo. Il giovane ha parole di disprezzo verso la sua statua, invitandola a cenare e sfidandola a cercare la vendetta. Com'è noto, il fantasma di don Gonzalo si presenterà la sera a cena:

DON JUAN	iQuién va?
GONZALO	Yo soy.
DON JUAN	iQuién sois vos?
GONZALO	Soy el caballero honrado
	que a cenar has convidado.

L'idea del convitato di pietra ha in sé una forte teatralità, ma l'autore se la gioca male, duplicando ancora una volta gli episodi e introducendo, dopo la prima cena col fantasma, una seconda cena, stavolta nella cappella del cimitero. Invitato a pentirsi, don Juan ha una reazione d'orgoglio (troppo poco per farne un eroe di grandezza tragica), e la morte lo coglie

in peccato mortale. Viene dunque scaraventato all'inferno senza possibilità di confessione, e l'opera si conclude con un lieto fine, abbastanza singolare, nel quale tutte le persone da lui ingannate trovano una soddisfacente sistemazione.

Come si diceva, il personaggio di don Juan avrà fortuna in tutta Europa, con la reinterpretazione di Molière o di Zorrilla, o con la versione di Lorenzo Da Ponte musicata da Mozart, ma in questa prima opera di Tirso, o chi per lui, sembra piuttosto un personaggio mal riuscito: psicologicamente inconsistente, non manifesta alcuna motivazione credibile per il suo comportamento e la lezione che sembra trarsi dall'opera è, sostanzialmente, moralista: l'autore mette in scena un individuo che, per mera superficialità, non ha alcuna preoccupazione morale, e non tiene conto che la morte giunge all'improvviso e ad essa si accompagna il giudizio divino, con la salvezza o la dannazione. Quando il tema verrà ripreso da altri autori, il conflitto tra ordine e disordine, tra etica e passione, tra amore e seduzione, sarà approfondito e complicato, ma in questa prima opera sembra che tutto si riduca a questo messaggio morale e, forse, a una critica verso gli eccessi della nobiltà. Infatti, non si può ignorare che dietro i difetti compositivi dell'opera stia anche un giudizio sulla classe dirigente: don Juan sembra incarnare un tipo, molto diffuso, di nobile che vive superficialmente, senza onore, senza alcuna serietà, preoccupato solo del suo piacere della sua arroganza. Più ancora: è un tipo di nobile tollerato dalle alte gerarchie dello stato, almeno fin quando è possibile occultarne gli scandali e mettere riparo discretamente alle malefatte.

Questa denuncia potrebbe sembrare blanda e poco efficace: in fondo, don Juan viene condannato per il suo «disordine» (così viene definito nel testo il suo comportamento, alludendo a un disordine morale), ma resta implicitamente confermata la validità dell'ordine sociale in cui proliferano personaggi del suo calibro; perciò il fatto che la condanna sia, per così dire, delegata alla giustizia divina potrebbe apparire più come un invito alla consolazione che all'indignazione. È pur vero che è possibile anche un'altra lettura: se viene un morto a vendicarsi di don Juan e a punirlo trascinandolo all'inferno, ciò accade perché chi doveva amministrare la giustizia, e cioè la classe nobiliare e il re in primo luogo, è venuto meno al suo compito: delegare la punizione alla giustizia divina, attraverso un fantasma, può essere indice della delusione causata da un intero assetto sociale che non si è in grado di cambiare. In questo caso la condanna riguarderebbe l'intero ordinamento.

Un'altra annotazione va fatta riguardo le colpe di don Juan. Non si tratta soltanto di peccati commessi contro la morale sessuale, ed anzi, nell'apparente ripetizione delle scene, si può notare una progressione fatale: nell'approfittarsi di donna Ottavia, don Juan viene meno alla lealtà verso il suo re; poi, con Tisbea, va contro i doveri dell'ospitalità e della gratitudine verso chi lo ha accolto dopo il naufragio; a Siviglia tradisce l'amicizia e arriva all'omicidio, per poi concludere violando la sacralità del matrimonio. Ciò potrebbe

significare che dal disordine in materia di sessualità derivano colpe più gravi che minacciano la stabilità delle istituzioni e della società stessa.

Inoltre, come si accennava, don Juan non rappresenta un personaggio titanicamente in lotta contro l'ordine morale, che egli non contesta affatto. In nessun punto dell'opera Juan dà segnali di ateismo: lo caratterizza piuttosto la superficiale considerazione che, essendo egli giovane, ha tempo per pentirsi dei suoi peccati e cancellarli con una buona confessione: questo è il senso della sua abituale risposta a chi lo richiama ai suoi doveri: tan largo me lo fiáis. In sostanza, il Burlador si muove su un piano esclusivamente morale, condannando da un lato il comportamento delle autorità, che non dànno il buon esempio, ed anzi si coprono a vicenda, e dall'altro la superficialità di una vita condotta senza la consapevolezza che si può morire da un momento all'altro e che bisogna essere sempre pronti a rendere conto delle proprie azioni al giudice supremo. L'opera, dunque, riflette pienamente un'ideologia controriformista e non mostra alcuna simpatia verso il protagonista, a cui non è riservata alcuna giustificazione: don Juan è il prototipo del peccatore che si costruisce con le sue stesse mani la condanna eterna.

Molière

Lo spirito dell'opera cambia completamente nell'interpretazione di Molière in *Dom Juan ou le festin de pierre*, che viene letta immediatamente come un'apologia del libertinaggio. La stessa difesa della morale, rappresentata dal servo di don Juan (qui Sganarello), è talmente maldestra da rafforzare le argomentazioni del giovane nobile, il quale peraltro è un cinico ma non è privo di qualità.

Il libertinaggio, al di là della sua consueta rappresentazione letteraria come corrente cinica e trasgressiva, è una forma di pensiero laico, pre-illuminista: crede che il comportamento debba essere determinato dalla ragione e che questa, a sua volta, demolisca l'ordine morale istituito dal cattolicesimo, lasciando spazio a una maggiore libertà, soprattutto nel pensiero, che non necessariamente deve sfociare nella licenza. Molière trasferisce nel suo *Dom Juan* il carattere libertino del suo stesso pensiero.

La tematica del don Giovanni arriva a Molière, probabilmente, non attraverso la lettura diretta del testo di Tirso, ma attraverso una complessa traduzione teatrale. La prima versione francese del *Burlador* è di Dorimon, con il testo *Festin de pierre ou le fils criminel*, (1658) già molto diverso dal testo di Tirso. Alla stessa epoca risale un canovaccio della commedia dell'arte italiana, interpretato da Biancolelli. Dorimon si basava su un testo italiano perduto, preceduto a sua volta dal *Convitato di pietra*, di Giacinto Andrea Cicognini. A differenza dell'originale di Tirso, la versione di Molière è in prosa.

Don Giovanni è descritto da Sganarello, il suo servitore, come un grande scellerato, «un diavolo, un turco, un eretico», che «considera una fola tutte le cose in cui crediamo»: «Un Mariage ne luy coûte rien à contracter, il ne se sert point d'autres pieges pour attraper les belles, et c'est un épouseur à toutes mains, Dame, Demoiselle, Bourgeoise, Païsane, il ne trouve rien de trop chaud, ny de trop froid pour luy; et si je te disois le nom de toutes celles qu'il a épousées en divers lieux, ce seroit un chapitre à durer jusques au soir». Sganarello dovrebbe rappresentare la difesa del punto di vista religioso, ma intanto risulta un personaggio debole e influenzabile.

Nella versione di Molière, Dom Juan ha abbandonato donna Elvira, con cui si era sposato, per seguire il suo istinto di seduttore. Non può ammettere di amare ed essere amato in esclusiva. Dice infatti:

Quoy? tu veux qu'on se lie à demeurer au premier objet qui nous prend, qu'on renonce au monde pour luy, et qu'on n'ait plus d'yeux pour personne? La belle chose de vouloir se picquer d'un faux honneur d'estre fidelle, de s'ensevelir pour toûjours dans une passion, et d'estre mort dés sa jeunesse, à toutes les autres beautez qui nous peuvent frapper les yeux: non, non, la constance n'est bonne que pour des ridicules, toutes les Belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'estre rencontrée la premiere, ne doit point dérober aux autres les justes pretentions qu'elles ont toutes sur nos coeurs. Pour moy, la beauté me ravit par tout où je la trouve; et je cede facilement à cette douce violence, dont elle nous entraisne; j'ay beau estre engagé, l'amour que j'ay pour une belle, n'engage point mon ame à faire injustice aux autres; je conserve des yeux pour voir le merite de toutes, et rends à chacune les hommages, et les tributs où la nature nous oblige. Quoy qu'il en soit, je ne puis refuser mon coeur à tout ce que je voy d'aimable, et dés qu'un beau visage me le demande, si j'en avois dix mille, je les donnerois tous. Les inclinations naissantes aprés tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir de l'amour est dans le changement. On goûte une douceur extrême à reduire par cent hommages le coeur d'une jeune beauté, à voir de jour en jour les petits progrés qu'on y fait; à combatre par des transports, par des larmes, et des soûpirs, l'innocente pudeur d'une ame, qui a peine à rendre les armes; à forcer pied à pied toutes les petites resistances qu'elle nous oppose, à vaincre les scrupules dont elle se fait un honneur, et la mener doucement, où nous avons envie de la faire venir. Mais lors qu'on en est maistre une fois, il n'y a plus rien à dire, ny rien à souhaiter, tout le beau de la passion est finy, et nous nous endormons dans la tranquillité d'un tel amour, si quelque objet nouveau ne vient réveiller nos desirs, et presenter à nostre coeur les charmes attrayants d'une conqueste à faire. Enfin, il n'est rien de si doux, que de triompher de la resistance d'une belle personne; et j'ay sur ce sujet l'ambition des Conquerants, qui volent perpetuellement de victoire en victoire, et ne peuvent se resoudre à borner leurs souhaits. Il n'est rien qui puisse arrester l'impetuosité de mes desirs, je me sens un coeur à aimer toute la terre; et comme Alexandre, je souhaiterois qu'il y eust d'autres mondes, pour y pouvoir étendre mes conquestes amoureuses.

A queste argomentazioni Sganarello, avvocato della difesa, non sa come controbattere:

Je ne sçay; car vous tournez les choses d'une maniere, qu'il semble que vous avez raison, et cependant il est vray que vous ne l'avez pas. J'avois les plus belles pensées du monde, et vos discours m'ont broüillé tout cela; laissez faire, une autre fois je mettray mes raisonnemens par écrit, pour disputer avec vous.

D'altronde dom Juan non ama discutere con lui di questioni metafisiche: dei suoi rapporti coi sacramenti dice: «C'est une affaire entre le Ciel et moy, et nous la démeslerons bien ensemble, sans que tu t'en mettes en peine».

Nel contesto della versione di Molière, che accentua gli aspetti comici del testo, l'uccisione del Commendatore non avviene in scena, ma si dà per avvenuta sei mesi prima. Si tratta di un fatto di sangue nel quale dom Juan ritiene di non essere imputabile di omicidio; e anche quando viene ritrovato da Elvira (scena II del primo atto, con una una battuta straordinaria: «Est-elle folle de n'avoir pas changé d'habit, et de venir en ce lieu-cy, avec son équipage de campagne?»), si giustifica fin quasi a trasformare il suo abbandono in un'azione nobile:

Je vous avoüe, Madame, que je n'ay point le talent de dissimuler, et que je porte un coeur sincere. Je ne vous diray point que je suis toûjours dans les mesmes sentimens pour vous, et que je brûle de vous rejoindre, puis qu'enfin il est assuré que je ne suis party que pour vous fuir; non point par les raisons que vous pouvez vous figurer, mais par un pur motif de conscience, et pour ne croire pas qu'avec vous davantage je puisse vivre sans peché. Il m'est venu des scrupules, Madame, et j'ay ouvert les yeux de l'ame sur ce que je faisois. J'ay fait reflexion que pour vous épouser, je vous ay dérobée à la closture d'un Convent, que vous avez rompu des voeux, qui vous engageoient autre part, et que le Ciel est fort jaloux de ces sortes de choses. Le repentir m'a pris, et j'ay craint le couroux celeste. J'ay cru que nostre mariage n'estoit qu'un adultere déguisé, qu'il nous attireroit quelque disgrace d'enhaut, et qu'enfin je devois tascher de vous oublier, et vous donner moyen de retourner à vos premieres chaisnes. Voudriez-vous, Madame, vous opposer à une si sainte pensée, et que j'allasse, en vous retenant, me mettre le Ciel sur les bras, que par...

Il Cielo torna ancora in ballo per giustificare la seduzione della bella Charlote:

D. JUAN Quoy, une personne comme vous seroit la femme d'un simple Paysan? non, non, c'est profaner tant de beautez, et vous n'estes pas née pour demeurer dans un Village, vous meritez sans doute une meilleure fortune, et le Ciel qui le connoist bien, m'a conduit icy tout exprés pour

empescher ce mariage, et rendre justice à vos charmes: car enfin, Belle Charlote, je vous aime de tout mon coeur, et il ne tiendra qu'à vous que je vous arrache de ce miserable lieu, et ne vous mette dans l'estat où vous meritez d'estre. Cét amour est bien prompt sans doute; mais quoy, c'est un effet, Charlote, de vostre grande beauté, et l'on vous aime autant en un quart d'heure, qu'on feroit une autre en six mois.

CHARLOTE Aussi vray, Monsieur, je ne sçay comment faire quand vous parlez, ce que vous dites me fait aise, et j'aurois toutes les envies du monde de vous croire, mais on m'a toujou dit, qu'il ne faut jamais croire les Monsieux, et que vous autres Courtisans estes des enjoleus, qui ne songez qu'à abuser les filles.

D. JUAN Je ne suis pas de ces gens-là.

SGANARELLE Il n'a garde.

CHARLOTE Voyez-vous, Monsieur, il n'y a pas plaisir à se laisser abuser, je suis une pauvre Paysane, mais j'ay l'honneur en recommandation, et j'aimerois mieux me voir morte que de me voir deshonorée.

D. JUAN Moy, j'aurois l'ame assez méchante pour abuser une personne comme vous, je serois assez lâche pour vous deshonorer? non, non, j'ay trop de conscience pour cela, je vous aime, Charlote, en tout bien et en tout honneur, et pour vous montrer que je vous dis vray, sçachez que je n'ay point d'autre dessein que de vous épouser. En voulez-vous un plus grand témoignage? M'y voila prest quand vous voudrez, et je prends à témoin l'homme que voila de la parole que je vous donne.

SGANARELLE Non, non, ne craignez point, il se mariera avec vous tant que vous voudrez.

D. JUAN Ah, Charlote, je vois bien que vous ne me connoissez pas encore, vous me faites grand tort de juger de moy par les autres, et s'il y a des fourbes dans le monde, des gens qui ne cherchent qu'à abuser des Filles, vous devez me tirer du nombre, et ne pas mettre en doute la sincerité de ma foy, et puis vostre beauté vous assure de tout. Quand on est faite comme vous, on doit estre à couvert de toutes ces sortes de crainte, vous n'avez point l'air, croyez-moy, d'une personne qu'on abuse, et pour moy, je l'avoüe, je me percerois le coeur de mille coups, si j'avois eu la moindre pensée de vous trahir.

CHARLOTE Mon Dieu, je ne sçay si vous dites vray ou non, mais vous faites que l'on vous croit.

D. JUAN Lors que vous me croirez, vous me rendrez justice assurément, et je vous reïtere encore la promesse que je vous ay faite, ne l'acceptez-vous pas? et ne voulez-vous pas consentir à estre ma femme?

CHARLOTE Oüy, pourveu que ma Tante le veüille.

D. JUAN Touchez donc là, Charlote, puis que vous le voulez bien de vostre part.

CHARLOTE Mais au moins, Monsieur, ne m'allez pas tromper, je vous prie, il y auroit de la conscience à vous, et vous voyez comme j'y vais à la bonne foy.

D. JUAN Comment, il semble que vous doutiez encore de ma sincerité? Voulez-vous que je fasse des sermens épouvantables? Que le Ciel...

CHARLOTE Mon Dieu, ne jurez point, je vous croy.

D. JUAN Donnez-moy donc un petit baiser pour gage de vostre parole.

CHARLOTE Oh, Monsieur, attendez que je soyons mariez, je vous prie, aprés ça je vous baiseray tant que vous voudrez.

D. JUAN Et bien, Belle Charlote, je veux tout ce que vous voulez, abandonnez-moy seulement vostre main, et souffrez que par mille baisers je luy exprime le ravissement où je suis... ».

Più avanti, Sganarello chiederà al suo padrone se è possibile non credere affatto al Cielo o all'altra vita, ottenendo in cambio una risata. «Io, dice dom Juan, credo che due più due fa quattro e che quattro più quattro fa otto». L'atteggiamento miscredente di Juan è evidente anche nella scena, molto contestata all'epoca, dell'incontro col mendicante, che chiede l'elemosina. Il mendicante prega il Cielo di favorire le persone che lo aiutano, e Don Juan si beffa di lui:

D. JUAN Il ne se peut donc pas que tu ne sois bien à ton aise?

LE PAUVRE Helas, Monsieur, je suis dans la plus grande necessité du monde.

D. JUAN Tu te moques, un homme qui prie le Ciel tout le jour ne peut pas manquer d'estre bien dans ses affaires.

LE PAUVRE Je vous asseure, Monsieur, que le plus souvent je n'ay pas un morceau de pain à mettre sous les dents.

Juan promette di dargli dei soldi se in cambio pronuncia una bestemmia, ma, ottenuto un rifiuto, fa ugualmente la sua elemosina: «Je te le donne pour l'amour de l'humanité».

Naturalmente, don Giovanni è per definizione un personaggio negativo dal punto di vista dell'ordine morale vigente; però, se in Tirso non è possibile trovargli una minima giustificazione che renda discutibile la condanna, in Molière la situazione cambia notevolmente. Nella parte conclusiva della commedia, quando il tema della colpa diventa predominante e i nodi morali vengono al pettine, don Juan assume l'aspetto di un eroe negativo la cui funzione è mostrare con la sua malvagità la cattiveria degli altri, di quelli che, ipocritamente, si confondono con le persone per bene. Voi volete passare per un onest'uomo? Gli chiede Sganarello, e Juan risponde: «Pourquoy non? il y en a tant d'autres comme moy qui se mélent de ce métier, et qui se servent du mesme masque pour abuser le monde». E ancora:

Il n'y a plus de honte maintenant à cela, l'Hipocrisie est un vice à la mode, et tous les vices à la mode passent pour vertus, le personnage d'homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu'on puisse joüer aujourd'hui, et la profession d Hipocrite a de merveilleux avantages. C'est un art de qui l'imposture est toûjours respectée, et quoy qu'on la découvre, on n'ose rien dire

contr'elle. Tous les autres vices des hommes sont exposez à la censure, et chacun a la liberté de les attaquer hautement, mais l'Hipocrisie est un vice privilegié, qui de sa main ferme la bouche à tout le monde, et joüit en repos d'une impunité souveraine. On lie à force de grimaces une société étroite avec tous les gens du party; qui en choque un, se les attire tous sur les bras, et ceux que l'on sçait mesme agir de bonne foy là-dessus, et que chacun connoist pour être veritablement touchez: ceux-là, dis-je, sont toûjours les dupes des autres, ils donnent hautement dans le panneau des grimaciers, et appuyent aveuglément les singes de leurs actions. Combien crois-tu que j'en connoisse, qui par ce stratageme ont rhabillé adroitement les desordres de leur jeunesse, qui se sont fait un bouclier du manteau de la religion, et sous cet habit respecté, ont la permission d'estre les plus méchans hommes du monde? on a beau scavoir leurs intrigues, et les connoistre pour ce qu'ils sont, ils ne laissent pas pour cela d'estre en credit parmy les gens, et quelque baissement de teste, un soûpir mortifié, et deux roulemens d'yeux rajustent dans le monde tout ce qu'ils peuvent faire. C'est sous cét abry favorable que je veux me sauver et mettre en seureté mes affaires. Je ne quitteray point mes douces habitudes, mais j'auray soin de me cacher, et me divertiray à petit bruit. Que si je viens à estre découvert, je verray sans me remuer prendre mes interests à toute la cabale, et je seray défendu par elle envers, et contre tous. Enfin, c'est là le vray moyen de faire impunément tout ce que je voudray. Je m'érigeray en censeur des actions d'autruy, jugeray mal de tout le monde, et n'auray bonne opinion que de moy. Dés qu'une fois on m'aura choqué tant soit peu, je ne pardonneray jamais, et garderay tout doucement une haine irreconciliable. Je feray le vangeur des interêts du Ciel, et sous ce pretexte commode, je pousseray mes Ennemis, je les accuseray d'impieté, et sçauray déchaîner contr'eux des zelez indiscrets, qui sans connoissance de cause crieront en public contr'eux, qui les accableront d'injures, et les damneront hautement de leur authorité privée. C'est ainsi qu'il faut profiter des foiblesses des hommes, et qu'un sage esprit s'accommode aux vices de son siecle.

Con coerenza, dunque, porta fino in fondo la sfida, accettando il suo destino tragico e, a differenza del don Juan di Tirso, che chiede di confessarsi quando ormai non c'è più tempo, il protagonista dell'opera di Molière afferma con decisione: «Non, non, il ne sera pas dit, quoy qu'il arrive, que je sois capable de me repentir».

La rappresentazione dell'opera di Molière suscitò aspre proteste da parte degli ambienti cattolici, tant'è che il testo ebbe varie redazioni e, dopo la morte dell'autore, la vedova chiese a Pierre Corneille di riscriverlo, eliminando le parti più controverse. In una lettera anonima di Osservazioni sopra una commedia di Molière intitolata Il Convito di Pietra, si può leggere:

Si può dire che l'empietà e il libertinaggio si presentano ad ogni piè sospinto all'immaginazione: una monaca dissoluta, della quale si rende pubblica la prostituzione; un mendicante a cui si fa l'elemosina a condizione che rinneghi Iddio; un libertino che seduce tutte le fanciulle che

incontra; un figlio che se ne infischia del padre e che gli augura la morte; un empio che canzona il Cielo e se la ride della sua collera; un ateo che riduce tutta la fede a due più due fa quattro, e quattro più quattro fa otto; uno strampalato che parla di Dio in maniera grottesca e che, cadendo a bella posta, si rompe il naso a causa degli argomenti di fede; un infame servitore, avvezzo a far lo spiritoso col suo padrone e la cui fede sta tutta nel credere ai fantasmi, poiché basta credere ai fantasmi e tutto è risolto, il resto sono sciocchezze; un demonio che interviene in ogni scena e diffonde in teatro le più nere caligini infernali; e infine, peggio ancora, un Molière vestito da Sganarello che se la ride di Dio e del Diavolo, che schernisce il Cielo e l'Inferno, che afferma una cosa e la nega, che confonde la virtù e il vizio, che crede e non crede, che piange e ride, che dissente e approva, che stigmatizza ed è ateo, che è ipocrita e libertino, che è uomo e demonio a un tempo: un diavolo incarnato, come lui stesso si definisce. E per quest'uomo dabbene tutto ciò significa correggere i costumi degli uomini divertendoli, dare un esempio di virtù ai giovani, reprimere con garbo i vizi del secolo, considerare con serietà le cose sacre; e sopra questa bella morale, ecco degli scoppi di bengala e un fulmine immaginario, non meno ridicolo di quello che tiene in mano Giove, tanto piacevolmente berteggiato da Tertulliano, una folgore che, ben lungi dal suscitare il timore negli spettatori, non riesce nemmeno a far fuggire un topolino o a far male a una mosca. Di fatto, questo preteso fulmine offre agli spettatori un nuovo motivo per ridere ed è per Molière un'altra occasione per sfidare un'ultima volta il Cielo attraverso un servitore interessato che grida: «E adesso chi mi paga?». Poiché questo è lo scioglimento della farsa, queste sono le magnifiche e generose azioni che pongono fine all'elegante composizione; ed io non vedo che senso abbia tutto questo, dal momento che l'autore medesimo ammette che non c'è niente di più facile che ammantarsi di nobili sentimenti e fare oltraggio agli dei e sputare contro il Cielo.

GOLDONI

Sicuramente le rappresentazioni teatrali della vicenda di Don Giovanni avevano un grande successo di pubblico prima ancora della versione di Molière. A maggior ragione, nonostante l'ostilità delle autorità, il successo è assicurato dopo il nuovo modello del personaggio creato dal drammaturgo francese, sia pure grazie alle innovazioni apportate dai comici della commedia dell'arte. Ne dà una puntuale testimonianza Carlo Goldoni nella prefazione alla sua interpretazione del *Don Giovanni Tenorio*.

Uomo di grande esperienza teatrale, Goldoni non nasconde le perplessità suscitate dal primo modello del dramma, che attribuisce a Calderón (come si è detto, andava a nome di Calderón il *Tan largo me lo fiáis*): la giudica un'opera «piena zeppa d'improprietà e d'inconvenienze». Ricorda anche che gli elementi negativi erano rimasti nelle versioni dei comici dell'arte, tra cui cita il Cicognini, ma riconosce: «Non si è veduto mai sulle Scene una

continuazione d'applauso popolare per tanti anni ad una scenica Rappresentazione, come a questa, lo che faceva gli stessi Comici maravigliare, a segno che alcuni di essi, o per semplicità, o per impostura, solevano dire, che un patto tacito col Demonio manteneva il concorso a codesta sciocca Commedia». Sciocca commedia, dice Goldoni:

Un uomo s'introduce di notte negli appartamenti del Re di Napoli, vien ricevuto da una donzella nobile al buio, l'accoglie questa d'un altro in vece fra le sue braccia, e dell'inganno solamente s'avvede allora quando le vuol fuggire di mano. Alle querule voci d'una sì onesta Dama comparisce il Re di Napoli col suo candelier nelle mani; Don Giovanni colla spada gli spegne il lume, e resta Sua Maestà all'oscuro. Scoperto, il Cavalier dissoluto parte per Castiglia; una burrasca lo getta in mare, e la fortuna lo fa balzare sul lido, colla parrucca incipriata, e senza essergli nemmen bagnate le scarpe. Non parlo del servidore compagno del suo naufragio e della sua fortuna, con cui fa cambio graziosamente d'improperi, di villanie e di calci, ma è ben cosa mirabile la velocità, con cui fa passare l'Eroe da un Regno all'altro, per farlo agire in Castiglia; e per non perdermi inutilmente a far l'analisi d'una Commedia, che in ogni Scena ha la sua porzione di spropositi e d'improprietà, basta per tutte le altre la Statua di marmo eretta in pochi momenti, che parla, che cammina, che va a cena, che a cena invita, che minaccia, che si vendica, che fa prodigi, e per corona dell'opera, tutti gli ascoltatori passano vivi e sani in compagnia del Protagonista a casa del Diavolo, e mescolando con le risa il terrore, si attristano i più devoti, e se ne beffano i miscredenti.

Eppure, si chiede Goldoni, vi deve pur essere qualcosa di buono in questo testo, e in fondo il grande mistero del tema di don Giovanni è proprio qui: che un'opera mediocre come il *Burlador* abbia potuto generare un vero e proprio mito europeo. C'è da dire che le osservazioni critiche di Goldoni dipendono anche da un modo diverso di concepire il teatro. Goldoni vive in un clima illuminista, che certamente ama poco le intemperanze barocche: l'inverosimiglianza, la mescolanza di comico e tragico stonavano alla nuova sensibilità estetica, più a suo agio con una costruzione razionale, o quantomeno ragionevole, dei personaggi e della vicenda. Anche sulla versione di Molière Goldoni ha qualcosa da ridire: «Quello però che io trovo di condannabile nel di lui Festin de pierre si è l'empietà eccedente di Don Giovanni, espressa con parole e con massime che non possono a meno di non scandalizzare anche gli uomini più scorretti, e l'immitazione con cui ha seguito l'originale Spagnuolo, facendo e parlare e camminare la statua del Commendatore».

Un'altra interessante notizia fornita da Goldoni riguarda la morte di don Giovanni. È naturale che essa non possa essere evitata nemmeno nella versione più libertina immaginabile: don Giovanni deve morire punito dal cielo, perché così vuole il suo stesso personaggio, ma un conto è preparare la morte come una giusta punizione divina, come avviene nella

versione di Tirso, e un altro è fare della morte un elemento aggiuntivo di spettacolo, una teatralizzazione in cui il tema morale viene soffocato o svuotato della sua valenza, come avviene nel modello del don Giovanni libertino. Dice Goldoni:

O non doveasi porre in iscena un vizioso di tal carattere, o si dovea veder punito, correggendo lo scandalo degli scellerati costumi suoi con un gastigo visibile e pronto, onde gli ascoltatori, che in qualche parte potevano compiacersi della mala vita di Don Giovanni, partissero poi atterriti dal suo miserabile fine, temendo sempre più la giustizia d'Iddio, che tollera fino ad un certo segno le colpe, ma ha pronti i fulmini per vendicarle. Io non avrei scelto per me medesimo un così empio Protagonista, se altri non lo avessero fatto prima di me, ed ho anzi preteso di compiacere l'universale invaso dall'allettamento di questa favola, moderandone l'empietà e il mal costume, e di quelle infinite scioccherie spogliandola, che vergogna recavano alle nostre Scene. Se prima era una buffoneria la morte di Don Giovanni, se ridere facevano anche i Demoni, che tra le fiamme lo circondavano, ora è una cosa seria il di lui gastigo, e in tal punto ed in tal modo succede, che può destare il terrore ed il pentimento in chi di Don Giovanni una copia in se medesimo riconoscesse.

Dunque il progetto di Goldoni è quello di intervenire su un testo che ha un suo indubbio fascino, accettando la sfida di eliminare gli eccessi barocchi, come la presenza dei diavoli o della statua del morto che si anima. Don Giovanni rimane un «dissoluto» ed è «punito», ma la sua vicenda viene narrata con maggiore verosimiglianza. A distanza di tempo si può dire che la versione di Goldoni merita maggiore apprezzamento di quanto non ne abbia abitualmente, e tuttavia proprio il sostanziale insuccesso di questa versione dimostra che, contro ogni aspettativa, la messa in scena barocca funziona molto meglio. Nella versione goldoniana il re Alfonso decide di combinare il matrimonio tra donna Anna e il duca Ottavio, cosa che non entusiasma la nobildonna, anzitutto perché, come dice, «odioso il duca / fu sempre agli occhi miei», e in secondo luogo perché si era illusa che il re stesso si fosse invaghito di lei. C'è nel personaggio una «lusinga di regnar», che la rende non del tutto innocente, e questa è una caratteristica interessante della versione goldoniana: il rigido schematismo morale di Tirso, che da una parte mette i buoni e dall'altra i cattivi, viene infranto. Da qui la presenza di molti conflitti personali all'interno del testo:

ANNA Facciam noi stessi

Padre, il nostro destin. Non è tiranno Il ciel con noi, e violentar non usa

Egli dispone

L'arbitrio de' mortali.

COMMEND.

In tal guisa però, che noi dobbiamo

Ciecamente ubbidire a' cenni suoi.

ANNA Ed il ciel soffrirà che la mia pace

Abbia a sacrificar per uno sposo,

Che il mio cuore abborrisce?
COMMEND.

Di gradirlo mostraste. A don Alfonso

E bur boc'anzi

Non ne deste l'assenso?

ANNA Finsi allora

Per riverenza; al genitore or parlo In più liberi sensi: al duca Ottavio Stender la destra mia non acconsente Repugnanza del cuor, ch'io non intendo.

E se il destin...

COMMEND. Non più; del duca Ottavio

Sposa sarete; il prometteste. Io stesso Lo promisi per voi. Se il vostro cuore Non acconsente al nodo, il padre vostro Faravvi acconsentir, se in fiero sdegno Non vi piaccia veder l'amor cangiato.

E nella scena successiva:

ANNA Stolta, incauta ch'io fui! Come sì tosto

A una vana lusinga io prestai fede? Ah mi credea che, co' suoi detti, Alfonso

Un talamo real mi proponesse.

Il Duca può regnar? Chi ci assicura, Che il re sempre abborrir voglia le nozze,

E che figli non abbia? Ma sia fatto

Che regni il Duca: io l'odio, e l'odierei,

Benché sul crine la corona avesse.

Piacermi non potrà. Nascon gli affetti

Dell'amore e dell'odio dalle occulte

Fonti del nostro cuor. Faccia mio padre Tutto quello che può. Faccia il re istesso

Tutto quello che sa, non fia mai vero

Che all'odiato imeneo stenda la mano.

La stessa cosa si può dire della villana Elisa, sedotta da don Giovanni con la promessa di matrimonio: la giovane si mostra decisamente interessata a una promozione sociale, alla quale sacrificherebbe volentieri i sentimenti verso l'amato Carino, e la sua unica remora non è morale, ma di semplice buon senso: fino a che punto si può credere alle promesse del nobile? "Se creder gli potessi!", dice tra sé, per poi concludere una rapida trattativa con la sua coscienza, pensando: "Il caso mio / compatisci Carino"):

GIOVANNI ...Un maggior bene

Anzi spero da voi.

ELISA S'è in mio potere,

Negar non lo saprò.

GIOVANNI Del vostro cuore

Il prezioso dono.

ELISA E che fareste

Del mio povero cuor?

GIOVANNI Vorrei riporlo,

Cara, nel seno mio.

ELISA Mal si conviene

Ad un nobile sen rustico cuore.

GIOVANNI ... Al primo balenar de' vostri sguardi

Io ferito rimasi, e tanto strazio Non fecero di me que' masnadieri, Quanto voi ne faceste del cuor mio.

ELISA (Se creder gli potessi!) In cotal guisa

Sogliono favellar tutti coloro

Ch'han desio d'ingannar semplice donna. Nerina di Nicandro, Elia d'Ergasto Ambe restar da cittadini amanti, Meschinelle, ingannate; al loro esempio

Cauta mi resi.

GIOVANNI (E pur dovria cadere).

ELISA

Tutti non han lo stesso cuor nel petto. E il periglio fatal testé incontrato Non può farmi mentir; la pietà vostra, Non men che la beltà, mi rese amante. (Sorte, non mi tradir). Signor, se aveste

Amor per me... (Che fo del mio Carino?

Scorderommi sì tosto?)

GIOVANNI A voi prometto

Un eterna costanza.

ELISA Impunemente

Manchereste di fede a un'infelice?

GIOVANNI Non sa tradir chi ha nobil sangue in seno.

ELISA Siete voi cavaliero?

GIOVANNI Io nacqui tale,

E tal morrò.

ELISA Dove la culla aveste?

GIOVANNI Di Partenope in seno.

ELISA I vostri passi

Dove or sono indrizzati?

GIOVANNI In ver Castiglia.

ELISA Per qual cagion?

GIOVANNI Per inchinarmi al trono

Del vostro re, che alla Castiglia impera.

ELISA Il nome vostro?

GIOVANNI Il nome mio non celo:

Don Giovanni Tenorio.

ELISA Ah don Giovanni!

GIOVANNI Sospirate? Perché?

ELISA Sa il ciel, se avete

Con voi tutto portato il vostro cuore.

GIOVANNI Tutto meco sinora ebbi il cuor mio.

Ora non più, che fu da voi rapito.

ELISA (Vorrei far mia fortuna. Il mio Carino

Mi sta nel cuor).

GIOVANNI Siate pietosa, o bella;

Io trarrovvi dal bosco. In nobil tetto
Posso guidarvi a comandare altrui:
Le rozze lane cangerete in oro,
E di gemme fornita, ogni piacere

Sarà in vostra balìa.

ELISA Se non temessi

Rimanere delusa...

GIOVANNI Io non saprei

Come meglio accertarvi: ecco la mano.

ELISA Fra noi s'usa giurare, e sono i Dei

Mallevadori della fé.

GIOVANNI (Si giuri

Per posseder questa beltà novella).

Giuro al nume che al cielo e al mondo impera,

Voi sarete mia sposa.

ELISA E se mancate?

GIOVANNI Cada un fulmin dal cielo, e l'alma infida

Precipiti agli abissi.

ELISA (Il caso mio

Compatisci, Carino). Ah sì, vi credo:

Ecco la destra mia.

Che la villica fanciulla sia in malafede lo mostra una sua considerazione, che tornerà anche nella versione di Mozart e Da Ponte: se la promessa matrimoniale di don Giovanni risulterà un inganno,

Al suo Carino

Tornerà questo cuore. Ad ogni evento Vo' d'un amante assicurarmi almeno.

E ancora, dopo aver ridotto alla ragione Carino, che aveva ascoltato il suo colloquio amoroso con Giovanni:

Il credulo è caduto. Oh quanto giova Saper finger a tempo! È l'arme questa Più felice del sesso. Ecco ritorna: Seguasi a simular.

...

Miser Carino!

Li vorrebber così le scaltre donne.

Anche nella versione di Goldoni Giovanni ha abbandonato donna Isabella, che cerca giustizia, aiutata da Ottavio. Goldoni inserisce una certa tensione tra lei e donna Anna, ansiosa di liberarsi delle nozze combinate dal re Alfonso:

No, don Alfonso, Fede non date alle menzogne altrui; Quella donna sarà del duca Ottavio Un'amante celata. Averla seco,
Senza il re provocar, meglio non puote
Che con sì vago ed opportuno inganno.
Prevenuto il suo cuor conobbi allora
Che appena mi guardò; che tardo, e a forza,
Disse offrirmi la destra. A tempo il cielo
Scopre gl'inganni suoi. Non voglio il Duca
A un nodo violentar, ch'egli abborrisce;
Ami pure a sua voglia; io gliel concedo.

Anche questa sfuriata è in perfetta malafede, giacché subito dopo Anna riconosce tra sé di aver colto un opportuno pretesto («A tempo io colsi / l'opportuno pretesto all'odio mio»). E la stessa Isabella sembra mossa soprattutto dalla preoccupazione di recuperare uno status sociale onorevole:

OTTAVIO Donna Isabella, io più de' vostri casi

Che de' miei prendo cura. Altro non bramo Che rinvenir chi v'oltraggiò. Col brando Saprò sfidarlo, e s'egli cade estinto, A voi non mancherà forse lo sposo.

...

ISABELLA Volesse il ciel che, senza scorno o macchia

Dell'onor mio, cangiar potessi affetto! Forse il Duca saria la degna fiamma

Del mio tenero cuor.

In questa strana miscela di amori mescolati a interessate logiche extrasentimentali, anche don Giovanni risulta meno cattivo del modello tirsiano e acquista una personalità più complessa. Come minimo, bisogna riconoscere che lui dichiara apertamente il suoi ideale di vita:

Le catene d'amore io prendo a giuoco, Poiché costanza nell'amar non serbo. Amo sol quanto il giovanil desio Secondar mi compiaccio, e solo apprezzo Quella beltà che possedere io spero. Piacquemi un dì donna Isabella, e quasi Mi sedusse ad amarla, oltre il costume; Ma credendo l'incauta a' miei sospiri, Sol di mia libertà mi resi amante. Così la pastorella, ed altre cento Lusingate da me.

D'altro canto, questa sentimentale incostanza di don Giovanni non ha un parallelo nella volubilità femminile? Tale almeno il pensiero autogiustificante del seduttore, in un confronto a tre con Elisa e Carino:

CARINO (Oh ciel, che miro! L'infedele Elisa

Col nuovo amante! Oh traditrice indegna!

GIOVANNI Ma per ora non lice...

ELISA Eh tutto lice

A chi serba nel cuore onesta fiamma. Se mi amaste, crudel, com'io v'adoro Cerchereste d'avermi a voi vicina.

CARINO Cavalier...

ELISA (Me infelice!)

GIOVANNI A me che chiedi?

CARINO Ai finti detti, alle mentite voci

Di femmina sleal non date fede. Elisa vi tradisce. Ella ha per uso

D'ingannare gli amanti.

GIOVANNI E donde il sai?

ELISA Eh fatelo tacer. GIOVANNI No, parla.

CARINO Io stesso

Della sua infedeltà prove ho sicure: M'ha giurata la fede, or m'abbandona.

GIOVANNI Senti, Elisa, il pastor?

ELISA Nol nego, il feci

Per compiacer la madre mia. Voi solo

Amo però di vero amor.

GIOVANNI Non lice

Sciogliere i nodi altrui. Pastor, ti rendo La sposa tua: s'ella è infedel, perdona L'uso del sesso in lei; credi che meno Incostanti non son le donne nostre. ELISA Ah barbaro, così...

GIOVANNI Ma che? Vorreste

Per novello desio cangiar lo sposo? Bello invero sarebbe un tal costume! Oh quante, oh quante imitatrici avreste, Se ciò far si potesse! Eh siate paga

Di lui, che vi accordò la madre e il cielo.

ELISA Mi schernite, crudel?

CARINO No, no, vi cedo

Tutte le mie ragion. Sciolgasi un nodo Che abborrisco assai più che morte istessa. Vostra sia, non m'oppongo, e della fede Che l'ingrata giurommi, a voi non caglia.

GIOVANNI Cavalier non sarei, se i propri affetti

Superar non sapessi. A te la rendo; Prendila, se t'aggrada; e ti rammenta Cauto celar ciò che svelar non giova.

Ed Elisa, in fondo, sembra confermare i pregiudizi di don Giovanni (e di Goldoni), riconducendo ancora a sé il povero Carino:

D'irato amante i giuramenti audaci
Giove non ode, e van dispersi al vento.
Ne' miei vezzi confido. Armi son queste
Rade volte infelici. Ha la natura
Di lor difesa provveduti i parti
Della terra e del mar. Diede alla tigre
L'ugna rapace, al fier leon la forza,
Le corna al toro, al corridore i piedi,
I denti al cane, e squamme e gola ai pesci,
E penne e rostro ai volatori augelli;
All'uom diede il consiglio, ed alla donna
I molli vezzi, i dolci sguardi, il pianto.

Nella versione di Goldoni gli inganni del *Burlador* lasciano il posto a vere prove di seduzione da parte di don Giovanni, abile nel ricorrere alla parola:

Ah non crediate

Che il van desio di vagheggiar Castiglia M'abbia quivi condotto. Il cuor mi accese Della vostra beltà fama o destino.
Queste fur le mie guide, e de' miei passi Voi mi propose amor, regola e meta.
Giunsi a mirarvi, e ne' begli occhi vostri Vagheggiai lo splendor, cui non potrebbe Abbastanza spiegar loquace labbro, Né il desio figurar. Fu un punto solo Bella, il vedervi e il sospirar d'amore.
D'insoffribile fiamma arder mi sento A voi chiedo pietà.

È una dichiarazione fatta a donna Anna, e dalla quale nasce il duello che porta all'uccisione del Commendatore, di cui don Giovanni non si sente colpevole, a differenza della stessa donna Anna, che si rimprovera di non essersi sottratta con decisione al corteggiamento del seduttore. E c'è una singolare coincidenza tra le parole dell'una e quelle dell'altro. Dice donna Anna:

Tu porgesti... Ma no, l'incauta io fui. Ai primi accenti scellerati, ai primi Lusinghevoli sguardi, io mi dovea Colla fuga sottrar.

E dice don Giovanni:

Ah destino crudele, a qual periglio
Ma tu guidasti? A qual lugubre fine
M'hai riserbatol? Oh donne, all'uom funeste
Per la vostra beltà! Qual astro fiero
Schiavo mi vuol di contumaci affetti?
Donna mirar non so, che non mi accenda;
Fiamma accender non so, che non si spenga.
Ah donn'Anna crudele! O non dovevi
Tollerare i miei sguardi, o men severa
Le ripulse adoprar. Voi pretendete,
Donne superbe, incatenar gli amanti,
E ridere al lor pianto, e impunemente

Negar pietade a chi piagaste il cuore. Barbara vanità! Costume ingrato!

E in effetti, se è vero che don Giovanni viene punito (in modo più razionale è ucciso da un provvidenziale fulmine), resta pur vero che Elisa, donna Anna e donna Isabella restano comunque colpite dal suo fascino e sempre disposte al perdono. In conclusione, Goldoni nel dare verosimiglianza a una «sciocca commedia», mette in scena un intreccio complesso e sorprendente di affetti e interessi, affermando una sorta di conflittuale complementarietà tra il culto della bellezza di don Giovanni, incapace di resistere alle sue lusinghe e di restare fedele a un solo amore, e l'attrazione che proprio tale incostanza esercita sull'animo femminile. E se qualcuno è disposto a vedere in questo un pregiudizio misogino duro a morire, dovrà riconoscere che altrettanto pregiudiziale è l'idea del maschio conquistatore e tombeur de femmes; ma i pregiudizi, portati a teatro, diventano personaggi e storie e acquistano la dignità di un tema o un problema: la seduzione come mistero che scatta tra due persone e che avvia una partita che si gioca a due. In effetti, questo tema mancava nell'opera di Tirso e, in buona misura, nella versione di Molière.

DA PONTE E MOZART

Musicata da Mozart, la versione del don Giovanni di Lorenzo da Ponte (con interventi di Giacomo Casanova) è certamente la più conosciuta. Il dramma giocoso *Il dissoluto punito ossia il don Giovanni*, rappresentato per la prima volta a Praga nel 1787, porta la vicenda del nostro seduttore nella sfera del mito. I meriti della musica di Mozart sono talmente ovvi che non vale la pena di metterli in discussione, l'opera ha tuttavia il valore aggiunto di un testo, un libretto, che reinterpreta in modo originale la vicenda del seduttore sivigliano e del suo servo Leporello. Lo si vede già all'inizio: è Leporello ad aprire il dramma, e subito segue la scena del duello in cui muore il Commendatore:

LEPORELLO Notte e giorno faticar,

Per chi nulla sa gradir,
Piova e vento sopportar,
Mangiar male e mal dormir.
Voglio far il gentiluomo
E non voglio più servir...
Oh che caro galantuomo!
Vuol star dentro colla bella,
Ed io far la sentinella!

Voglio far il gentiluomo E non voglio più servir...

L'opera recupera gli elementi comici, messi in secondo piano da Goldoni (chiede Leporello dopo il duello con il Commendatore: «Chi morto, voi o il vecchio?») e fa di don Giovanni un filibustiere affascinante e complesso. Il nostro eroe si riprende facilmente dalla delusione di non aver potuto possedere donna Anna, per l'intervento del Commendatore, suo padre, e subito si rimette in caccia: «Zitto, mi pare / di sentire odor di femmina». È donna Elvira, la moglie abbandonata, alla quale ancora una volta don Giovanni si sottrae: tocca a Leporello il compito di svelarle la verità sul suo amato marito, con un memorabile catalogo delle sue conquiste femminili, meticolosamente registrate in un libro:

Osservate, leggete con me.

In Italia seicento e quaranta;

In Almagna duecento e trentuna;

Cento in Francia, in Turchia novantuna;

Ma in Ispagna son già mille e tre.

V'han fra queste contadine,

Cameriere, cittadine,

V'han contesse, baronesse,

Marchesine, principesse.

E v'han donne d'ogni grado,

D'ogni forma, d'ogni età.

Nella bionda egli ha l'usanza

Di lodar la gentilezza,

Nella bruna la costanza.

Nella bianca la dolcezza.

Vuol d'inverno la grassotta,

Vuol d'estate la magrotta;

È la grande maestosa,

La piccina e ognor vezzosa.

Delle vecchie fa conquista

Pel piacer di porle in lista;

Sua passion predominante

È la giovin principiante.

Non si picca - se sia ricca,

Se sia brutta, se sia bella;

Purché porti la gonnella,

Voi sapete quel che fa.

Nel corteggiamento della contadina Zerlina si ripropone la complicità della donna e la sua ambiguità verso il promesso sposo Masetto:

Alfine

DON GIOVANNI Alfin siam liberati,

Zerlinetta gentil, da quel scioccone.

Che ne dite, mio ben, so far pulito?

ZERLINA Signore, è mio marito...

DON GIOVANNI Chi? Colui?

Vi par che un onest'uomo,

un nobil cavalier, com'io mi vanto,

possa soffrir che quel visetto d'oro,

quel viso inzuccherato

da un bifolcaccio vil sia strapazzato?

ZERLINA Ma, signore, io gli diedi

parola di sposarlo.

DON GIOVANNI Tal parola

non vale un zero. Voi non siete fatta

per essere paesana; un altra sorte

vi procuran quegli occhi bricconcelli,

quei labretti sì belli,

quelle dituccie candide e odorose,

parmi toccar giuncata e fiutar rose.

ZERLINA Ah!... Non vorrei...

DON GIOVANNI Che non vorreste?

ZERLINA

ingannata restar. Io so che raro colle donne voi altri cavalieri

siete onesti e sinceri.

DON GIOVANNI È un impostura

della gente plebea! La nobilità

ha dipinta negli occhi l'onestà.

Orsù, non perdiam tempo; in questo istante

io ti voglio sposar.

ZERLINA Voi!

DON GIOVANNI Certo, io.

Quel casinetto è mio: soli saremo

```
e là, gioiello mio, ci sposeremo.
          Là ci darem la mano.
          Là mi dirai di sì.
          Vedi, non è lontano;
          Partiam, ben mio, da qui.
ZERLINA
                  (Vorrei e non vorrei,
          Mi trema un poco il cor.
          Felice, è ver, sarei,
          Ma può burlarmi ancor.)
DON GIOV ANNI Vieni, mio bel diletto!
ZERLINA
                  (Mi fa pietà Masetto.)
DON GIOVANNI lo cangierò tua sorte.
ZERLINA
                  Presto... non son più forte.
DON GIOV ANNI Andiam!
ZERLINA
                                    Andiam!
A due
                  Andiam, andiam, mio bene.
          a ristorar le pene
          D'un innocente amor.
(Si incamminano abbracciati verso il casino.)
```

Di fatto, tutti i tentativi di sedurre Zerlina (peraltro molto ben disposta) vengono frustrati: dalla presenza di Masetto (personaggio che ha uno spessore maggiore degli equivalenti delle altre versioni), da quella di Elvira, per niente intenzionata a rassegnarsi, o da donna Anna (costantemente accompagnata da don Ottavio), che riconosce nella voce di don Giovanni l'omicida mascherato di suo padre e medita la vendetta. In una movimentata festa nella sua casa (al grido di Viva la libertà), don Giovanni tenta l'affondo finale con Zerlina, che si ribella, e all'accorrere di Anna, Elvira, Ottavio e Masetto, si cava d'impaccio incolpando Leporello del tentativo di seduzione e minacciandolo di morte; riesce tuttavia a salvarsi con la fuga:

DON GIOVANNI (Esce colla spada in mano, conducendo per un braccio Leporello, e finge di non poterla sguainare per ferirlo):

Ecco il birbo che t'ha offesa! Ma da me la pena avrà! Mori, iniquo!

LEPORELLO Ah, cosa fate?
DON GIOV ANNI Mori, dico!
DON OTTAVIO (cavando una pistola):

Nol sperate...

DONNA ANNA, DONNA ELVIRA e DON OTTAVIO

(L'empio crede con tal frode Di nasconder l'empietà!)

(Si cavano la maschera.)

DON GIOV ANNI Donna Elvira!

DONNA ELVIRA

Sì, malvagio!

DON GIOV ANNI Don Ottavio!

DON OTTAVIO

Sì, signore!

DON GIOVANNI (a Donn' Anna) Ah, credete...

TUTTI FUORCHÉ DON GIOVANNI E LEPORELLO

Traditore! Tutto già si sa!

Trema, trema, o scellerato!

Saprà tosto il mondo intero

Il misfatto orrendo e nero

La tua fiera crudeltà!

Odi il tuon della vendetta,

Che ti fischia intorno intorno;

Sul tuo capo in questo giorno

Il suo fulmine cadrà.

LEPORELLO

Non sa più quel ch'ei si faccia

È confusa la sua testa,

E un orribile tempesta

Minacciando, o Dio, lo va

Ma non manca in lui coraggio,

Non si perde o si confonde

Se cadesse ancora il mondo.

Nulla mai temer lo fa.

DON GIOV ANNI È confusa la mia testa,

Non so più quel ch'io mi faccia,

E un orribile tempesta

Minacciando, o Dio, mi va

Ma non manca in me coraggio,

Non mi perdo o mi confondo,

Se cadesse ancora il mondo,

Nulla mai temer mi fa.

Leporello non gradisce lo scherzo, tuttavia non è difficile per il suo padrone comprare di nuovo la sua complicità:

DON GIOV ANNI Leporello!

LEPORELLO Signore?

DON GIOV ANNI Vien qui, facciamo pace, prendi!

LEPORELLO Cosa?

DON GIOV ANNI (Gli dà del denaro) Quattro doppie.

LEPORELLO Oh, sentite:

per questa volta la cerimonia accetto; ma non vi ci avvezzate; non credete di sedurre i miei pari,

(prendendo la borsa) come le donne, a forza di danari.

E naturalmente don Giovanni non ha alcuna intenzione di cambiare vita. Memorabile è la sua difesa:

DON GIOVANNI Lasciar le donne? Pazzo!

Sai ch'elle per me

son necessarie più del pan che mangio,

più dell'aria che spiro!

LEPORELLO E avete core d'ingannarle poi tutte?

DON GIOVANNI È tutto amore!

Chi a una sola è fedele, verso l'altre è crudele: io che in me sento sì esteso sentimento, vo' bene a tutte quante. Le donne poiché calcolar non sanno, il mio buon natural chiamano inganno.

Altro elemento originale è la seduzione della cameriera di donna Elvira, che don Giovanni porta a termine cambiandosi d'abito con Leporello: come complemento paradossale di questa nuova situazione, Leporello, nelle vesti di don Giovanni, riceve l'incarico di «badare» a donna Elvira stessa, compito che porta a termine, a quanto sembra, con pieno soddisfacimento di entrambi, almeno fin quando donna Elvira non scopre di essere andata a letto con il servo invece che col padrone, in questa geniale e ironica rilettura della prima

scena del Burlador di Tirso:

LEPORELLO (sottovoce) Zitto! di Donna Elvira,

Signor, la voce io sento!

DON GIOVANNI (come sopra) Cogliere io vo' il momento,

Tu fermati un po' là!

(Si mette dietro Leporello.)

Elvira, idolo mio!...

DONNA ELVIRA Non è costui l'ingrato?

DON GIOVANNI Si, vita mia, son io,

E chieggo clarità.

DONNA ELVIRA (Numi, che strano affetto,

Mi si risveglia in petto!)

LEPORELLO (State a veder la pazza,

Che ancor gli crederà!)

DON GIOVANNI Discendi, o gioia bella,

Vedrai che tu sei quella Che adora l'alma mia Pentito io sono già.

DONNA ELVIRA No, non ti credo, o barbaro!

DON GIOVANNI (con trasporto e quasi piangendo):

Ah credimi, o m'uccido!

Idolo mio, vien qua!

 $LEPORELLO\ (sottovoce) \hspace{0.5cm} Se\ seguitate,\ io\ rido!$

DONNA ELVIRA (Dei, che cimento è questo!

Non so s'io vado o resto!

Ah proteggete voi La mia credulità.)

DON GIOVANNI (Spero che cada presto!

Che bel colpetto è questo!

Più fertile talento

Del mio, no, non si dà.)

LEPORELLO (Già quel mendace labbro

Torna a sedur costei, Deh proteggete, o dei!

La sua credulità.)

DON GIOV ANNI (allegrissimo):

Amore, che ti par?

LEPORELLO Mi par che abbiate

un'anima di bronzo.

DON GIOVANNI Va là, che sei il gran gonzo! Ascolta bene:

quando costei qui viene, tu corri ad abbracciarla, falle quattro carezze,

fingi la voce mia: poi con bell'arte cerca teco condurla in altra parte.

LEPORELLO Ma, Signor...

DON GIOVANNI Non più repliche! LEPORELLO Ma se poi mi conosce?

DON GIOVANNI Non ti conoscerà, se tu non vuoi.

Zitto: ell'apre, ehi giudizio!

(Va in disparte.)

Scena Terza

DONNA ELVIRA e detti

DONNA ELVIRA Eccomi a voi.

DON GIOVANNI (Veggiamo che farà.)

LEPORELLO (Che bell'imbroglio!)

DONNA ELVIRA Dunque creder potrò che i pianti miei

abbian vinto quel cor? Dunque pentito. l'amato Don Giovanni al suo dovere

e all'amor mio ritorna?

LEPORELLO (alterando sempre la voce):

Sì, carina!

DONNA ELVIRA Crudele, se sapeste

quante lagrime e quanti sospir voi mi costaste!

LEPORELLO Io, vita mia?

DONNA ELVIRA Voi.

LEPORELLO Poverina! Quanto mi dispiace!

DONNA ELVIRA Mi fuggirete più?

LEPORELLO No, muso bello.

DONNA ELVIRA Sarete sempre mio?

LEPORELLO Sempre.

DONNA ELVIRA Carissimo!

LEPORELLO Carissima! (La burla mi dà gusto.)
DONNA ELVIRA Mio tesoro!
LEPORELLO Mia Venere!
DONNA ELVIRA Son per voi tutta foco.

LEPORELLO Io tutto cenere.

DON GIOVANNI (Il birbo si riscalda.)

DONNA ELVIRA E non m'ingannerete?

LEPORELLO No, sicuro.

DONNA ELVIRA Giuratelo.

LEPORELLO Lo giuro a questa mano,

che bacio con trasporto, e a que' bei lumi...

Il travestimento serve a don Giovanni anche per togliersi dai piedi Masetto, che con una banda di contadini lo sta cercando per ucciderlo. Fingendosi Leporello, il nobile filibustiere si offre di aiutarli nella ricerca, riesce con uno stratagemma a restare solo col povero Masetto, e quindi lo riempie di botte. Per fortuna di Masetto, la sua dolce Zerlina possiede in alto grado quell'arte di ricondurre a sé i mariti, che si è già vista in Goldoni. Va peggio a Leporello, che, scambiato per don Giovanni da Zerlina, Masetto, Anna e Ottavio, rischia di essere ucciso all'istante: si salva con una fuga precipitosa, dopo una patetica confessione:

LEPORELLO (quasi piangendo) Perdon, perdono, signori miei!

Quello io non sono - sbaglia costei!

Viver lasciatemi per carità!

Quintetto Dei! Leporello! Che inganno è questo!

Stupido resto! Che mai sarà?

LEPORELLO (Mille torbidi pensieri

Mi s'aggiran per la testa; Se mi salvo in tal tempesta, È un prodigio in verità.)

Quintetto (Mille torbidi pensieri

Mi s'aggiran per la testa: Che giornata, o stelle, è questa! Che impensata novità!)

ZERLINA (a Leporello, con furia):

Dunque quello sei tu, che il mio Masetto poco fa crudelmente maltrattasti!

DONNA ELVIRA Dunque tu m'ingannasti, o scellerato,

spacciandoti con me per Don Giovanni!

DON OTTAVIO Dunque tu in questi panni

venisti qui per qualche tradimento!

DONNA ELVIRA A me tocca punirlo.

ZERLINA Anzi a me.

DON OTTAVIO No, no, a me.

MASETTO Accoppatelo meco tutti e tre.
LEPORELLO Ah, pietà, signori miei!
Do ragione a voi, a lei

Ma il delitto mio non è.
Il padron con prepotenza,
L'innocenza mi rubò.

(piano a Donna Elvira) Donna Elvira, compatite!

Voi capite come andò.

(a Zerlina) Di Masetto non so nulla,

(accennando a Donna Elvira)

Vel dirà questa fanciulla. È un oretta cirumcirca, Che con lei girando vo.

(a Don Ottavio, con confusione)

A voi, signore, non dico niente, Certo timore, certo accidente, Di fuori chiaro, di dentro scuro, Non c'è riparo, la porta, il muro.

(additando la porta dov'erasi chiuso per errore)

Io me ne vado verso quel lato, Poi qui celato, l'affar si sa! Ma s'io sapeva, fuggia per qua!

Da Ponte recupera i tema del convitato di pietra, che Goldoni aveva eliminato, ma lo fa esorcizzando il forte rigore morale della versione di Tirso, e mettendo in primo piano le potenzialità spettacolari della statua. Un Leporello spaventato a morte, per ordine del padrone, invita la statua a cena:

Signor, il padron mio... Badate ben... non io... Vorria con voi cenar...

Don Giovanni rifiuta l'ultima preghiera di Elvira che lo implora di pentirsi:

Rèstati, barbaro! Nel lezzo immondo Esempio orribile d'inquinità!

ed anzi rincara la dose con un

Vivan le femmine, Viva il buon vino! Sostegno e gloria d'umanità!

Poi, quando la statua del Commendatore si presenta per la cena e gli offre l'ultima occasione di pentimento, rifiuta sdegnosamente e va incontro al sua destino in una sarabanda di furie che irrompono e lo trascinano in un inferno troppo teatrale per essere di monito ai reprobi:

DON GIOVANNI Ho fermo il cuore in petto:

Non ho timor: verrò!

LA STATUA Dammi la mano in pegno!

DON GIOVANNI (porgendogli la mano)

Eccola! Ohimé!

Cos'hai? LA STATUA DON GIOVANNI Che gelo è questo mai? LA STATUA Pentiti, cangia vita È l'ultimo momento!

DON GIOVANNI (vuol sciogliersi, ma invano):

No, no, ch'io non mi pento, Vanne lontan da me!

LA STATUA Pentiti, scellerato!
DON GIOVANNI No, vecchio infatuato!

LA STATUA Pentiti!

DON GIOVANNI No!

LA STATUA Sì!

DON GIOVANNI No! LA STATUA Ah! tempo più non v'è!

(Fuoco da diverse parti, il Commendatore sparisce, e s'apre una voragine.)

DON GIOVANNI Da qual tremore insolito

Sento assalir gli spiriti! Dond'escono quei vortici Di foco pien d'orror?

Coro di diavoli (di sotterra, con voci cupe)

Tutto a tue colpe è poco!

Vieni, c'è un mal peggior!

DON GIOVANNI Chi l'anima mi lacera?

Chi m'agita le viscere?

Che strazio, ohimé, che smania!

Che inferno, che terror!

LEPORELLO (Che ceffo disperato!

Che gesti da dannato! Che gridi, che lamenti! Come mi fa terror!)

(Cresce il fuoco, compariscono diverse furie, s'impossessano di Don Giovanni e seco lui sprofondano.)

7.ORRILLA

In epoca romantica la vicenda di Don Giovanni viene ripresa da José Zorrilla (1837-1893) con *Don Juan Tenorio* (1844), opera brillante, che recupera il tema morale, trattandolo però con un'analisi psicologica del protagonista, assente nell'originale modello di Tirso: in questa versione don Juan si salva dall'inferno, graziato dall'amore. Pur essendo un personaggio scorretto, un ingannatore che imbroglia anche i suoi amici, ha i tratti del corteggiatore e sa affascinare con la parola, anche se, al momento dell'incontro cruciale con Inés, si comporta

da cialtrone: la giovane sviene, e Juan la porta via di peso; il padre di Inés, don Gonzalo, che arriva troppo tardi per proteggere la figlia, fa in tempo a vedere il seduttore che sta fuggendo.

Più che la donna, questo don Juan cerca il rischio, l'impresa pericolosa, la sfida ritenuta impossibile: non tanto la seduzione, che semmai è un'arma per riuscire nell'impresa, quanto la cattura di una preda, costi quel che costi, per il gioco di catturarla: «*Un diavolo in carne mortale*», lo definisce Ciutti; anche questo carattere manca nell'opera di Tirso: del don Juan di Zorrilla si può dire che sia un immorale, non che sia un vigliacco o un giovane immaturo. Questo dà all'opera un maggiore spessore, con protagonista dal carattere forte e titanico, che si rivela soprattutto nella seconda parte dell'opera.

Rintracciato da don Gonzalo che, accompagnato da uomini armati, vuole liberare sua figlia, don Juan ha una reazione singolare, originale rispetto ai modelli precedenti, che, pur non sembrando credibile all'inizio, risulterà essere il nucleo più drammatico del testo. Infatti, mentre lo spettatore si aspetta un don Juan cinico e sprezzante, Zorrilla presenta un personaggio che ha subito un repentino cambiamento: addirittura si inginocchia davanti a Gonzalo, chiedendo di essere ascoltato. Gonzalo, comprensibilmente, pensa che si tratti di una recita dettata dalla paura degli uomini armati che ha con sé, e lo accusa di vigliaccheria, ma Juan dichiara di essersi pentito e di essere realmente innamorato di Inés. Non essendo creduto, e trovandosi deriso e a rischio della vita, il suo carattere orgoglioso ha il sopravvento e uccide a colpi di pistola sia Gonzalo siia il suo amico Luis.

Nella seconda parte del testo, passati molti anni, Juan, non riconosciuto, torna nella sua casa, trasformata in panteon, dove uno scultore, seguendo la volontà di suo padre, Diego Tenorio, ha collocato le statue delle sue vittime, Gonzalo, Luis e Inés, morta di dolore:

ESCULTOR Yo quise poner también

la estatua del matador entre sus víctimas, pero no pude a manos haber su retrato... Un Lucifer dicen que era el caballero

don Juan Tenorio.

DON JUAN iMuy malo!

Mas, como pudiera hablar, le había algo de abonar la estatua de Don Gonzalo.

Don Juan è pentito per le azioni che ha commesso, e gli anni passati servono a dare

credibilità a questo suo sentimento manifestatosi in una situazione così poco credibile. Anzi, ha maturato un tale ribrezzo per ciò che ha commesso, da pensare di non poter essere perdonato. Emerge qui l'elemento psicologico che manca in Tirso e nelle versioni successive: Zorrilla non mette al centro la questione del comportamento morale della classe nobiliare, né il carattere fatuo di un giovanotto che conta su un lungo tempo per pentirsi delle sue malefatte, bensì la vicenda di un autentico nichilista, abituato a compiere imprese negative ma coraggiose, che si ritrova vittima di una circostanza creata dalle sue stesse sfide alla morale. Disposto a cambiar vita nel momento meno favorevole, uccide, per salvarsi, un amico e il padre della donna di cui, contro ogni sua stessa aspettativa, si è innamorato, e prende coscienza della totale mancanza di valore della sua vita, dell'impossibilità che un Dio possa accettare il suo pentimento, essendo irreparabile il male causato; d'altro canto, se proprio non lo si vuol considerare decisamente ateo, si deve ammettere che nella sua concezione del divino non trovano spazio i temi della provvidenza e del perdono. In questo contesto - vero conflitto tra il carattere titanico di Juan e la morale cristiana - svolge un ruolo nuovo il fantasma, cioè la statua che prende vita per dialogare col protagonista; la missione punitiva, tradizionalmente assegnata a don Gonzalo, si trasforma in una missione salvifica di cui è incaricata Inés:

DON JUAN (in ginocchio)

iDoña Inés! Sombra querida, alma de mi corazón, ino me quites la razón si me has de dejar la vida! Si eres imagen fingida, sólo hija de mi locura, no aumentes mi desventura burlando mi loco afán.

Inés risponde di aver offerto a Dio la sua anima in cambio di quella di Juan, e di avere ottenuto un patto:

SOMBRA Yo soy doña Inés, don Juan,

que te oyó en su sepultura.

DON JUAN iConque vives?

SOMBRA Para ti;

mas tengo mi purgatorio en ese mármol mortuorio que labraron para mí. Yo a Dios mi alma ofrecí en precio de tu alma impura, y Dios, al ver la ternura con que te amaba mi afán, me dijo: "Espera a don Juan en tu misma sepultura. Y pues quieres ser tan fiel a un amor de Satanás, con don Juan te salvarás. o te perderás con él. Por él vela: mas si cruel te desprecia tu ternura, y en su torpeza y locura sigue con bárbaro afán, llévese tu alma don Juan de tu misma sepultura".

DON JUAN (Fascinado)

iYo estoy soñando quizás con las sombras de un Edén!

SOMBRA

No; y ve que si piensas bien a tu lado me tendrás; mas si obras mal causarás nuestra eterna desventura. Y medita con cordura que es esta noche, don Juan, el espacio que nos dan para buscar sepultura. Adiós, pues; y en la ardua lucha en que va a entrar tu existencia, de tu dormida conciencia la voz que va a alzarse escucha; porque es de importancia mucha meditar con sumo tiento la elección de aquel momento que, sin poder evadirnos, al mal o al bien ha de abrirnos la losa del monumento.

Dunque risulta essenziale il pentimento di Juan e la sua richiesta di perdono. Juan in effetti è pentito del male fatto, ma non si sente perdonabile, dispera della salvezza (in questo il suo carattere permane coerente con i precedenti tratti nichilisti e titanici), e non crede alla visione: pensa che si tratti di un inganno dei sensi, un delirio partorito dalla sua follia:

DON JUAN

iCielos! iQué es lo que escuché? iHasta los muertos así dejan sus tumbas por mí! Mas sombra, delirio fue. Yo en mi mente le forjé; la imaginación le dio la forma en que se mostró, y ciego vine a creer en la realidad de un ser que mi mente fabricó. Mas nunca de modo tal fanatizó mi razón mi loca imaginación con su poder ideal. [...]

iSí, por Dios, delirio fue!
Mas su estatua estaba aquí.
Sí, yo la vi y la toqué,
y aun en albricias le di
al Escultor no sé qué.
iY ahora sólo el pedestal
veo en la urna funeral!
iCielos! La mente me falta,
o de improviso me asalta
algún vértigo infernal. [...]

iPasad y desvaneceos; pasad, siniestros vapores de mis perdidos amores mis fallidos deseos! Pasad, vanos devaneos de un amor muerto al nacer; no me volváis a traer entre vuestro torbellino
ese fantasma divino
que recuerda una mujer!
iAh! iEstos sueños me aniquilan,
mi cerebro se enloquece...
y esos mármoles parece
que estremecidos vacilan!

Le statue del panteon si muovono verso di lui e, diversamente dalla versione di Tirso, Juan non mostra disprezzo, ma una ferma, benché altera, accettazione del suo destino e del castigo che si prefigura:

> Sí, sí: sus bustos oscilan, su vago contorno medra... Pero don Juan no se arredra: ialzaos, fantasmas vanos, y os volveré con mis manos a vuestros lechos de piedra! No, no me causan pavor vuestros semblantes esquivos; jamás, ni muertos ni vivos, humillaréis mi valor. Yo soy vuestro matador como al mundo es bien notorio; si en vuestro alcázar mortuorio me aprestáis venganza fiera, daos prisa: aquí os espera otra vez don Juan Tenorio.

Anche in questa versione della storia si svolge la cena con la statua del morto, che ora viene incaricato di una missione provvidenziale: portare Juan a un vero pentimento, cioè non solo al rifiuto delle sue imprese, ma anche a chiedere perdono a Dio, confessando i suoi peccati. Il tempo è finito, dice don Gonzalo, e gli mostra il fuoco e la cenere, segni della perdizione eterna che solo il suo pentimento può evitare: è la rivelazione di un aldilà e di un Dio, sovrano dispensatore del perdono:

DON JUAN ¿Conque hay otra vida más y otro mundo que el de aquí?

¿Conque es verdad, iay de mí!, lo que no creí jamás? ¡Fatal verdad que me hiela la sangre en el corazón! Verdad que mi perdición solamente me revela.

CONCLUSIONE

Come si è potuto vedere dal breve excursus precedente, il tema del don Giovanni è in alcuni casi l'occasione per ribadire con austerità il discorso morale cattolico, e in altri l'occasione per una critica proprio a tale discorso. Naturalmente, nel creare questa sorta di classificazione, bisogna tener conto di differenze importanti. In campo morale, ad esempio, Tirso e Zorrilla seguono impostazioni diverse. Nell'opera barocca l'accento cade sul tema del giudizio e della morte, di cui nessuno può prevedere il momento: don Juan Tenorio è convinto che ci sia tempo per pentirsi, pecca di superficialità di fronte alla morte e si fa cogliere impreparato. Nell'istante conclusivo della sua vicenda terrena, vorebbe confessarsi, ma è fuori tempo massimo:

DON JUAN Deja que llame

quien me confiese y absuelva.

GONZALO No hay lugar, ya acuerdas tarde.

Il richiamo all'etica serve dunque per adottare in vita, qui ed ora, uno stile di comportamento irreprensibile, facendo leva (dico una frase forte, ma non del tutto esagerata) sulla paura dell'insondabile volontà divina che può decretare la morte in ogni momento: «ricordati, fratello, che devi morire». Invece il tema morale in Zorrilla poggia sulla base dell'amore divino: anche il perdono, come la morte, può avvenire in ogni momento e richiede un solo istante. In Tirso la statua di don Gonzalo si anima per punire; in Zorrilla per salvare. Nel primo caso, la salvezza o la dannazione dipendono esclusivamente dal comportamento umano; nel secondo, fermo restando il libero arbitrio, la provvidenza stessa si attiva per salvare l'individuo, motivandolo al pentimento: da un Dio in funzione notarile, che prendfe atto dfella condizione peccaminosa dell'anima, a un Dio coinvolto attivamente nella ricerca della salvezza del peccatore.

Sul fronte opposto, nell'interpretazione libertina di don Giovanni, la satira feroce di Molire contro i tartufi è attenuata in Da Ponte, a vantaggio di una messa in scena più complessa e più equilibrata nella distribuzione delle colpe, anche se resta evidente l'avversione

al complesso apparato morale della Chiesa.

Fatte salve le differenze, si può comunque dire che da un lato è predominante un messaggio etico, e dall'altro un ideale estetico. Proprio don Giovanni diventa in Kierkegaard il simbolo di una vita estetica: esteta è colui che vive la vita come godimento e rappresentazione del godimento, vita come gioco, immaginazione e teatro. Estetica è spontaneità, è ciò per cui l'uomo è *immediatamente* ciò che è, vale a dire senza mediazione della coscienza morale e della razionalità.

Con l'avvento del decadentismo la dimensione estetica diventa predominante. Però, nella nuova sensibilità decadente, questo comporta un'ulteriore trasformazione del personaggio di don Juan, della sua vicenda e del suo significato: si assiste, di fatto, alla loro riduzione a pura letteratura, con la conseguente scomparsa di ogni contenuto ideologico. Le ragioni di questa trasformazione appaiono con chiarezza nella prefazione di Oscar Wilde al Ritratto di Dorian Gray, autentico manifesto della nuova arte: «L'artista è il creatore di cose belle», scrive Wilde, e «non esistono libri morali o libri immorali. I libri sono o scritti bene o scritti male: nient'altro». In questa prospettiva il don Giovanni è essenzialmente un tema letterario, il protagonista di una storia da giudicare esclusivamente in base a considerazioni estetiche e letterarie. «Nessun artista vuole dimostrare alcunché», dice Wilde, anche se aggiunge (aprendo di fatto la possibilità di considerazioni extraletterarie nell'analisi dell'opera) che «l'arte è insieme superficie e simbolo».

Siamo nella linea inaugurata da Baudelaire quando si propone di eliminare dalla poesia tutto ciò che non ha valore poetico. Scrive Baudelaire in Le gouvernement de l'imagination: «Tutto l'universo visibile non è altro che un magazzino d'immagini e segni a cui l'immaginazione darà un posto e un valore relativo; è una specie di cibo che l'immaginazione deve digerire e trasformare. Tutte le facoltà dell'anima umana debbono essere subordinate all'immaginazione». Eloquente è la sua difesa di Madame Bovary, dall'accusa di oscenità:

Molti critici avevano detto: quest'opera, veramente bella per la minuzia e la vivacità delle descrizioni, non contiene un solo personaggio che rappresenti la morale o in cui parli la coscienza dell'autore. Dov'è il personaggio proverbiale e leggendario incaricato di spiegare la fabula e di dirigere l'attenzione del lettore? In altri termini, dov'è la requisitoria? Assurdità! Eterna e incorreggibile confusione delle funzioni e dei generi! Una vera opera d'arte non ha bisogno di requisitoria. La logica dell'opera è sufficiente a tutte le sollecitazioni della morale, e spetta al lettore tirare le conclusioni dalla conclusione.^{xii}

Si teorizza qui una piena autonomia del mondo artistico e del processo creativo. Qualunque sia il tema dell'opera (e ovviamente la materia di cui è fatta: quadro, suoni, parole...), l'opera è così come è per via di ragioni che essa stessa contiene al suo interno e che non si trovano in nessun altro luogo che nell'opera stessa. Ne consegue che qualunque opera d'arte ha un elemento di arbitrarietà, in quanto si giustifica da sé, e nient'altro la giustifica, se non la sua presenza - e al tempo stesso, nessuna opera d'arte riceve valore dalla sua morale, da un'ideologia o da qualunque considerazione extra-artistica. Se un'opera d'arte vale, vale per sé: cioè, non abbiamo soltanto il fatto ovvio che all'opera d'arte è richiesto di essere bella, ma abbiamo anche il fatto, estremamente innovativo, che ogni opera d'arte, virtualmente, è chiamata a inventare un'idea nuova di bellezza. In altri termini, da qualunque situazione o tema, anche il più squallido e ripugnante, può scaturire un'opera d'arte, se l'immaginazione artistica riesce a trovare in quel tema un progetto estetico valido, e se l'artista è in grado di condurlo in porto, di realizzarlo, secondo la coerenza che tale tema richiede, e anzi impone.

A una prima vista questa nuova concezione estetica sembrerebbe tradursi nell'idea di un assoluto disimpegno: l'artista si occuperebbe solo della bellezza, senza affrontare alcun tema importante della vita umana. In realtà, pur esaltando in massimo grado i valori estetici, la niuova arte decadente, o modernista, per usare la denominazione spagnola, non si contrappone tanto al realismo o naturalismo, quanto allo spirito utilitario dell'epoca borghese e al materialismo che riduce tutto ad una dimensione di egoismo e di praticità. Il precedente illustre è nella svolta di Baudelaire e del simbolismo francese. L'arte, il senso della bellezza, della forma, l'evocazione per «corrispondenze» ed echi interiori costituiscono una dimensione della vita negata da positivismo, razionalismo, una certa sociologia ingenuamente economicista, un realismo limitato alla descrizione delle apparenze, opponendosi al composito universo decadente con atteggiamenti e argomentazioni che l'artista dell'epoca era portato a considerare volgari.

In questo clima, don Juan (sia nelle vesti di un Dorian Gray, sia in quelle di un marchese di Bradomín, o in altre), per esprimere tutti i profondi contenuti legati al suo mito, deve essere prima ripensato e costruito come oggetto artistico.

Costruzione dell'oggetto artistico significa che il contenuto di un'opera d'arte qualunque, ivi comprese le arti della scrittura, è presentato come bello; che la sua bellezza gli appartiene di suo; che la sua bellezza, che gli appartiene di suo, è stata scoperta dall'artista che produce l'oggetto a seguito di una visione estetica diversa dal normale modo di osservare la realtà proprio a chi non sia artista; che questa visione estetica ha dei presupposti che potrebbero essere del tutto estranei alla cultura del lettore medio o del normale visitatore di un museo: l'artista infatti non è tenuto a seguire l'estetica vigente, né a conformarsi alla concezione comune della bellezza; anzi, produce lui nuove concezioni estetiche, nuove

concezioni della bellezza e, pertanto, supporta la sua opera, se lo desidera, con un manifesto, un articolo, un proclama in cui siano elencati i punti principali dell'estetica sottesa alla produzione di un certo oggetto artistico.

Il don Giovanni decadente da un lato è un tema letterario, uno spettacolo della scrittura e della lettura: Bradomín, come Dorian Gray, non vuole difendere alcun libertinismo contro le morali dei tartufi, e non è adatto ad alcun richiamo morale; Bradomín è eleganza, fascino, narrazione di storie: è il «Don Juan admirable. iEl más admirable tal vez! Era feo, católico y sentimental», e dice di sé, nella sonata de primavera: «Yo, calumniado y mal comprendido, nunca fui otra cosa que un místico galante, como San Juan de la Cruz. En lo más florido de mis años hubiera dado gustoso todas las glorias mundanas por poder escribir en mis tarjetas: El Marqués de Bradomín, Confesor de Princesas». Dall'altro lato, però, questo spettacolo che nulla significa, al di fuori di una storia bella ad uso degli amanti dell'arte, nasce dalla fantasia della creazione artistica, che penetra nel mistero della parte invisibile dell'universo e dà una forma apparente, sensibile, a ciò che in sé non avrebbe forma e non potrebbe apparire. Analogamente alla psicanalisi, che in questo periodo storico cerca di dare un ordinamento razionale all'inconscio, decifrando la logica delle sequenze oniriche apparentemente assurde, l'arte dà una forma apparente al mistero, che percepisce con la mediazione della bellezza: così, le figure di don Giovanni, Bradomín, Des Esseints, o Dorian Gray, che vogliono essere solo enti estetici, enti di finzione, che nulla hanno da dire fuori dal campo estetico, diventano un'inquietante rappresentazione di realtà, dove le contraddizioni dell'epoca vengono messe a nudo in modo forse più radicale di quanto non si veda nelle analisi degli scrittori realisti.

Attraverso la reinterpretazione decadente, la dimensione morale e quella estetica dei modelli precedenti vengono fuse e dànno luogo, senza alcuna contrapposizione o contraddizione a una forma nuova del personaggio dongiovannesco, che infine realizza in modo pieno la dimensione di *mito* che da sempre i commentatori gli hanno attribuito.



QOHELET

Ottavio Di Grazia

Qual è la parola che parla del dolore e della morte, del nulla? Qual è lo sguardo che fissa in quell'interstizio in cui il tempo sembra raggrumarsi e diventare una striscia sottile, il limite tra essere e non essere? Domande che la filosofia e la metafisica non sono in grado di formulare, ma che non è comunque possibile aggirare, perché, come dice Hermann Broch "chi ha dato figura alla sua morte con ciò ha dato figura a se stesso". Ci troviamo, dunque, di fronte a un grande problema che da sempre ha attraversato non solo la filosofia, ma soprattutto la poesia, l'arte e la letteratura, che hanno trovato nel compito di dare figura a questo infigurabile una dello loro più grandi ragioni che si fa nitida in Baudelaire, in Valery, in Rilke e in tante altre voci che hanno provato anche a rispondere a queste domande: fino a che punto l'arte e la scrittura possono testimoniare di ciò che non ha espressione? Fino a

che punto è possibile ipotizzare che al fondo di ciò che non ha espressione vi sia proprio ciò che determina il nostro destino come destino dei mortali?

Il mistero entra nella vita dell'uomo come uno sguardo che lo ri-guarda. Gli occhi si muovono e scoprono zone d'ombra e in quest'ombra si scorgono, come lame accecanti, la libertà e la vita stessa, che tuttavia sfuggono inafferrabili.

In tanti hanno provato a "raccontare" tutto questo in opere che continuano a interrogare la Bibbia, per trarne un racconto, una storia che ci porta fino agli enigmi tormentosi che non siamo neppure capaci di sfiorare. Questa volta è il *Qohelet* a essere interrogato.

Ha scritto Kafka: «Se il libro che state leggendo non ci sveglia come un pugno che ci martelli sul cranio, perché dunque lo leggiamo? Buon Dio, saremmo felici anche se non avessimo dei libri e quei libri che ci rendono felici potremmo, a rigore, scriverli da noi. Ma ciò di cui abbiamo bisogno sono quei libri che ci piombano addosso come la sfortuna, che ci perturbano profondamente come la morte di qualcuno che amiamo più di noi stessi, come un suicidio. Un libro dev'essere una piccozza per rompere il mare di ghiaccio che è dentro di noi».

Non può esserci migliore introduzione al libro del *Qohelet* di queste parole del grande scrittore praghese, perché questo libro è enigmatico, sconcertante, sconvolgente.

Si tratta di uno dei capolavori assoluti della *Bibbia*, forse quello più scandaloso e originale, che pone e ci fa porre domande radicali, senza compromessi, circa il senso della vita e della morte, dell'amore, del dolore, della ricchezza e del piacere. E' un libro duro, denso, che ci percuote senza tregua, ci insegue, non consente nessuna forma di riposo, è tagliente e non ammette consolazioni a buon mercato.

Poco meno di tremila parole ebraiche, distribuite in dodici piccoli capitoli: questo è *Qo-helet* (l'Ecclesiaste, il Presidente d'assemblea'), un libro che resta un enigma, anzi un nodo inestricabile di enigmi, a cominciare del suo autore, maestosamente anonimo, come gran parte degli autori biblici.

Chi è *Qohelet*? Un saggio, il re Salomone, forse una donna, come lascerebbe pensare il nome che in ebraico è femminile? Il mistero del nome è tutt'uno con lo stile che lascia sospettare qualcosa d'inafferrabile e di fluido. Come ha scritto Gianfranco Ravasi, parliamo di enigmi perché essi «com'è ovvio, ammettono spesso margini indecifrabili».

Il Qohelet è segnato da quella celebre sigla Havel havalim hakkol habel, il celebre Vanitas vanitatum et omnia vanitas, della Vulgata, che raccoglie in unità l'intero Qohelet.

Havel/habel, ritorna martellante in tutte le sue strofe più intense, in tutti i versetti segnati da questa parola lieve come il fumo, eppure forte, devastante, come un vento impetuoso.

Havel è l'immenso vuoto, il nulla, che ci circonda e che rende vana persino la sapienza, logora le parole, forse la fede stessa.

Nel gioco insensato dell'amara fissità dell'esistenza, in cui non c'è mai nulla di nuovo sotto il sole e quel che è stato sarà nuovamente, in un mondo d'apparenze, di ripetizioni e di domande senza risposte, resta la realtà fluida e inconsistente, come la nebbia dell'alba dissolta dal sole e come la nuvola spazzata via dal vento, l'immensa disarticolazione delle cose, insensata ciclicità del tutto.

Ha scritto Erri De Luca: I libri sacri *dell'Antico testamento* si sono scrollati di dosso la pulce dell'identità di un artefice. Ignorano la presunzione che si possa essere autori di qualcosa. Si è solo redattori di un pensiero già innumerevoli volte pensato, di un narrare già tutto svolto.

Qohelet è un grande capitolo nella storia dell'uomo, un libro estremo, scritto da un "autore" potente e geniale, esegeta della miseria di vivere, dell'uomo che s'interroga, si tormenta, che cerca insonnemente. Come ha intuito Gadamer, la *Bibbia* e soprattutto testi come il *Qohelet* si presenta quasi fossero opere aperte, affidate a tutti quelli che cercano senza illusioni e senza infingimenti.

Dicevamo di Hevel che in ebraico coincide anche con Abele. E qui si aprirebbero altre infinite interpretazioni. Nella lingua sacra ogni parola ha un senso che vuole essere interrogato per cedere frammenti di senso da un discorso infinito.

"Abbà Saul diceva: All'inizio dicevano che i *Proverbi*, il *Cantico dei cantici* e *Qohelet* non erano canonici, poi dissero che erano soltanto scritti sapienziali e che non appartenevano alle *Scritture*. Li hanno innalzati e li hanno abbattuti finché non vennero gli uomini della Grande Sinagoga e lì interpretarono. Questo detto raccolto nella collezione dei *Pirqé'Abòth* (*Detti dei Padri*) rappresenta bene le esitazioni che la tradizione ufficiale ha nutrito nei confronti dei tre testi attribuiti simbolicamente a Salomone. Esitazioni riguardanti la canonicità e quindi l'ispirazione divina di *Qohelet* o, per usare il colorito linguaggio rabbinico, esitazioni sul fatto che questo testo "sporcasse le mani".

Il trattato *Jadajim* (sulla purità delle mani) della *Misnah*, sintesi ufficiale delle tradizioni giudaiche, riconosceva definitivamente che il *Cantico* e *Qohelet* "macchiavano le mani" (III, 5) e così entrambe le opere entrarono nelle *Meghillót*, cioè nei cinque "rotoli" della lettura sinagogale (Ct, Rt, Lam, Qo, Est). A *Qohelet* era riservata la festa gioiosa di *Sukkot*, le Capanne, in autunno, probabilmente a causa dei ben noti appelli al godimento delle gioie quotidiane disseminati nell'opera. E rabbi Jonathan ricostruiva una pedagogia di lettura della triade "salomonica" secondo questa gradazione: Quando un uomo è giovane, canta l'amore (il Cantico); quando diventa adulto, enunzia massime di vita (i *Proverbi*); quando è vecchio, parla della vanità delle cose (il *Qohelet*.)

Ma l'attenzione a questo libro provocatorio si era accesa già secoli prima in Israele. Nel III-II sec. a. C. ne era stata eseguita la versione greca, piuttosto letterale ma con qualche glossa interpretativa, versione entrata nel corpus dei Settanta. Alcuni studiosi poi vedono un rapporto reciproco polemico tra *Qohelet* e le sue dottrine negative sull'aldilà (3,18-21) e il celebre libro apocalittico di *Enoc*, un testo antologico redatto nel I sec. a.C. ma con materiali del III sec. Così, in *Enoc*, *Qohelet* è relegato tra le "obiezioni dei peccatori": «I giusti sono morti come siamo morti noi. Qual è il loro vantaggio derivante dalle loro azioni?... Le loro anime sono morte, sono diventate come se non fossero mai esistite e sono scese agli inferi, in afflizione». Una netta replica a *Qohelet* è anche ravvisabile in Enoc 92,2: «Non si addolori il vostro spirito a causa del tempo, poiché il Grande Santo ha dato il tempo a tutti» (cf anche 93,11).

Apocrifi ebraici successivi all'era cristiana citeranno, invece, tranquillamente passi di Qohelet riconoscendoli come validi e santi. Così, proprio l'immortalità sarà sostenuta dal Quarto Libro di Esdra richiamandosi liberamente a Qo 12, 7: «Appena viene pronunziata la sentenza della morte dall'Altissimo, l'anima esce subito dalla carne e ritorna a chi l'aveva data per essere giudicata davanti alla gloria dell'Altissimo» (7, 78). E un altro apocrifo, l'A-pocalisse di Baruc, appoggerà la sua descrizione dell'imminenza della fine del mondo su Qo 12,1.6: «La giovinezza del mondo è passata, il vigore della creazione si è consumato. Tutto è passato: l'anfora è presso il pozzo, la nave è in porto, il viaggiatore raggiunge la città e la vita ha la sua fine» (85, 10). E nei già citati Detti dei Padri, i maestri si riferiscono spesso a Qohelet. Ecco due esempi: «Aqabia ben Mahalel diceva: Considera bene tre cose e non cadrai mai nel peccato: Sappi donde vieni, dove vai e davanti a chi dovrai rendere conto! Da dove vieni? Da una goccia fetida. Dove vai? Nella polvere, tra vermi e larve. Davanti a chi devi rendere conto? Davanti al Re dei re, al solo Santo, benedetto egli sia!» (Pirqé 'Abòth 3, 1; cf Qo 12, 1).

«Rabbi Aqiba soleva dire: Tutto è dato in pegno e la rete è tesa su tutti gli esseri viventi» (Pirqé' Abóth 3, 20; cf Qo 9, 12).

Questo libro non è una fredda pietra preziosa da conservare in uno scrigno ma fuoco ardente che brucia le ossa, seme che germoglia nel terreno opaco della storia, pioggia che feconda i campi riarsi, martello che frantuma anche la roccia. Si sostiene che un'opera è terminata quando è stata definitivamente redatta. Invece, è proprio allora che comincia a vivere, a farsi, a muoversi.

Il Qohelet che assume i lineamenti del nostro fratello angosciato o del vecchio che negli anni ancora disponibili dice: "mi fanno nausea (12, 1). E' lo specchio delle nostre ore cieche e degli eventi bui. Il Salmo 56 recita così: «Il mio vagabondare tu lo registri e le mie lacrime nell'otre tuo raccogli: non sono esse nel tuo libro?» (v. 9). Questo libro che, com'è stato scritto, è quasi un'anagrafe del dolore umano (Ravasi) registra tutte le amarezze e sembra lasciarle cadere nell'hevel, nel silenzio del nulla. Ma forse dice anche di non lasciare tutto nello spreco insensato di giorni vuoti. Scriverne è come dare l'assalto all'ultimo limite, alle cartografie dell'esilio, dell'altrove, di una condizione drammaticamente concreta, storica. Alla zona d'ombra che si confonde con la notte, dove le nostre parole frantumate non riescono neppure a dire la verità che si è schiantata; i nomi si sono liquefatti, le cose giacciono mute. Non hanno parola. Da esse non sale nemmeno quel silenzioso canto malinconico che testimonia la nostra impossibilità di dire la verità delle cose, quella verità che è chiusa nel loro corpo, come le schegge di luce che, secondo la Qabbalah, si sono sparse nel mondo dopo la rottura dei vasi nell'atto della creazione, nel mondo dell'orrida casualità, secondo la potente espressione di Nietzsche.

Qohelet è un pensatore estremo, paradossale. Convinto di essere un "predicatore" al vento, certo dell'impossibilità di comunicare a un'altra generazione anche perché non c'è nulla da trasmettere che non sia già noto, egli, in realtà, è stato un maestro ascoltatissimo. Benché non tutte le voci siano così forti da perturbare i secoli, talora si tratta solo di echi vaghi, di solidarietà transitorie o di semplici ombre languide di sfiducia. Voci crepuscolari immerse in liquide malinconie autunnali. Sono le voci che amano gli interrogativi fondamentali, anche se spesso restano irrisolti come ferite aperte; sono consapevoli che molti orizzonti metafisici classici sono fragili e forse infranti; non sopportano le spiegazioni di

seconda mano, le facili consolazioni filosofiche o teologiche; detestano la stupidità, l'ottimismo becero, la superficialità; vogliono rischiare sulle frontiere del pensiero e della vita, anche in zone di pericolo.

Queste voci le troviamo, da secoli, in tutte le tradizioni culturali, filosofiche e religiose: da quelle mesopotamiche a quelle egiziane, da quelle greche e latine a quelle, ovviamente, ebraiche.

È noto che, accanto alla letteratura sapienziale ottimistica protesa a registrare l'armonia dell'essere, si è sviluppata una sapienza pessimista, attenta a segnalare le ingiustizie e il male di vivere.

Anche in Mesopotamia si ritrova, per esempio, il motivo caro a *Qohelet* del godimento delle piccole e fragili gioie della vita. Lo vediamo affermato in un celebre poema, *L'Epopea di Ghilgames*.

La contemporaneità cronologica di *Qohelet* con la fioritura dell'ellenismo ha convinto molti studiosi circa la necessità di gettare un ponte tra Gerusalemme e le biblioteche filosofiche greche. Epicuro, Menandro, Esiodo, Teognide, Euripide, Sofocle, Eraclito, Platone, Socrate.

La fragilità dell'esistere o l'ascetica del piacere epicurea, ha accompagnato poeti, filosofi, scrittori, artisti, per secoli.

Ascoltiamo innanzitutto le voci antiche. La prima in assoluto è quella, altissima, di Giobbe. Sterminate sono le consonanze nella visione tragica dell'esistere, nello scontro con un Dio impassibile, nella scoperta della vanità della sapienza. Pensiamo, poi, al poeta che ha steso il *Salmo* 88, la lamentazione più tenebrosa del *Salterio*, priva anche di quella minima lama di luce che si intravede alla fine di tutte le suppliche. O al Salmo 90 col suo malinconico senso dell'evanescenza della vita.

Il poeta salmico più vicino a *Qohelet* è, invece, l'autore del Salmo 39, una lirica pessimista ed anticonformista, segnata per tre volte (vv. 6.7.12) dal vocabolo-emblema di *Qohelet hebel*, vuoto, soffio, vanità.

Con un balzo di secoli - senza nessuna pretesa di completezza - provo a ricordare alcune voci dell'ebraismo contemporaneo che hanno lasciato un segno vivo nelle pagine della letteratura mondiale. In alcuni casi la presenza inquietante dell'antico sapiente è sullo sfondo o nell'eredità dello scrittore moderno. Pensiamo, ad esempio, a Kafka e alle sue invalicabili

prigioni in cui l'uomo si rinchiude ed è rinchiuso fino a soffocarne. Josef K., nel *Processo*, balbetta di fronte al cappellano: "Io non sono colpevole... è un errore... qui siamo tutti uomini, l'uno come l'altro". "Ma a queste parole il cappellano delle carceri risponde duramente: Giusto, ma è proprio così che parlano i colpevoli". Il ghetto, l'emarginazione, il male esistenziale sono come i gironi di un inferno in cui si riscoprono le spire del vuoto e delle ore e dei tempi cantati da *Qohelet*.

Sono fermenti che pervadono l'opera di grandi scrittori ebrei mitteleuropei. Pensiamo a Joseph Roth, autore di una famosa rielaborazione di *Giobbe* (1930). Roth è il cantore della sottile, ma non per questo meno tragica, decadenza dell'uomo e della società che egli in un certo senso simboleggiava nel suo alcolismo. Come non ricordare Nelly Sachs (1891-1970), poetessa ebrea nata a Berlino e salvatasi dal nazismo in Svezia, premio Nobel per la letteratura, nel 1966, con Sh. Y. Agnon. Il vessillo della sua poesia è già nel titolo della sua migliore raccolta, Al di là della polvere (Einaudi, Torino 1966), un segno profondamente qoheletico.

La sorte orribile degli ebrei avviati ai forni crematori ove il "corpo d'Israele si disperse in fumo" diviene la sorte dell'umanità sofferente e perseguitata, la cui "tomba sarà nell'aria".

Non si può non evocare Isaac Bashevis Singer, erede della gloriosa tradizione yiddish che con M. Moicher Sfurim, ha avuto una progenie di autori fondamentali.

Ma non possiamo non ricordare almeno qualche rappresentante dell'ebraismo americano: Philip Roth, Henry Roth, Saul Bellow. Ma anche una figura, apparentemente minore, come Chaim Potok. Inoltre c'è un romanzo di Luther Blissett (pseudonimo collettivo utilizzato da un numero imprecisato di performer, artisti, riviste underground, operatori del virtuale e collettivi di squatter negli anni novanta), intitolato "Q" che si richiama al Qohelet.

Il viaggio potrebbe continuare con gli autori cristiani, ma la mole di citazioni e di nomi sarebbe enorme, così come gli immensi problemi teologici e di traduzione del testo. A cominciare da quella "vanità della vanità, tutto è vanità" che pone complessi problemi.

Il mistero impenetrabile dell'universo, la brevità della vita, la caducità d'ogni gioia e d'ogni bellezza, col correlativo invito ad assaporare nel vino, nella musica e nell'amore l'attimo fuggente, senza crucciarsi nell'ansia vana del domani e dell'aldilà; l'alternarsi di rassegnazione e ribellione dinanzi all'irrazionale onnipotenza del Principio supremo, ora sentito come Fato cieco, ora apostrofato come Dio personale, cui si chiede ma insieme si da il

perdono dell'uomo è presente in tante opere di questa immensa tradizione culturale, religiosa, filosofica, poetica ecc.

Anche la letteratura italiana è pervasa dall'intensa atmosfera del *Qohelet*. Da Dante la cui *Commedia* è percorsa da questi brividi di vuoto e di miseria, a Petrarca del *Canzoniere*, sono migliaia le pagine dell'antica e recente letteratura, che hanno fatto i conti con questo straordinario testo biblico.

Montale Ungaretti, Giorgio Caproni, Saba, Campana, Quasimodo, Gatto, Luzi, Sinisgalli, Turoldo etc. La figura della vanità e della miseria pervade, infatti, anche la prosa italiana contemporanea. Prendiamo come primo esempio uno scrittore raffinato e schivo Tommaso Landolfi o come Giuseppe Berto. La presenza, del Qohelet, assieme a quella di Giobbe, attraversa la nostra letteratura con annotazioni molto pertinenti. Vorrei ricordare ancora Gesualdo Bufalino, Cesare Pavese, Pirandello. Ho lasciato per ultimo Giacomo Leopardi che visse imbevuto di Qohelet e lunghe meditazioni su questo libro sono i Canti e le Operette morali. Tra l'altro Leopardi si era dedicato con passione all'apprendimento dell'ebraico per accostare direttamente le Scritture. Le Operette morali e gli ancor più celebri Canti sono una sublime interpretazione dell'infelicità umana e del "tacito, infinito andar del tempo". Tutta l'opera di Giacomo Leopardi porta il segno dei due più sconvolgenti libri della Bibbia: Giobbe e Qohelet. In questi due personaggi, da lui stesso considerati quasi i precursori del suo "sistema" filosofico, il poeta-filosofo di Recanati, poteva specchiarsi e ritrovare intatta la propria immagine. Giobbe e Qohélet, il volto della sofferenza innocente dell'uomo e il cantore dell'assoluta vanità delle cose terrene, affiorano di continuo, mostrando il loro volto, nelle pagine leopardiane. Un rapporto riconosciuto sia dalla critica leopardiana, sia dagli esegeti e commentatori della Bibbia. Un rapporto profondo e continuo che lega il sapiente, lucido e desolato Qohelet del "vanità delle vanità, tutto è vanità", al poeta moderno che grida nel silenzio "Oh infinita vanità del vero!". Il primo, dopo essere passato attraverso tutti i possibili piaceri, non si lamenta come Giobbe ma si raccoglie in una sovrana distanza nel più totale disincanto constatando che tutto è vuoto e inseguire il vento. Nel secondo il desiderio di felicità rimarrà a livello di sogno e d'immaginazione ma l'approdo sarà il medesimo: tutto è vanità.

Nell'esile intreccio di havel\hebel tra un'aspirata leggera e due labiali, "un soffio che va via tra i denti", un altro grande poeta e traduttore, Guido Ceronetti, sente "il rimbombo

dello scorrimento del tutto" che lo invita a rendere il vocabolo con una tavolozza di significati: "vuoto - niente - miseria - soffio". Il *re'ut rùah* si trasforma non nel solito "inseguire vento" ma nello straordinario "fame di vento".

Tra i "commentatori" inglesi di *Qohelet*, è d'obbligo rimandare a Shakespeare, al celebre monologo di *Amleto* sull'essere e il non essere, alla riflessione che il principe fa sul cranio di Yorick. È facile ricercare tracce qoheletiche all'interno dei drammi shakespiriani, spesso tagliati da luci sinistre e da meditazioni pessimistiche. Dopo tutto, il vuoto - hebel dell'uomo è stupendamente reso dalla definizione "walking shadow", "ombra che passeggia", del *Macbeth* o dalla dichiarazione di Prospero, duca di Milano, nella *Tempesta*: "Siamo fatti della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni". Ma non possiamo non ricordare T. S. Eliot o George Bernard Shaw o Bruce Chatwin o Samuel Beckett.

In questo vasto repertorio è difficile trarre tutte le voci e gli spartiti che ha fatto scrivere al grande critico canadese e raffinato lettore della Bibbia, Northrop Frye, autore del fondamentale *Grande Codice* (Einaudi, Torino 1986) che la Bibbia è un vero e proprio repertorio d'immagini, di simboli, d'idee per tutta la cultura occidentale. Ma Frye non vuole solo esaminare la dimensione letteraria del testo sacro ma soprattutto scoprirne la superiore forza di provocazione all'interno della cultura dell'Occidente e in particolare di quella inglese. Il suo lavoro, però, non si riduce a un catalogo di citazioni bensì è una sistematica definizione dell'influenza esercitata dal linguaggio mitico, metaforico, tipologico della Bibbia sull'orizzonte della nostra cultura.

E che dire di Montaigne? Sfogliando i Saggi, ci troviamo di fronte a un repertorio di riflessioni che vanno nella direzione di *Qohelet*: l'impotenza dell'uomo a trovare la verità, la rassegnazione al piccolo godimento, il non-senso dell'esperienza umana a cui si oppone solo un buonsenso pratico di sopravvivenza, l'accettazione critica della tradizione, l'idea che "ogni uomo porti in sé la forma intera della condizione umana" per cui "se si è vissuto un giorno, si è visto tutto perché non c'è altra luce né altra notte", etc.

A quest'associazione di pensiero con *Qohelet* potremmo convogliare anche l'area francese del '900: da Gide a Camus, da Celine a Sartre, da Jarry a Robbe-Grillet e certamente a Pérec. E parlando di Camus e Sartre, incidentalmente ci si spalanca un altro orizzonte quello dell'esistenzialismo, sia nelle sue splendide e mirabili origini in Kierkegaard sia nelle sue più ardite ma importanti ramificazioni.

Che dire dei Miguel de Unamuno e Antonio Machado alle profonde influenze sulla loro opera del *Qohelet*? E Heinrich Heine con il suo *Cantico dei cantici dello scetticismo* o anche del più doloroso pessimismo, *Hohelied der Skepsis*? E che dire del pessimismo radicale del filosofo Arthur Schopenhauer, anche se egli attinse maggiormente al buddismo e al mondo greco? O Friedrich Nietzsche con risultati molto suggestivi soprattutto riguardo a tre opere del celebre filosofo di *Così parlò Zarathustra*: *La nascita della tragedia* (1872), i *Ditirambi di Dioniso* (1891) e il postumo *Ecce Homo* (1908).

Anche qui l'elenco potrebbe continuare con Bertolt Brecht o Heinrich Böll che non è lontano dallo spirito di *Qohelet* nelle sue Opinioni di un clown. Possiamo ancora ricordare Alfred Döblin, uno dei più intensi rappresentanti della letteratura mitteleuropea tra le due guerre. Quando il protagonista del suo splendido romanzo *Berlin Alexanderplatz*, Franz Biberkopf, si trova davanti al mattatoio di Berlino con amaro sarcasmo, pronunzia quella frase di Qo 3,18-19 che diverrà tragica verità con Hitler: "Poiché l'uomo e la bestia hanno uguale destino, allo stesso modo che muore l'uno, muore anche l'altro". Ma, forse è con Paul Celan, che vide crollare attorno a sé ogni certezza, il ridursi a larva anche l'io dell'uomo e lo spegnersi anche dell'ultimo segno esistenziale, la parola che il rapporto con il *Qohelet* diventa dolorosa testimonianza. Con *Qohelet*, allora, proclama il suo havel havalîm:

Dà un senso alle tue parole: Dà loro l'ombra. Dice il vero chi esprime l'ombra.

Ultimo, ma non ultimo, in questa galleria di interpreti di *Qohelet* il rumeno E. M. Cioran. Basterebbe sfogliare alcuni dei suoi *Squartamenti* per convincersi di quella definizione: "L'uomo è inaccettabile". "Lo scettico è l'uomo meno misterioso che ci sia e nondimeno, a partire da un certo momento, egli non appartiene più a questo mondo". "Viene un momento in cui perfino la negazione perde lustro e, deteriorata, raggiunge, al pari delle evidenze, la fogna universale". "Si muore da sempre e tuttavia la morte non ha perduto niente della sua freschezza. Qui sta il segreto dei segreti".

Vorrei ricordare anche Jean Starobinski che alla malinconia ha dedicato opere fondamentali Nella sua confessione *Qohelet* riconosce di aver amato, accanto all'oro e alle donne, anche "i cantori e le cantatrici" (2, 8) e noi potremmo aggiungere, considerando il fervore artistico dell'epoca salomonica (I Re 5-10), anche attori e pittori.

Il Qohelet, è letto durante la festa ebraica di Sukkot ma non ha mai provocato, la stessa ondata musicale che è stata propria dei Salmi. Anche quando si è dovuto "narrare" il malinconico svanire delle cose e la loro inconsistenza si è preferito ricorrere ai Salmi come, ad esempio, nel "Duetto XV HWV 192" di una cantata (genere molto popolare in tutta Europa nel periodo barocco) del 1741 di G. F. Haendel: "Quel fior che all'alba ride/ il sole poi l'uccide/ e tomba ha nella sera./ E' un fior la vita ancora:/ l'occaso ha nell'aurora,/ e perde in un sol dì la primavera" (cf Salmo 90). Il brano venne poi inserito, come coro, nella sua più grande opera il Messia

Vale la pena ricordare anche di Schumann i "5 pezzi in stile popolare op 102 per violoncello e pianoforte" composti nell'aprile del 1849. Nel primo movimento il compositore si
richiama al tema di una brillante polka boema. Nell'intestazione del brano Schumann
scrisse la citazione, in latino, dal *Qohelet*: "vanitas vanitatum" per sottolineare che
ogni emozione, anche la più allegra, può svanire. Il brano, di una grande freschezza inventiva, è infatti vivace e fantasioso senza dimenticare, però, un sottile intimismo tormentato,
espressione del temperamento romantico dell'autore.

I "Vier ernste Gesange op 121" del 1896 di J. Brahms sono dei lieder per basso e pianoforte. Il testo dei primi tre è tratto dal *Qohelet* e può essere inteso come un inno alla morte. Nei primi due canti, infatti, si parla della vanità delle cose terrene, passando da un cupo pessimismo, caratterizzato da una linea melodica agitata e inquieta, con una coda ricca di suggestioni timbriche, a una atmosfera più serena e leggera alla fine del secondo canto, simboleggiata da un passaggio dal tono minore a quello maggiore. Si finisce con una linea melodica più distesa con accordi più luminosi nel terzo canto, una invocazione alla morte liberatrice.

C'è un testo musicale interamente dedicato a *Qohelet*. E' la "rapsodia ebraica" per violoncello e orchestra di Ernest Blochⁱ intitolata "Schelomo", composta tra il 1915 e il 1916. L'opera è interamente pervasa dal *Qohelet* e dalla sua sapienza e anche da moduli melodici

ⁱ E. Bloch, nato a Ginevra ne 1880 e vissuto dal 1916 negli USA ove morì nel 1959.

sinagogali antichi. I versetti del *Qohelet* sulla vanità dell'esistenza ben rappresentano i sentimenti dell' autore scosso dai lutti e il dolore della Prima guerra mondiale. Anche questa opera è pervasa da un tumulto ritmico e melodico che incalza (vi è un motivo ricorrente di danza, la vanità) per poi affievolirsi, come uno sfumare in lontananza, sul finale. Anche autori di musica contemporanea e di musica cosiddetta leggera si sono ispirati al *Qohelet*. Ricordiamo l'autore folk statunitense Peter Seeger con il brano "Turn turn turn" scritta negli anni 50, canzone contro la guerra che nella versione del gruppo californiano "The Byrds" nel 1965 rimase tre settimane in classifica nelle hit americane (il brano venne cantato anche da Marlene Dietrich), e gli italiani Angelo Branduardi e Ivano Fossati. "Il senso della vita si è perso nel vento" (dall'ebraico appunto "hevel)" e forse anche questa affermazione del grande Bob Dylan potrebbe rifarsi al *Qohelet*.

Molto più complessa sarebbe la ricerca di *Qohelet* in altre vesti su altri e più nobili palcoscenici. Non possiamo neppure sospettare quanto reale ed efficace, anche se anonima, sia la sua presenza. Talora la sua voce diventa esplicita e irrompe sulla scena come nel caso di *Verso Damasco III*, la trilogia dello svedese J. August Strindberg (1849-1912), l'autore di drammi terribili come *La danza macabra*.

Lascio aperta questa pista del *Qohelet* nel teatro anche se in precedenza ho fatto riferimento a Beckett. Ma non si possono dimenticare Pirandello, Brecht, Ionesco e Jarry. Ma molti altri potrebbero affollare l'assemblea di *Qohelet*: da A. Artaud a J. Grotowski, da T. Kantor a C. Bene, da J. Genet a P. Weiss, da M. Walser a M. Frisch, a P. Handke (importanti soprattutto come romanzieri), tanto per citare alla rinfusa i nomi che ci vengono alla memoria. Per non entrare poi nell'immenso orizzonte della cinematografia.

In questa prospettiva *Qohelet* è operante sicuramente nell'arte, dalle straordinarie e allucinanti tele di Hieronymus Bosch (1450 ca. 516) ai suoi epigoni come in quella *Vanitas* di Joseph Heintz il Giovane, figlio di uno dei pittori di corte di Rodolfo II d'Asburgo e attivo a Venezia nel '500; dai *Sette peccati capitali* eseguiti nel 1933 dall'espressionista tedesco Otto Dix con citazioni di Bosch a certe figure e cose in sfacelo di George Grosz (1893-1959) etc.

Per questo, allora, la lettura artistica, letteraria, musicale, si pone come una nuova esegesi di materiali immensi accumulati da secoli e che non sono mai stati pienamente catalogati.

Mercogliano 23.04.2020



IL MITO COME SCOPERTA DEL DIVINO IN UNAMUNO E VICO

Gianni Ferracuti

Nel capitolo VII del *Sentimiento trágico de la vida*, Unamuno presenta un'interpretazione dell'origine della religione a partire dall'esperienza dell'amore e della limitatezza, ovvero del carattere perituro, della realtà nel suo complesso: la religione nascerebbe non da un'ipotesi o da un'astratta riflessione, ma da una particolare interpretazione dell'esperienza della vita umana ispirata dall'amore - termine che viene assunto nel senso più ampio possibile:

Ogni volta che parliamo dell'amore abbiamo in mente l'amore sessuale, l'amore tra uomo e donna per perpetuare la stirpe umana sulla terra. E questo fa sì che non si riesca a ridurre l'amore né a ciò che è puramente intellettivo, né al puramente volitivo, a parte il suo aspetto

sentimentale o, se si vuole, sensitivo. Perché in fondo l'amore non è né idea né volizione; è piuttosto desiderio, sentimento; è qualcosa di carnale persino nello spirito. Grazie all'amore sentiamo tutto ciò che di carne ha lo spirito.ⁱ

Questa unione in un'unica struttura della dimensione carnale e di quella spirituale ha origine nella speculazione teologica dei Padri Greci; cito al riguardo un testo di Xavier Zubiri:

Lungo tutto il Nuovo Testamento è presente l'idea che Dio sia amore, agápe. L'insistenza con cui torna questa affermazione, tanto in San Giovanni (ad. es. Gv. 3, 31; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; 1 Gv. 4, 8), che in San Paolo (così, 2 Cor. I3, 11; Ef. I, 6; Col. I, 13, ecc.), e l'energia particolare con cui si usa il verbo ménein, permanere («permanete nel mio amore»), sono un buon indizio del fatto che non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'agápe non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione in facoltà. Alla volontà compete soltanto nella misura in cui essa è un frammento della realtà. È vero che le compete in modo eccellente, come eccellente è il modo di essere dell'uomo. Però si tratta sempre di prendere l'agápe nella sua primaria dimensione ontologica e reale. Per questo, ciò a cui si avvicina di più è l'éros del classicismo. È chiaro, lo vedremo subito, che c'è una differenza profonda, e persino quasi un'opposizione tra éros e agápe. Però, quest'opposizione si dà sempre dentro una radice comune; è un'opposizione di direzione dentro una stessa linea: la struttura ontologica della realtà. Perciò è preferibile usare nella traduzione il termine generico di amore. I latini tradussero quasi sempre agápe con carità. Però il termine corre il rischio di alludere ad una semplice virtù morale. I Padri greci usarono unanimemente l'espressione éros; perciò noi useremo amore."

ⁱ M. De Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», in id. *Obras completas*, 16 voll., Madrid, Aguado, 1958, XVI, pp. 125-453; il capitolo alle pp. 260-84, p. 260-1. Tutte le traduzioni delle citazioni sono mie.

ii X. Zubiri, «El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina», in id., Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, pp. 455-542, pp. 463-4, tr. it. «L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina», in Natura, Storia, Dio, Palermo 1990, Augustinus, pp. 273-321, pp. 276-7. Aggiunge Zubiri: «Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra éros e agápe. L'éros fa uscire l'amante fuori di sé per desiderare qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'éros l'amante cerca se stesso. Invece, nell'agápe l'amante va ugualmente fuori di sé, pero non è fatto uscire, ma è liberamente donato; è un dono di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza.

Unamuno conosceva bene questa tradizione teologica molto diversa per temi e sensibilità da quella latina. Nell'Agonía del cristianismo scrive: «Domenica 30 novembre di questo anno di grazia - o di disgrazia - del 1924 o assistito all'ufficio divino della chiesa greco ortodossa di Santo Stefano sita qui vicino in via Georges Bizet...»: iii non è un'indicazione occasionale e ininfluente in una Spagna in cui, ancora nel 1944 si era restii a concedere il nihil obstat alla pubblicazione del saggio sulla teologia paolina in Natura, Historia, Dios di Zubiri, che adottava la formula ortodossa del dogma della Trinità. iv L'avversione alla teologia scolastica latina è una costante nell'opera di Unamuno, mentre la patristica greca costituisce un quadro con cui si armonizza bene il suo pensiero.

L'amore come dimensione metafisica della realtà è il fondamento dell'intero capitolo VII del *Sentimiento trágico*; l'esperienza umana dell'amore è, tra gli altri aspetti, esperienza personale di questa dimensione metafisica: parlandone in termini informali, potremmo dire che l'amore è, in un certo senso - lo si sappia o meno -, un'esperienza del sacro.

L'esperienza intima dell'amore è, intanto, amore per sé, amore per la vita, che si scontra con la finitezza dell'umano e, più in generale, dell'intero creato; l'amore vuole essere per sempre, mentre il mondo è destinato alla distruzione: questo conflitto porta, inizialmente,

Mentre nell'éros l'amante cerca se stesso, nell'agápe va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale éros e agápe includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le due cose con un vocabolario preciso. L'éros è l'amore naturale: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'agápe è l'amore personale, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo ménein, permanere, indica che l'agápe è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, agápe, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico» (ibid., pp. 464-5, ediz. italiana: p. 277).

iii M. de Unamuno, «La agonía del cristianismo», in id., Obras completas, cit., XVI, pp. 455-561.

^{iv} Si veda la nota aggiunta a p. 490 di *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, (p. 292 dell'ed. it.). Al riguardo cfr. G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 58-59.

a una reazione di disperazione e angoscia, che si rivela poi come il ponte da attraversare per raggiungere una condizione positiva di fede, o meglio, di *affidamento*:

Crescendo l'amore, quest'ansia ardente di aldilà e maggiore interiorità [más allá y más adentro] si estende a tutto ciò che vede e tutto compatisce. Man mano che ti addentri in te stesso e in te sprofondi, scopri la tua stessa inanità, e che non sei tutto ciò che sei, che non sei ciò che vorresti essere, che non sei, in fondo, nient'altro che nulla. E toccando la tua propria nullità, non sentendo il tuo fondo permanente, non arrivando nemmeno alla tua stessa infinitezza, nemmeno alla tua stessa eternità, ti compatisci con tutto il cuore di te stesso, e di accendi di un doloroso amore per te stesso, uccidendo ciò che si chiama amor proprio, e altro non è che una specie di diletto sensuale di te stesso, una cosa simile alla carne della tua anima che gode di sé."

Il percorso di amore-compassione inizia da se stessi e tuttavia non ha nulla a che vedere con un egoismo volgare, perché si estende agli altri e al creato, proprio perché non si tratta solo di un sentimento; il versante (diciamo così) sentimentale dell'amore è l'aspetto con cui all'esperienza umana si presenta Dio che «è» amore e, come amore, è il fondamento del creato:

L'amore spirituale per se stessi, la compassione verso se stessi potrà forse essere chiamata egotismo, però è quanto di più opposto all'egoismo volgare. Perché da questo amore o compassione per te stesso, da questa intensa disperazione perché come non sei esistito prima di nascere così neppure sarai dopo la morte, passi a compatire, cioè ad amare, tutti i tuoi simili e fratelli nell'apparenzialità [aparencialidad], miserabili ombre che sfilano dal loro nulla al loro nulla, scintille di coscienza che brillano per un istante nelle infinite ed eterne tenebre. E dagli altri uomini, tuoi simili, passando attraverso coloro che ti sono più simili, i tuoi conviventi, arrivi a compatire tutti coloro che vivono, e perfino ciò che forse non vive, però esiste. Quella lontana stella che brilla lassù in alto durante la notte si spegnerà un giorno e diventerà polvere e cesserà di brillare ed esistere. E come lei tutto il cielo stellato. Povero cielo! E se è doloroso dover cessare di essere un giorno, più doloroso sarebbe forse continuare ad essere sempre lo stesso, nient'altro che lo stesso, senza poter essere insieme altro, senza poter essere insieme tutto il resto, senza poter essere tutto. Vi

Il vanitas vanitatum conduce a una compassione per tutto ciò che esiste, intesa come un sentire sofferenza per tutto, vivente o non vivente che sia, di fatto personalizzando immaginativamente ogni cosa: «Per amare tutto, per compatire tutto, umano ed extra-umano, vivente

VM. de Unamuno, Del sentimiento trágico, cit., pp. 265-6.

vi ibid., p. 266.

e non vivente, è necessario sentire tutto dentro te stesso, personalizzare tutto. Perché l'amore personalizza tutto quanto ama, tutto quanto compatisce». Dunque, c'è un nesso ineludibile tra l'esperienza personale dell'amore (inteso come il fondo metafisico della realtà) e un processo immaginativo di personalizzazione, che induce a dire: povero cielo! Questa personalizzazione generata dall'amore rivela una somiglianza dell'essere umano con l'intero creato, in un senso molto concreto: se è possibile sentire compassione per una stella è proprio perché la radice metafisica da cui tutto esiste è l'amore, Dio in quanto amore. Nell'emozione vissuta della compassione si manifesta nell'uomo come radice il Dio che «è» amore, e si scopre che in questo esserlo si radica l'essere delle realtà create; Dio è amore cosciente, e in questo senso viene scoperto come coscienza dell'universo dall'amore, parimenti consapevole, della persona umana:

Compatiamo, cioè amiamo, solo ciò che ci è simile e in quanto lo è, e tanto più quanto più ci somiglia, e così cresce la nostra compassione, e con essa il nostro amore alle cose nella misura in cui scopriamo le somiglianze che hanno con noi. O piuttosto è l'amore stesso, che di per sé tende a crescere, a rivelarci tali somiglianze. Se arrivo a compatire e amare la povera stella che un giorno sparirà dal cielo è perché l'amore, la compassione, mi fa sentire in lei una coscienza, più o meno oscura, che la fa soffrire per non essere altro che stella e per dover cessare di essere un giorno. Perché ogni coscienza lo è di morte e di dolore. Coscienza, conscientia, è conoscenza partecipata, è con-sentimento, e con-sentire è com-patire. L'amore personalizza tutto quanto ama. È possibile innamorarsi di un'idea solo personalizzandola. E quando l'amore è tanto grande e tanto vivo, e tanto forte e traboccante da amare tutto, allora personalizza tutto e scopre che il Tutto totale, che l'Universo è anch'esso Persona che ha una Coscienza, Coscienza che a sua volta soffre, compatisce e ama, vale a dire è coscienza. E questa Coscienza dell'Universo, che l'amore scopre personalizzando ciò che ama, è ciò che chiamiamo Dio. E così l'anima compatisce Dio e si sente compatita da Lui, lo ama e si sente amata da Lui, mettendo al riparo la sua miseria nel seno della miseria eterna e infinita, il cui eternizzarsi e infinitarsi [infinitarse] è la felicità suprema. viii

La personalizzazione, la compassione universale culminano dunque nella scoperta dell'unità dell'universo, del Tutto, e nell'attribuzione immaginativa a tale Tutto di una Coscienza, che è Dio: è il carattere fontanale dell'amore divino come arkhé del reale. Più esplicitamente, «Dio è, dunque, la personalizzazione del Tutto, è la Coscienza eterna e infinita

^{vii} *ibid.*, pp. 266-7. ^{viii} *ibid.*, p. 267.

dell'Universo, Coscienza preda della materia, che lotta per liberarsene. Personalizziamo il Tutto per salvarci dal nulla, e l'unico mistero veramente misterioso è il mistero del dolore». ^{ix}

Questa personalizzazione che arriva fino a offrire un'immagine di Dio non è, evidentemente, una dimostrazione, una prova o un discorso che possa soddisfare le esigenze della ragione; potremmo anche spingerci fino a dire che non si tratta di una filosofia; tuttavia neppure si può dire che si tratti di un irrazionalismo o di un discorso privo di fondamento. Diamone intanto una formulazione più chiara: la dimensione metafisica dell'amore, che almeno nell'uomo è consapevolmente sentita, induce alla costruzione di un *mito*, una visione mitica del reale: l'immagine di Dio si configura in primo luogo in una nozione mitica. Essenziale, in questo processo, è la dimensione del dolore:

Il dolore è il cammino della coscienza e il modo in cui gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé è attraverso di esso. Perché avere coscienza di se stessi, avere personalità, è sapersi e sentirsi diverso dagli atri esseri, e a sentire tale distinzione si arriva solo attraverso l'urto, il dolore più o meno grande, la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è che la coscienza della propria limitazione. Mi sento me stesso nel sentirmi che non sono gli altri; sapere e sentire fin dove sono, è sapere dove finisco di essere, da dove non sono.

E come sapere che si esiste senza soffrire poco o molto? Come tornare su di sé, acquisire una coscienza riflessa se non attraverso il dolore? Quando si gode, ci si dimentica di se stessi, del proprio esistere, si passa ad altro, a ciò che è estraneo [ajeno], ci si aliena [en-ajena], E si entra in sé [se ensimisma], si torna a se stessi, a essere sé, solo nel dolore.^x

Il dolore è provato e sentito in prima persona; inoltre, in via del tutto naturale, viene intuito il dolore altrui e questa intuizione, che al termine del processo conduce alla costruzione del mito, è un dato di realtà:

^{ix} ibidem.

x ibid., p. 268. Cfr. J. Ortega y Gasset: «Vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me» («Una interpretación de la historia universal», in id. Obras completas, Madrid, Revista de Occidente - Alianza, 1957 e segg., 12 voll., IX, pp. 9-242, p. 208, d'ora in poi O.C. seguito dall'indicazione del volume). È un'idea che Ortega formula in molte occasioni, ma in questo testo citato si accompagna a una profonda riflessione sulla solitudine divina. Interessante anche il riferimento di Unamuno all'ensimismamiento e all'alienazione, che sarà poi oggetto di due magistrali saggi di Ortega, «Ensimismamiento y alteración, O.C., V, pp. 289-313, e Meditación de la técnica, O.C., V, pp. 315-75.

Compatiamo ciò che è simile a noi e tanto più lo compatiamo quanto più e meglio sentiamo la sua somiglianza con noi. E se possiamo dire che questa somiglianza provoca la nostra compassione, è anche possibile sostenere che la nostra scorta di compassione, pronta a spargersi su tutto, è ciò che ci fa scoprire la somiglianza delle cose con noi, il legame comune che ci unisce ad esse nel dolore. La nostra lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza ci fa scoprire nelle torsioni, movimenti e rivoluzioni delle cose tutta una lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza, a cui tutto tende. Sotto gli atti dei miei simili più prossimi, degli altri uomini, sento o piuttosto consento - uno stato di coscienza come il mio sotto i miei propri atti. Nel sentire un grido di dolore del mio fratello, si desta il mio proprio dolore e grida nel fondo della mia coscienza. E nello stesso modo sento il dolore degli animali e di un albero a cui strappano un ramo, soprattutto quando mantengo viva la fantasia, che è la facoltà di intuimento [intuimiento], di visione interiore.

Discendendo da noi stessi, dalla stessa coscienza umana, che è l'unica cosa che sentiamo interiormente e nella quale il sentirsi si identifica con l'essersi, supponiamo che hanno qualche coscienza, più o meno oscura, tutti i viventi e le rocce stesse, che ugualmente vivono. E l'evoluzione degli esseri organici non è che una lotta per la pienezza della coscienza attraverso il dolore, una costante aspirazione a essere altro senza cessare di essere ciò che sono, a rompere i loro limiti limitandosi. xi

In questo contesto Unamuno, con un riferimento di capitale importanza per l'interpretazione del suo pensiero, cita la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, che sembra essere una delle sue fonti principali per l'elaborazione della sua interpretazione dell'origine della religione. Vico radica in un *istinto di animazione*, dunque nella stessa natura umana, ma a livello spontaneo, non razionale bensì immaginativo e poetico, una facoltà mitopoietica che disvela il divino attraverso immagini e simboli:

E questo processo di personalizzazione o di soggettivazione di tutto ciò che è esterno, fenomenico o oggettivo costituisce lo stesso processo vitale della filosofia nella lotta della vita contro la ragione e di questa contro quella. [...] Gian Battista Vico, con la sua profonda penetrazione estetica nell'anima dell'antichità, ha visto che la filosofia spontanea dell'uomo era farsi la regola dell'universo guidato dall'istinto d'animazione [in italiano nel testo]. Il linguaggio, necessariamente antropomorfico, mitopoietico, genera il pensiero. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza dei gentili - ci dice nella Scienzia Nuova [sic.]-, dovette cominciare con una metafisica non ragionata e astratta, quale quella degli odierni indottrinati, bensì sentita e immaginata, quale dovette essere quella dei primi uomini... Essa fu la loro stessa poesia, che era per loro una

xi M. de Unamuno, Del sentimiento trágico, cit., p. 269.

facoltà connaturale, perché erano naturalmente provvisti di tali sensi e tali fantasie, nata dall'ignoranza delle cause, che fu per loro madre della meraviglia in tutto, giacché ignoranti di tutto, ammiravano fortemente. Tale poesia iniziò in loro divina, perché nello stesso tempo in cui immaginavano, sentivano e ammiravano essere dèi... In tal modo i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, creavano dalle loro idee le cose... Da questa natura delle cose umane risultò l'eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito dicendo non vanamente che gli uomini atterriti fingunt simul creduntque.^{xii}

Per Unamuno è errato ignorare questa produzione mitica per il suo carattere non razionale e, al tempo stesso, è insensato affidarsi alla sola razionalizzazione: anche se non si tratta di un procedimento razionale, la creazione mitopoietica è un'attività mentale, dunque una forma di pensiero che non può essere eliminata dalla vita, pur non potendo pretendere di soppiantare la ragione:

Non serve a nulla sopprimere questo processo mitopoietico o antropomorfico e razionalizzare i nostri pensieri, come se si pensasse solo per pensare e conoscere, e non per vivere. La lingua stessa, con la quale pensiamo, ce lo impedisce. La lingua, sostanza del pensiero, è un sistema di metafore a base mitica e antropomorfa. E per fare una filosofia puramente razionale, bisognerebbe farla con formule algebriche o creare una lingua - una lingua inumana, cioè inadatta alle necessità della vita. xiii

Per quanto pesi alla ragione, bisogna pensare con la vita, e per quanto pesi alla vita, bisogna razionalizzare il pensiero. Questa animazione, questa personificazione è intimamente inclusa nel nostro stesso conoscere.^{xiv}

xii ibid., pp. 269-70; traduco dalla traduzione di Unamuno. Nell'originale Vico scrive: «La sapienza poetica, che fu la prima della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle Degnità stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facultà loro connaurale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di maraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle Degnità. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi [...] nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea [...]. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobil espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati fingunt simul creduntque» (G. Vico, «Scienza Nuova», 1725, in Opere filosofiche, Sansoni, Firenze 1971, pp. 169-338, p. 476).

xiii M. de Unamuno, Del sentimiento trágico, cit., p. 272.

xiv ibid., p. 273.

Il mito, infatti, non nasce arbitrariamente, come una fantasia letteraria tra le tante possibili nella sfera dell'inverosimile, ma risponde a esigenze vitali che sono, a loro volta, dati di realtà: non si può negarle, perché non si può amputare una persona del bisogno di dare un senso alla sua esistenza, e più ancora: sono costitutive della persona umana tanto quanto la razionalità. Detto in altri termini, che forse sono più vicini a Ortega, ma nella sostanza esprimono l'idea di Unamuno, il pensiero, sia nei suoi processi razionali sia in quelli mitopoietici, è una funzione biologica:

L'uomo non si rassegna a stare, come coscienza, solo nell'Universo né ad essere un fenomeno oggettivo tra gli altri. Vuole salvare la sua soggettività vitale o passionale rendendo vivo, personale, animato l'intero Universo. E per questo motivo e a questo scopo ha scoperto Dio e la sostanza, Dio e sostanza che tornano sempre nel suo pensiero con l'uno o l'altro travestimento. Essendo coscienti, ci sentiamo esistere, che è cosa ben diversa dal saperci esistenti, e vogliamo sentire l'esistenza di tutto il resto, [vogliamo] che ciascuna delle altre cose individuali sia ugualmente un io.^{xv}

Riassumendo, la scoperta dell'unità del Tutto induce, per via di amore e com-passione, a considerare che tale Tutto abbia una personalità, una coscienza, alla quale la necessità vitale affida la *speranza* nella propria salvezza, trasfigurandola in forma divina; dunque, la fede in Dio è innanzitutto un affidamento alla speranza che questa coscienza esista e che, dentro l'universo, lo governi:

Quando la compassione, l'amore ci rivela l'intero universo che lotta per acquisire, conservare e accrescere la sua coscienza, per coscientizzarsi sempre di più, sentendo il dolore delle discordanze che si producono al suo interno, la compassione ci rivela la somiglianza dell'intero universo con noi, che è umano, e ci fa scoprire in esso il nostro Padre, della cui carne siamo carne; l'amore ci fa personalizzare il tutto di cui facciamo parte. Nel fondo, è lo stesso dire che Dio sta producendo eternamente le cose, o che le cose stanno producendo eternamente Dio. E la credenza in un Dio personale e spirituale si basa sulla credenza nella nostra propria personalità e spiritualità. Poiché ci sentiamo coscienza, sentiamo Dio come coscienza, cioè persona, e poiché desideriamo che la nostra coscienza possa vivere ed essere indipendentemente dal corpo, crediamo che la persona divina viva e sia indipendentemente dall'universo, che sia il suo stato di coscienza ad extra. È chiaro che verranno i logici e ci metteranno di fronte tutte le evidenti

xv ibid., p. 274.

difficoltà razionali derivanti da tutto ciò; ma abbiamo già detto che, benché sotto forme razionali, di rigore il contenuto di tutto ciò non è razionale. Ogni concezione razionale di Dio è contraddittoria in se stessa. La fede in Dio nasce dall'amore per Dio, crediamo che esista perché vogliamo che esista, e forse nasce anche dall'amore di Dio per noi. La ragione non ci dimostra che Dio esista, ma neppure che non possa esistere. XVI

La necessità vitale non ha alcun carattere illusorio, non nasce da alcuna nevrosi, ma è intimamente inerente alla coscienza stessa - lo è appunto come necessità, esigenza non eludibile. È il fondamento di un cammino che porta verso Dio. Non essendo svolto secondo i modi della dimostrazione logica, tale cammino rimane fuori dalla ragione, ma ciò non toglie che sia necessario: vitalmente, non logicamente:

La fede in Dio consiste nella necessità vitale di dare finalità all'esistenza, di far sì che risponda a un proposito. [...] Abbiamo bisogno di Dio per dare senso all'universo.^{xvii}

È il furioso bisogno di dare finalità all'Universo, di renderlo cosciente e personale, ciò che ci ha condotto a credere in Dio, a volere che esista Dio, a creare Dio, in una parola. A crearlo, sì! Cosa che non deve scandalizzare che si dica nemmeno il più pio teista. Perché credere in Dio è in un certo senso crearlo; anche se Lui ci crea prima. È lui che in noi crea di continuo se stesso. xviii

È del tutto evidente che, per Unamuno, Dio, se esiste, è il creatore dell'universo, ma nello stesso tempo la scoperta del Tutto, realizzata per opera della dimensione metafisica dell'amore, è una creazione immaginativa del divino in forma di mito: la dimensione dell'amore, intrinseca al reale, induce al mito e, nella forma del mito, il divino si apre all'uomo, ovvero apre provvidenzialmente una strada attraverso cui l'uomo possa conoscerlo - adotta, per così dire, una configurazione nella quale Dio e l'uomo si relazionano.

Buona parte di questa analisi unamuniana è debitrice alla *Scienza nuova* di Vico. Vico constata che «né alcuna giammai al mondo fu nazion d'atei», ^{xix} principio che anche Unamuno accetta, considerando che mentre le prove classiche dell'esistenza di Dio sono del tutto inconsistenti sul piano logico, l'argomento del consenso unanime (che non ha alcun valore di dimostrazione razionale) potrebbe invece essere portato come prova non logica, ma

```
xvi ibid., p. 277.
xvii ibid., pp. 280-1.
xviii ibid., p. 282.
xix G. Vico, Scienza Nuova, cit., p. 173.
```

testimoniale del fatto che la religiosità è un elemento costitutivo della personalità e si manifesta nella storia. ** Il consenso unanime, per Vico, nasce da una comune esperienza vissuta dagli uomini a seguito di un'azione provvidenziale, che si manifesta in primo luogo negli uomini con il desiderio di non morire: *Le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente gli uomini di vivere eternalmente; il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali*. ** Anche questo desiderio di vita eterna viene recuperato da Unamuno, che lo ripropone in molti luoghi della sua opera, **xii sebbene facendo abitualmente riferimento a Spinoza.

Analogamente a quanto sostenuto poi da Unamuno, il desiderio che la vita non si esaurisca è in Vico una manifestazione della vita stessa che, ponendosi in conflitto evidente con l'esperienza della finitezza, disvela all'uomo l'orizzonte religioso come l'ambito nel quale appare possibile ciò che in prospettiva razionale non lo è: si tratta di un elemento provvidenziale che, essendo di fatto fuori dalla ragione, non è da questa spiegabile: ne rappresenta anzi un limite che segnala, con la sua semplice esistenza, una dimensione extra-razionale della realtà. Nella speranza l'uomo, provvidenzialmente, intuisce la sfera religiosa; per questo ogni religione, anche la più elementare, partendo dal fatto della vita e delle sue intrinseche speranze, poggia su un fondo di verità, tant'è che, nota il Vico, tutte convergono su due punti: «Uno, che vi sia provvedenza divina che governi le cose umane; l'altro, che negli uomini sia libertà d'arbitrio». *xxiii* Al di là delle differenze tra religioni positive ed epoche, c'è, dunque, una cognizione universale di Dio: «L'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi, desidera

xx Tra le dimostrazioni classiche dell'esistenza di Dio, per Unamuno ha valore solo quella del consenso unanime dei popoli, proprio perché non si tratta di una dimostrazione razionale, ma si basa sul con-sentimento, sull'esperienza comune: di rigore, in termini logici, essa porterebbe solo ad affermare che esiste un motivo che conduce popoli ed individui a credere in Dio, ma non dice nulla sulla natura di tale motivo. Si tratta, dunque, di una prova valida senza la ragione, nell'ambito vitale, anche perché «non la si può applicare al Dio logico, all'Ens summum, all'essere semplicissimo e astrattissimo, al primo motore immobile e impassibile, al Dio ragione, insomma, che non soffre né desidera; invece la si può applicare al Dio biotico, all'essere complicatissimo e concretissimo, al Dio paziente che soffre e desidera in noi e con noi, al Padre di Cristo, a cui non si può andare se non attraverso l'Uomo, attraverso suo Figlio (Giov. XIV, 6) e la cui rivelazione è storica, o se si vuole aneddotica, però non filosofica, non categorica» (M. de Unamuno, Del sentimiento trágico, cit., pp. 293-4).

xxi G. Vico, Scienza Nuova, cit., p. 173.

xxii Ad es., Sentimiento trágico, cit., p. 133, p. 165; «En torno al casticismo», in id., Obras completas, cit., III, pp. 155-302, p. 187...

xxiii G. Vico, Scienza Nuova, cit., p. 173.

una cosa superiore che lo salvasse». XXIV Questo desiderio è il modo in cui Dio manifesta la sua presenza: qui sembra molto forte la vicinanza tra Vico e Unamuno, anche se il primo parla piuttosto di un sentimento naturale, un «lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini»; XXIV l'altro mette piuttosto l'accento sul coinvolgimento esistenziale e sulla comunità di destino e di compassione derivante dalla prospettiva del nulla. In Unamuno c'è un'estensione della com-passione dall'individuo fino al genere umano e all'intero universo, passando attraverso i propri simili più vicini; in Vico, dal desiderio della sua personale salvezza, l'uomo pio passa a desiderare la salvezza della sua famiglia e della società in cui vive. Amando l'utilità propria, l'uomo è condotto ad amare la giustizia. Questo, per Vico, è il «fatto istorico della provvidenza», XXIVI oggetto principale della nuova scienza.

Se la Provvidenza esiste, evidentemente dispiega le sue vie, conformemente alla natura umana e ai «naturali costumi», conducendo a un ordine indirizzato ad un bene «sempre superiore a quello che si han proposto gli uomini». Da qui, per Vico, la possibilità di ricostruire anche storicamente il cammino di salvezza dell'umanità attraverso le sue principali fasi. Qui egli espone la teoria sul mito ripresa da Unamuno: la sapienza e la conoscenza della religione, nei popoli che non ebbero la rivelazione biblica, si espresse nelle forme del mito, cioè della poesia, della fantasia, della divinazione.

```
xxiv ibid., p. 464.

xxv ibidem.

xxvi ibid., p. 465.

xxvii ibidem.

xxviii ibid., p. 471.

xxix ibid., p. 472.

xxx ibidem.
```

La prima umanità che si sparge sulla terra arriva a Dio attraverso una trasfigurazione fantastica: le prime stirpi umane dopo il peccato originale «creano» le cose «in forza d'una corpulentissima fantasia, e perch'era corpulentissima, li facevano con una meravigliosa sublimità tale, tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano». xxxi Se lasciamo da parte il fatto che il soggetto di questa attività è costituito, per Vico, dai «giganti», antichi abitatori della terra, resta il principio secondo cui la fantasia, in particolari condizioni, può penetrare dove la ragione, concettuale non ha accesso. È un principio formulato in maniera a volte poco sicura, perché è più intuito che dimostrato. La fantasia, nel conoscere mitico, secondo Vico, obbedisce ad una sua logica, cioè ad una conseguenzialità non solo diversa, ma anche eterogenea rispetto a quella tipica della ragione discorsiva la quale, pertanto, non può confutarla dialetticamente: gli uomini antichi, al contatto col reale, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette maggiori». **XXXII Questa intuizione lirica e fantastica è interpretata come uno strumento della Provvidenza, che in tal modo infonde nell'uomo la consapevolezza di una realtà divina, anche se, per gli insondabili progetti della Provvidenza stessa, questa Realtà si presenta nella falsa raffigurazione degli dèi pagani. Dio «permise loro d'entrar nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove», in modo che la vita privata e sociale dell'uomo si svolgesse attorno alla religiosità come elemento centrale e fondamento di ogni legittima autorità. xxxiii Il mito appare allora una logica poetica; utilizzando la metafora e il simbolismo, che non sono un modo arbitrario del pensiero, «dovettero i primi poeti dare i nomi alle cose dalle idee più particolari e sensibili». **xxiv

Si potrebbero spendere molte parole per mostrare la ricchezza di questa idea dell'origine del pensiero religioso da una personificazione mitica della totalità del reale, del Tutto, che Unamuno formula con un evidente ricorso alle indagini di Giambattista Vico, si andrebbe però fuori tema; preferisco concludere invece con la proiezione dei temi del Sentimiento trágico esposti nel presente saggio in autori molto vicini a Unamuno stesso: Ortega y Gasset e Zubiri.

xxxi ibid., p. 476. Questo uso del verbo creare è ripreso da Unamuno in vari testi, ad es.: «Credere [creer] ciò che non abbiamo visto? Credere ciò che non abbiamo visto, no!, bensì creare [crear] ciò che non vediamo, sì, crearlo, e viverlo, e consumarlo, e tornare a crearlo e consumarlo nuovamente vivendolo di nuovo, per crearlo di nuovo... e così, in un incessante circolo [tornamento] vitale. È questo la fede viva, perché la vita è continua creazione e consunzione continua e, pertanto, morte incessante» (M. de Unamuno, «La fe», in id., Obras completas, cit., XVI, pp. 99-113, p. 99).

xxxiii ibid., p. 477. xxxiii Cfr. ibid., p. 481. xxxiv ibid., p. 487

Sappiamo, per testimonianza di Julián Marías, che la decisione di Ortega di pubblicare il suo primo libro risente di una certa perplessità, o per meglio dire, di una certa insufficienza riscontrata in due tesi usciti nel 1913: l'opera di Unamuno, appunto, e le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl. **xxxv* Per quanto riguarda Unamuno, in effetti, il primo testo che compone le *Meditaciones del Quijote* (*Lector...*) è un acuto e sottile dialogo nel quale Ortega si appropria dell'idea che sia l'amore a realizzare pienamente la costruzione dell'immagine unitaria del mondo - cioè che questa immagine nasca al tempo stesso dall'intelligenza e dal sentimento o dall'emozione prodotta dalla realtà. Naturalmente, Ortega cerca di dislocare questa esperienza amorosa dall'ambito strettamente sentimentale (che in una certa misura è arbitrario) alla prospettiva di un'analisi di realtà, la cui metodologia gli viene fornita da una reinterpretazione realistica della fenomenologia di Husserl, dalla quale elimina l'*epoché*; Ortega parla, dunque, di *amor intelectualis*, prendendo l'espressione da Spinoza (che lo stesso Unamuno aveva già usato in chiave esistenziale, per così dire), accentuando l'aspetto più intellettuale. Ne risultano una definizione e una distinzione di ambiti in cui la teologia è ben differenziata dalla filosofia e quest'ultima si

xxxv Cfr. Julián Marías, «Ortega. Circunstancia y vocación», in id., Obras, Madrid, Alianza, 1982, vol. IX, pp. 167-598, dove alle pp. 472-3, fa esplicito riferimento a una certa delusione di Ortega per l'opera di Unamuno. Il primo testo che compone le orteghiane Meditaciones del Quijote, «Lector...», è datato luglio 1914; le Idee di Husserl sono citate da Ortega in uno scritto del 1913, Sobre el concepto de sensación, O. C. I, pp. 260-44, p. 251; alle pp. 256-7, dopo una descrizione della fenomenologia husserliana, ne evidenzia criticamente il sostanziale fondo idealista. Cfr. anche J. Marías, «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», in Acerca de Ortega, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 139-47. Cfr. anche Giuseppe D'Acunto, «Ortega y Gasset: la metafora come parola "esecutiva"», Studi Interculturali, 2014, 2, pp. 39-51 (poi in G. D'Acunto, Il logos della carne: il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano, Cittadella Editrice, Assisi 2016); G. Ferracuti, «Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset», in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014), Guida, Napoli 2016, pp. 125-50; id., «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», Studi Interculturali, 2014, 2, pp. 7-38 (online: <www.interculturalita.it>); id., «"Il punto di vista crea il panorama": molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», Studi Interculturali, 2015, 2, pp. 96-118 (online: <www.interculturalita.it>). Sulla rivalutazione del mito nell'ultimo Ortega, G. Ferracuti, «Ortega e la fine della filosofia», in G. Cacciatore e A. Mascolo (a cura di), La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, p. 163-201; id., In vino veritas: Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2007 (disponibile online <www.ilbolerodiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/>). E. Husserl, Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, 2 voll. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, Max Miemeyer, 1913).

assume come compito l'indagine sul fondamento del reale, il quale di per sé è difficilmente personificabile. Non dimentichiamo, però, che lo stesso Ortega dice nel testo citato che non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino, e questa è già una personalizzazione. xxxvi

Per quanto riguarda Zubiri, la sua filosofia della religione consiste in un percorso a due tappe; nella prima si perviene, attraverso minuziose descrizioni di realtà, all'unità del reale inteso come un Tutto dinamico, agente, potente; nella seconda, il Tutto viene personalizzato: l'uomo gli affida la sua speranza di salvezza, e tale affidamento non è altro che la fede nelle divinità con cui le diverse culture religiose plasmano la Totalità con un processo che, come in Vico, fino alla rivelazione cristiana risulta mitopoietico. xxxvii

TESTI CITATI

- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002, 2 voll. (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Miemeyer, 1913).
- J. Marías, «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», in id., Acerca de Ortega, Espasa-Calpe, Madrid 1991, pp. 139-47.
- "Ortega. Circunstancia y vocación», in id., Obras, Alianza, Madrid 1982, vol. IX, pp. 167-598.
- J. Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración», in id., *Obras completas* (d'ora in poi O.C.), 12 voll., Revista de Occidente Alianza, Madrid 1957, 12 vol. V, pp. 289-313,
- ----, Meditación de la técnica, O.C. V, pp. 315-75.
- ----, Meditaciones del Quijote, O.C. I, pp. 309-400.

xxxvi «Non c'è cosa alcuna nell'universo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà consiste nell'arrivare fino ad esso e far sì che si contragga» (J. Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O.C. I, p. 322. Cfr. anche G. Ferracuti, L'invenzione del Novecento: le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2013 (<www.ilbolerodiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/>).

xxxvii Cfr. G. Ferracuti, L'origine e le differenze: l'idea di realtà in Xavier Zubiri e la prospettiva interculturale, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2017 ("Quaderni di Studi Interculturali, 1") (disponibile online: <www.interculturalita.it>). Di X. Zubiri cfr. El problema filosófico de la historia de las religiones, a cura di A. González, Madrid, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1993; Id., El hombre y Dios, Madrid, Alianza - Funsación Xavier Zubiri, 1985; Id., Estructura dinámica de la realidad, Madrid, Alianza, 1989; tr. it. Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione, a cura di A. Savignano, Milano, Marietti, 2008; Id., Sobre la esencia, Madrid, Alianza ed. - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

- ----, Sobre el concepto de sensación, O.C. I, pp. 244-7.
- ----, Una interpretación de la historia universal, O.C. IX, pp. 9-242.
- M. De Unamuno «La agonía del cristianismo», in id., *Obras completas*,16 voll., Aguado, Madrid 1958, vol. XVI, pp. 455-561.
- ----, «La fe», Obras completas, cit., XVI, pp. 99-113.
- ----, «Del sentimiento trágico de la vida», Obras completas, cit., XVI, pp. 125-453.
- ----, «En torno al casticism»o, Obras completas, cit., III, pp. 155-302.
- G. Vico, «Scienza Nuova», 1725, in Opere filosofiche, Sansoni, Firenze 1971, pp. 169-338.
- X. Zubiri, El hombre y Dios, Alianza Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1985.
- ----, El problema filosófico de la historia de las religiones, a cura di A. González, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.
- -----, «El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina», in id., *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987, pp. 455-542 («L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina», in id., *Natura*, *Storia*, *Dio*, Augustinus, Palermo 1990, pp. 273-321).
- ----, Estructura dinámica de la realidad, Alianza, Madrid 1989 (Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione, a cura di A. Savignano, Marietti, Milano 2008).
- ----, Sobre la esencia, Alianza ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985.
- G. Díaz Muñoz, Teología del misterio en Zubiri, Herder, Barcelona 2008.
- G. D'Acunto, «Ortega y Gasset: la metafora come parola "esecutiva"», Studi Interculturali, 2014, 2, pp. 39-51 (poi in Id., Il logos della carne: il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano, Cittadella Editrice, Assisi 2016).
- G. Ferracuti, «"Il punto di vista crea il panorama": molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», Studi Interculturali, 2015, 2, pp. 96-118 (online: <www.interculturalita.it>).
- -----, In vino veritas: Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega, Mediterránea Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2007 (disponibile online <www.ilbolerodiravel.org/in-dex.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/>).
- -----, «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», Studi Interculturali, 2014, 2, pp. 7-38 (online: <www.interculturalita.it>).
- -----, «Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset», in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014), Guida, Napoli, 2016, pp. 125-50.
- ----, L'invenzione del Novecento: le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset, Mediterránea Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2013 (disponibile online: <www.ilbolerodiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-diortega-y-gasset/>).

- ----, L'origine e le differenze: l'idea di realtà in Xavier Zubiri e la prospettiva interculturale, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2017 ("Quaderni di Studi Interculturali, 1") (disponibile online: www.interculturalita.it).
- -----, «Ortega e la fine della filosofia», in G. Cacciatore e A. Mascolo (a cura di), La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, pp. 163-201.



ISLĀM E MODERNITÀ: IL CASO DELL'IRĀN

Pier Francesco Zarcone

IL PREGIUDIZIO INDOTTO

Sull'Irān moltissimi - anche quanti ritengano di informarsi ricorrendo ai *media* - posseggono un'immagine falsa, conforme all'opportunistica rappresentazione fattane dagli Stati Uniti e da essi voluta: un paese retrogrado appartenente al cosiddetto "asse del Male", di islamici fanatici e assetati di sangue, minaccia per la pace mondiale. Questo è il giudizio proveniente da un paese che di storia e di cultura (nel senso nobile del termine) ne ha assai poca, a differenza dell'Irān che invece ne ha troppa. Se nel Vicino e Medio Oriente abbondano gli Stati artificiali (e falliti), detti anche Stati senza nazione, di cui i colonialismi franco-britannico tracciarono le frontiere a tavolino senza considerare geografia, etnie,

religioni, tradizioni, culture, storie locali ecc.; l'Irān al contrario è una delle nazioni più antiche del mondo, la cui civiltà è plurimillenaria.



Tehrān, la Torre Milad

La realtà, dicevamo, è tutta l'opposto, e basta andare in quel paese - anche semplicemente da turisti - per rendersene conto. E se per caso si siano visitati in precedenza dei paesi arabi, allora saltano fuori le differenze eclatanti, a cominciare dalla mancanza di mendicanti e di immondizia nelle strade. D'altro canto già Lenin aveva rimarcato che tutti gli aspetti della vita sociale hanno il marchio ideologico della classe dominante, e a questa specie di legge non poteva certo sfuggire la visione occidentale dell'Irān.

Il continuo bombardamento comunicativo cela un particolare determinante: la comunicazione sostituisce l'esperienza poiché la comunicazione stessa diventa esperienza, e sempre più assume il carattere dell'immagine. Questo flusso mediatico, che oltre tutto impedisce l'attenta ri-

cerca delle cause e delle loro effettive conseguenze, spesso e volentieri è fabbricato da personaggi privi degli strumenti per capire oggettivamente quel che poi vanno a comunicare. Il caso tipico è quello dell'inviato speciale, che dovrebbe essere una garanzia per gli utenti finali della comunicazione. Nemmeno per idea, il più delle volte. Resta sempre valido quanto scrisse il grande critico dell'Orientalismo, il palestinese Edward Said, parlando degli inviati speciali che seguirono la crisi degli ostaggi dell'Ambasciata statunitense nell'Irān rivoluzionario:

Non conoscere la lingua [del luogo] è solo parte di un'ignoranza molto più grande, perché spesso il reporter è inviato in un paese sconosciuto, senza alcuna preparazione o esperienza, solo perché è abile e svelto nel raccogliere informazioni, o perché si trova già nelle vicinanze di dove giungeranno le notizie da prima pagina. Così, invece di sforzarsi di scoprire qualcosa di più sul paese, il reporter si adagia su ciò che è più comodo, di solito un cliché o qualche frammento di banalità giornalistica che i lettori a casa difficilmente metteranno in discussione. Con circa 300 reporter presenti a Tehran durante i primi giorni della crisi degli ostaggi, senza che uno solo parlasse la lingua persiana, non c'è da stupirsi se tutti i reportage che giungevano dall'Iran ripetevano essenzialmente gli stessi resoconti di ciò che stava succedendo, mentre altri eventi e fatti politici che non potevano facilmente essere addebitati alla "mentalità islamica" o ad

"antiamericanismo" passarono totalmente inosservati.ⁱ

Una faciloneria creatrice di propri contenuti stereotipizzati che penetrano nell'immaginario anche di persone formalmente acculturate:

[...] Quello che il "ceto medio globalizzato" [...] si rappresenta quando di Iran sente parlare è [...] meccanismi che inducono alla generalizzazione di enormi luoghi comuni, frutto della sedimentazione di immagini, parole e fatti, selezionati e ordinati secondo una logica ineludibile e dagli esiti potenzialmente drammatici. È la logica della globanalizzazione, cioè di quella zona di crepuscolare incertezza che ci pone alla mercé di una conoscenza sovraprodotta a proposito di un pericolo da incubo collettivo, che ci spinge a tollerare o a considerare desiderabile, nella migliore delle ipotesi, l'umiliazione quotidiana di migliaia di persone, nella peggiore la distruzione sistematica delle loro esistenze.ⁱⁱ

Il fatto è che l'irruzione dell'Islām politico sciita in Irān ha costituito obiettivamente una sfida non solo politica ma anche intellettuale: essa va prima compresa e solo dopo, semmai, deprecata. Questa sfida richiede l'uso di coordinate nuove e non degli schemi precostituiti in base al "politicamente corretto" dell'Occidente. Detto questo, il tema del presente scritto va inquadrato nelle specificità del contesto culturale iraniano.

i Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, Routledge & Keagan Paul, London 1981, pp. xi-xii. E poi ci sono le notizie false, fabbricate a tavolino con appropriata organizzazione e presentate come indiscutibilmente vere. Per esempio, nella primavera del 2006 circolarono in rete delle foto raccapriccianti in cui la ruota di un auto targata Tehrān passa sul braccio di un bambino assertivamente così punito dalla legge islamica. Le foto erano corredate da testi in varie lingue adatti ai rispettivi contesti culturali. Si scoprì dopo - ma senza analogo battage – che si trattava di un'usuale esibizione organizzata da Rom iraniani, non pericolosa per il bambino ben addestrato. Le foto facevano parte di un servizio giornalistico iraniano di cui da noi "opportunamente" - non fu rivelata l'ultima immagine, in cui il bambino appariva con entrambe le braccia illese. Fra quanti in Italia dovettero riconoscere la bufala, vi fu il direttore di un piccolo giornale (Arturo Diaconale) che, negando di essere pentito per la pubblicazione, esternò la "significativa" tesi per cui il solo fatto che girino immagini del genere (seppure con la deformazione predetta) dimostra (sic!) la possibilità di eventi di questo tipo! Ogni commento è superfluo.

ii Alessandro Cancian, «Introduzione» a AA.VV., L'Iran e il tempo. Una società complessa, Jouvence, Roma 2008, p. 32.

CULTURA IRANIANA E OCCIDENTALE

La più elevata cultura iraniana (che tuttavia si diffonde anche negli strati popolari, per quanto ovviamente diluita; d'altro canto resta essenziale allo Sciismo la dimensione esoterica) lascia un grande spazio al mistero ed ai simboli che lo rappresentano, giacché tutto viene riportato alla Divinità creatrice, supporto metafisico di ciò che esiste. Ineliminabile, in tale quadro, è lo sforzo di svelare la Realtà che nello stesso tempo è soggiacente e superiore rispetto alla dimensione in cui quotidianamente si vive; dimensione che solo apparentemente è concreta e sufficiente a sé stessa.

È importante rimarcare il seguente aspetto: la classica cultura iraniana non risente solo di vari secoli di islamizzazione sciita, ma anche della sedimentazione di ancor più secoli di Zoroastrismo (fondato da Zarathustra tra il IX e l'VIII secolo a.C.); questa persistenza è stata favorita dalla forte componente messianico-millenarista dello Sciismo. Lo Zoroastrismo presenta un'irrisolta dialettica tra Bene e Male, iii che fa del nostro mondo una commistione di due realtà opposte: esse vanno separate mediante un rinnovamento escatologico di trasfigurazione implicante l'epurazione del Male, l'instaurazione dell'Uno e l'eliminazione di ogni principio che lo neghi. In sostanza si ritrova la storicizzazione di questa metafisica di base (islamizzata quanto si voglia) all'opera nella Rivoluzione del 1979.

Come del resto in tutto il pensiero orientale, anche nello Sciismo la realtà terrena è al contempo contenente e contenuto di una realtà superiore e di gran lunga più piena. Si tratta di una coscienza collettiva che si radica «in una esperienza metafisica dove resta operativa la natura analogica dei simboli, dove lo sguardo subisce la seduzione degli archetipi culturali, dove l'anima è immersa nell'empatia delle relazioni sociali, dove infine l'io si fa da parte a vantaggio di un sé collettivo». iv

È una prospettiva a cui la modernizzazione occidentale ha rinunciato da tempo. D'altro canto questa modernità si è sviluppata come erede di una duplice assenza: l'assenza religiosa ormai caratterizzata da un ateismo (o teorico o pratico) dilagante; l'assenza di una scienza che - per dirlo alla maniera di Husserl - si è rivelata nello stesso tempo "scoprente" e "coprente": ha scoperto le leggi quantitative della natura, ma ha coperto il mondo della vita, non riducibile alla mera quantità misurabile. Si tratta di una modernità pretenziosa che unisce superiorità tecnologica e svuotamento etico, altresì corredata da un offensivo eccesso

iii Si tratta di due gemelli originati dalla divinità suprema, Ahura Mazda, quindi consustanziali col loro Principio. La creazione di Ahura Mazda sarebbe avvenuta in due fasi: creazione spirituale (menok) e creazione materiale (gete), implicata dall'esistenza di Ahriman, spirito del Male.

iv Daryush Shayegan, La luce viene all'Occidente, Ariele, Milano 2018, p. 136.

di deformante semplificazione nel rappresentare la diversità "dell'altro". È ovvio quindi che la tradizionale ontologia sciita appaia incompatibile con quella affermatasi come cultura dominante in Occidente.

Si deve concludere per la totale incompatibilità fra siffatta cultura e qualsivoglia modernizzazione, in modo specularmente analogo a quanto accade nella cultura dell'Islām sunnita? La risposta è no, e la dimostra la realtà dell'Irān contemporaneo, se vista al di là delle deformazioni presentate dai *media* del "pensiero unico" omologato dagli Stati Uniti.

La pervasività della cultura occidentale, supportata da enormi mezzi economici e da una propaganda massiccia quanto insinuante in maniera sottile e spesso occulta, può far pensare che essa "faccia" la storia culturale per il mondo intero, cosicché o ci si adegua, oppure si resta tagliati fuori dalla storia e destinati all'isolamento, all'irrilevanza e alla sterilità. Assumendo come paradigmatico per tutta l'umanità lo sviluppo storico dell'Occidente, la sua ideologia nasconde un fatto importante, cioè l'unicità - e quindi l'eccezionalità nel contesto generale del mondo umano - degli eventi che ne hanno reso possibile la formazione: l'espansione delle vie marittime, il Rinascimento, la Riforma protestante, l'Illuminismo, la Rivoluzione Francese, la rivoluzione industriale e via dicendo. Eventi che il resto del mondo non ha conosciuto come sviluppi endogeni (e che non era detto si dovessero necessariamente formare in Occidente), bensì per importazione più o meno coatta. Era quindi evidente che l'impatto con questo mondo diverso ed alieno comportasse traumi sociali, politici e psicologici; ancora in corso e tutt'altro che in via di superamento.

Poiché la modernizzazione occidentale ha portato, nello stesso Occidente, a una profonda disgregazione sociale - ormai passata dall'atomizzazione alla subatomizzazione - è legittimo chiedersi criticamente in cosa essa consista davvero e se vi siano elementi per non soccombere definitivamente nei suoi confronti. Purtroppo è ancora più che attuale quanto scritto da Cornelius Castoriadis nell'ultimo decennio del secolo scorso:

Qual è dunque "l'esempio" che queste società di capitalismo liberale forniscono al resto del mondo? Anzitutto quello della ricchezza e della potenza tecnologica e militare. Ma [...] questa di per sé non implica e non determina in alcun modo l'emergere di un processo emancipatore. Queste società presentano al mondo un'immagine ributtante, quella di società in cui regna un vuoto totale di significati. I suoi unici valori sono il denaro, la notorietà mediatica o il potere nel senso più volgare e ridicolo del termine. In esse le comunità sono distrutte, la solidarietà è ridotta a disposizioni amministrative. È di fronte a questo vuoto che i significati religiosi si conservano o perfino riguadagnano potere."

v «Le délabrement de l'Occident», Esprit, dicembre 1991, pp. 36-54

Talché può dirsi che la miseria esistenziale del risultato umano di queste società è data dalla totale mancanza di significati. Stando così le cose risultano opposti, ma convergenti nella loro sterilità, gli approcci totalizzanti dei modernisti ad oltranza e quelli dei radicali islamici, convinti che basti riprodurre artificialmente le condizioni in cui nacque l'Islām per risolvere ogni problema.

Poiché in Occidente si è progressivamente realizzata una sorta di migrazione dello spirito umano dal suo originario luogo metafisico, è il caso di parlare di rottura di paradigma rispetto alle altre civiltà umane; intendendosi per paradigma (alla stregua di Thomas Kuhn) l'insieme delle credenze, dei valori riconosciuti e delle tecniche risultanti comuni all'interno di un gruppo umano. Ormai esistono paradigmi opposti e conflittuali. La totale prevalenza del pensiero razionale in quanto assoluto e sufficiente a sé stesso, distintivo e quindi alieno da ambivalenze e contaminazioni - a fronte di un pensiero simbolico che unifica analogicamente realtà immediata e simbolo - sta alla base del conflitto, ed è anche una perdita secca per le più ampie capacità cognitive e attuative dell'essere umano, altresì produttiva di profonde ripercussioni psicologiche. Come notava Carl Gustav Jung, vi l'altitudine dei simboli innalza lo spirito finché in essi vivono in seno a una data cultura, altrimenti essi regrediscono nella vita segreta dell'inconscio e allora si prospetta l'esigenza di una psicologia incentrata su questa sfera occulta. Ma ciò implica altresì una retrocessione della coscienza e un sottosviluppo dello stesso "io".

Nell'insieme non sembra che il mondo musulmano sunnita sia riuscito a trovare soluzioni al problema della modernizzazione che non si riducano o all'imitazione dell'Occidente o alla ripulsa totale di tutto quanto esso abbia prodotto. Le resistenze all'occidentalismo hanno le loro ragion d'essere ma, se non vengono portate avanti in modo costruttivo e non cadendo nel rifiuto estremistico fine a sé stesso, in definitiva il risultato è o regressivo o di stasi, e nella sostanza comunque anti-islamico.

IL MONDO SCIITA E L'IRÂN

Si presenta diversamente e meglio il mondo sciita (dai suoi residui centri nell'Asia centrale, a Irān, Iraq e Libano) dove esistono solide istituzioni religiose, il mantenimento (a certi livelli) del suo carattere esoterico può operare come schermo (per quanto non totale) contro le infiltrazioni occidentali e soprattutto - a differenza dell'Islamismo sunnita - non è avvenuto l'abbandono dell'esercizio della propria specifica razionalità. Tutto questo

vi Carl Gustav Jung, L'Âme et la vie, Buschet-Castel, Paris 1963, pp. 44-5.

consente di ridurre (quand'anche non di eliminare) il tasso di insicurezza culturale provocato dall'impatto con l'Occidente. Il che riguarda in modo particolare l'Irān sorto dalla Rivoluzione islamica del 1979.

Il ruolo della razionalità sciita ha sempre operato innanzi tutto nel campo del diritto, o giurisprudenza (fiq) che dir si voglia, attraverso la mai interrotta pratica dell'ijtihād (ejtehād in persiano) cioè dello sforzo di interpretazione personale del giurista, invece della mera imitazione del passato (taqlīd) che invece da secoli contraddistingue il Sunnismo. La cosa è fondamentale perché operare sul diritto islamico, radicato nel messaggio religioso del Corano, implica ricadute sulla religione stessa. L'importanza funzionale di questa maniera di procedere è stata efficacemente sintetizzata da Hassan Nasrallāh (Segretario Generale dell'Hezbollāh libanese): «Consente di adattarsi, in modo ammissibile, alle necessità del momento e del luogo, permette di rispondere a nuove domande - specifiche o generiche - in merito all'individuo e alla comunità, allo Stato e alla società». Vii Ne consegue che lo Sciismo sul piano culturale e giuridico presenta un dinamismo sconosciuto al maggioritario mondo musulmano, che infatti per questo motivo lo taccia negativamente. Inoltre, un'istituzione che consente allo Sciismo di svilupparsi continuamente è quella del marja'-e taqlid (il titolare è detto maraj'i) cioè l'assurgere di Grandi Āyātollāh viii (Āyātollāh-ye ozmā) al ruolo di fonte di imitazione per il comportamento religioso e giuridico dei suoi fedeli. Vix Questo favorisce il dinamismo sotto

vii Citato in Robert Baer, Iranyana, Piemme, Milano 2010, p. 272.

viii La gerarchia del cosiddetto clero sciita (in realtà si tratta di una corporazione di teologi e giuristi) è alquanto articolata, e progredire in essa significa dedicare una vita intera allo studio e all'insegnamento. Lo studente che abbia superato positivamente il primo livello di apprendimento, incentrato sui cosiddetti preliminari (in arabo muqāddima, cioè grammatica, logica e retorica), diventa fāzil (virtuoso); c'è poi da superare il secondo livello, quello delle scienze religiose applicate, giurisprudenza inclusa, e si diventa thiqatoleslām (certezza dell'Islām), col diritto a indossare il turbante e il mantello da mollā (dall'arabo mawlā, signore o tutore) e ad insegnare le muqāddima; l'ulteriore livello è detto dell'hojjatholeslām, ossia "prova o manifestazione dell'Islām", che può insegnare le materie del secondo livello ed essere mojtahed, cioè giurista abilitato ad esercitare l'ijtihād, l'interpretazione personale - a questo fine servono dai 12 ai 15 anni di studio; egli è svincolato dal dover seguire un maraj'i di riferimento. Il grado superiore è quello di Ayātollāh (segno di Dio) che designa il riconosciuto esperto di scienza islamica nei campi della giurisprudenza, dell'etica, della filosofia e del misticismo, titolare del diritto di emanare fatwā (opinione giuridica). Si diventa Grande Ayātollāh quando da un rilevante numero di fedeli si viene assunti come riferimento, cioè come marja'-e taglid (fonte di imitazione) e si sia scritto una resālé (tesi), vale a dire un testo giuridico-religioso idoneo ad essere codice di comportamento per i casi più comuni nella vita di un Musulmano.

ix Questa figura si è affermata verso la metà del sec. XIX. Nessuna autorità lo designa come tale. A farlo è il numero di fedeli che lo scelgono come loro guida. Egli però deve possedere 6 qualità:

due aspetti: è vietato scegliere un defunto come *maraj'i*, si modo che titolare di questa funzione deve - per cosi dire - ricominciare per conto suo; inoltre un *maraj'i* nelle sue decisioni non deve seguirne un altro vivente, bensì deve operare in piena autonomia rispetto ai suoi pari.

Per non farsi chiudere subito le porte in faccia, ed a ragione, è meglio non pretendere una modernizzazione dell'Islām; più appropriato, invece, aspettarsi dallo Sciismo la "islamizzazione della modernità", nonché i modi per fare fronte alla persistente insidia esterna attingendo al proprio patrimonio e sviluppandolo per una vera antitesi identitaria verso l'Occidente nei presupposti e contenuti filosofici. Un tale obiettivo richiede una massiccia e diffusa opera di educazione, non facile a motivo dell'accorciamento di spazi e tempi determinato dalle tecnologie comunicative contemporanee da cui deriva la massiccia penetrazione di mode e idee a cui si tende a soggiacere acriticamente, soprattutto da parte delle generazioni più giovani, la cui memoria storica è ovunque o assente o deficitaria.

In questa direzione può essere inevitabile il ricorso anche a metodi impositivi (almeno nell'immediato); al che la domanda: come la mettiamo con le istanze democratiche e il loro estremo soggettivismo culturale? A giudizio e responsabilità di chi scrive la risposta è facile: "non la mettiamo per niente". D'altro canto della stessa modernizzazione in Occidente non si può certo dire che, dall'originaria accumulazione del capitalismo in poi e dall'avvento del razionalismo secolarizzante, abbia rispettato parametri democratici, volontà popolare inclusa.

Da tener presente infine che l'Oriente islamico non è in conflitto con la totalità della cultura prodotta in Occidente, se si va oltre quella dominante. Esiste anche un "altro" Occidente col quale l'Islamismo, nelle sue componenti più intelligenti, non ha difficoltà a colloquiare e da cui in definitiva può anche ricavare elementi per meglio intendere sé stesso. Pensiamo, paradigmaticamente e per non citare altro, a quelli che furono i lavori prodotti nel corso dei cosiddetti "Colloqui di Eranos", sviluppatisi ad Ascona (Svizzera) - su ispirazione del grande studioso del sacro Rudolf Otto (1869-1937) - in due periodi (1933-1988 e dal 1989), con la partecipazione di illustri (a dir poco) esponenti europei di vari settori culturali (religioni comparate, islamistica, sinologia, egittologia, indologia, chimica, biologia, astronomia, mitologia comparata, misticismo, buddhismo zen, letteratura, filosofia, scienze politiche, psicologia), operante a livello interdisciplinare e con impostazioni generalmente spiritualiste).^x

maturità, sanità mentale, sesso maschile, fede indiscussa, ampio senso della giustizia e legittimità di nascita.

^x Fra i partecipanti, Martin Buber, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Károly Kerényi, Gilbert Durand, James Hillman, Erik Hornung, René Huyghe, Gerardus van der Leeuw, Hans Leisegang, Karl

Il fatto che si tratti di un immenso patrimonio culturale praticamente sconosciuto ai più in un Occidente dove l'ignoranza regna indisturbata, ai nostri fini non è elemento rilevante: conta invece il suo essere espressione e testimonianza di due aspetti: la non omologazione dei suoi partecipanti (tutti di altissimo livello) e quindi la non veridicità del luogo comune che presenta la sia pur egemone cultura materialista come punto più alto della cultura occidentale, di fronte a cui tutto il resto sarebbe sterile "passatismo".

Il problema sta nel delineare una prospettiva alternativa al materialismo mono-scientista occidentale, vero regno della quantità a scapito della qualità. Come accennato, nell'insieme del mondo musulmano i tentativi di prendere dall'Occidente scienza e tecnica, rifiutandone i presupposti e contenuti ideologici, spesso non hanno avuto molta fortuna. Ma questo è dipeso da un deficit filosofico quale supporto alternativo per il bagaglio tecnico desunto dall'Occidente. Esso è invece ricavabile dai propri retroterra culturali se ben rivisitati. L'aspetto quantitativo ormai assoluto delle scienze moderne non dovrebbe preoccupare più di tanto i difensori delle proprie culture identitarie, indipendentemente dalle disomogeneità culturale rispetto ad esso, sol che si abbia realmente assimilata e chiara la concezione dello svilupparsi dell'essere in molteplici piani dell'essere, implicante antitesi qualitative e prospettiche tra i contenuti dei singoli piani, ma la loro anomica ricomprensione in un tutto. Ma a tal fine è necessario non farsi in alcun modo condizionare dall'assunto occidentale che vede nel suo limitato contenuto "il" contenuto esclusivo della realtà. Per meglio dire, si deve avere una fiducia totale nel proprio retroterra ideologico, e non comportarsi come se si dubitasse inconsciamente della sua fondamentale solidità metafisica e si nutrisse il timore di "essere fuori dalla Storia". La Storia la fa chi agisce, e non chi è agito.

Lo stesso problema dell'esistere secolari tradizioni nei paesi islamici è tutto sommato mal posto tanto dagli occidentali quanto dai tradizionalisti islamici, entrambi negando la storicità di ogni tradizione, quindi privandola delle possibilità dinamiche e facendone un'entità metafisica.

LE MODIFICAZIONI IRANIANE

Restiamo nell'Irān. Innanzi tutto c'è da ricordare che lì la dura reazione alla pervasività culturale dell'Occidente non è venuta solo da ambienti religiosi o comunque tradizionali.

Löwith, Louis Massignon, Erich Neumann, Adolf Portmann, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Erwin Rousselle, Tilo Schabert, Gershom Scholem, Paul Tillich, Hellmut Wilhelm, Robert Charles Zaehner, Marie-Louise von Franz, Heinrich Zimmer (indologo), Ernesto Buonaiuti, Raffaele Pettazzoni e Giuseppe Tucci.

Si deve a un intellettuale originariamente laico come Jalal Al-e-Ahmad (1923-1969) - ex marxista, amante dell'alcool e della bella vita - la coniazione del termine *gharbzadegi*, traducibile come "occidentosi", o intossicazione da Occidente:

Siamo stranieri a noi stessi: è straniero quello che mangiamo e come ci vestiamo, sono straniere le nostre case, stranieri i nostri modi, i nostri libri e, quel che è più pericoloso, è straniera la nostra cultura. Cerchiamo di farci un'istruzione di stampo europeo e ci affanniamo per risolvere qualsiasi problema ci si presenti nel modo in cui lo farebbero gli europei.xi

E per essere più chiaro ricorse alla metafora del corvo che cerca di imitare il passo della pernice: ovviamente senza riuscirvi ma finendo col dimenticare quale sia il passo del corvo. Egli definì l'essere umano affetto da questa "malattia" col termine di *horhorimazhab*, in qualche modo traducibile come "persona che fa finta di credere in qualcosa ma in realtà non crede in nulla". Lo *horhori* è un essere ibrido (*elteqhati*) che in definitiva non è nemmeno cosmopolita, bensì vive in un non-luogo (*hich jāyi*) ed è privo di contenuto, di spessore e di qualità.

Il concetto di gharbzadegi diventerà, a dieci anni dalla morte del suo autore, una delle bandiere della Rivoluzione islamica del 1979. La Repubblica nata da essa può piacere o no, ma sta di fatto che - pur se piena di elementi tradizionali, e scontando l'autoritarismo di un paese aggredito fin dall'inizio e poi assediato senza tregua - rispetto ad altri paesi musulmani risulta protesa verso una propria "modernizzazione" e verso proprie forme di democrazia che l'avvicinano più ai sistemi costituzionali e giuridici occidentali che non ai veri esempi reazionari dell'Arabia Saudita o delle monarchie del Golfo (guarda un po', coccolate proprio dall'Occidente) o, peggio, agli incubi califfali del radicalismo islamico.

Proprio quest'assetto costituzionale è un esempio di islamizzazione della modernità. La sua commistione di elementi coranico/sharaitici e repubblicani classici ne fa una forma di governo senza precedenti nella storia costituzionale del mondo. In genere i media occidentali lo presentano sbrigativamente come teocratico; tuttavia l'esistenza di elementi di rappresentatività popolare fa sì che non sia considerabile né teocratico in senso stretto né democratico all'occidentale: forse sarebbe più appropriato parlare di "teocrazia rappresentativa". Se nel mondo musulmano si verificheranno davvero fenomeni di modernizzazione islamica l'esempio dell'Irān potrebbe essere quanto meno un punto di riferimento.

Un paese entrato nel sec. XX coi buoi e l'aratro di legno, con asini e cammelli come mezzi di trasporto, dopo il 1979 - checché ne scrivano i *media* occidentali - ha conosciuto uno

xi Jalal Al-e-Ahmad, Occidentosis: A Plague from the West, Mizan 1984.

sviluppo enorme: ridotto al minimo il precedente ed enorme tasso di analfabetismo, rilevante incremento degli iscritti alle Università (la maggioranza donne: il 77%); una grande presenza femminile negli uffici pubblici (65-70%), bassissima mortalità infantile; longevità ragionevole; accesso diffuso a elettricità, acqua corrente e mezzi di trasporto moderni nonché a una buona gamma di beni di consumo (telefoni, televisori, frigoriferi, automobili); una vasta classe media stipendiata; una classe operaia istruita; sviluppo adeguato della classe imprenditoriale; una vasta rete di fondazioni islamiche (bonyad) di pubblica assistenza: mendicanti in giro non se ne vedono, a differenza di quanto accade nei paesi arabi. La rete stradale è una delle migliori dell'intera Asia, il paese è in pratica autosufficiente sul piano alimentare (produce mediamente 13 milioni di tonnellate di grano all'anno, orzo, riso, miglio e patate), possiede 60 milioni di ovini, 26 milioni di caprini e 11 milioni di bovini.

Il sentimento di identità nazionale è stato rafforzato anche al di là dell'eredità pre-islamica e sciita mediante le esperienze vissute nel secolo scorso. La Repubblica Islamica dell'Irān, oltre a non essere per nulla uno "Stato fallito", sostanzialmente non fa più parte del cosiddetto Terzo Mondo. Se questa non è modernizzazione...

Un attuale esempio illuminante dell'inventiva razionale, dinamizzante e anche modernizzante dello Sciismo si ha nel Codice Civile iraniano. Con una logica giuridica tanto ferrea quanto "diabolica" il principio del diritto islamico che attribuisce solo al marito il potere di ripudio (talāq, tradotto anche con divorzio) resta formalmente immutato; tuttavia il Codice effettua la modernizzazione dell'istituto aggirandolo: la natura contrattuale del matrimonio, di cui sono parti contraenti gli sposi, implica che il mancato rispetto di obblighi in esso contenuti porti alla risoluzione del contratto. In questi casi la moglie, una volta dimostrato al giudice rilevanti inadempienze del marito, può ottenere una sentenza che le attribuisca la rappresentanza del coniuge nel procedimento di ripudio; in questa veste di procuratrice essa quindi si "fa ripudiare" nella sede competente! E in caso di divorzio l'uomo è tenuto a versare alla donna il mahryieh (definibile una dote al contrario) somma molto alta, secondo l'impegno assunto col matrimonio. Ci sono poi altri obblighi come provvedere per la casa e farsi carico di tutte le spese della moglie anche quando questa lavora; tutti oneri poco maschilisti. D'altro canto lo stesso Emām Khomeini incoraggiava le donne a chiedere un contratto prematrimoniale in modo da accedere al divorzio se i mariti le avessero maltrattate.

Da tener presente che nelle Università insegnano anche donne e che negli ospedali le dottoresse trattano normalmente anche pazienti di sesso maschile. Non c'è corrispondenza col nel mondo sunnita.

La poligamia è vietata dalla Costituzione ma permessa dalla legge islamica, ragion per cui se un uomo volesse un'altra moglie - esistendo una norma che consente al cittadino, assertivamente leso da una legge statale, di rivolgersi a un tribunale religioso - si potrebbe aggirare l'ostacolo mediante questo sistema, tuttavia poi, a casa (soprattutto nelle grandi città), l'uomo se la dovrebbe vedere con la prima moglie e, a seconda della forza fisica di costei, potrebbe anche buscarle. Perché in genere le donne iraniane non corrispondono affatto al falso stereotipo della creatura mite, timida, sottomessa e oppressa fornito dai *media* occidentali: basta guardarle in faccia e negli occhi per le strade per capirne un po' la determinazione. A chi scrive fu detto in Irān che se si cerca il "paradiso del maschio" bisogna andare in un paese arabo.

Da tener presente che il tradizionalismo religioso e nei costumi è proprio di una consistente fascia di donne iraniane, per cui se tutta una serie di norme sulla condizione femminile dovesse essere sottoposta a referendum, non è detto affatto che vincerebbero i modernisti. Effettivamente la Persia è un *locus* a parte nell'Islamismo, cosa non sempre considerata dalle ricorrenti approssimazioni. Per essa vale quanto scrisse il grande orientalista Alessandro Bausani (1921-1988), profondo conoscitore dell'Irān:

Una cultura, come quella iranica, così sottoposta a influenze e invasioni da ogni parte, da Occidente cioè e da Oriente, doveva trovare dei modi per superare i pericoli, sempre presenti, di assorbimento nel gran mare dell'India a est, nel mare della Mesopotamia a ovest e più tardi nel mare degli arabi musulmani che entrano da sud-ovest e in quello dei minacciosi nomadi turchi venuti dal nord. Il mezzo scelto dalla cultura iranica è quello che chiamerei di continue "riarcaizzazioni", che talora possono apparire, sì, artificiose, ma salvatrici. Pertanto la storia dell'Iran la si può vedere come ritmata da una serie di periodi alterni di fortissima assimilazione prima e poi di fieri ripensamenti nazionali strutturati in rinascite arcaizzanti di un presunto passato visto con occhi moderni. ^{xii}

È probabile che ad essere determinante per la modernizzazione scientifica e tecnologica dell'attuale Irān sia stata l'impostazione dell'Āyātollāh Khomeini il quale aveva predicato che il risveglio islamico non doveva escludere la sfera della scienza e delle sue applicazioni. Nel V volume (p. 97) della sua opera Sahife-ye Nur (I libri illuminati)^{xiii} egli così ammoniva:

[...] gli occidentali si sono svegliati prima di noi e hanno tentato di addormentarci [...], di renderci

xii A. Bausani, L'Iran e la sua tradizione millenaria, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1971, p. 8.

xiii Voll. 22, Centro Culturale della Rivoluzione Islamica, Tehrān 1980-82.

inconsapevoli delle nostre potenzialità. Essi ci hanno infuso l'idea di non essere capaci di [...] saper gestire l'industria [...] dobbiamo comprendere che anche noi siamo esseri umani proprio come loro e che quindi gli altri regimi e le altre razze non sono superiori a noi.

Chiara la globalità del riferimento, come pure i suoi successivi ammonimenti sul ritorno a quel che chiamava "praticità", che imponeva altresì l'apprendimento delle scienze moderne:

- [...] non diciamo di non apprendere la scienza all'estero; essi al momento sono più sviluppati di noi.xiv
- [...] l'Islām è una delle prime religioni che onora la scienza e la professionalità, invitando la popolazione ad apprendere la scienza ovunque essa si trovi, anche nella terra degli infedeli^{xv}.
- [...] L'accusa che l'Islām sia avverso ad ogni novità è infondata. Perché se per novità e civiltà si intendano le nuove invenzioni e lo sviluppo dell'industria che incidono sul progresso umano, l'Islām non si è mai opposto e non lo farà neppure in futuro.^{xvi}

Per rendersi conto del livello raggiunto dall'Irān dal 1979 a oggi - dopo una terribile guerra scatenata dall'Irāq e durata 8 anni, continuamente oggetto di sanzioni, boicottaggi ecc. - basta visitare a Tehrān la *Torre Milad* (ovvero "della rinascita"), commissionata dal Comune di Tehrān, capolavoro dell'architettura e della tecnica moderne, la 4ª nel mondo per altezza. Infatti, mentre la Torre Eiffel si sviluppa per 140 metri e poggia su 4 piloni, la *Milad* è alta 435 metri, poggia su un solo pilone e in più nell'edificio che la sormonta il diametro per oltre metà aumenta dal basso verso l'alto. Per salire ci sono ascensori che dispongono di un avveniristico sistema di pulegge magnetiche equilibratrici delle cabine di modo che i passeggeri non subiscano accelerazioni e frenate brusche. Vero è che alla fine (per le difficoltà poste dall'Iranofobia politica) essa è stata realizzata da un'impresa giapponese, ^{xvii} ma per i problemi dell'embargo e delle sanzioni i realizzatori si sono dovuti rivolgere a laureati iraniani, aziende locali e strutture logistiche organizzate *ad hoc*.

xiv ibid., vol. IV, p. 188.

xv Ibidem, vol IX, p. 160.

xvi Citato in Pejman Abdolmohammadi, La Repubblica Islamica dell'Iran: il pensiero politico dell'Ayatollah Khomeini, De Ferrari, Genova 2009, p. 206.

xvii Per il forfait di un'impresa italiana e di una tedesca.

In questo paese ci sono industrie che vanno alla grande, come quelle siderurgiche, edili, metalmeccaniche, di produzione di olio e frutta della pesca. Ad Esfahān c'è la più grande acciaieria del Medio Oriente (gruppo *Mobarakeh Steel*) che produce ogni anno almeno 7,5 milioni di tonnellate di acciaio per vagoni, navi, auto ecc. L'industria turistica bene o male tira, e la maggior parte dei visitatori del paese sono Australiani, Coreani, Giapponesi, Cinesi e Neozelandesi.

Poiché nulla è statico nelle cose umane, resta un'incognita se l'Irān aumenterà o diminuirà il suo tasso di islamismo e di rigore. Comunque, in ogni ipotesi, non è dato scommettere che ci sarà uno sviluppo nel senso del modello classico occidentale di liberal-democrazia. Di sicuro c'è solo che gli eventi dal 1979 hanno dotato l'Irān di una risorsa obiettivamente assente nel resto dei paesi musulmani (Indonesia a parte) - dominati da autocrazie precarie - e in precedenza mancante anche in Persia per secoli: uno Stato ristrutturato e potenziato dalla Rivoluzione; si potrebbe dire, forte del primato dell'esistenza.

Dopo tutto quanto detto è ineludibile il problema dei "diritti umani" nell'Irān contemporaneo che tanto viene agitato nei *media* occidentali. Qui il discorso può diventare antipatico se ci si discosta dal coro dominante. "Purtroppo" chi scrive è abituato a pensare con la propria testa e ad assumersi le responsabilità delle posizioni che esprime.

Il primo punto da considerare è che i "diritti umani" sono in buona parte diritti storicamente prodotti e sviluppati in Europa in una determinata fase del suo percorso culturale e politico, seppure presentati da Illuminismo e Rivoluzione francese come metastorici, a guisa cioè di entità metafisiche. Tuttavia nella prassi vale il detto evangelico "chi è senza peccato scagli a prima pietra". E di peccati, circa i diritti umani solennemente ed ipocritamente sanciti, anche nella loro storia contemporanea ne hanno una nota collezione Gran Bretagna, Francia, Stati Uniti, Italia, Spagna ecc. ecc. Inoltre è abbastanza comune in Oriente dare prevalenza ai diritti e interessi della società in quanto tale rispetto a quelli individuali e privati. **xviii**

Si aggiunga l'aggravante dei due pesi e due misure: vale a dire per chi stia in campo avverso ogni minima violazione, reale o inventata, è additata al pubblico disprezzo, mentre su quelle (spesso più gravi) degli alleati (stabili o momentanei) cala il silenzio più assoluto o, peggio, si minimizza e si banalizza (per le cose italiche si pensi solo ai fatti del G8 di Genova). Ma si sa cosa siano la politica, i politici e i *media* a loro asserviti.

xviii Situazione che ha effetti positivi e negativi. Tra questi ultimi vanno messi un *deficit* di spirito critico, poca propensione alle iniziative individuali innovative, che a volte potrebbero essere molto utili.

Venendo all'Irān, vanno preliminarmente fatte due considerazioni. La prima è che da uno Stato nato da una rivoluzione e continuamente attaccato ed assediato non ci si può certo attendere l'uso della mano leggera verso dissidenti e contestatori politici e religiosi. Paragoniamolo a una fortezza sotto assedio da parte di un nemico senza scrupoli: pretendere che al suo interno viga una serena atmosfera di confronto politico (che già è un'utopia dalle nostre parti) come se nulla fosse, è cosa o da anime belle tipo il Candido di Voltaire o da persone in mala fede.

In genere non è risaputo che in Irān le proteste sociali sono vigilate, così come avviene dappertutto, ai meri e normali fini della tutela dell'ordine pubblico, ma difficilmente la polizia interviene; a differenza di quanto accade per le proteste politiche viste sempre nell'ottica del possibile tradimento o della complicità con un nemico tutt'altro che immaginario. È fuori discussione che Polizia, $Basiji^{xix}$ e $P\bar{a}sd\bar{a}r\bar{a}n^{xx}$ esercitino la "mano pesante" anche nella lotta al crimine, ma sta di fatto che la criminalità è molto ridotta rispetto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, compresi quelli europei (in rapporto agli standard di altri paesi, com

Un carattere fondamentale della democrazia, si dice, sta in un governo sostenuto dalla maggioranza, e lasciamo stare se si tratti di maggioranza consapevole o no, perché altrimenti si andrebbe troppo lontano. In tutto il mondo - a meno che non esistano problemi di estrema delicatezza, oppure si tratti di maggioranze deboli - chi in Parlamento abbia i voti necessari per comandare, governa e basta; alle elezioni successive poi si vedrà. Lo stesso vale per l'Irān. Se quindi alle elezioni non viene fuori un voto antiregime (è irrilevante se per condivisione ideologica o per opportunismo), deve concludersi che al popolo iraniano sta bene la situazione politica d'insieme.

xix Nome completo: Sāzemān-e Basij-e Mostaz'afin (Organizzazione per la Mobilitazione degli Oppressi). È una formazione paramilitare distintasi per grande eroismo dei suoi membri durante la guerra con l'Iraq.

xx Nome completo: Sepāh-e Pāsdārān-e Enqelāb-e Eslāmi (Corpo delle Guardie della Rivoluzione Islamica.)

Quando l'opposizione politica iraniana (per lo più giovani; ma è tale la maggioranza della popolazione: il 70% ha meno di 35 anni) scende in piazza e scatta la repressione, puntuale sui *media* occidentali (gran di amanti delle definizioni semplificatrici) ritorna lo stucchevole tema dei "ragazzi di Tehrān". Tuttavia a chi possegga uno spirito critico non sfuggono gli aspetti quantitativo e qualitativo dello slogan. Salta subito all'attenzione (o almeno così dovrebbe essere) il divario tra quelli che manifestano rumorosamente e i milioni e milioni di giovani islamizzati, istruiti, che pensano a studiare, lavorare e farsi una famiglia. Sono l'investimento della politica iraniana che quindi tende a proteggerli ed essi dal canto loro si affidano allo Stato, cioè alle opportunità che offre loro. Costoro diventeranno ingegneri, tecnici ufficiali, insegnanti, politici, manager e religiosi. A loro - del tutto ignorati dai *media* - il futuro dell'Irān: sono loro i veri "ragazzi di Tehrān". Almeno a parità di situazione.

Sul piano qualitativo, si omette sempre di esaminare la composizione di classe dei dissidenti giovanili. Ed a questo proposito vanno dette alcune parole sulla struttura sociale iraniana. Essa in sé non ha nulla di speciale: ricchi, classe media, poveri. Ma va esaminata da vicino. I ricchi sono in genere straricchi, pensano solo sé stessi in una dimensione di vita e di cultura perfettamente materialista, e il regime sa che da loro non c'è niente da aspettarsi. Case da 400 mq, auto da più di 100.000 euro, servitù domestica, costosissimi viaggi all'estero. I loro figli sono considerati una "generazione perduta" per il paese. Infatti, a conoscenza di una o più lingue straniere e spesso abbastanza qualificati, ma fatui e superficiali, vivono in zone particolari con scarso o nullo rapporto col resto della città, il loro futuro è più orientato verso l'estero che verso l'Irān. Inoltre una parte di essi è sulla via per bruciarsi con droghe di vario tipo.

Tra costoro e in alcuni settori della classe media si trovano i contestatori. In Irān praticamente non hanno futuro: coi loro precedenti nessuna Università statale li ammetterebbe, lo stesso dicasi per la Pubblica Amministrazione, e il sostegno famigliare (se appartenenti alla classe medi) è reso molto aleatorio dalla crisi economica indotta da boicottaggi e sanzioni occidentali. Forse i meno compromessi se la passerebbero meglio, ma sempre che lo Stato si dimenticasse dei loro trascorsi, e questo non sembra proprio.

Riguardo ai poveri - che qui non mancano affatto di dignità tutta persiana - essi spesso si arrangiano con una serie di lavori e lavoretti per integrare l'assistenza statale, e nell'insieme sono molto più rispettati dei ricchi e della classe media. Sono assistiti anche da una rete di concreta solidarietà di quartiere, amicale ecc. Viene detta "rete di sostegno orizzontale". Ma per le strade non si vedono mendicanti, e non perché la polizia li allontani, e nei quartieri più poveri nulla che ricordi le *favelas* sudamericane, ma ci sono strade asfaltate, luce acqua e gas.

Dal canto suo la classe media salariata (dirigenti inclusi) oggi è messa alquanto alle corde dalle sanzioni anche negli strati più elevati, e il mantenimento della sua posizione "mediana" è al momento a forte rischio.

Gli osservatori occidentali hanno la tendenza (comoda) a concentrarsi esclusivamente su quanto avviene nelle grandi città, Tehrān in particolare, e lì nei settori delle classi alte, piuttosto che nei quartieri popolari, dimenticando che esistono - e contano - anche la provincia e le campagne. Qui (come del resto in molti altri paesi) esiste "un altro Irān" che alla fine fa pendere la bilancia da una parte piuttosto che dall'altra. Inoltre dappertutto per i ceti popolari opera la rete sociale ed assistenziale del *mollā*, fonte di grande influenza culturale e politica. In conclusione, nel modo predetto alla fine si osserva ben poco, o meglio soltanto quel che si vuole osservare utilitaristicamente. Fu appunto questo il tragico errore dell'ultimo Shāh.

L'Irān è praticamente l'unico Paese dell'area musulmana che abbia sviluppato un proprio progetto nazionale borghese, inaccettabile per gli Stati Uniti a motivo delle sue pretese di indipendenza interna ed esterna. Al riguardo non deve ingannare la retorica antimperialista, dietro cui opera una gestione anche di stampo neoliberale di un consistente settore dell'economia insieme a un capitalismo di Stato incentrato su un ancor più ampio settore pubblico. Le grandi banche sono statali e lo Stato controlla anche i più importante settori dell'industria chimica, a cui si deve la produzione a prezzi irrisori di importanti medicinali generici. Del pari statali sono le più importanti Università.

A proposito di scuole e università, per capire quanto all'Irān sciita non sia riferibile l'immagine dell'Islām "trinariciuto" tanto diffusa dai *media*, basta dare un'occhiata a quel che accade nella città santa di Qom, sede delle più importante e migliori scuole teologiche sciite. Qui si scopre un Islām estremamente attento allo studio scientifico delle scienze matematiche, della storia, della filosofia moderna, della psicologia, della sociologia, nonché delle altre religioni. Poco fuori da Qom c'è l'Università delle Religioni e Denominazioni (*University of Religions and Denominations*), con circa 2.000 studenti, in maggioranza iraniani. Ci si può laureare in Teologia e Denominazioni Islamiche, ma altresì in Cristianesimo (a Qom è stato tradotto in persiano il *Catechismo della Chiesa Cattolica*), Induismo e Buddhismo. Non ci si aspetterebbe l'esistenza di corsi di Ebraismo tenuti da professori ebrei. Questa Università ha programmi comuni e scambi di studenti con altre università straniere: Paderborn, Francoforte, Postdam, Sorbona (Parigi), Gregoriana (Roma), Mumbai ecc. Alla fine di gennaio dei 2016 *La Stampa* di Torino dette notizia del fatto che nella *Pontificia Universitas Lateranensis* di Roma il prof. Mahmood Taghizadeh Davari, direttore degli Studi Sciiti a Qom vi avrebbe operato come *Visiting Professor*.

Dal punto di vista etico non può certo dirsi realizzato l'ideale di Khomeini, per cui la purificazione interiore era la precondizione per assumere responsabilità in campo politico, nel quadro della lotta contro l'anima carnale (mobārezé ba nafs ya jihād-e akbar). xxi La politica resta sempre uguale al resto del mondo col suo bagaglio di furbizie, inganni, sotterfugi, tradimenti e menzogne. E neppure è sostenibile che sia stata realizzata una società molto più islamica della precedente: la battaglia culturale contro l'influenza dell'Occidente continua ma non se ne vede un esito positivo e decisivo. Un certo freno alla deriva è stato posto, ma la realizzazione della morale islamica è lungi dal livello soddisfacente. Le differenze sociali e certi livelli di corruzione restano (gli unici sicuramente incorruttibili, al momento, sono i Pāsdārān, ma probabilmente più in sé e per sé che non in relazione agli ambiti in cui vogliono estendere la loro influenza). Comunque,

nel regime monarchico solo poche migliaia di famiglie ricche avevano accesso ai privilegi garantiti dai legami col potere politico, dopo la rivoluzione questi benefici, sebbene in misura ridotta, hanno raggiunto una massa di qualche milione di persone delle classi più svantaggiate, che per la prima volta si sono sentite a pieno titolo parte del sistema di governo. xxii

Per finire va esaminata quest'islamizzazione della modernità in rapporto alle minoranze religiose non musulmane (il 2% circa della popolazione). La convivenza è normale, ma per le minoranze riconosciute dalla Costituzione: Zoroastriani, Cristiani Armeni, Ebrei, che hanno anche una rappresentanza in Parlamento. I Bahá'i invece non sono riconosciuti poiché considerati membri di setta, blasfema e in collegamento con Israele (infatti il loro centro spirituale ed amministrativo è in quel paese, ad Haifa) e come tali repressi. Gli Armeni (hanno una cattedrale a Esfahān) occupano posti di rilievo nell'industria, nel commercio e negli ambienti scientifici. Anche gli Ebrei, nonostante la grande ostilità verso Israele, vivono abbastanza tranquilli, purché non si mettano a fare i sionisti. Per queste minoranze non vale il divieto di consumare alcoolici. Comune per tutte vale il divieto di fare proselitismo. Ne consegue la tendenza all'endogamia in questi gruppi.

CHI COMANDA DAVVERO IN IRÂN?

La domanda risulta pleonastica solo a chi si affida ai *media*, nel senso che in un paese presentato come teocratico è ovvio che a comandare siano gli Āyātollāh. Ma ancora una

^{xxi} Alberto Zanconato, *Khomeini. Il Rivoluzionario di Dio*, Castelvecchi, Roma 2018, p. 63. ^{xxii} *ibid.*, p. 260.

volta la realtà è alquanto diversa, e la risposta che si può dare alla domanda vale per l'oggi, perché domani ci potrebbero essere delle sorprese.

Il cosiddetto clero iraniano attraverso i suoi organismi vigila sulla conformità coranica di leggi e regolamenti, ma sul piano del potere è ormai costretto a una sorta di condominio. Il popolo vota, e l'Irān è uno de paesi orientali in cui si vota di più, ma non è il popolo la controparte condominiale, bensì i *Pāsdārān*, poiché il potere politico nasce sempre dal potere economico.

Orbene, boicottaggi e sanzioni occidentali, particolarmente quelli diretti ad indebolire il settore bancario, hanno finito col favorire proprio il grande nemico iraniano dell'Occidente, cioè i *Pāsdārān*, indebolendo i loro concorrenti economici interni ed esterni. Va premesso che le fondazioni religiose (bonyad), dopo la Rivoluzione eredi delle enorme fortune dei Pahlavi, sono diventate un colosso dell'economia nazionale, controllando il 35% circa del Pil e il 40% dell'economia non petrolifera e disponendo di un'immensa ricchezza. Inoltre sono esenti da imposte. Ne consegue che dispongono di una rete di influenza enorme. I loro dirigenti sono nominati dalla Guida Suprema (Ali Khamenei, dalla morte di Khomeini) e solo a lui rispondono. Da tempo i Pāsdārān si sono infiltrati alla grande nelle bonyad, di cui occupano importanti posti dirigenziali, e quindi hanno anche accresciuto il loro potere che ormai non è più solo militare, ma economico con forti esiti clientelari. Per esempio, una parte notevole delle persone che arrivano all'aeroporto Emām Khomeini di Tehrān non sa che lì tutto appartiene ai Pāsdārān, compresi i chioschi delle bibite e i rifornimenti di carburante. Ovviamente fare previsioni politiche è azzardato, ma gli analisti farebbero bene a tenere d'occhio gli sviluppi del potere dell'organizzazione dei Pāsdārān, e non sarebbe da stupirsi se un domani venisse fuori il ritrovarsi degli Ayātollāh con un potere rimasto solo religioso, per quanto importante possa essere. Al riguardo la metafora corrente è "sostituzione del turbante col kalashnikov".

Con questo non si vuole dire che l'Irān nutra pulsioni guerrafondaie (ed ha dimostrato di non averne) ma solo due cose: la prima attiene alla possibile presa del potere economico - e quindi politico - da parte dei Pāsdārān (struttura originariamente paramilitare, e poi diventata militare) a scapito degli Āyātollāh; la seconda (implicita) è che essi pure, al pari degli Āyātollāh e con lo stesso spregiudicato ma accorto pragmatismo, continueranno a sviluppare la costruzione e la difesa del già costituito nuovo impero persiano de facto, che

abbraccia ormai Irāq, xxiii Siria, Libano sciita xxiv e forsanche la città afghana di Herāt, ed a cui mancano solo Bahrayn, Emirati Arabi Uniti e le zone a maggioranza sciita dell'Arabia Saudita. Sugli Huthi (al-Ḥūtiyyūn) dello Yemen, che i Sauditi ancora sono ben lungi dall'aver sconfitto, l'Irān ha già steso l'ombrello protettivo.

xxiii Grazie al micidiale errore strategico compiuto dagli Stati Uniti con l'invasione di quel paese e lo smantellamento di quel che unicamente lo costituiva, cioè l'esercito, non potendo definirsi "nazione" l'Irāq.

xxiv Mediante la creazione dell'Hebollāh (Partito di Dio) dimostratosi l'unica realtà araba finora capace di battere sul campo Israele, e con ciò acquisendo un prestigio enorme.



Centro di Studi "Mediterránea" - Teorie e pratiche dell'interculturalità in ambito ispanico e ispanoamericano, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste. .

Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti.

www.ilbolerodiravel.org.

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati.

Studi interculturali: Indice degli articoli pubblicati (volumi 1-20, 2013-2020).

- Davide Aliberti: Las migraciones judías en la España contemporánea. De lo diaspórico a lo transnacional (1840-2000) , 1/2020 (volume 19), pp. 55-76.

- Davide Aliberti, Mariana Domínguez Villaverde: Las comunidades transnacionales en la España contemporánea. Sefardíes y Pieds-noirs. Identidades y representaciones, 1/2020 (volume 19), pp. 7-145.
- Davide Aliberti, Mariana Domínguez Villaverde: Presentación, 1/2020 (volume 19), pp. 7-17.
- Davide Aliberti: Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo, 1/2019 (volume 17), pp. 201-218.
- Luciana Alocco: La «magia» tra letteratura e lessicografia, 2/2013, pp. 51-73.
- Anna Annicchiarico: Centri di culto panjabi nella Valle del Chiampo: riadattamenti e seconde generazioni, 1/2019 (volume 17), pp. 161-194.
- Princesa Aquino Augsten: Racconti bilingue spagnolo-guaraní: I mille Oneiroi III, Via Crucis di una donna a cura di Ana Cecilia Prenz Kopušar (La mia bambola andai; Un altro Alpha difettoso; Virginia Woolf; Quasi ieri; Parola simbolo; Via crucis di una donna), 2/2018 (volume 16), pp. 151-170.
- Claudia Azzola: s-Tradurre: variazioni su sensazione e percezione del tempo, 1/2018 (volume 15), pp. 31-36.
- Veronica Balbo: «Tra Scilla e Cariddi, ovvero dalla padella alla brace»: evoluzione e involuzione dei CPT dalla legge Turco-Napolitano alla legge Bossi-Fini, 1/2014 (volume 4), pp. 7-46.
- Miriam Begliuomini: Un'utopia sommersa: (ri)leggere l'opera di Gabriel Audisio (1900-1978), 1/2018 (volume 15), pp. 149-166.
- Esther Bendahan Cohen: Sefarad, un vínculo entre España y Marruecos, 1/2020 (volume 19), pp. 129-144.
- Cristina Benussi: Ebraismo e scrittura femminile, 3/2016 (volume 11), pp. 7-38.
- Sabina Borsoi: Tina ha muerto: Tina Modotti dall'etica dell'arte alla politica della lotta, 1/2015 (volume 7), pp. 139-168.
- Guido Bulla: «Who is it that can tell me who I am?». Shakespeare, Stow, White: radici interculturali della Letteratura Australiana di lingua inglese, 2/2014 (volume 5), pp. 171-188.
- Cesare Catà: Before Ireland was made. Il Nazionalismo Neoplatonico di William Butler Yeats, 1/2013, pp. 13-83.
- Simona Cipolletta: Carmen de Burgos, 1/2019 (volume 17), pp. 225-251.
- Pedro Correa Martín-Arroyo: La España franquista y la crisis de refugiados europeos (1939-44): persecución, arresto, y extradición, 1/2020 (volume 19), pp. 77-100.

- Armelina Correa Ramón: La poesia «Elegía»: Una reinterpretazione lorchiana degli archetipi femminili di fine secolo, 3/2016 (volume 11), pp. 69-80.
- Giuseppe D'Acunto: Ortega critico di Heidegger, 1/2015 (volume 7), pp. 67-78.
- Giuseppe D'Acunto: Ortega y Gasset: la metafora come parola «esecutiva», 2/2014 (volume 5), pp. 39-51.
- Giuseppe D'Acunto (a cura di): Martin Heidegger, Incontri con Ortega y Gasset, 1/2015 (volume 7), pp. 63-67.
- Barbara D'Alessandro: Scavalcare l'orizzonte: movimento e transitorietà in Barbara Pumhösel, 3/2014 (volume 6), pp. 161-180.
- Claudia De Sossi: Autorialità e rivoluzione: la questione autoriale nella scrittura collettiva, 2/2019 (volume 18), pp. 131-153.
- Ottavio Di Grazia: Ascolto e azione: sul libro dell'Esodo, 1/2019 (volume 17), pp. 9-38.
- Ottavio Di Grazia: Ebraismo e modernità in Las luminarias de Janucá di R. Caninos Assens, 2/2019 (volume 18), pp. 89-108.
- Ottavio Di Grazia, La santificazione del tempo e il ricordo, 3/2016 (volume 11), pp. 185-193.
- Ottavio Di Grazia : Qohelet, 2/2020 (volume 20), pp. 107-118
- Sara Graziella Di Lello: Helena Janeczek: un tentativo di ricomposizione identitaria attraverso la letteratura, 3/2014 (volume 6), pp. 181-196.
- Anna Di Somma, Meditazioni sudamericane: La tappa sudamericana dell'onto-antropo-logia di Ernesto Rossi, 1/2017 (volume 12), pp. 37-54.
- Anna Di Somma: Un intellettuale di vocazione. A proposito de La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset, 1/2014 (volume 4), pp. 229-243.
- Mariana Domínguez Villaverde: Los pieds-noirs en España entre arraigo y movimiento, 1/2020 (volume 19), pp. 31-55.
- Federico Donelli: Leggi suntuarie e moda come strumento di potere nell'Impero Ottomano tra XVII e XIX secolo, 1-2/2016 (volume 10), pp. 133-160.
- Mario Faraone: "Light into Darkness": la narrativa per ragazzi nel XIX secolo britannico, tra educazione cristiana ed etica imperialista, 1/2013, pp. 39-55.
- Mario Faraone: "Raglio d'asino non sale al cielo": Saggezza contadina e dialogo interculturale in ambito multilinguistico europeo, 2/2013, pp. 21-50.

- Mario Faraone: «¿Por qué seguimos leyendo (y escribiendo) novelas?»: la contemporaneità interculturale di Arturo Pérez-Reverte, Javier Marías ed Eduardo Mendoza, 3/2013, pp. 57-100.
- Mario Faraone: «"Gandhi! and the "Further Peak"»: Art and Politics in Stephen Spender and Edward Upward Between Commitment and Individualism, 3/2917, pp. 115-148.
- Mario Faraone: «An unsettling glimpse of stillman's unpredictable violence»: The Tempest di William Shakespeare in «The ultimate city» di J.G. Ballard, 2/2018 (volume 16), pp. 109-139.
- Mario Faraone: «Barbari alle porte»: rappresentazioni, appropriazione e rifiuto del fascismo e del nazismo nella narrativa e nella saggistica britannica degli Anni Trenta, 1/2017 (volume 12), pp. 55-122.
- Mario Faraone: «Dr Brighton healed me, Sir!»: l'ospedale degli indiani nel Royal Pavilion di Brighton dal dicembre del 1914 al febbraio del 1916, un esperienza interculturale nell'ambito della Grande Guerra, 1/2015 (volume 7), pp. 7-37.
- Mario Faraone: «Fair Liberty, Was All His Cry»: Rex Warner, Jonathan Swift e la Libertà, 2/2017 (volume 13), pp. 49-82.
- Mario Faraone: «I went almost everywhere on horseback»: il viaggio interculturale di Anthony Trollope, scrittore e ufficiale postale di sua maestà, 1-2/2016 (volume 10), pp. 73-96.
- Mario Faraone: «I'm like a book you have to read. A book can't read itself to you»: Autobiografia come strumento di conoscenza interculturale in Thomas Wolfe e Christopher Isherwood, 3/2014 (volume 6), pp. 77-119.
- Mario Faraone: «Maledetto Hermada!»: Turismo interculturale ed escursionismo storico nel Carso della Grande Guerra, tra pietre e lieux de memoire, 3/2015 (volume 9), pp. 123-192.
- Mario Faraone: «Prompted by motives of curiosity»: l'orientalismo interculturale di William Beckford, autore di Arabian Tales nell'Inghilterra del XVIII secolo, 2/2014 (volume 5), pp. 70-139.
- Mario Faraone: «Teleological machines and landscapes of geomancy»: La memoria interculturale della Grande Guerra, come patrimonio comune conservato e tramandato dagli apparati museali ed espositivi di Kobarid, Kötschach-Mauthen e Timau / Tischlbong, 2/2015 (volume 8), pp. 32-95.
- Mario Faraone: «Things here aren't easy, but I never expected them to be»: Intercultural Perceptions, Reflections and Descriptions of the Spanish Civil War Experience in the Writings of

- Some 1930s British Intellectuals and Volunteers of the International Brigades, 3/2016 (volume 11), pp. 147-184.
- Mario Faraone: «Un po' di polenta, un pezzettino di formaggio e una bottiglia d'acqua, perché sorgenti lassù non ci sono»: intervista con Lindo Unfer, «recuperante» e direttore del museo della grande guerra di Timau, 2/2015 (volume 8), pp. 7-31.
- Mario Faraone: «Which is it to-day, morphine or cocaine?»: l'oppio e i suoi derivati come elementi strutturali, interculturali e creativi nei testi letterari, memorialistici e saggistici di lingua inglese del XVIII e il XIX secolo, 1/2014 (volume 4), pp. 108-163.
- Mario Faraone (a cura di): Alfred Ollivant: L'ospedale indiano (1916) (a cura di Mario Faraone), 1/2015 (volume 7), pp. 38-62.
- Raffaele Federici: Archéologie du futur. La musique en vinyle entre le lien social et la post-nostalgie, 2/2017 (volume 13), pp. 133-142.
- Raffaele Federici: Metus Xenos, un mondo in movimento, 3/2014 (volume 6), pp. 7-14.
- Raffaele Federici: Tecnica e cultura fra modernità e identità. L'uno e i molti fragili, 3/2013, pp. 41-56.
- Raffaele Federici (a cura di): Robert Michels: Materiali per una sociologia dello straniero (a cura di Raffaele Federici) , 3/2014 (volume 6), pp. 15-32.
- Michele Federici: L'invenzione del pubblico di Umbria Jazz: comunità e esperienze in movimento, 2/2018 (volume 16), pp. 139-150.
- Gianni Ferracuti, «Un po' serpente e un po' gatta in amore..»: il flamenco e l'identità culturale andalusa I. ll Flamenco nella stampa di fine Ottocento, 1/2017 (volume 12), pp. 123-62.
- Gianni Ferracuti: «¡Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!»: Sonata de otoño o gli esiliati dalla modernità, 3/2014 (volume 6), pp. 119-160.
- Gianni Ferracuti: «Con un alarde de poder pagano»: Sonata de primavera, 2/2017 (volume 13), pp. 83-114.
- Gianni Ferracuti: «Dejándome llevar de un impulso romántico»: Valle-Inclán e l'esotismo messicano della Sonata de estío, 1-2/2016 (volume 10), pp. 41-73.
- Gianni Ferracuti: «Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset, 2/2015 (volume 8), pp. 96-118.
- Gianni Ferracuti: «La mayor de sus infamias»: Sonata de invierno di Ramón del Valle-Inclán, 3/2917, pp. 73-114.

- Gianni Ferracuti: Bradomín in Luces de bohemia: un gioco letterario, 2/2019 (volume 18), pp. 109-130.
- Gianni Ferracuti: Contro le sfingi senza enigma: Estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo, 1/2014 (volume 4), pp. 164-220.
- Gianni Ferracuti: Cosa NON è l'interculturalità, 1/2018 (volume 15), pp. 113-116.
- Gianni Ferracuti: Deblica barea: la tradizione segreta del flamenco, 1/2013, pp. 56-86.
- Gianni Ferracuti: Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla «ribellione delle masse», 1/2015 (volume 7), pp. 169-228.
- Gianni Ferracuti: Dio e le Religioni: il problema filosofico della storia delle religioni in Zubiri, 3/2016 (volume 11), pp. 7-38.
- Gianni Ferracuti: Don Chisciotte dal mito alla realtà: nuova idea di nazione, critica del tradizionalismo e interculturalità in Unamuno e Ortega y Gasset, 2/2018 (volume 16), pp. 61-108.
- Gianni Ferracuti: Don Giovanni: Il mito europeo del conflitto tra etica ed estetica, 2/2020 (volume 20), pp. 55-106.
- Gianni Ferracuti: Il Mito come Scoperta del Divino in Unamuno e Vico, 2/2020 (volume 20), pp. 119-136.
- Gianni Ferracuti: Il Politico e l'idea di nazione: intorno a Mirabeau el político di Ortega y Gasset, 1/2019 (volume 17), pp. 39-81.
- Gianni Ferracuti: José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote, 2/2014 (volume 5), pp. 7-38.
- Gianni Ferracuti: L'autonomismo andaluso e Blas Infante, 3/2013, pp. 101-122.
- Gianni Ferracuti: L'invenzione del tradizionalismo: due recenti pubblicazioni su Ernst Jünger e una divagazione fuori tema su cultura tradizionale, nichilismo, tradizionalismo e studi interculturali, 3/2015 (volume 9), pp. 212-227.
- Gianni Ferracuti: Presentazione, 1/2013, pp. 7-12.
- Gianni Ferracuti: Santiago Matamoros, 3/2015 (volume 9), pp. 205-211.
- Gianni Ferracuti: Temi interculturali nel teatro di Cervantes (per il IV centenario della morte), 3/2016 (volume 11), pp. 214-243.
- Gianni Ferracuti: Una teoria sul gioco del "duende" , 2/2013, pp. 123-142.
- Gianni Ferracuti (a cura di): Blas Infante: Andalusismo e flamenchismo, 3/2013, pp. 100-158.

- Gianni Ferracuti (a cura di): Federico García Lorca: Gioco e teoria del duende, 2/2013, pp. 143-156.
- Gianni Ferracuti (a cura di): José Ortega y Gasset: Temi dell'Escorial, 2/2014 (volume 5), pp. 52-69.
- Alessandra Flores D'Arcais: Il tempo linguistico: difficoltà di traduzione dal francese all'italiano, 1/2018 (volume 15), pp. 61-72.
- Domenico Gallo: Nubi di tempesta agitano l'aria: fumetti e guerra civile spagnola, 3/2016 (volume 11), pp. 201-213.
- Federico García Lorca: Gioco e teoria del duende (a cura di Gianni Ferracuti), 2/2013, pp. 143-156.
- Martin Heidegger, Incontri con Ortega y Gasset (a cura di Giuseppe D'Acunto), 1/2015 (volume 7), pp. 63-67.
- Irma Hibert: Modernidad e identidad en «El túnel» de Ernesto Sábato, 1/2013, pp. 126-150.
- Irma Hibert: Modernidad e identidad en «Sobre héroes y tumbas» de Ernesto Sábato, 2/2013, pp. 100-122.
- Irma Hibert: Posmodernidad, globalización, identidad, 2/2014 (volume 5), pp. 230-244.
- Blas Infante: Ideale andaluso (a cura di Gianni Ferracuti), 3/2013, pp. 123-136.
- Blas Infante: Origini del flamenco e segreto del cante jondo (a cura di Gianni Ferracuti), 3/2013, pp. 149-158.
- Blas Infante (et al.): Manifesto della nazionalità (a cura di Gianni Ferracuti), 3/2013, pp. 137-148.
- David Kamhi: La música sefardí en la cultura de los judíos de Bosnia y Herzegovina, 2/2015 (volume 8), pp. 219-232.
- David Kamhi: Luna Laura Papo-Bohoreta y su contribución a la cultura bosnia, 3/2016 (volume 11), pp. 194-200.
- Miran Košuta: Memento mori di France Prešeren: variazioni traduttive sul tema, 1/2018 (volume 15), pp. 73-88.
- Giovanna Manzato: La giovane Europa: politiche giovanili e viaggi interculturali tra vecchi confini e nuovi cittadini, 2/2014 (volume 5), pp. 209-220.
- Mirza Mejdania: In memoriam Jasmin Džindo, 3/2015 (volume 9), pp. 193-194.
- Mirza Mejdanija: L'ultima stagione dei racconti sveviani, 2/2014 (volume 5), pp. 221-229.

- Robert Michels: Materiali per una sociologia dello straniero (a cura di Raffaele Federici) , 3/2014 (volume 6), pp. 15-32.
- Marina Niro: Uno sguardo sul dialogo ebraico-cristiano: la figura di Gesù, 1/2013, pp. 87-101.
- Alfred Ollivant: L'ospedale indiano (1916) (a cura di Mario Faraone) , 1/2015 (volume 7), pp. 38-62.
- José Ortega y Gasset: Temi dell'Escorial (a cura di Gianni Ferracuti) , 2/2014 (volume 5), pp. 52-69.
- Nicola Paladin: La Grande Guerra di Joe Sacco: epica della distruzione o distruzione dell'e-pica?, 3/2015 (volume 9), pp. 97-122.
- Laura Papo Bohoreta: Morena (a cura di Ana Cecilia Prenz), 3/2014 (volume 6), pp. 206-211.
- Ugo Pavan Dalla Torre: Costruire il nemico tedesco: Le rappresentazioni italiane della Germania durante la Grande Guerra e nel primo dopoguerra nelle fonti dell'Associazione Nazionale fra Mutilati ed Invalidi di Guerra (anmig), 3/2015 (volume 9), pp. 29-52.
- Michel Peraldi: De lo colonial a lo transnacional, transformaciones del espacio migratorio Magreb Europa, 1/2020 (volume 19), pp. 17-30.
- Valerio Maria Piozzo: Alfredo Strano: nel canone, oltre il canone, 2/2015 (volume 8), pp. 195-218.
- Alice Porro: Borges lettore di Dante [prima parte] , 1/2013, pp. 101-125.
- Alice Porro: Borges lettore di Dante [seconda parte] , 2/2013, pp. 74-100.
- Sergio Portelli: Italianità culturale e nazionalismo a Malta tra Ottocento e Novecento, 2/2017 (volume 13), pp. 115-132.
- Rosanna Pozzi: Da l'Astico a Con me e con gli alpini: un mutamento di sguardo sul nemico, 3/2015 (volume 9), pp. 53-62.
- Rosanna Pozzi: Il viaggio come «mito personale». Sulle tracce del mito nella lirica e nelle prose di Giuseppe Conte, 3/2917, pp. 7-42.
- Rosanna Pozzi: La città nella lirica di Mario Luzi: presenza costante in dinamico mutamento, 1/2019 (volume 17), pp. 127-161.
- Claudio Prencis: Una dedica gioiosa per Gioconda Belli, 1/2019 (volume 17), pp. 195-200.
- Claudio Prencis: Gioconda Belli, una donna tra le donne, 3/2917, pp. 173-188.
- Ana Cecilia Prenz Kopušar: Marcos Antonio Kappus y Eusebio Kino, dos jesuitas centroeuropeos en Nueva España entre descubrimientos geográficos y globalización, 2/2019 (volume 18), pp. 51-88.

- Ana Cecilia Prenz: Sarajevo, Capajebo, Saraj, Bosna i Hercegovina: quell'Europa diversa e inattesa, 3/2014 (volume 6), pp. 197-205.
- Ana Cecilia Prenz (a cura di): Laura Papo Bohoreta: Morena, 3/2014 (volume 6), pp. 206-211.
- Paolo Prezzavento: Smaltimento Rifiuti Letterari: complotti e rifiuti nell'opera di A. R. Ammons, Don De Lillo, Philip K. Dick, Thomas Pynchon e nelle ben note vicende dell'11 Settembre, Jolly Rosso e Ilaria Alpi, 3/2015 (volume 9), pp. 195-204.
- Ksenija Radovic: Entrevista con Margo Glantz, 3/2014 (volume 6), pp. 212-218.
- Ksenija Radovic: El orden simbólico de la madre en Las genealogías de Margo Glantz, 1/2019 (volume 17), pp. 219-224.
- Umberto Rossi: Introduzione: guerra, intercultura, transcultura, [Numero speciale per il centenario della prima guerra mondiale, a cura di U. R.] 3/2015 (volume 9), pp. 7-14.
- Ilaria Rossini: Dislocazione nello spazio, nel tempo e nello spirito. Pagine di scrittura migrante, 1/2017 (volume 12), pp. 7-36.
- Manuel Rossini: Il sillabario del biopotere: immagine, dominio e mobilitazione totale, 1-2/2016 (volume 10), pp. 97-133.
- Antonio Saccoccio: F. T. Marinetti, poeta italo-francese nato e vissuto in Africa, 2/2015 (volume 8), pp. 175-194.
- Morena Sacilotto, Martina Tosoratti: «Dalla grande guerra alla grande pace»: oltre il ricordo, un progetto per il futuro, 3/2015 (volume 9), pp. 228-231.
- Enzo Santese: Il tempo della fedeltà al testo e di libertà dell'interpretazione nei classici greci e latini, 1/2018 (volume 15), pp. 47-52.
- Silvia Santucci: Identità latenti: flamenco, gitani e voci apolidi del Mediterraneo, 1/2015 (volume 7), pp. 229-246.
- Chiara Savignano: Il cibo e il suo diritto nelle Costituzioni: sicurezza e sovranità alimentare, 1-2/2016 (volume 10), pp. 170-180.
- Chiara Savignano: Semplificazione e nuovi requisiti per le etichettature: analisi del regolamento europeo 1169/2011. L'Unione Europea e i prodotti alimentari; il cibo come valore culturale da preservare attraverso una regolamentazione specifica e misurata, 2/2015 (volume 8), pp. 242-252.
- Rosanna Sirignano: Mother and child in palestine: the artas material in Hilma Granqvist nachlass at the palestine exploration fund, 3/2013, pp. 159-181.

- Rosanna Sirignano: Popular wisdom and marriage customs in a Palestinian village: Proverbs and sayings in Hilma Granqvist's work, 2/2014 (volume 5), pp. 189-208.
- Nunzia Soglia: Il racconto dal fronte: il reportage di Stefania Türr, 3/2015 (volume 9), pp. 15-28.
- Carolina Sol Buffoni: Enacting the Italian test for foreigners: language imposition as a political act, 2/2015 (volume 8), pp. 233-242.
- Edina Spahić: El tratamiento de la fraseología en La tía Julia y el escribidor, 2/2014 (volume 5), pp. 245-258.
- Ewa Tartakowsky: Transnacionalismo y pluralidad de arraigos identitarios: literatura de los judíos del Magreb en Francia, 1/2020 (volume 19), pp. 101-128.
- Martina Tosoratti, Morena Sacilotto: «Dalla grande guerra alla grande pace»: oltre il ricordo, un progetto per il futuro, 3/2015 (volume 9), pp. 228-231.
- Giuseppe Vaira: Soggetto e comunicazione interculturale nell'analisi di Alain Touraine, 1/2014 (volume 4), pp. 221-228.
- Gabriella Valera: L'enigma delle «figure» nella pittura di Miroslav Pengal, 2/2017 (volume 13), pp. 143-150.
- Gabriella Valera: Tempi grammaticali e Poetica della temporalità: Lingue, autori e traduttori a confronto, a cura di Gabriella Valera, 1/2018 (volume 15), 9-11.
- Gabriella V alera: L'«opera» e il tempo. L'evento della scrittura nella forma della sua traducibilità, 1/2018 (volume 15), pp. 13-31.
- Andrea Villa: I media interculturali In Italia, 3/2917, pp. 149-166.
- Stefano Wulf: Omaggio a Dino Campana, 1-2/2016 (volume 10), pp. 181-183.
- Pier Francesco Zarcone, al-Siqilliyya: la Sicilia arabo-islamica (ricordo di un tempo che fu), 1/2017 (volume 12), pp. 163-96.
- Pier Francesco Zarcone: Alle origini della filosofia in occidente: dal mito a Platone ed esiti successivi, 1/2018 (volume 15), pp. 117-148.
- Pier Francesco Zarcone: Anniversario di un incubo balcanico: la disgregazione della Jugoslavia, 2/2018 (volume 16), pp. 7-61.
- Pier Francesco Zarcone: Anțūn Sa'Āda: Vita, pensiero politico, azione ed epigoni, 2/2018 (volume 16), pp. 209-228.
- Pier Francesco Zarcone: Approccio a un Messico problematico, 1-2/2016 (volume 10), pp. 7-40.

- Pier Francesco Zarcone: Califfato ottomano e Islām nella prima guerra mondiale, 3/2015 (volume 9), pp. 63-96.
- Pier Francesco Zarcone: Filosofia islamica araba e persiana, 1/2015 (volume 7), pp. 79-138.
- Pier Francesco Zarcone: Filosofia islamica araba e persiana: II. Filosofi sciiti e la contemporaneità, 2/2015 (volume 8), pp. 119-174.
- Pier Francesco Zarcone: Gli ismailiti di Alamūt: Assassini o mistici?, 3/2016 (volume 11), pp. 81-146.
- Pier Francesco Zarcone: Islām e Modernità: il Caso dell'Irān, 2/2020 (volume 20), pp. 137-156.
- Pier Francesco Zarcone: L'evoluzione ideologica sciita che portò a Khomeini, 1/2018 (volume 15), pp. 167-171.
- Pier Francesco Zarcone: L'ontologia di Mollā Sadrā: Essere ed Esistenza nella Filosofia Sciita, 2/2020 (volume 20), pp. 7-54.
- Pier Francesco Zarcone: La «questione» palestinese, 3/2014 (volume 6), pp. 33-76.
- Pier Francesco Zarcone: La Guerra Civile Greca, 3/2917, pp. 43-72.
- Pier Francesco Zarcone: La Shari'at, questa sconosciuta, 2/2017 (volume 13), pp. 7-48.
- Pier Francesco Zarcone: Lo spegnersi del Messico post-rivoluzionario, 1/2019 (volume 17), pp. 81-127.
- Pier Francesco Zarcone: Martin Buber e l'anarchismo, 2/2014 (volume 5), pp. 140-170.
- Pier Francesco Zarcone: Mondo islamico, laicità e secolarizzazione, 1/2014 (volume 4), pp. 47-107.
- Pier Francesco Zarcone: Note sul conflitto siriano, 2/2018 (volume 16), pp. 228-234.
- Pier Francesco Zarcone: Ostacoli arabi allo sviluppo arabo, 2/2013, pp. 7-20.
- Pier Francesco Zarcone: Quarant'anni dalla rivoluzione islamica in Irān, 2/2018 (volume 16), pp. 171-208.
- Pier Francesco Zarcone: Riflessioni su Cristianesimo e Islam, 1-2/2016 (volume 10), pp. 161-169.
- Pier Francesco Zarcone: Scegliere la sconfitta: La II Repubblica spagnola nella guerra civile, 2/2019 (volume 18), pp. 7-50.
- Pier Francesco Zarcone: Sette e mezzo di Giuseppe Maggiore e Il Gattopardo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa: una recensione non letteraria, 3/2917, pp. 167-172.
- Pier Francesco Zarcone: Turchia, minoranze e laicità, 3/2013, pp. 7-40.

- Emanuele Zoppellari Perale: Il tempo da cui si guarda il tempo. Tradurre l'età, 1/2018 (volume 15), pp. 37-46.
- Gerasimos Zoras: Il viaggio dantesco nel tempo: Kazantzakis traduce Dante, 1/2018 (volume 15), pp. 53-61.