

ANTONIO VIGILANTE

La stanza di fronte

*Tre saggi
di filosofia interculturale*

ANTONIO VIGILANTE

La stanza di fronte

Tre saggi di filosofia interculturale

Ledizioni

Unless otherwise stated, this work is released under a Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.it>.



2024 Ledizioni LediPublishing
Via Boselli 10, 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Antonio Vigilante, *La stanza di fronte. Tre saggi di filosofia interculturale*

Prima edizione: Gennaio 2024

ISBN cartaceo: 9791256000593

ISBN ePub: 9791256000609

In memoria di Gianni Vattimo.

Indice

Introduzione	7
Fonti	17
Il ponte. Leizer Zamenhof	19
L'incastro. Dariush Shayegan	51
La zattera. Thich Nhat Hanh	81
Conclusione. La stanza della filosofia	97
Bibliografia	103

Introduzione

Nel suo discorso di apertura al primo *World Parliament of Religions* a Chicago nel 1893, il cardinale James Gibbons dichiarava che, al di là del disaccordo riguardo alla fede, “c’è una piattaforma nella quale siamo tutti uniti”, ed è “la piattaforma della carità, dell’umanità e della benevolenza”.¹ Si può scorgere in queste parole, e in generale nel lavoro di quel primo Parlamento, il tentativo di mettere ordine e di trovare un filo comune in quella molteplicità di culti e credenze che solo qualche anno prima lo sguardo europeo aveva condannato con il disprezzo del colonizzatore, sicuro della sua superiore civiltà. Il contesto del primo *World Parliament of Religions* è quello della grande Fiera colombiana (*World’s Fair: Columbian Exposition*) per celebrare i quattrocento anni della scoperta dell’America, durante la quale, tra l’altro, si fece il primo esperimento su larga scala dell’uso della corrente alternata inventata dal fisico Tesla. È un contesto di ottimismo, di fiducia nel potere della civiltà e della tecnica, che potrà colmare anche le differenze culturali e abbracciare tutti i popoli del mondo. Popoli che di quella civiltà hanno una esperienza diversa: molti dei delegati al Parlamento provengono da Paesi che subiscono il pesante giogo del colonialismo occidentale.

Il Novecento, con le sue infinite tragedie, ha spazzato via l’ottimismo di cui quel primo Parlamento era espressione. Il contesto nel quale ci troviamo oggi a pensare il dialogo tra religioni e tra culture è caratterizzato da un lato dal conflitto tra visioni

¹ *The World’s Congress of Religions*, Arena Publishing Company, Chicago 1893, p. 16.

religiose e modelli di civiltà che appaiono inconciliabili, e dall'altro da una trasformazione consumistica del sacro che fa delle stesse pratiche orientali (yoga, meditazione) oggetti effimeri di gratificazione personale.

Come evitare il conflitto culturale? Come fare in modo che la differenza non sfoci in diffidenza e questa in rifiuto o, peggio, conflitto? In che modo è possibile sottrarsi alla trappola di una visione monoculturale della realtà?

Si tratta di domande tutt'altro che accademiche. Da esse dipende, si direbbe, il futuro della nostra stessa specie. Si ritiene spesso che dietro i conflitti vi sia sempre, anche quando in primo piano sono la religione e la cultura, un interesse economico. Che spesso, naturalmente, c'è; ma è una ingenuità ritenere che non vi sia dell'altro. I bisogni legati all'economia – la sopravvivenza e il benessere – sono primari, fondamentali, ma ve ne sono altri non meno importanti. Tra questi, quello che chiamerei il *bisogno di Weltanschauung*. Come sa bene chi vive in una società del benessere, è possibile avere grande abbondanza di beni e tuttavia provare un profondo malessere legato alla mancanza di una prospettiva, di una visione in grado di dar senso alla vita.

In Occidente la visione del mondo tradizionale è stata spazzata via dal procedere della conoscenza scientifica, mentre lo sviluppo dell'economia e della tecnica hanno prodotto profonde trasformazioni sociali, che hanno eroso la base socio-economica della visione del mondo cristiana. Nel corso della modernità il tentativo di recuperare nelle mutate condizioni i pilastri della visione del mondo tradizionale – Dio e l'anima, in primo luogo – si è mostrato fallimentare. La scienza procede nell'esplorazione dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, giungendo a conclusioni che sono sempre più lontane dalla percezione comune del mondo. I Paesi occidentali sono ormai ampiamente secolarizzati. Nel nostro, la religione più diffusa non è quella cattolica, ma quella dei *battezzati non credenti*, per dirla con Aldo

Capitini. Persone che sono legate al cattolicesimo appunto solo dal battesimo e dalle successive celebrazioni. Persone che non mancheranno di difendere perfino con violenza i simboli identitari del cattolicesimo – si pensi al crocifisso nelle aule scolastiche – ma che per il resto vivono senza troppi rimorsi la loro vita laica, godendo di tutte le libertà e le possibilità consentite da secoli di lotta alla religione.

Non si tratta di un processo incontrastato. Anche in Occidente la visione del mondo religiosa tenta di riconquistare la centralità perduta, sia con il culto della persona del papa e la strategia dei grandi eventi che caratterizza la Chiesa cattolica dai tempi di Giovanni Paolo II sia con l'aggressività, anche politica, dei movimenti evangelici statunitensi, sempre più legati al Great Old Party.

L'Occidente si mostra dunque culturalmente frammentato, scisso, privo di una identità comune. Di fronte ad esso si pongono almeno tre modelli alternativi: quello islamico, quello cinese e, buon ultimo, quello russo. Il primo è il modello di una società ancora centrata sulla religione, nella quale l'Islam si presenta come la fonte ultima del senso sociale, alla quale si ritiene che sia giusto sacrificare i diritti individuali, considerati spesso nulla più che un portato della civiltà capitalista occidentale. Il secondo è quello del comunismo cinese nella sua versione post-Ottanta-nove, un comunismo uscito più forte e più competitivo dall'abbraccio con il libero mercato. Anche in questo caso una visione del mondo forte, in grado – almeno così sostiene – di dare un senso alla vita dell'individuo ricordandogli, semplicemente, che non è individuo. Infine il modello della Russia cristiana, così come pensato dal patriarca ortodosso Kirill, sostegno religioso del potere di Putin: la Russia come custode del Cristianesimo più autentico contro l'Occidente ormai corrotto, la *santa* Russia che ha il compito di salvare l'Europa da sé stessa e dalle sue infinite deviazioni.

Da una parte la mancanza di una visione del mondo unitaria, dall'altra una visione del mondo unitaria di cui non è difficile denunciare il carattere artificiale e violento, evidente nelle violenze del regime iraniano – il feroce assassinio, purtroppo non eccezionale, di Mahsa Amini – e nel gangsterismo di Stato di Putin (mentre nel caso della Cina è perfino difficile avere informazioni esatte, ad esempio sulla persecuzione della Falun Gong). Si tratta di uno scacchiere mondiale che porta a prevedere mosse violente: la decisione ultima sulla solidità della visione del mondo e sul valore dei modelli di civiltà sarà decisa, infine, dagli eserciti, dalla potenza militare e, più probabilmente, dal possesso di armi nucleari. Tutto sembra andare in questa direzione. Se un'altra mossa è possibile, sarà una mossa *filosofica*.

Benché espressioni come *filosofia indiana* e *filosofia cinese* siano entrate nell'uso comune, ai filosofi occidentali non piace affatto l'idea che la filosofia sia un fenomeno mondiale o comunque non solo europeo. La filosofia è nata in Grecia ed ha seguito un suo percorso interamente europeo; altrove ci sarà *pensiero*, ma non *filosofia*. La Cina, sentenzia ad esempio Derrida, “non ha filosofia, ma solo pensiero”²; e perfino in Heidegger, uno dei filosofi europei più aperti al dialogo con l'Oriente, si trova l'affermazione che non ci sono filosofie oltre quella occidentale, “né in Cina né in India”³. Si tratta di una visione evidentemente etnocentrica e viziata di orientalismo, per cui la complessità del pensiero indiano, ad esempio, è ridotta alla sola categoria della

² Citato in Y. Peng Y., *On the Legitimacy Crisis of the Discipline Known as “Chinese Philosophy”: An Epistemological-Sociological Examination*, in “Contemporary Chinese Thought”, 37(2), p. 61.

³ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Qual è l'essenza della tecnica moderna*, SugarCo, Mulano 1978, p. 94. Per una analisi approfondita della posizione di Heidegger si veda G. Cognetti, *Con un altro sguardo. Piccola introduzione alla filosofia interculturale*, Donzelli, Milano 2015, pp. 105 segg.

mistica – come se peraltro non fosse mistica una buona parte del pensiero occidentale.

I sostenitori della unicità occidentale della filosofia si trovano in realtà ben presto di fronte al problema di definire la filosofia stessa. Cos'è questo frutto unico dell'Occidente? In che consiste? Cosa accomuna Pitagora e Marx, Platone e Hegel, Plotino e Voltaire, Rousseau e Foucault? Nel corso della sua storia la filosofia occidentale è stata ed ha fatto molte cose diverse. Nasce con Pitagora – il primo a definirsi filosofo, secondo Diogene Laerzio – come via per liberarsi dal ciclo delle rinascite; nasce dunque con una profonda affinità con sistemi di liberazione indiana, come il Samkhya e il Buddhismo. Con Socrate (il Socrate di Senofonte), Epicuro e lo Stoicismo diventa una pratica spirituale, una via per ottenere il dominio di sé (*l'enkrateia*) e l'equilibrio interiore in un mondo difficile. Con l'Illuminismo, ma non solo, la filosofia assume la forma di una corrosiva critica della tradizione religiosa, mentre nell'Ottocento è la via per la ricerca di una società giusta.

Cosa accomuna questi atteggiamenti ed altri che pure si potrebbero elencare? L'indagine razionale, si dirà. Ma anche questo è un aspetto tutt'altro che comune ai filosofi. Non sempre la filosofia procede razionalmente; in qualche caso ricorre più alla narrazione che all'argomentazione analitica. Si pensi ad alcuni momenti fondamentali del pensiero di Nietzsche, come la *morte di Dio* e l'*eterno ritorno*. Forse sarebbe più corretto dire che ciò che caratterizza la filosofia è la *ricerca della profondità*. Il filosofo non si arresta dove finisce l'indagine razionale, se percepisce che oltre c'è qualcosa di essenziale; e d'altra parte i passaggi logici di alcuni pensatori che si considerano comunemente razionalisti non sempre appaiono realmente rigorosi.

Cos'è, dunque, la filosofia? Si può rispondere partendo da cosa *non è*. Anche se può condurre ad esiti religiosi, la filosofia non è religione. E la differenza è questa: *la religione è sempre istituyente, mentre la filosofia destituisce*. La filosofia nasce quando i

valori, i riti, i miti, il simbolico e l'immaginario di un popolo vengono messi in discussione. In ogni società complessa accade il momento in cui le trasformazioni sociali ed economiche premono affinché il simbolico e l'immaginario siano tematizzati. Può venirne una modificazione o una rifondazione, che conduce ad esempio ad una nuova religione e alla creazione di istituzioni sociali corrispondenti ad essa, o anche la conferma delle istituzioni correnti, ma passate attraverso il taglio dell'analisi critica.

La filosofia dunque non è cultura, ma critica della cultura. Ed è in questo aspetto critico che risiede la sua straordinaria importanza.

Il problema del rapporto tra culture, non eludibile in società complesse come le nostre, viene posto dando per certo che le culture abbiano una loro identità in qualche modo fissa; e questa identità viene per lo più ricercata nella religione. Il problema del rapporto tra culture si riduce dunque al problema del rapporto tra religioni o del rapporto tra visione del mondo laica e visione del mondo religiosa. Ma la religione, anche nelle società più tradizionali (e con poche, tristi eccezioni), è tutt'altro che rappresentativa di *tutta* la realtà culturale e storica di un popolo, così come essa stessa non è affatto compatta e priva di spaccature. Ogni società economicamente e tecnologicamente evoluta ha in sé anche elementi di discussione interna; considerarli vuol dire ampliare il quadro. Non si tratta più di affrontare il problema della coesistenza di blocchi culturali immutabili, ma di ragionare sui punti di contatto possibili – sempre possibili – tra mondi culturali complessi e multidimensionali.

Se dunque la filosofia è critica della cultura, e perciò momento autoriflessivo, negare l'esistenza di una filosofia fuori dall'Occidente vuol dire ritenere che tutte le società mondiali, tranne quelle europee (con l'aggiunta generosa del mondo nordamericano, così influenzato dall'Europa), siano irriflessive. E

questo non è solo il portato di un atteggiamento eurocentrico: è semplicemente falso.

Considerato in un'ottica filosofica il problema del rapporto tra culture è dunque ridimensionato. Lo sguardo filosofico su una cultura consente di considerarne la ricchezza interna, il pluralismo, le molteplicità di posizioni che ha espresso nel corso del tempo. Abbiamo compiuto l'errore di leggere il rapporto tra le culture in una prospettiva religiosa che rende ogni cultura chiusa e ferma nella sua identità. *Sub specie religionis* il mondo è dominato dai grandi blocchi culturali del Cristianesimo, dell'Islam, dello Hinduismo eccetera. *Sub specie philosophiae* ognuno di quei blocchi si rivela come il fragile tentativo politico di forzare all'unità una complessità irriducibile. Dietro il nazionalismo hindu, ad esempio, appare la complessità di un mondo culturale che fin dai tempi più antichi ha espresso posizioni scettiche, materialistiche, ateistiche, che oggi sono certamente minoritarie, ma esistono (si pensi, per il secolo scorso, alla figura di Goparaju Ramachandra Rao, detto Gora).

Sul piano politico adottare lo sguardo filosofico vuol dire procedere oltre la posizione del multiculturalismo, che compie appunto l'errore di identificare una cultura con la sua religione.⁴ Una identificazione che non vale per nessuna cultura, nemmeno per quelle che sono finite sotto il controllo del fondamentalismo religioso. Di più: identificare una cultura con la sua religione vuol dire appunto fare il gioco dei fondamentalisti, accettare in nome della pluralità e del rispetto della differenza ciò che ne è l'esatto contrario, ossia la riduzione di ogni fatto sociale e culturale alla religione (e per lo più riducendo la stessa complessità religiosa a uno solo dei suoi aspetti).

Una obiezione possibile a quanto appena detto è che dietro questa relativizzazione del ruolo e della centralità della religio-

⁴ Su questo tema si veda C. Sciuto, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2018.

ne c'è il più puro etnocentrismo. I Paesi occidentali sono ampiamente secolarizzati, hanno marginalizzato gradualmente la religione; si proporrebbe, in sostanza, di estendere questa relativizzazione del sacro anche alle altre culture, ossia di imporre un modello di civiltà laico che è propriamente occidentale. Se consideriamo valida l'etimologia che fa derivare *religione* da *religare*, possiamo considerare religione qualsiasi aspetto della nostra esperienza che accentri su di sé l'intera vita sociale escludendo le altre o riducendole alle sue logiche. Non è azzardato dunque parlare di una *religione del capitale*, espressione usata già nel 1887 da Paul Lafargue⁵. Considerato *sub specie philosophiae* lo stesso blocco culturale capitalistico è oggetto di critica; e di fatto una parte assolutamente significativa della filosofia contemporanea dei Paesi ad economia capitalistica è una critica serrata al capitalismo e al neoliberismo. Nel mondo capitalistico sembra che l'esperienza fiorisca come mai è accaduto nella storia umana. Non solo i supermercati sono pieni di ogni genere di bene, ma anche le librerie, e non c'è campo della cultura che non sia possibile coltivare. Al tempo stesso, però, ogni cosa riceve dall'economia una impronta decisiva, che finisce per snaturarla. Ogni cosa diventa prodotto e merce, compresi il sacro e la salvezza.

La filosofia, esposta anch'essa naturalmente al rischio di diventare prodotto e merce, quando è autentica – quando è fedele alla sua vocazione – è un *esercizio di distacco e di sospensione*, il contrario esatto di tutti i fanatismi e dei molteplici tentativi di riduzione della complessità dell'esperienza umana.

I pensatori di cui mi occupo nei saggi raccolti in questo libro hanno in comune il fatto di aver attraversato diversi mondi culturali. Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917) è un ebreo polacco di Bialystok, cresciuto in un ambiente caratterizzato

⁵ P. Lafargue, *La religione del capitale*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2012.

dalla pluralità di lingue (polacco, russo, yiddish) e di religioni. Dariush Shayegan (1935-2018) è nato e morto a Teheran, ma si è formato alla Sorbona. Thich Nhat Hanh (1926-2022), vietnamita, ha studiato anche negli Stati Uniti e dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso è vissuto in esilio in Francia.

Ognuno di loro è stato *costretto* dalla storia a porsi il problema del rapporto con la differenza culturale: Zamenhof dalla condizione dell'ebreo dell'est, che sarebbe sfociata nella tragedia dell'Olocausto; Shayegan dalla Rivoluzione iraniana, con la sua fanatica opposizione all'Occidente; Thich Nhat Hanh dalla guerra portata nel suo Paese dagli Stati Uniti.

Sintetizzo la risposta data da questi tre autori al problema interculturale con tre immagini. La prima è quella del *ponte*. Per Zamenhof, inventore dell'Esperanto, è possibile creare una sorta di religione-ponte tra le religioni a carattere umanistico, fondata sui comuni elementi etici, a partire dalla *regola aurea*. La seconda è quella dell'*incastro*. Shayegan ritiene che la visione del mondo tradizionale dell'Iran, travolta dal fondamentalismo islamico di cui denuncia il carattere ideologico di origine occidentale, possieda un accesso a un mondo, quello dell'immagine, che l'Occidente ha perduto, e che resta tuttavia essenziale. Culture diverse posseggono tessere di un unico mosaico che occorre ricomporre. Si tratta di una posizione non infrequente in pensatori orientali che ammirano sinceramente l'Occidente con la sua scienza e l'efficienza, ma che non rinunciano all'idea che la tradizione cui appartengano abbia a sua volta qualcosa di irrinunciabile⁶. La terza è quella della *zattera*. Per Thich Nhat Hanh è possibile superare la violenza culturale solo se si cambia l'atteggiamento nei confronti della propria religione-cultura. Fedele allo spirito originario del Buddhismo (che non impedisce oggi la nascita di violenti nazionalismi buddhisti, come

⁶ Nel mio *Dell'attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore* (Petite Plaisance, Pistoia 2018) ho analizzato questa posizione nel pensiero di Tagore.

accade nello Sri Lanka), il monaco vietnamita ha insegnato il non attaccamento nei confronti dello stesso Buddhismo, in un'ottica radicalmente avversa a ogni tipo di fanatismo.

Credo che tutte e tre queste posizioni siano ancora importanti e utili. Per ragioni che spiegherò nella conclusione, avverto come più urgente la posizione di Thich Nhat Hanh, che è anche la più filosofica, se consideriamo la filosofia, secondo quanto s'è detto, come pratica del distacco critico.

Siena, ottobre 2023

Fonti

Il saggio su Zamenhof è uscito in “Educazione Aperta” (numero 3, 2018) con il titolo *Un ponte etico tra le culture. L’Homaranismo di Lejzer Zamenhof*. Sulla stessa rivista (numero 5, 2019) è uscito quello su Shayegan, con il titolo *Integrazione delle ermeneutiche. La filosofia interculturale di Dariush Shayegan*. Il saggio su Thich Nhat Hanh è stato pubblicato nel “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione” (n.13/14, maggio-dicembre 2020) con il titolo *Il Buddhismo come anti-ideologia in Thich Nhat Hanh*. Si tratta del testo del mio intervento al convegno *Concordia discors. Il dialogo interreligioso nello spazio della filosofia*, organizzato presso l’Università di Genova dall’Associazione Italiana di Filosofia della Religione (13-15 novembre 2019).

Il ponte

Lejzer Zamenhof

Conosciuto come fondatore dell'Esperanto, la lingua artificiale internazionale più diffusa, Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917) ha dedicato tutta la sua vita alla comprensione tra i popoli e le culture. Oltre all'Esperanto, una parte importante di questo impegno è il suo lavoro per una religione ed etica universale a carattere razionale, chiamata Hilelismo e poi Homaranismo, che nelle sue intenzioni doveva assolvere nel campo religioso la stessa funzione che l'Esperanto intende assolvere in campo linguistico: favorire l'intesa tra i popoli senza sostituirsi alle singole tradizioni religiose, ma affiancandosi ad esse. Nelle pagine che seguono, dopo aver analizzato il contesto storico e culturale in cui prende corpo l'ideale di Zamenhof e le ragioni dell'Esperanto, mi soffermerò soprattutto sull'Hilelismo/Homaranismo, mostrando i limiti e le contraddizioni, ma anche l'attualità e l'importanza di un tale tentativo in un'epoca di fondamentalismi e conflitto di civiltà.

“Un cuore di ferro e acciaio, freddo, duro e muto, batte in te, uomo”¹. Sono le parole con cui comincia *Nella città del massacro* (*In Shchite-Stot*), il poema in yiddish di Chaim Nachman Bialik sul terribile pogrom di Kishinev del 1903, durante il quale quarantanove ebrei furono uccisi e centinaia feriti. E sono parole che inaugurano idealmente il Novecento, il secolo delle grandi

¹ C. N. Bialik, *Nella città del massacro*, il melangolo, Genova 1992, p. 45.

violenze dell'uomo sull'uomo, e delle domande terribili sull'uomo e su Dio. Che ne è di Dio, se esiste Auschwitz?, chiede il credente. Il non credente si chiede piuttosto che ne è dell'uomo. In cosa è possibile sperare, dopo Auschwitz (e dopo le due guerre mondiali, dopo l'atomica, dopo il genocidio in Rwanda...)? Bisognerà abbandonare ogni slancio progressista, rassegnandosi a considerare l'essere umano un animale razionale solo a sprazzi, che è facile indurre alla violenza più efferata, incline più al male che al bene? La vita, il pensiero e l'opera di Zamenhof sono un tentativo di rispondere negativamente a questa domanda, non solo sostenendo il valore della pace e dell'intesa tra i popoli, ma approntando anche gli strumenti necessari, nella sua analisi, per realizzare questi valori.

È forte la tentazione di considerare le idee di Ludwik Lejzer Zamenhof come una espressione di quell'ottimismo progressista di fine Ottocento che le tragedie del Novecento hanno spazzato via. Ma è una tentazione che viene presto ridimensionata dalla considerazione della vita di Zamenhof. Un figlio della civiltà di fine Ottocento, certo, ma anche un uomo pienamente immerso nel dramma del Novecento, un uomo che ha dato inizio ad un movimento che è stato contrastato sia dal nazismo che dal comunismo, che è riuscito a resistere alla persecuzione ed all'ostracismo, e che si presenta oggi come una proposta pratica, non ideologica, per affrontare i problemi della società globalizzata.

Zamenhof è un ebreo di Bialystok, una città polacca nella quale le identità si incontrano e, più spesso, si scontrano: ebrei, polacchi, russi, tedeschi. “Questo luogo della mia nascita e dei miei anni di infanzia ha dato la direzione a tutti i miei futuri scopi”, scriverà². Fin dalla nascita è immerso in una Babele linguistica ed etnica e vive la sua condizione di ebreo del ghetto. Questo è il secondo dato essenziale per comprendere la sua impresa.

² L.L. Zamenhof, *Originala Verkaro*, a cura di J. Dietterle, Ferdinand Hirt & Sohn, Leipzig 1929, pp. 417-418.

“Nessuno può risentire quanto un ebreo della maledizione della divisione fra gli uomini”, afferma in una intervista del 1907³. Essere un ebreo, spiega, vuol dire pregare Dio in una lingua morta da tempo (tale era al suo tempo l’ebraico biblico), essere istruiti da un popolo che ti rifiuta e far parte di un popolo disperso in terre diverse con le quali non ci si può intendere. Fin dall’inizio la problematica generale della intesa tra i popoli è intrecciata in lui con quella specifica legata alla condizione del popolo ebraico; come vedremo, il primo tema finirà per prevalere sul secondo, o per meglio dire riterrà che la soluzione del problema ebraico non si possa distinguere da quella del problema dell’umanità intera.

Anche se spesso viene considerato polacco, Zamenhof si definiva russo e si considerava un suddito leale dello zar, innamorato della lingua e della poesia russa. Il padre, Mark, era un insegnante di geografia aderente al movimento dell’Haskalah, la corrente illuministica dell’ebraismo – il cui maggior rappresentante è Moses Mendelssohn (1729-1786) – che si proponeva di ripensare l’ebraismo alla luce del razionalismo illuministico, aprendo le comunità ebraiche all’atmosfera culturale dei popoli europei. Come nota Eisenstadt, c’era una differenza tra l’Haskalah occidentale e quella dell’Europa orientale, cui apparteneva Mark Zamenhof. La prima opera soprattutto per l’integrazione degli ebrei nelle società di cui facevano parte, mentre quella orientale si orienta verso “la ricostruzione interna della stessa comunità ebraica”, attraverso la creazione di nuove strutture sociali ed educative⁴.

Fin dall’infanzia Lejzer è immerso in un clima culturalmente aperto, plurilinguistico (russo, yiddish, ebraico, polacco, tedesco), nel quale il progetto di una vita matura con straordinaria

³ R. Dobrzynski, *Via Zamenhof. Creatore dell’Esperanto. Conversazione con Louis Christophe Zalenski-Zamenhof*, Giuntina, Firenze 2009.

⁴ S.N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica. L’esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993, p.124.

precocità. Il primo abbozzo di una lingua universale nasce a Varsavia, dove la famiglia si è trasferita nel 1874 e dove Lejzer ha frequentato il liceo. La *Lingwe Uniwersala* ha vita breve: i manoscritti vengono bruciati dal padre mentre Lejzer è in Russia per proseguire gli studi di medicina, per il timore che la sua passione per la lingua universale potesse distoglierlo dalla professione. Lejzer è a Mosca per studiare medicina, quando cominciano i pogrom contro gli ebrei in seguito all'assassinio dello zar Alessandro II, nel marzo del 1881. Gli attentatori appartenevano alla organizzazione rivoluzionaria *Narodnaja volja* (Volontà del popolo), di cui faceva parte anche un'ebrea, ma Ignatij Grinevicki, colui che aveva lanciato la seconda bomba, quella che fu fatale, venne presentato sui giornali come "individuo di tipo orientale, dal naso adunco"⁵, e questo bastò per scatenare la rabbia contro gli ebrei. Zamenhof tornò nel ghetto di Varsavia, concluse gli studi e si dedicò alla professione medica, riprendendo però anche le ricerche per la lingua universale, accompagnate dalla riflessione sulla sorte del popolo ebraico. La convinzione di poter essere membri leali e rispettati dell'impero zarista si mostra ingenua. L'anno seguente il sessantenne Leon Pinsker pubblica *Autoemancipazione*, pamphlet di riferimento del movimento pre-sionista Hovevei Zion (Gli amanti di Sion). Medico come Lejzer e convinto sostenitore dell'Haskalah come suo padre Mark, Pinsker rivede tutte le sue convinzioni in seguito all'ondata di odio, espressione di quella che lui chiama *giudeofobia*, una paura che affondava nell'inconscio e che per questo era difficile da sradicare e combattere con le armi della ragione, e giunge alla conclusione che la convivenza pacifica tra ebrei e *goim* è impossibile, e che gli ebrei saranno sempre perseguitati, come diversi, fino a quando non avranno una loro terra; non Israele, ma un territorio che verrà individuato con attenzione ed acquistato con

⁵ L. Poljakov, *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1990, vol. 5, p. 103.

il contributo collettivo⁶. Il pamphlet di Pinsker aveva in epigrafe il noto detto di Hillel: “Se non sono io per me, chi è per me?... E se non ora, quando?”⁷. Si tratta dello stesso autore cui farà riferimento Zamenhof nella sua più matura formulazione del suo pensiero, giungendo a conclusioni diametralmente opposte a quelle di Pinsker. Come meglio vedremo in seguito, Zamenhof dà il suo contributo alle accese discussioni intellettuali dalle quali nascerà il sionismo, orientandosi poi con sicurezza verso una prospettiva che considera più ampia, e nella quale è sicuro di trovare la soluzione tanto al problema ebraico quanto al problema umano più in generale: l’Esperanto e l’Homaranismo, quale suo corollario etico-religioso.

Nel 1887 pubblica a Varsavia con lo pseudonimo di Doktoro Esperanto *Unua Libro*, il libro con il quale comincia l’avventura dell’Esperanto.

L’Esperanto risponde ad una aspirazione dell’umanità che affonda le sue radici nell’antichità, e di cui Umberto Eco ha tracciato la storia ne *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*: quella, appunto, di creare dal nulla, o a partire da lingue esistenti, una lingua perfetta⁸. Una aspirazione che ha diverse declinazioni: la lingua perfetta può essere la lingua sacra, adatta a dire le cose più alte, come forse è il caso della *lingua ignota* di Ildegarda di Bingen, o una lingua pensata per esprimere una visione filosofica, o uno strumento per l’intesa tra i popoli. Quest’ultimo è lo scopo dell’Esperanto. Ai tempi di Zamenhof, era all’apice del suo successo il volapük, una lingua artificiale creata dal sacerdote

⁶ V. Pinto, *Un ebreo nuovo. Alle origini del sionismo (1991-1920)*, Free Ebrei, Torino 2017, pp.13-14.

⁷ L. Pinsker, *Autoémancipation*, Edition Angel, Tunis 1950, p. 8.

⁸ U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.

cattolico tedesco Johann Martin Schleyer sviluppando l'intuizione di una notte insonne del marzo 1879. Pubblicata l'anno successivo, la lingua ottiene, soprattutto in Germania ed in Francia, un successo tanto rapido quanto effimero. Dopo un congresso a Parigi nel 1889, nel quale mille e seicento persone ottennero il diploma⁹, l'interesse cadde in modo progressivo, fino alla quasi totale estinzione (oggi i parlanti sono poche decine). Un declino dovuto alle divergenze interne, che non trovano soluzione a causa dell'atteggiamento autoritario di Schleyer, che considera la lingua una sua proprietà intellettuale, contrastando i tentativi di riforma suggeriti dai membri più autorevoli del movimento, riuniti in una Accademia di cui finirà per negare l'autorità, creandone una nuova composta dai membri a lui più vicini¹⁰.

Il volapük è stato un esperimento di grande importanza per il successo dell'Esperanto. Da un lato ha suscitato l'interesse del mondo intellettuale europeo – o almeno di parte di esso – per il tema della lingua neutrale, dall'altro ha indicato a Zamenhof la via da *non* seguire per favorire il successo del movimento esperantista. Si può considerare Zamenhof uno dei primi a praticare quello che oggi si chiama *copyleft*, l'offerta libera di opere intellettuali considerate non proprietà privata, sfruttabile commercialmente, del loro autore, ma dominio pubblico¹¹. Zamenhof si rende conto che una lingua non può essere proprietà privata di nessuno, né è possibile attribuire ad un solo soggetto il diritto e l'autorità di stabilire i cambiamenti necessari; si considera non il creatore, ma l'*iniziatore* dell'Esperanto, consapevole che aggiu-

⁹ F. Gobbo, *La filosofia morale di Ludwik Lejzer Zamenhof per il nuovo millennio*, in *Erewhon*, primavera 2005, url: <http://erewhon.ticonuno.it/arch/arcfram.htm>

¹⁰ R. Garvía, *Esperanto and its rivals. The struggle for an international language*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, p. 48.

¹¹ Cfr. F. Gobbo, *La filosofia morale di Ludwik Lejzer Zamenhof per il nuovo millennio*, cit.

stamenti, aggiunte, modifiche saranno inevitabili, anzi auspicabili. Come tutte le cose vive, una lingua si modifica, si adatta, si contamina. Contrastare questi processi oppure pretendere di gestirli in modo autoritario vuol dire uccidere la lingua, renderla adatta a pochi parlanti colti più che strumento di uso comune. Le proposte di modifica della lingua non tardano: presto il movimento, che si organizza intorno alla rivista “La Esperantisto”, non tardano e, nonostante l’atteggiamento di grande sensibilità democratica di Zamenhof, che si rimette sempre alla volontà della comunità esperantista, sfociano in una vera scissione con la nascita dell’ido, una versione riformata della lingua che tuttavia non ha grande successo.

Sarebbe un errore immaginare il movimento esperantista come un mondo chiuso in sé, impegnato in discussioni e progetti di riforma, piani strategici e le immancabili lotte di potere. Fin dall’inizio l’Esperanto è riuscito ad intercettare l’interesse ed il consenso non solo di linguisti, ma anche e soprattutto di intellettuali e scrittori che condividevano gli ideali pacifisti di Zamenhof. Tra questi, il più autorevole è Lev Tolstoj, che in una lettera del 1894 si spinge fino a dire che “l’apprendimento dell’Esperanto e la sua diffusione sono indubbiamente una impresa cristiana, che favorirà la creazione del Regno di Dio – impresa che è il principale e singolare obiettivo della vita umana”¹². Sono gli anni della grande riflessione etico-religiosa che culmina nella pubblicazione, nel 1893, de *Il Regno di Dio è in voi*, opera principale del Tolstoj filosofo che influenzerà profondamente Gandhi. Ma Tolstoj è al tempo stesso un grandissimo scrittore, apprezzato, anzi venerato in tutto il mondo, e un contestatore dell’ordine socio-economico dello zarismo, che sarà scomunicato dalla Chiesa ortodossa per la sua denuncia dell’uso ideologico del Cristianesimo come strumento di oppressione delle masse

¹² Citato in U. Lins, *Dangerous Language. Esperanto under Hitler and Stalin*, Palgrave Macmillan, London 2016, p. 15.

contadine. La pubblicazione su “La Esperantisto” di un suo articolo su *Ragione e rivoluzione* causa l’anno seguente l’intervento della censura zarista e la cessazione della pubblicazione in Russia¹³. È solo l’inizio delle persecuzioni dell’Esperanto da parte dei regimi autoritari. Nei suoi centotrenta anni di vita l’Esperanto è stato osteggiato sia da Hitler (che nel *Mein Kampf* ne parla come espressione del piano giudaico di dominio del mondo)¹⁴ che da Stalin, nonostante un notevole interesse iniziale del socialismo verso una lingua che affonda le sue radici negli ideali di internazionalismo e pacifismo che appartengono originariamente anche al socialismo; il successo che la lingua incontra in Cina e in alcuni paesi comunisti dell’Est Europa, come la Jugoslavia, fa sì che essa venga vista con sospetto anche negli Stati Uniti, negli anni della Guerra Fredda¹⁵. Impegnati a far sopravvivere la lingua in un secolo di devastanti cambiamenti politici, i leader del movimento esperantista si sono mossi tra due poli: da un lato l’Esperanto come lingua che esprime una visione del mondo anche politica, dall’altro l’Esperanto come semplice strumento per la comunicazione tra i popoli. Questa seconda visione, più pragmatica, è risultata più adatta allo scopo, spingendo in secondo piano i motivi ideali e politici, che hanno trovato pieno riconoscimento soltanto nell’anarchismo, che è l’idea politica

¹³ Ivi, p. 16.

¹⁴ Ivi, p. 95. I rapporti del movimento esperantista italiano con il fascismo furono invece inizialmente buoni, anche perché l’affinità tra la lingua internazionale e l’italiano sembrava favorire quest’ultimo sul piano internazionale. La situazione cambiò dopo le leggi razziali, quando, anche per le pressioni della Germania, il movimento viene osteggiato quale espressione del giudaismo internazionale. Cfr. Lins, *Dangerous Language*, cit., pp. 141-2. Il nostro paese ha visto anche la singolare esperienza della Repubblica Esperantista dell’Isola delle Rose, creata nel 1968 su una piattaforma artificiale al largo della costa adriatica dall’ingegnere Giorgio Rosa e abbattuta dalle forze di polizia quello stesso anno.

¹⁵ P.G. Forster, *The Esperanto movement*, Mouton, The Hague-Paris-New York 1982, p. 255.

che ha dato l'adesione più piena, priva di contraddizioni e di ripensamenti, all'Esperanto.

Quando Zamenhof si dedica alla sua impresa la scena europea, ben oltre la sua Bialystok, ricorda la Torre di Babele. L'inglese, il francese, il tedesco e, in misura minore, il russo si contendono il primato; una persona colta padroneggia tutte o quasi queste lingue, per seguire il dibattito intellettuale, mentre in un paese come l'Italia è ancora diffusissimo l'analfabetismo e la lingua nazionale è ancora sconosciuta in molte regioni. Gli anni seguenti alla fine della Seconda Guerra Mondiale hanno visto il rapido affermarsi dell'inglese come lingua sovranazionale, sempre più usata per gli scambi economici, la ricerca, l'informazione. La disponibilità di una lingua internazionale di fatto già diffusa non rende anacronistico l'Esperanto?

In una conversazione con Louis Christophe Zaleski-Zamenhof, nipote dell'iniziatore dell'Esperanto, Roman Dobrzynski racconta un aneddoto simpatico per illustrare gli inconvenienti dell'inglese come lingua per la comunicazione internazionale. Il ministro danese Helle Degan si scusò per il suo ritardo ad in una riunione internazionale dicendo: "I'm at the beginning of my period". Intendeva dire che era stata nominata da poco, ma di fatto aveva comunicato che le erano iniziate le mestruazioni¹⁶. In altri termini, l'inglese è diffuso (come l'arabo e il cinese), ma resta una lingua difficile da imparare, che richiede anni di studio, dalla pronuncia complessa, spesso quasi esasperante. Le difficoltà di comunicazione degli stessi uomini politici, ossia di coloro che hanno urgenza di adoperare una lingua internazionale, sono significative. Ironizzare e sorridere della loro incompetenza linguistica non risolve il problema. L'Esperanto ha il vantaggio di essere semplice, facile da imparare anche per chi appartiene ad

¹⁶ R. Dobrzynski, *Via Zamenhof*, cit.

aree linguistiche lontane, come dimostra il successo della lingua in Cina (un importante esparantista è l'anarchico Ba Jin, uno dei maggiori scrittori cinesi del Novecento).

Ma le ragioni più profonde sono politiche e culturali, non meramente strumentali. L'inglese non è una lingua neutra. È la lingua di un paese, l'Inghilterra, che in passato ha costituito un impero che si estendeva dall'Africa all'India, ed è la lingua, oggi, di un paese come gli Stati Uniti, che riesce a diffondere e far prevalere a livello mondiale i propri prodotti e modelli culturali grazie alla sua potenza politico-militare, con un'azione che minaccia le identità linguistiche particolari. Non c'è democrazia internazionale senza democrazia linguistica, e non c'è democrazia linguistica se non si stabiliscono le relazioni linguistiche tra i popoli su un piano di parità. Il principio secondo il quale la lingua usata a livello internazionale dev'essere quella parlata dalla potenza prevalente (oggi l'inglese, domani forse il cinese) è profondamente antidemocratico e basata sulla forza, non sulla ragione. Essendo espressione di una potenza pervasiva, l'inglese tende inoltre a scalzare le lingue nazionali ed a proporsi non come seconda lingua, bensì come unica lingua mondiale. Fin dal primo congresso, tenutosi a Boulogne-sur-Mer nel 1905, l'Esperanto si propone come una lingua seconda, che non pretende di sostituirsi alle lingue nazionali, ma le affianca e le protegge. Il primo punto della *Deklaracio pri la esenco de Esperantismo* dichiara:

La Esperantismo estas penado disvastigi en la tuta mondo la uzadon de lingvo neŭtrale homa, kiu ne entrudante sin en la internan vivon de la popoloj kaj neniom celante elpuŝi la ekzistantajn lingvojn naciajn, donus al la homoj de malsamaj nacioj la eblon kompreniĝadi inter si [...]

L'Esperantismo è lo sforzo di diffondere in tutto il mondo

l'uso della lingua neutralmente umana, che non interferendo con la vita interna dei popoli e non avendo di mira di estromettere le lingue nazionali esistenti, darebbe alle persone di nazioni diverse la possibilità di intendersi tra di loro [...].¹⁷

La democraticità dell'Esperanto, secondo i suoi sostenitori, consiste dunque nei seguenti aspetti: 1) è una lingua neutra, non espressione di un solo popolo, e meno che mai di un popolo più potente degli altri; 2) è una lingua che, non avendo alle spalle una potenza economico-militare, non ha un atteggiamento aggressivo verso le lingue nazionali, ma intende proporsi come ponte tra di esse; 3) essendo di facile acquisizione, è accessibile a tutti, mentre l'inglese viene padroneggiato da coloro che possono permettersi corsi anche costosi, e ciò dà anche nel mondo del lavoro un vantaggio a chi proviene dalle classi più abbienti.

Al primo punto si può obiettare che l'Esperanto non è del tutto neutro, perché il lessico è tratto dalle principali lingue europee, con pochi prestiti dalle lingue semitiche o orientali. È un dato di fatto innegabile, ma occorre anche considerare la struttura della lingua: l'Esperanto è una lingua agglutinante, una caratteristica di poche lingue europee (il finlandese) che è propria invece di diverse lingue extraeuropee, dal turco al giapponese, dal coreano al telugu (parlato nell'India centro-meridionale).

Parlare la stessa lingua è una parentela e un'affinità: un uomo in compagnia di coloro con i quali non può dialogare, è simile a un prigioniero incatenato.

Oh, molti Indiani e Turchi parlano la stessa lingua; e molte sono le genti Turche che non capiscono i linguaggi reciproci.

¹⁷ Zamenhof L., *Fundamento de Esperanto*, Flandra Esperanto-Ligo, Antverpeno (Anversa) 2005, p. 129. Traduzione mia.

Per questo in verità il linguaggio della reciproca comprensione è differente; essere uno col cuore è meglio che essere uno col linguaggio.

Sono versi del meraviglioso *Mathnawi* di Jalal alDin Rumi¹⁸, uno dei capolavori religiosi dell'umanità, opera di un pensatore che come pochi riesce ad attingere una prospettiva universale, e che nei suoi momenti più alti, ed arditissimi, sembra mettere in discussione la stessa distinzione tra credenti e non credenti. C'è una affinità della lingua, che è importante, e senza la quale si è estranei l'uno all'altro, ma c'è una affinità più importante, che viene prima, e senza la quale la prima può essere insufficiente. Zamenhof deve aver riflettuto a lungo su questo problema. La sua impresa più importante e duratura è l'Esperanto, che serve ad approntare uno strumento semplice per l'effettiva comprensione tra i popoli; ma basta questo? I conflitti tra i popoli non sono dovuti solo ad incomprensioni linguistiche, ma anche, anzi soprattutto, a differenti visioni del mondo, che il più delle volte sono legate alla religione. Come affrontare l'incomprensione e il conflitto tra religioni? La risposta per Zamenhof va cercata applicando un procedimento non diverso da quello usato per la lingua. L'Esperanto è una lingua neutra, semplice, di uso comune, che riprende diversi aspetti delle lingue esistenti, ma non pretende di sostituirsi ad esse. Occorrerà un equivalente sul piano religioso, una religione neutra che consenta la comunicazione e l'intesa tra le religioni esistenti, senza pretendere a sua volta di diventare una religione in competizione con altre. È quello che Zamenhof cerca di fare con l'Hilelismo, che diventerà poi Homaranismo.

L'iniziatore dell'Esperanto, che non ha risparmiato le sue energie intellettuali e fisiche per la diffusione della lingua inter-

¹⁸ Rumi, *Mathnawi*, edizione italiana a cura di Gabriele Mandel Khan, Bompiani, Milano 2016, vol. I, p. 160.

nazionale, ha mostrato invece sempre un certo pudore rispetto al suo progetto etico-religioso, che chiamava *idea interna* (*interna ideo*), rifiutandosi di legare ad esso le sorti dell'Esperanto, senza però rinunciare a sostenerne il valore e l'urgenza. Il nipote ricorda le sue parole: "Con un Esperanto che dovesse servire esclusivamente a scopi commerciali e per utilità pratiche, non voglio avere niente in comune"¹⁹. E vien da pensare alla ostilità di Gramsci verso l'Esperanto, considerata espressione di "una preoccupazione cosmopolitica, non internazionale, di borghesi che viaggiano per affari o per divertimento, di nomadi, più che di cittadini stabilmente produttivi"²⁰. Una obiezione non particolarmente profonda, ma che coglie una involuzione possibile della lingua, se slegata dal complesso ideale che la sostiene nel suo iniziatore; un complesso ideale di origine etico-religiosa, influenzato dall'illuminismo ebraico ma anche dalla massoneria, che con ogni probabilità Gramsci avrebbe giudicato con non minore durezza.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, la ricerca di una lingua universale è strettamente legata in Zamenhof alla questione ebraica, soprattutto all'inizio. Nel 1880 Zamenhof aveva scritto una grammatica dello yiddish, proponendo anche una riforma ortografica, al fine di dare dignità alla lingua più parlata dagli ebrei europei, e l'anno seguente aveva fondato a Varsavia il gruppo locale di Hovevei Zion. Presto, tuttavia, si affacciano dubbi sul progetto sionista, che riguardano l'identità stessa degli ebrei come popolo. Un popolo è tale in primo luogo perché parla una sola lingua, sia pure con varianti dialettali. Non è questo il caso degli ebrei, che parlano molte lingue, e la cui lingua originaria,

¹⁹ R. Dobrzynski, *Via Zamenhof*, cit.

²⁰ A. Gramsci, *La lingua unica e l'Esperanto*, in "Il Grido del Popolo", 16 febbraio 1918.

l'ebraico, è ormai morta. La storia in questo caso dimostrerà che Zamenhof aveva torto, perché il movimento sionista è riuscito a far rivivere l'ebraico e renderlo la lingua nazionale dello stato di Israele, ma le considerazioni di Zamenhof non erano meramente pratiche. Proponendo l'Esperanto come soluzione al problema linguistico ebraico intendeva dare una identità agli ebrei che fosse al tempo stesso segno di apertura al mondo, poiché l'Esperanto era ed è anche la lingua internazionale, neutra, la lingua-ponte. Nel suo superamento del sionismo c'è questa idea del popolo ebraico come popolo-ponte tra i popoli, un popolo che per la sua stessa storia di persecuzioni è chiamato a lavorare per la comprensione e la fratellanza tra i popoli. Questo progetto è evidente anche dalla riflessione sull'altro aspetto della identità ebraica, la religione. Più che lavorare per l'ortodossia religiosa, per Zamenhof occorre cercare nella tradizione religiosa ebraica ciò che vi è di più universale, e basare su questo elemento universale una nuova religione, in grado di dare al tempo stesso identità ed apertura agli ebrei. Ed è alla ricerca di questo elemento universale che Zamenhof incontra Hillel.

Nato nella grande comunità ebraica di Babilonia, Hillel giunse a Gerusalemme intorno al 60 avanti Cristo, per studiare la Torah con due grandi maestri farisei. Per la profonda conoscenza della Torah acquisita fu elevato al rango di *nāšī*, titolo che secondo lo storico Yitzak Buxbaum indica nel suo caso la leadership dei farisei e non, come si ritiene, che sia stato capo del Sinedrio²¹. Certo fu tra le figure religiose e politiche più autorevoli nella Gerusalemme del suo tempo, che è anche il tempo di Gesù Cristo. E con quello del Vangelo il suo messaggio ha punti di contatto significativi. Abbiamo già incontrato nell'epigrafe del libro di Pinkser uno dei suoi detti più noti, che si trova nei *Pirkei Avot* (Capitoli dei Padri, noti anche come

²¹ Y. Buxbaum, *The Life and Teachings of Hillel*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, p. 48.

Etica dei Padri), una compilazione di detti rabbinici riguardanti l'etica che fa parte della *Mishna*: “Se io non sono per me, chi è per me? E se io sono solo per me stesso, cosa sono? E se non ora, quando?” (*Pirkei Avot*, I.14). È uno di quei detti che con poche parole riescono a stimolare una lunga riflessione su temi cruciali. In questo caso, la dialettica tra io e l'altro, che nelle relazioni quotidiane diventa spesso conflitto. Hillel parte riconoscendo la legittimità della preoccupazione per sé stessi, ma subito la trascende, con quella domanda provocatoria riguardante l'essere solo per sé stessi: *cosa sono?* Anche più provocatoria è la domanda successiva: *se non ora, quando?* È una domanda che fa pensare alla riflessione del tempo nella migliore trattatistica morale greco-romana (si pensi alle *Lettere a Lucilio* di Seneca) ma anche all'insistenza sul presente del Buddhismo, al quale rimanda anche l'invito ad entrare emotivamente in sintonia con gli altri, a “non essere allegri quando si è tra coloro che piangono e non piangere quando si è tra coloro che sono allegri”²². Un principio che il Buddhismo esprime con *mudita* (con-gioire) e *karuna* (la com-passione), che fanno parte delle *dimore divine* (*brahmavihara*), i valori morali fondamentali del Dharma del Buddha. Ma Hillel è noto soprattutto per la sua formulazione di quella che verrà poi chiamata *regola aurea*, che si trova nel *Talmud babilonese* (*Shabbat*, 31a.6):

Un gentile un giorno andò da Hillel e gli disse: “Sono pronto a diventare un Ebreo, ma solo se tu puoi insegnarmi l'intera Torah mentre io sto qui su un piede solo”. Hillel gli rispose: “Quello che è odioso per te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la Torah. Il resto è commento. Va' e impara”.²³

²² Ivi, p. 90.

²³ Per il testo ebraico e la traduzione inglese del passo, si veda il sito *Sefaria*, all'url: <https://www.sefaria.org/Shabbat.31a.6>. La traduzione italiana è mia.

Si tratta di un messaggio razionale, semplice, aperto, centrato sull'etica, sul riconoscimento della nostra natura relazionale, sull'importanza della ragione e della pace. È comprensibile che Zamenhof, alla ricerca di una religione-ponte, si sia ricordato di Hillel. Ben presto tuttavia Zamenhof si rende conto che il richiamo aperto alla tradizione di pensiero ebraica avrebbe rappresentato un ostacolo alla diffusione delle sue idee, e cambia il nome alla sua "idea interna": da Hilelismo a *Homaranismo*, dall'Esperanto *homaro*, umano. Senza grande successo, tuttavia. Cercando una soluzione razionale al problema del conflitto e della incomprendimento religiosa, Zamenhof sconcerta da un lato i laici (in particolare il mondo esperantista francese, particolarmente influente), che considerano pericolosa per l'Esperanto quella incursione nella religione, e dall'altro i religiosi (in particolare i cattolici), che non si ritrovano in quella religione etica dal sapore massonico.

In un testo intitolato non troppo felicemente *Dogmoj de Hilelismo*, apparso nel 1906 nella *Ruslanda Esperantisto*, Zamenhof presenta come segue l'"idea interna" dell'Esperanto:

L'Hilelismo è un insegnamento (*instruo*) che, senza strappare l'uomo alla sua patria naturale, né alla sua lingua, né alla sua religione, gli dà la possibilità di evitare qualsiasi falsità (*malvereco*) e contraddizione nei suoi principi religioso-nazionali e di comunicare con gli uomini di qualsiasi lingua e religione su un fondamento di neutrale umanità (*sur fundamento neŭtrale-homa*), su principi di reciproca fratellanza, uguaglianza e giustizia.²⁴

²⁴ L.L. Zamenhof, *Originala Verkaro*, cit., p. 316. Qui e di seguito la traduzione è mia.

Nello stesso anno riprende parola per parola questa definizione in una brochure apparsa anonima a San Pietroburgo, nella quale però l'Hilelismo è già diventato Homaranismo; e nella quale si legge, in nota, che Esperanto e Homaranismo sono idee “collegate tra di loro, ma non identiche. Si può essere buoni esperantisti e tuttavia contrari all'Homaranismo”²⁵. È evidente il timore che le perplessità riguardo all'Homaranismo finissero per travolgere anche l'Esperanto. Un timore che tuttavia finirà per essere fatale per l'Homaranismo, che diventerà l'idea rimossa, più che interna, del movimento esperantista.

La formulazione più completa dei suoi principi si trova nella *Declaracio pri Homaranismo* del 1913²⁶. La parte più importante è l'articolo 10, che è bene riportare per intero:

Cosciente che la religione dev'essere questione solo di credo sincero, ma non giocare il ruolo di divisione ereditato tra le genti, io chiamo mia religione solo quella religione o sistema sostitutivo della religione in cui effettivamente credo. Ma qualunque sia la mia religione, la professo secondo i principi neutrali-umani “homarani”, che consistono in quanto segue;

a) La più alta Forza per me incomprendibile, che è la causa delle cause nel mondo materiale e morale, posso chiamarla con il nome “Dio” o con altro nome, ma sono consapevole che ciascuno ha il diritto di presentarla a sé stesso come gli detta la prudenza o il cuore o gli insegnamenti della sua chiesa. Non devo odiare o perseguire qualcuno perché il suo credo riguardo a Dio è diverso dal mio.

b) Sono consapevole che l'essenza dei veri ordini religiosi si trova nel cuore sotto forma di coscienza, che il

²⁵ Ivi, p. 325, nota.

²⁶ Ivi, pp. 338 segg.

principio più importante di tutti questi ordini obbligatorio per tutti gli uomini è: fai agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te; considero tutto il resto nella religione come aggiunte che ogni uomo, conformemente al suo credo, ha il diritto di considerare o come parole di Dio per lui obbligatorie o come commenti che, misti con leggende, ci sono stati dati dai grandi maestri dell'umanità appartenenti a diversi popoli, o come costumi che sono stati stabiliti dagli uomini e la cui realizzazione o meno dipende dalla nostra volontà.

c) Se non credo in nessuna delle religioni rivelate esistenti, non devo restare in una di esse solo per motivi etnici e con il mio restare ingannare gli uomini riguardo alle mie convinzioni e nutrire ereditariamente per infinite generazioni la separazione tra i popoli ma, se le leggi del mio paese lo permettono, dichiararmi apertamente e ufficialmente "libero credente" (*liberkreda*), senza identificare il libero credere specialmente con l'ateismo, ma riservando al mio credere la piena libertà. Quando nel luogo in cui vivo esisterà una comunità di liberi credenti pienamente organizzata oltre le nazionalità e le dottrine, alla quale poter aderire con piena soddisfazione della mia coscienza e per i bisogni del mio cuore, allora per fissare saldamente e con precisione la mia neutralità religiosa e salvare i miei posteri dalla mancanza di programma e conseguentemente dal ricadere nello sciovinismo religioso-nazionale, devo aderire a tale comunità di liberi credenti in modo del tutto ufficiale e possibilmente ereditario e accettare per me il suo nome neutrale, la sua struttura comunitaria, le sue feste e i suoi costumi facoltativi, il suo calendario neutrale-umano ecc.; fino ad allora posso restare ufficialmente aderente alla religione in cui sono nato, ma devo sempre aggiungere al nome la parola "libero credente" per mostrare che mi an-

novero in essa solo provvisoriamente, secondo il costume e amministrativamente.²⁷

Analizziamo questi punti. Appare singolare il riferimento ad un *sistema sostitutivo* della religione. Zamenhof evidentemente si riferisce a concezioni filosofiche o scientifiche, nella misura in cui esse rispondono alle domande fondamentali della vita. I sostenitori di queste visioni del mondo in molti casi troveranno inaccettabile l'equiparazione di esse alle religioni, ma è apprezzabile lo sforzo di Zamenhof di abbracciare anche visioni del mondo laiche. Il Dio di cui parla può ben essere il *Deus sive Natura* spinoziano, o nulla di diverso dall'Universo, così come lo investiga la scienza, una realtà trascendente che solo parzialmente riusciamo a comprendere con i nostri sforzi. Il primo punto stabilisce che la rappresentazione di Dio, o comunque lo si chiami, non può e non deve essere motivo di conflitto o di persecuzione. La parola *diritto* (*rajto* nel testo Esperanto) è qui fondamentale. Il seguace di una religione può essere infastidito, sconcertato, perfino indignato dal modo in cui gli appartenenti ad un'altra religione si rappresentano Dio – si pensi all'atteggiamento dei monoteisti, sicuri della superiorità della loro visione, verso le religioni politeistiche – ma senza troppo sforzo intellettuale potrà comprendere che essi hanno il diritto di seguire la loro religione e la concezione di Dio che appartiene alla loro cultura. Diverso è il caso dell'ateismo, che si presenta non solo come una visione diversa, ma come una aperta contestazione della propria visione religiosa. In questo caso più che di un diritto di rappresentarsi il Divino come si preferisce, bisognerebbe parlare di un più ampio e generale diritto di pensare liberamente. In ogni caso il riconoscimento di questo diritto rimanda al punto seguente: la regola aurea. La quale per Zamenhof è non solo presente in tutte

²⁷ Ivi, pp. 342-343.

le culture e tradizioni religiose, tanto da costituire una sorta di filo rosso che le unisce e consente il dialogo e l'intesa tra di esse, ma è anche, kantianamente, una legge presente nella coscienza di ognuno; se ne può dedurre che è qualcosa che in fondo precede le stesse religioni, una verità etica che appartiene all'essere umano in sé, e che le diverse religioni esprimono proprio come esprimono altri aspetti universali dell'umano. Degno di nota è anche il fatto che Zamenhof presenti qui la regola aurea non nella sua forma negativa, ma in quella positiva che si trova nel Vangelo di Matteo.

L'articolo distingue due figure: il credente in una delle religioni tradizionali, che è chiamato, nei rapporti con i credenti di altre religioni, a professare anche l'Homaranismo, ed il *libero credente* che non appartiene a nessuna religione particolare e segue i principi dell'Homaranismo come credo principale. È comprensibile il fastidio suscitato da queste idee in particolare nei cattolici: Zamenhof tenta di gettare un ponte tra religioni, operazione che di per sé comporta il ridimensionamento di ogni esclusivismo, anticipando un passo che la Chiesa cattolica compirà solo dopo il Concilio Vaticano II, ma al tempo stesso tratteggia la figura seducente del libero credente, che si è affrancato dai credi tradizionali e si dedica alla libera ricerca religiosa, o etico-religiosa, o spirituale in senso lato (dalle parole di Zamenhof è evidente che libero credente può essere anche un ateo). La crisi delle religioni tradizionali è oggi un dato sociologico, come lo è la diffusione di una religiosità *patchwork*, fatta di elementi eterogenei, presi con la massima libertà dalle diverse tradizioni religiose e messe spesso al servizio di una ideologia del benessere di stampo capitalistico. Appaiono quasi profetiche le parole di Zamenhof a proposito della necessità di dare struttura a questo libero credere, con un paradosso apparente che serve ad evitare una deriva identitaria (lo "sciovinismo religioso-nazionale") quale reazione allo sfaldamento delle

religioni tradizionali. Torneremo su questo punto in conclusione; vediamo ora gli altri punti della *Deklaracio*.

Tutti i principi (in qualche formulazione chiamati infelicemente *dogmi*) dell'Homaranismo convergono nel progetto di superare i nazionalismi e le identità particolari e contrapposte giungendo alla visione di una sola umanità. Il primo articolo sembra richiamare Terenzio: “Mi estas homo, kaj la tutan homaron mi rigardas kiel unu familiojn” (sono un uomo e considero l'intera umanità come una famiglia); la divisione dell'umanità in gruppi nazionali e religiosi contrapposti è “una delle più grandi infelicità” per la cui scomparsa occorre lavorare. “Mi vedas en ĉiu homo nur homon” (vedo in ogni uomo solo un uomo) – continua all'articolo 2 – e lo considero per quello che è, ritenendo un atto di barbarie ogni offesa fatta a qualcuno per via della sua appartenenza a un gruppo nazionale o religioso. Per segnare il primato dell'umanità su popoli ed etnie, mi chiamerò “homarano”, specificando solo in seguito, se richiesta, l'appartenenza nazionale o etnica (art. 6). Gli articoli 3 e 4 hanno un carattere giuridico ancora di grande attualità. Se ogni uomo è solo un uomo, allora ogni territorio appartiene non a una popolazione, “sed plene egalrajte al ĉiuj siaj logantoj”, a pieno diritto a tutti coloro che vi abitano, indipendentemente dall'etnia (art. 3); per questa stessa ragione è opportuno che ogni regno o stato abbia un nome neutrale, non un nome che richiami una etnia o una religione. Bisognerà chiamare *patrolando* la terra in cui si è nati e *heimolando* la terra in cui si risiede stabilmente (art. 7) e considerare patriottismo come “il servizio per il bene di tutti coloro con cui vivo, quali che siano la loro provenienza, la lingua, la religione o il ruolo sociale (art. 8). Gli articoli 5 e 9 riguardano la lingua. Nel privato ognuno ha il diritto di usare la sua lingua o dialetto, ma nel rapporto con persone che parlano altre lingue

deve sforzarsi di usare una lingua universale neutra (art. 5). Non bisogna considerare la propria lingua o dialetto “come una mia cosa sacra (kiel mian sanktajon), come qualcosa da amare, né fare di essa il mio stendardo di battaglia” (art.9)²⁸. Quest’ultimo articolo, che intende contrastare quello sciovinismo linguistico “che è una delle cause principali di odio tra gli uomini”²⁹, può essere frainteso. Zamenhof non intende dire che le lingue e i dialetti particolari non sono importanti e non vanno difesi (nell’articolo 5 scrive ancora che nei Paesi in cui c’è una lingua maggiormente diffusa, essa può essere usata come lingua neutra, ma “come concessione opportunistica della minoranza verso la maggioranza, non come un tributo umiliante delle popolazioni dominate alle popolazioni dominanti”³⁰), ma che bisogna evitare ogni attaccamento fanatico alla propria lingua, rivendicata in contrapposizione alle altre. Di fatto, il movimento esperantista ha oggi tra i suoi obiettivi principali la difesa delle lingue nazionali e perfino dei dialetti, minacciati dalla omologazione linguistica dovuta alla diffusione su scala mondiale dell’inglese. Un principio che è stato ribadito con forza nel *Manifesto di Praga*, presentato al Congresso universale del 1966, nel quale si legge:

Noi affermiamo che le grandi differenze di potere tra le lingue minano le garanzie, espresse in tanti documenti internazionali, di parità di trattamento senza discriminazioni su base linguistica. Noi siamo un movimento per i diritti linguistici. [...] I governi nazionali tendono a considerare la grande diversità delle lingue nel mondo come un ostacolo alla comunicazione e al progresso. Nella comunità esperantista, invece, tale diversità linguistica è vissuta come una fonte costante e irrinunciabile di ricchezza. Di

²⁸ Ivi, pp. 339-342.

²⁹ Ivi, p. 342.

³⁰ Ivi, p. 340.

conseguenza ogni lingua, così come ogni specie vivente, costituisce un valore in sé e pertanto è degna di protezione e sostegno. Noi affermiamo che le politiche di comunicazione e di sviluppo, se non sono basate sul rispetto e sul sostegno di tutte le lingue, condannano all'estinzione la maggior parte delle lingue del mondo. Noi siamo un movimento per la diversità linguistica.”³¹

Tutti gli articoli dell'Homaranismo riposano su due valori: unità ed uguaglianza. Unità della famiglia umana, da affermare oltre le differenze, oltre le identità circoscritte, oltre le nazionalità, ed uguaglianza di tutti in quanto appartenenti alla specie umana. Una uguaglianza che è anche pari dignità di tutte le culture, un principio che fa sì che la globalizzazione umanistica proposta da Zamenhof sia una alternativa etica alla globalizzazione capitalistica, che non unisce le differenze in un ideale superiore e comune a tutti, ma le annulla omologando e livellando la diversità del più debole.

Lejzer Zamenhof è scomparso nella primavera del 1917, nel mezzo di quella Grande Guerra che ha aperto la difficile stagione spirituale nella quale ancora ci troviamo. Di lì a qualche anno si sarebbero affacciati alla storia i fascismi e quei nazionalismi contrapposti, quelle fanatiche affermazioni identitarie che il fondatore dell'Esperanto ha combattuto per tutta la vita. Alla fine dell'orgia di sangue della Seconda Guerra Mondiale l'umanità ha cercato di ritessere pazientemente la tela della ragione, costantemente minacciata dal ritorno dell'orrore, sotto forma ora di guerra atomica, ora di guerra per la democrazia, ora di scontro

³¹ Riportato in D. Astori, *Pianificazione linguistica e identità: il caso emblematico dell'Esperanto*, in “Metàbasis. Rivista internazionale di filosofia online”, maggio 2008, anno II, n.5 (trad. di Umberto Broccatelli).

di civiltà. Benché come pensatore Zamenhof sia quasi del tutto dimenticato, perfino nello stesso mondo esperantista, si può vedere nel suo Homaranismo un tentativo generoso, tutt'altro che ingenuo (nonostante la mancanza di una approfondita cultura filosofica e religiosa) e fortemente precorritore della ricerca degli ultimi decenni di una intesa etica, religiosa e giuridica tra i popoli.

Come ricordato nell'Introduzione, nel 1893 si tenne a Chicago il primo Parlamento delle religioni, un evento che non è esagerato definire epocale, che fece conoscere al mondo occidentale figure come Swami Vivekananda e contribuì non poco alla migliore conoscenza del pensiero religioso e filosofico orientale. Vivekananda apriva il suo intervento, applauditissimo, affermando: "I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance"³². Non era una esagerazione: l'Hinduismo consente di accettare figure di altre religioni come manifestazioni del divino, che può esprimersi in forme molteplici; Ramakrishna, maestro di Vivekananda, poteva sperimentare senza esserne turbato visioni di Gesù Cristo. Ma Ramakrishna era un mistico, e l'accordo dei mistici delle grandi religioni è un fatto noto. È possibile leggere in parallelo gli scritti di Meister Eckhart e Margherita Porete, Jalal alDin Rumi e Farid al-Dīn 'Aṭṭār, Śankara e Dogen trovando profonde affinità, in qualche caso anche terminologiche; al di là delle differenze di credo, che possono essere abissali (si pensi alla differenza tra il Cristianesimo e l'Islam ed una visione ateistica come quella del Buddhismo), c'è una convergenza sul tema del distacco e del trascendimento dell'io. Ma se Ramakrishna è il mistico che vive in solitudine, che se ne sta separato dal mondo nel tempio della dea Kali, il suo discepolo si pone il problema del rapporto tra mistica ed azione. "Parlate di riforme sociali? Bene, potete farle *dopo* aver

³² Vivekananda, *Speech at World Parliament of Religion*, Chicago, 1893, disponibile all'url: <https://www.ramakrishna.org>

realizzato Dio”, afferma il maestro³³. Ma per il discepolo, come per altri versi per Gandhi, quelle due cose – Dio e la realizzazione spirituale e l’impegno e la riforma sociale e politica – vanno cercate insieme.

L’intesa tra le religioni può essere perseguita a due livelli: la mistica o la prassi. La prima via è difficile, elitaria, e sempre più improbabile nel mondo occidentale, nonostante figure potenti, come quella di Panikkar, abbiano mostrato la possibilità attuale di una mistica trans-religiosa. La via tentata da Zamenhof è quella della prassi, di una intesa tra religioni basata sull’etica. È la direzione presa dallo stesso Parlamento delle religioni, che nella sua edizione del 1993 è giunto a formulare una *Dichiarazione per un’etica mondiale*, con il contributo decisivo del teologo Hans Küng, creatore della fondazione Weltethos. Ad ottant’anni dalla *Declaracio pri Homaranismo* di Zamenhof si presenta un tema nuovo, diventato urgente solo da qualche decennio: quello della crisi ecologica. Cercare un ethos mondiale oggi significa cercare la via d’uscita da guerre, ostilità e ingiustizie, ma anche da uno sfruttamento indiscriminato del pianeta che minaccia la possibilità stessa della vita umana. Il Parlamento delle religioni non cerca una religione-ponte, ma non diversamente da Zamenhof individua i punti etici di contatto tra le diverse religioni, che presenta in quattro “norme immutabili”: il rispetto per la vita, principalmente umana, ma anche degli animali e delle piante (legato al principio/comandamento di non uccidere); il dovere della solidarietà e della creazione di un ordine sociale giusto (legato al principio/comandamento di non rubare); la sincerità e la tolleranza, che vale per i singoli, ma anche e soprattutto per mass-media, politici e chiese (legate al principio/comandamento di non mentire); pari diritti e solidarietà tra uomo e donna (legato al principio/comandamento di non commettere atti

³³ Mahasaya, *Il Vangelo di Sri Ramakrishna*, Edizioni Vidyānanda, Assisi 1993, p. 69.

impuri)³⁴. Una dichiarazione che politicamente si spinge oltre quella di Zamenhof. Il fondatore dell'Esperanto era preoccupato soprattutto dal conflitto religioso e culturale, in un'epoca nella quale erano ben visibili i segni dolorosi della persecuzione antiebraica che sarebbe sfociata nell'Olocausto.

Oltre la regola aurea, c'è un aspetto significativo di molte religioni, che Zamenhof trascura e che risulta invece valorizzato dal lavoro di Hans Küng: l'opzione etica per l'ultimo. Da un lato la religione porta ad affermare la pari dignità di tutti gli esseri umani (perché tutti figli di Dio, o tutti ugualmente sofferenti in un'ottica buddhista, e così via) – un principio che non ha impedito alle religioni di sostenere le peggiori forme di schiavitù e sfruttamento dell'uomo sull'uomo – dall'altro considera con attenzione particolare chi, per la sua condizione di povertà, o per altre mancanze, rischia di restare fuori dalla comune umanità. Questa opzione per l'ultimo richiede un'etica mondiale della giustizia, che si traduce nell'obbligo morale di considerare gli interessi anche degli appartenenti ai paesi più poveri. È in questo modo che diverse personalità religiose contemporanee – si pensi al monaco zen Thich Nhat Hanh, di cui ci occuperemo nell'ultimo capitolo – rileggono il comandamento o precetto di non rubare.

Al di là di queste differenze, dovute alla diversa epoca in cui sono state formulate, è evidente l'affinità tra le due Dichiarazioni. Diverso però è l'approccio. La Dichiarazione del 1993 cerca una convergenza etica tra le diverse religioni, mentre Zamenhof pensa a un secondo livello, per così dire, della vita religiosa. Un tentativo che fa pensare a quella *religio duplex* di cui Jan Assman ha tratteggiato la storia a partire dall'antico Egitto. L'espressione *religio duplex* è ripresa dal filosofo del Settecento Theodor Ludwig Lau, che la adoperava per indicare i due piani della religione razionale, in

³⁴ Parlamento delle religioni mondiali, *Dichiarazione per un'etica mondiale*, 1993, url: <http://www.weltethos.org>

quanto tale originaria, e delle singole diverse religioni storiche e rivelate. È durante l'Illuminismo massonico che si consolida questa concezione dei due piani della religione, anche se con uno sguardo alle antichità egizie, considerate fonte di questa nascosta sapienza originaria. Degno di nota è il fatto che tra gli autori più importanti di questo modo di concepire la religione Assmann annoveri Moses Mendelssohn, tra gli autori fondamentali di quell'Illuminismo ebraico che come abbiamo visto ha influenzato Lejzer Zamenhof attraverso il padre. In particolare, Mendelssohn è colui che con maggiore chiarezza ha pensato la *religio duplex* come opposizione tra una religione popolare ed una "religione universale, ossia naturale"³⁵, relativizzando lo stesso giudaismo, che non possiede alcuna rivelazione esclusiva. La Bibbia contiene una legislazione, che è rivolta agli ebrei, e dunque non universale, ma nemmeno indispensabile per la salvezza e la felicità dell'umanità, proprio perché storicamente circoscritta, ed una verità più generale, universale, che in quanto tale non va creduta con la fede, ma scoperta con la ragione³⁶. Per Assmann non si tratta soltanto di fare la storia di un atteggiamento verso la religione che ha caratterizzato nei secoli l'Occidente, una affascinante alternativa al fanatismo ed all'esclusivismo che hanno condotto alle guerre di religione ed all'Inquisizione. L'egittologo trova in esso anche una risposta valida alle sfide della globalizzazione ed una alternativa alla chiusura identitaria ed all'utilizzazione politica delle religioni. Scrive Assmann:

[...] l'epoca attuale della globalizzazione richiede un pensiero che si ponga su due piani. Non si tratta di tolleranza, di "sopportazione" dell'altro, ma piuttosto di riconoscimento della differenza. [...] L'universalismo, così come lo intendo

³⁵ J. Assmann, *Religio duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 180. Su Assmann si veda E. Colagrossi, *Jan Assmann. I monoteismi in questione*, Morcelliana, Brescia 2020.

³⁶ Ivi, pp.185-187.

io, non è l'opposto, ma piuttosto la condizione di possibilità del "cosmopolitismo". Il livellamento delle differenze religiose, d'altro canto, dovrebbe essere interpretato come un effetto della globalizzazione.³⁷

Assman non sembra conoscere Zamenhof, ma come si vede siamo nel pieno dell'Homaranismo. Ed anche delle sue contraddizioni, o meglio oscillazioni. Perché questo secondo livello della religione può essere inteso in due modi: o come il risultato (per così dire a posteriori) della ricerca dei punti di contatto e degli elementi universali delle diverse religioni, oppure come la scoperta di una religione universale, originaria, autentica. In questo secondo caso, una religione-ponte finisce per essere una religione vera e propria. È quello che è accaduto al Bahaismo, la religione nata nell'Ottocento in Iran dall'insegnamento di Bahá'u'lláh, che considera le diverse religioni storiche come diverse vie e forme di manifestazioni del Divino, e che si propone come fine la comprensione tra i popoli e l'unità del genere umano; a questo scopo, si impegna anche, significativamente, per la diffusione dell'Esperanto come lingua dell'umanità (attraverso la Baha'i Esperanto League). Ma può anche accadere che una religione-ponte, intesa come religione in senso stretto (con libri sacri, profeti e strutture di culto) finisca per travolgere le religioni storiche, o porsi non come secondo livello, ma come alternativa ad esse.

Questo pericolo è presente anche nell'Homaranismo, e rappresenta il limite principale di una proposta che per il resto, come spero di aver mostrato, è ancor oggi di grande interesse.

Come praticare concretamente l'Homaranismo? Cosa fa un homarano?

In una prima formulazione dei principi dell'Homaranismo (chiamato ancora Hilelismo) del 1906, Zamenhof aggiungeva

³⁷ Ivi, pp. 209-210.

agli articoli che abbiamo conosciuto un undicesimo, che riguardava la pratica dell'Hilelismo: l'iniziatore dell'Esperanto parla di un *templo hilelista*, che bisognerà frequentare quando sarà fondato in ogni città, e nel quale incontrare altri hilelisti di altre religioni, partecipare a feste religiose, ascoltare la lettura delle opere dei grandi maestri dell'umanità e tenere discussioni etiche e filosofiche, contribuendo alla creazione di una religione comune dell'umanità filosoficamente pura, “sed samtempe bela, poezia kaj varma vivo-reguliga” (al tempo stesso bella, poetica, calda e regolatrice della vita)³⁸. Qui, è evidente, Zamenhof pensa ad una religione filosofica che finisce per sostituirsi, gradualmente, alle religioni storiche; una religione che i genitori potranno trasmettere ai figli. Un modo di pensare che supera il parallelo con la lingua neutra, perché l'Esperanto non è mai proposto come la lingua che i genitori insegneranno ai figli, bensì come lingua seconda in aggiunta alla lingua madre. L'Hilelismo-Homaranismo, così strutturato, finirebbe per essere una replica inutile della massoneria. In un articolo pubblicato sul numero successivo della *Ruslanda Esperantisto* Zamenhof aggiunge alcune postille. Riguardo all'undicesimo *dogma*, precisa che i templi vanno distinti dai circoli privati (*privataj rondetoj*) degli hilelisti, che hanno un carattere non religioso, ma sociale, e servono per tenere “liberaj amikaj interparoladoj”, libere conversazioni amichevoli sui temi più diversi, nello spirito esperantista.³⁹

Questi liberi incontri, senza la pesantezza di una struttura quasi sacramentale, sembrano più adatti allo scopo di praticare una religione-ponte che non voglia sostituirsi alle religioni storiche. Fa pensare a due esperienze italiane, quella di Aldo Capitini e quella, più recente, di Pier Cesare Bori.

Negli anni Cinquanta Capitini fonda a Perugia insieme alla quacchera Emma Thomas il Centro di Orientamento Religioso

³⁸ L.L. Zamenhof, *Originala Verkaro*, cit., p. 320.

³⁹ Ivi, p. 321.

(COR), allo scopo di favorire l'incontro, il dialogo e la libera esperienza religiosa di persone provenienti da diverse fedi, senza escludere gli atei. Critico del cattolicesimo (ai cattolici sarà vietata dalla chiesa locale la frequentazione del COR), Capitini credeva nella necessità di una riforma religiosa quale risposta alla crisi spirituale del cattolicesimo, e intanto si definiva *libero religioso*, con una definizione che rimanda al libero credere di Zamenhof, che con ogni probabilità Capitini ignorava.

Pier Cesare Bori, che ha messo la sua straordinaria cultura e la sua grande passione intellettuale ed etico-religiosa al servizio della ricerca di un consenso etico-religioso tra culture, partendo come Zamenhof dalla regola aurea⁴⁰, negli ultimi anni della sua vita ha tenuto a Bologna incontri centrati sul silenzio e la lettura e meditazione attenta dei testi delle grandi tradizioni religiose e filosofiche; incontri che ha portato anche nel carcere della stessa città, accompagnato da un gruppo di studenti. Spazi di intensa spiritualità ispirati alla fede quacchera che si potrebbero ben definire, con le parole di Zamenhof, "libere conversazioni amichevoli" (ricordando anche che i quaccheri si definiscono Società degli Amici); una traccia minima, un sentiero appena tracciato ma che mostra quello che può essere oggi l'Homaranismo (o comunque si preferisca chiamarlo): ciò che unisce gli esseri umani in uno spazio di riflessione, di ascolto, di cura, al di là delle differenze di credo, etniche e linguistiche.

Etica e religione, etica e spiritualità sono strettamente legati in questi incontri. Più che elaborare nuove teorie morali, si tratta di ascoltare il messaggio dei grandi, dalla più remota antichità fino ad autori moderni e contemporanei come Tolstoj o Simone Weil, passando dall'unica Parola di Dio alla molteplicità delle parole degli uomini e delle donne alla ricerca di Dio, o solo del bene e del vero. Questo spazio di ascolto e di incontro è quello

⁴⁰ P.C. Bori, S. Marchignoli, *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, Carocci, Roma 2003.

che può essere oggi una religione semplicemente umana, e lo spazio in cui può nascere una nuova consapevolezza etica.

L'incastro

Dariush Shayegan

Se volessi scrivere una descrizione del Trocadero e dell'Esposizione, gli edifici, le fontane e cascate, i giardini e i prati fioriti, i viali e i campi, i tanti meravigliosi e strani oggetti d'arte di ogni parte del mondo, le somme spese per la costruzione e per raccogliere e sistemare tutti gli oggetti, i profitti ottenuti dalla compagnia e dai proprietari di questo bazar, le folle di ogni nazionalità riunite qui, le grandi sale degli edifici, i magnifici gioielli e gli altri articoli, da quelli da mezzo penny a quelli del valore di centinaia di migliaia di sterline, dovrei trovare un libro delle dimensioni dello *Shahnameh*, e scrivere da ora fino alla fine dell'Esposizione ogni giorno per ventiquattr'ore senza fine, e anche così avrei scritto solo la decima o centesima parte della descrizione, e molte cose non sarei capace di descriverle comunque¹.

A scrivere in toni così ingenuamente entusiastici della Esposizione Universale di Parigi del 1878 è lo Scià di Persia Nasser al-Din Shah Qajar, il primo sovrano del paese che si sia affacciato in Europa, confrontandosi con i grandi cambiamenti tecnologici, economici e sociali che vi stavano avvenendo. Cambiamenti di cui l'Esposizione Universale – vi era esposta,

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

tra l'altro, la statua della libertà che poi sarebbe stata donata agli Stati Uniti – era una sorta di summa, una impressionante galleria delle meraviglie del progresso e delle aspirazioni di una civiltà che si presenta come *la* civiltà per eccellenza.

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

Paese di antichissima civiltà, l'Iran appare nel romanzo come un mondo che ne è invece scivolato ai margini, che all'improvviso si sveglia da un sogno e scopre che è accaduto qualcosa di irreversibile – la modernità – con cui non può non confrontarsi, e che al tempo stesso (poiché è stato estraneo al suo farsi) non può davvero comprendere fino in fondo. Un centro che si credeva centro e che scopre di essere una periferia stordita.

Sospeso tra due mondi, iraniano con studi occidentali, Dariush Shayegan ha messo questa condizione storica, sociale, spirituale di stordimento al centro della sua riflessione, andando alle radici di alcuni fenomeni che caratterizzano il mondo islamico contemporaneo, come il fondamentalismo e il terrorismo,

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

e interpretando la condizione dell'altro dall'Occidente con uno sguardo difficile, e per questo prezioso: lo sguardo che rifiuta la contrapposizione, l'aut aut, la scelta tra modernità e tradizione, tra passato e presente, sporgendosi nella dimensione del futuro. Oriente ed Occidente sono due mondi infelici, il primo perché non sa più essere sé stesso, ha perso il proprio centro e fatica a trovarne un altro, il secondo perché nel suo slancio progressista e critico ha smarrito qualcosa che gli apparteneva in modo essenziale. La tesi di Shayegan è che questi due mondi possono uscire dalle rispettive crisi solo se trovano il modo di camminare insieme creando un progetto di civiltà comune, una sintesi dei valori razionali e democratici dell'Occidente e della tensione spirituale e simbolica dell'Oriente.

Nato a Teheran nel 1935, Shayegan ha passato l'infanzia in un ambiente che lui stesso definirà "asfissiante"³ per l'eccesso di protezione e di cure. Il padre proveniva da una facoltosa famiglia di mercanti sciiti dell'Azerbaijan, mentre la madre, sunnita, era georgiana; in casa si parlavano, oltre al persiano, il georgiano, il russo e il turco. Si tratta anche di un ambiente fortemente occidentalizzato, laico, quasi estraneo al contesto più tradizionale, che da un lato sarà fondamentale per lo sviluppo di una mentalità e di un interesse interculturale, dall'altro renderà necessaria una vera e propria scoperta dell'anima complessa e molteplice dell'Iran. A quindici anni lascia l'Iran per proseguire gli studi in un college inglese, non prima di aver visitato diversi Paesi europei, Italia compresa. Il contrasto tra il clima rassicurante e protettivo della famiglia e la disciplina rigidissima del college inglese è fortissimo, ma lo choc culturale è benefico. "In Inghilterra – dirà a Ramin Jahanbegloo – io sono diventato me stesso ed ho imparato

³ D. Shayegan, *Sous le ciels su monde. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris 2011, p. 21.

il metodo, vale a dire la concisione, la chiarezza e il rispetto dei fatti⁴. Sono gli anni in cui in patria il governo di Muhammad Mossadeq avvia coraggiose riforme che comprendono anche la nazionalizzazione dell'Anglo-Iranian Oil Company, oltre alla riduzione dei poteri dello Scià. La sua condizione di iraniano in Inghilterra non gli impedisce di parteggiare apertamente per Mossadeq, che verrà deposto, come è noto, con un colpo di Stato nel quale fu decisivo l'apporto degli Stati Uniti, che tra l'altro temevano che il capo di governo, non ostile nei confronti del partito comunista iraniano, potesse consegnare le riserve petrolifere del paese alla Russia comunista⁵.

Si tratta di eventi che si riveleranno decisivi per la sorte dell'Iran. Nel giudizio maturo di Shayegan su Mossadeq è evidente il tentativo di collocare gli eventi in un quadro il più possibile oggettivo ed equilibrato, evitando interpretazioni unilaterali. Da una parte, dunque, osserva che ad un tale esito non fu estraneo il radicalismo di Mossadeq e il suo rifiuto di qualsiasi compromesso, dall'altra riconosce qualche merito storico allo Scià Reza, che fu certamente un dittatore, ma "anche un uomo provvidenziale che salvò un paese sul bordo del precipizio"⁶.

Mentre in patria si sviluppano gli eventi che condurranno alla rivoluzione del 1978, Shayegan scopre la propria vocazione intellettuale. Compiuti gli studi superiori a Londra si iscrive a Ginevra alla facoltà di medicina, ma scopre presto di non essere portato per gli studi scientifici e passa alla facoltà di scienze politiche, nutrendosi al contempo di tutti gli stimoli culturali che la città poteva offrire. Risalgono a questi anni letture e incontri decisivi per la sua formazione. Il primo è quello con

⁴ Ivi, p. 60.

⁵ Cfr. R. Kapuściński, *Shah-in-shah*, Feltrinelli, Milano 2004 (seconda edizione), p. 46.

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

René Guenon, in cui trova una prima soluzione, indubbiamente affascinante, del problema della diversità culturale: quella della *philosophia perennis*, dell'unità profonda tra tradizioni spirituali e religiose da cogliere a livello esoterico e simbolico. Ma si tratta di una soluzione che comporta anche un rifiuto del mondo moderno e una chiusura ai valori illuministici e democratici che Shayegan riterrà inaccettabile⁷, come meglio vedremo. Grazie ad un amico allievo di Piaget viene a conoscenza del pensiero di Jung, di cui legge i libri, trovando un altro tassello che si rivelerà fondamentale per il suo pensiero maturo, il concetto di archetipo e la ricca e fertile analisi del mondo simbolico, che si sottrae alla riduzione freudiana della vita psichica alla dimensione libidica, creando un accesso scientifico e terapeutico al mondo delle religioni, dei miti, del simbolismo alchemico.

La frequenza delle lezioni di Jean Herbert – studioso del pensiero indiano prima di diventare noto interprete presso le Nazioni Unite – lo avvia allo studio sistematico dell'India, che per Shayegan è una immersione nelle radici della sua stessa cultura. Tornato in Iran, approfondisce lo studio del sanscrito sotto la guida del brahmano Indu Shekhar, al quale subentrerà nella cattedra di sanscrito all'università di Teheran, ad appena venticinque anni. Lo studio dell'India e la traduzione in persiano di testi fondamentali come la *Bhagavadgita* (traduzione mai pubblicata), le *Upanishad* e le opere di Śankara, il grande filosofo dell'Advaita Vedanta, lo inducono ad una prima riflessione sui problemi della filosofia comparata ed interculturale. A colpirlo sarà la continuità tra il mondo mistico indiano e quello iraniano, tra le complesse costruzioni filosofiche del Vedanta e la lussureggiante simbologia del Sufismo, espressioni di un unico slancio mistico, di una medesima spiritualità che ha

⁷ Ivi, p. 107.

assunto forme locali diverse, ma profondamente affini. Si interogherà poi sui rapporti tra questo universo spirituale – quanto vasto? – e la modernità; intanto mette a punto il suo metodo comparativo.

Capolavoro tra i più grandi dell'architettura mondiale, il Taj Mahal testimonia non solo la magnificenza dell'impero moghul, che tra la prima metà del Cinquecento e l'inizio del Settecento portò il dominio musulmano su quasi tutto il continente indiano, ma anche la tenerezza e l'amore che Shāh Jahān, il *re del mondo*, provava per la consorte Mumtaz Mahal, alla cui memoria il mausoleo è dedicato. Meno nota ma non meno tragica è la vicenda del primo figlio della coppia imperiale, il principe Dara Shukoh: una di quelle figure illuminate che pagano con la vita l'essere in anticipo sui tempi. Destinato al potere politico e militare, Dara Shukoh ha invece predisposizione per la riflessione filosofica e l'esperienza mistica, con una apertura spirituale che è propria della tradizione del Sufismo, cui aggiunge una straordinaria curiosità personale per le culture altre. Iniziato alla tariqa sufi Qadiriyya, conosce oltre al persiano lo hindi, il sanscrito, l'arabo, studia la Bibbia, frequenta saggi hindu alla ricerca di un ponte tra la spiritualità esoterica dell'Islam e quella indiana.

Parallelamente ai suoi studi e alla sua ricerca spirituale corre l'attività militare contro le minacce rappresentate dalle incursioni dello scià safavide Abbas II, ma le sue capacità militari e politiche non sono all'altezza della sua ricerca intellettuale. Quando il padre si ammala e si apre il conflitto per la successione il destino di Dara Shukoh è segnato. Sarà il fratello Aurangzeb a prevalere; tradito da un nobile afgano presso il quale si era rifugiato, Dara Shukoh viene ucciso nel settembre del 1659.

Le figure di Dara Shukoh e Aurangzeb non potrebbero essere più diverse. Aperto, fautore della tolleranza e del dialogo tra reli-

gioni, e tra i precursori della filosofia comparata il primo, sunnita ortodosso, determinato a imporre con la forza l'Islam su tutta l'India, il secondo. Non sorprende che la figura dello sfortunato principe moghul abbia interessato Shayegan. Nella sua ricerca sono due straordinarie civiltà che si incontrano, l'Islam persiano nella versione eterodossa del Sufismo, che ha dato origine alla straordinaria poesia di 'Attār, Rumi e Hafez, e quella indiana con la profondità e l'ardire metafisico del Vedanta. Due mondi che si sono scontrati e si scontrano, che appaiono inconciliabili nel loro aspetto esteriore, dogmatico e istituzionale, ma che si scoprono sempre più vicini a continui man mano che si procede verso le altezze della dimensione simbolica e mistica.

Di Dara Shukoh Shayegan traduce il *Majma 'al-Bahrayn* (*La confluenza dei due oceani*), un'opera nella quale si esprime in pieno il suo universalismo: i due oceani sono quello della filosofia islamica e del pensiero indiano, che nella sua interpretazione confluiscono felicemente in una medesima percezione mistica. Se scorge in essa una importante anticipazione della filosofia comparata, Shayegan non può fare a meno di notare anche la frettosità di alcune conclusioni, la superficialità dei nessi, la volontà di cercare corrispondenze e confluenze che fa aggio sulla capacità critica. Si tratta, a dire il vero, di rischi che caratterizzano la filosofia comparata e che non mancano di affiorare anche in alcuni dei suoi interpreti più recenti, per non parlare di alcune iniziative di dialogo inter-religioso nelle quali l'intesa viene trovata artificiosamente ad un livello astrattissimo. Per Shayegan l'opera è occasione per mettere a punto il suo metodo comparativo, rifacendo per così dire il lavoro di Dara Shukoh con maggiore consapevolezza critica. Il suo riferimento è Paul Masson-Oursel, cui si riconosce il merito di aver fondato la comparazione filosofica su base scientifica, sia pure con una impostazione positivista che con il tempo mostra i suoi limiti. Cercando una comparazione delle filosofie come dati di fatto, scevra da ogni elemento sog-

gettivo, Masson-Oursel mette a punto il metodo dell'analogia, che è alternativa sia all'identità che alla distinzione. La filosofia comparata non cerca di dimostrare che le diverse filosofie, al di là delle differenze apparenti, dicono in realtà la stessa cosa (al modo di Dara Shukoh), né si limita a segnalare le differenze reciproche (cosa che fa la storia delle religioni e delle filosofie), ma approfondisce i rapporti reciproci: "Il suo principio sarà l'analogia, che ragiona seguendo ciò che in matematica si chiama proporzione, vale a dire l'uguaglianza dei rapporti: A sta a B come Y a Z"⁸. La filosofia comparata dunque non confronta Socrate con Confucio, ma analizza in che modo "Confucio fu in Cina quello che Socrate fu in Grecia"⁹. Mostrando una padronanza notevole non solo del pensiero islamico nelle sua articolazioni esoteriche, ma anche del complesso mondo delle filosofie indiane, Shayegan riprende i concetti-chiave di Dara Shukoh cercando l'analogia di rapporti: non si può ad esempio considerare la risurrezione islamica simile alla liberazione indiana, che implica una estinzione del soggetto, ma è possibile cogliere in entrambe uno stesso rapporto tra origine e fine, una medesima dialettica di caduta e ritorno; "esse implicano una complementarità secondo la quale la fine ultima coincide con la causa prima"¹⁰. Riprendendo il

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

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

¹⁰ D. Shayegan, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le Majma'*

titolo dell'opera di Dara Shukoh, più che di due oceani che confluiscono si può parlare di oceani che scorrono paralleli.

Nel libro (che è la rielaborazione della tesi di dottorato discussa a Parigi nel 1968) la metodologia analogica di impronta positivista è in realtà in tensione con una tendenza di segno opposto, una ricerca spirituale nella quale la soggettività è tutt'altro che messa tra parentesi e dimenticata nell'oggettività dei dati. L'erudizione del giovane filosofo è il risultato non solo di studi approfonditi, ma anche del confronto profondo con due altri maestri, che saranno decisivi per la sua maturazione filosofica e spirituale. Il primo è lo Shaykh Muhammad Husayn Tabatabai, uno dei più importanti pensatori sciiti contemporanei, eccezionale interprete del *Corano* ma autore anche di una interessante teoria morale in dialogo con la filosofia occidentale¹¹. Shayegan ricorderà di averlo visto alla televisione nel 1979, dopo aver abbandonato l'Iran in seguito alla rivoluzione. Interrogato sulla repubblica islamica, aveva risposto: “Spero che non rechi danno alla dignità dell'Islam”¹².

L'altro maestro, che resterà un punto di riferimento costante per Shayegan, è Henry Corbin. Definito solitamente orientalista, Corbin lo è, spiega Shayegan, nel senso più profondo e

Al-Bahrayn de Dârâ Shokûh, Éditions de la Différence, Paris 1979, p. 22.

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

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

spirituale: un pellegrino d'Oriente, un *homo viator* che cerca in Oriente la verità, l'uscita dall'esilio occidentale¹³. È dunque in primo luogo un filosofo, un uomo che la ricerca della verità ha condotto in Iran, terra di mezzo, ponte tra Oriente ed Occidente, tra l'India e l'Europa.

Corbin aveva iniziato la sua formazione a Parigi sotto l'influenza di Guénon e di Massignon (di cui erediterà la cattedra), poi era passato in Germania, dove aveva approfondito la conoscenza di Cassirer e di Heidegger, traducendo di quest'ultimo i primi testi comparsi in Francia. A portarlo in Iran è l'ermeneutica, la scienza dei segni e delle corrispondenze scoperta in Heidegger e di cui trova la più alta espressione in Sohrawardī, il filosofo e mistico sufi del dodicesimo secolo (era cristiana) che gli aprirà le porte del meraviglioso universo simbolico, il *mundus imaginalis* che lo porterà a sentirsi vicino, tra gli autori occidentali, a Carl Gustav Jung e alla sua complessa esplorazione degli archetipi e della loro connessione con i miti, le religioni e l'alchimia.

Filosofo e mistico, Sohrawardī si colloca consapevolmente nel punto di confluenza di tre tradizioni: quella platonica ed ermetica, quella zoroastriana e quella islamica. È dallo zoroastrismo che attinge l'elemento fondamentale della sua metafisica e teosofia: la luce. Nella sua visione (nessun altro termine è più adatto) l'universo ha al vertice la Luce di Gloria, che è non è che lo *Xavarnah* dell'*Avesta*, da cui procede il primo Arcangelo, e così discendendo, in serie gerarchiche di luci, di arcangeli, di archetipi, fino al mondo oscuro della materia. Nella cosmologia di Sohrawardī gioca un ruolo importante l'*'alam al-mithal*, il *mundus imaginalis*, il mondo delle immagini archetipiche, "sospese" perché non possiedono un sostrato materiale, e tuttavia hanno una consistenza ontologica effettiva, anche se non cor-

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

porea. Il mondo delle immagini sospese può essere colto non con i sensi, ma con l'immaginazione attiva, una facoltà spirituale che non si riduce alla semplice fantasia, ma ha un preciso valore conoscitivo¹⁴. C'è nella più alta tradizione iranica un mondo di luce e di immagini, che esercita ancora oggi una sua profonda suggestione. E tuttavia oggi non è più tempo di angeli e luci metafisiche; il *mundus imaginalis* è per Shayegan il "continente perduto dell'anima", Ma è perduto per sempre? E non fa parte forse, questo perdersi, della sua logica? In Sohrawardī c'è una dialettica tra Occidente ed Oriente: il primo è la terra dell'esilio, dello smarrimento, il secondo la terra dell'origine, del ritorno al vero. Il problema di Shayegan è quello di far coincidere i due sentieri, la via ad est e quella ad ovest, denunciando un duplice smarrimento e mostrando la possibilità di un duplice ritrovarsi.

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

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

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

La rivoluzione iraniana, cui pure riconosce (suscitando non poche polemiche) il merito di essersi svolta in modo nonviolento, è per Shayegan una politica del risentimento, che reagisce alla occidentalizzazione ribadendo i valori religiosi tradizionali senza nemmeno tentare una sintesi. Nel periodo della rivoluzione grande diffusione aveva avuto la tesi della *gharbzadegi*, termine tradotto in inglese con *Westoxication* e in italiano con *occidentosi*, elaborata da Ahmad Fardid e divulgata dal suo discepolo Jalal Al-i Ahmad. Pensatore chiave nell'Iran degli anni Settanta, Fardid si era formato alla Sorbona e ad Heidelberg, dove aveva conosciuto il pensiero di Heidegger, che resterà il suo principale riferimento filosofico. Figura socratica, sia per l'enorme influenza esercitata che per la esposizione prevalentemente orale delle sue idee, Fardid attacca frontalmente la modernità ed i suoi valori, in nome di un umanismo spirituale centrato sui valori religiosi tradizionali. *Gharbzadegi* è la condizione di inautenticità nella quale è caduto l'uomo contemporaneo, incapace di accedere alla verità a causa del prevalere della ragione discorsiva e del materialismo. Convinto, non diversamente da Heidegger, che il linguaggio sia la via per giungere all'essere, Fardid si impegna in una ricerca etimologica tutt'altro che filologica e lineare¹⁵ cercando

¹⁵ Osserva Ali Mirsepassi che "his particular use of etymology is idiosyncratic, disorganized, and often hard to follow". A. Mirsepassi,

una sorta di restaurazione dei nomi e dei significati; da Bergson invece riprende l'idea della intuizione come sguardo rammemorante, capace di cogliere l'unità dell'umano e del divino, in contrapposizione polemica con la ragione analitica che approda al materialismo. Il giudizio di Shayegan su di lui è durissimo: “una sorta di sciamano-filosofo” che non si è mai degnato di scrivere nulla per timore che lo scritto tradisse il suo pensiero, “a meno che fosse, semplicemente, incapace di scrivere”¹⁶. Nella sua autobiografia sotto forma di conversazione con il filosofo Ramin Jahanblegloo, Shayegan ricorda di aver partecipato ad alcune riunioni del circolo di Fardid; riunioni teatrali, “souvent burlesques et à la limite du ridicule”¹⁷, nelle quali emergeva la personalità controversa del filosofo, che affastellava intuizioni e provocazioni senza alcuna preoccupazione per la coerenza e la logica, in un clima di tensione estrema.

Diversa è la storia di Jalal Al-e Ahmad¹⁸. Destinato a diventare *mullā*, si era sottratto all'influenza della famiglia iscrivendosi al Tude, il Partito Comunista iraniano e dedicandosi al contempo all'attività di educatore, di romanziere (uno dei suoi romanzi più noti, *Modire madrese* [Direttore di scuola] è una critica dell'arretratezza del sistema scolastico iraniano) e di traduttore (Camus, Sartre, Gide tra gli altri). Esce dal Tude in dissenso con lo stalinismo e inizia un percorso che lo ricondurrà all'Islam attraverso l'etnografia: la ricerca sulla cultura dei contadini poveri di alcuni villaggi lo mette a contatto con l'Iran

Transnationalism in Iranian Political Thought. The Life and Times of Ahmad Fardid, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 226.

¹⁶ D. Shayegan, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris 1991, p. 136.

¹⁷ D. Shayegan, *Sous le ciels su monde*, cit., p.133.

¹⁸ Riprendo i riferimenti biografici da P. De Ruggieri, *Jalal Al-e Ahmad, intellettuale iraniano tra marxismo e sciismo*, in “Nena News”, 24 febbraio 2018, <https://bit.ly/2Wt8suh>

che considererà più autentico, lontano tanto dalle discussioni intellettuali occidentali quanto dall'ideologia marxista, un proletariato la cui identità è indissolubilmente legata all'Islam.

Occidentosis esce nel '62 e viene subito ritirato, ma nel periodo che precede la rivoluzione islamica incontra un enorme successo, facendo del suo autore uno degli intellettuali più noti del paese. Meno filosofo di Fardid, Ahmad dà della *gharbzadegi* una lettura sociale, economica e politica. Il mondo è diviso in due: da una parte il mondo industrializzato che produce macchine, dall'altra il mondo sottosviluppato che le importa e le produce. Il conflitto tra padroni e lavoratori è evoluto in un conflitto su scala globale tra chi produce e chi è costretto a consumare. È la logica coloniale già denunciata da Gandhi, che lo indusse all'azione apparentemente violenta (che suscitò le proteste di Tagore) di distruggere in pubblico i tessuti inglesi, promuovendo l'autoproduzione di filati nazionali con il metodo tradizionale dell'arcolajo (*charka*). La tecnologia è il risultato di una visione del mondo che resta estranea al mondo orientale, che tuttavia ne subisce le conseguenze. L'introduzione della macchina trasforma radicalmente le società non occidentali, travolgendo stili di vita consolidati e creando una sorta di stordimento. "Se definiamo occidentosi l'insieme di eventi nella vita, nella cultura, nella civiltà e nel modo di pensare di un popolo che non ha il supporto di una tradizione, continuità storica, gradiente di trasformazione, ma solo ciò che la macchina gli porta, è chiaro che noi siamo un tale popolo", scrive Jalal Al-e Ahmad¹⁹. In modi diversi, Gandhi e Tagore hanno tentato la via difficile della rivendicazione dell'identità indiana e dei suoi valori millenari pur nell'apertura a valori occidentali come la democrazia e il pluralismo religioso, in Ahmad l'opposizione al colonialismo prende invece la forma di un rifiuto radicale della

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

modernità, che gradualmente, ma inesorabilmente, lo porterà a sostenere i valori della rivoluzione islamica. La sua vicenda è esemplare: è un intero paese che, reagendo all'*intossicazione* dell'Occidente, rinuncia al tentativo stesso di cercare mediazioni creative, e si pensa come *altro* dall'Occidente, che vuol dire anche altro dalla democrazia. Shayegan sceglie la via dell'esilio in Francia e da lì analizza il processo di ideologizzazione in atto in Iran e più in generale nel mondo non occidentale.

Come abbiamo visto, attraverso Dara Shukoh Shayegan scopre confluenze e corrispondenze tra il mondo culturale e religioso iranico e quello indiano. Negli studi successivi il filosofo allarga lo sguardo includendo anche l'estremo Oriente, con il costrutto di *società tradizionali*: un vasto universo spirituale che parla una lingua comune, quella del simbolo e del mito. Le caratteristiche della *Weltanschauung* delle società tradizionali sono tre: 1) al fondo della realtà è un centro che si sottrae, un primo principio invisibile a partire dal quale l'universo si struttura in modo gerarchico e progressivamente discendente; 2) da questa visione gerarchica deriva una concezione del divenire non lineare e storica, ma secondo una dialettica di discesa/caduta e ascensione/salvezza; 3) la visione del mondo non è dualista, ma ternaria: esistono in noi corpo, anima e spirito, cui corrispondono nel macrocosmo il mondo sensibile, quello dell'immaginazione e quello dello spirito. Questi tratti di fondo caratterizzano non solo le concezioni mitico-religiose dell'Iran antico e poi islamico, dell'India e della Cina, ma anche la visione europea fino all'emergere della modernità. Shayegan cita Plotino, Meister Eckhart, Cusano, Dionigi Areopagita e Scoto Eriugena²⁰, ma si potrebbero aggiungere, almeno, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno.

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

Considerandolo con lo sguardo di un iraniano, Shayegan si sofferma soprattutto sull'aspetto simbolico, immaginale e narrativo: questo continente spirituale pullula di simboli che sono solo apparentemente diversi tra di loro, ma in realtà, poiché esprimono una stessa visione del mondo, possono tramutarsi l'uno nell'altro. C'è uno spazio di reciproca trasmutazione, in questo continente, che fa sì che un archetipo passi dall'India alla Cina incarnandosi in un nuovo simbolo, trovando un nome e un'immagine diversi, ma integrandosi in una visione simile. Una trasmutazione che per Shayegan avviene senza grandi traumi: tutti gli sforzi delle grandi tradizioni asiatiche, scrive, "sont allés dans le sens de la réintégration e de l'union", come dimostrano sia lo Hinduismo che la gnosi speculativa islamica. In questa lettura passano in secondo piano, fino a scomparire del tutto, non solo le tragiche conflittualità storiche tra musulmani ed hinduisti (e buddhisti), ma anche le differenze interne a queste tradizioni. Come è noto, l'India possiede anche una tradizione scettica e materialista, espressa da pensatori come Sañjaya Belat̥hiputta e dalla scuola Cārvāka, Lo stesso Buddhismo nella sua forma originaria difficilmente si può far rientrare nello schema tratteggiato da Shayegan, perché se condivide con altre scuole la credenza nel karman, nella trasmigrazione e nella rinascita, considera irrilevante, anzi fuorviante qualsiasi indagine metafisico-teologica e considera anima e corpo (di qualcosa come uno spirito non fa menzione in alcun modo) come nulla più che aggregati temporanei. Inoltre a partire dalla Prajñāpāramitā diventa sempre più chiaro che la stessa distinzione tra il mondo fenomenico, con la sua condizione transeunte e dolorosa, e la realtà della liberazione è illusoria, poiché non sono che una stessa, identica cosa: saṃsāra è nirvāṇa. Il che vuol dire che non c'è alcun ritorno, ma la liberazione è qui ed ora, e la vita liberata non è diversa dalla vita quotidiana. L'impressione è che Shayegan costruisca un idealtipo in senso weberiano, una astrazione euristica che ha il suo

limite, però, nell'occultamento consapevole di quegli aspetti delle culture considerate che non rientrano nello spazio comune di trasmutazione simbolica, scivolando verso quella stessa forzatura ermeneutica che rimproverava a Dara Shukoh.

La koinè spirituale delle società tradizionali è stata travolta in tutto il mondo con un processo storico iniziato con l'emergere in Occidente della modernità e che ha messo capo all'attuale globalizzazione. A partire dal Cinquecento, e in modo più netto con Bacone, Descartes e Spinoza, Dio e mondo si separano, il mondo diventa un sistema che funziona secondo leggi meccaniche e matematiche che l'uomo può scoprire, la concezione ternaria lascia il posto al dualismo spirito/materia e la conoscenza non ha la funzione di ricondurre all'origine, ma di dominare il mondo. Anche qui c'è il rischio di qualche semplificazione, perché ad esempio si può dare di Spinoza una lettura mistica e trovare affinità tanto con il Buddhismo quanto con l'Advaita Vedanta²¹, mentre per Shayegan la sua filosofia non è troppo diversa, nel fine, da quella di Bacone, poiché "cherche à assujétir le monde afin d'en devenir le maître"²², ma non si può negare che questo dominare il mondo sia lo spirito del tempo moderno e contemporaneo, e che sia il risultato di una frattura epistemica (Shayegan parla di cambio di paradigma)²³ che ha portato fuori dalla scena europea il tema del ritorno all'origine, l'universo simbolico premoderno e la fitta rete di corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo.

²¹ Su Spinoza e il Buddhismo, si veda J. Wetlesen, *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation*, in S. Hessing (ed), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1977, pp. 479-494.

²² D. Shayegan, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, cit., p. 82.

²³ D. Shayegan, *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, Edizioni Arielle, Milano 2015, p. 61.

Questo controverso processo storico conduce da un lato a un impoverimento del mondo, la cui analisi è tra gli aspetti più interessanti del pensiero di Shayegan, e dall'altro all'emergere della democrazia e dei valori illuministici, ai quali riconosce un valore universale, non relativizzabile né criticabile alla luce del carattere colonialista e violento della civiltà europea. L'altro momento centrale, e importante, del pensiero di Shayegan è l'analisi della reazione del mondo tradizionale, e segnatamente islamico, a questo cambiamento epocale.

Coerentemente con la sua lettura del mondo tradizionale, centrata sulla dimensione immaginale e simbolica, Shayegan considera la frattura epistemica della modernità soprattutto nell'ottica della degradazione dell'immagine. Per Sohrawardī, ricorda, l'immaginazione può essere al tempo stesso angelica o demoniaca: è angelica quando è guidata dall'intelletto, e conduce all'intuizione delle verità spirituali, è demoniaca quando a prevalere è la valutazione e la finzione²⁴. È quello che accade al mondo contemporaneo: slegata da un contesto e da un ordine spirituale, l'immaginazione sembra impazzita. L'evoluzione tecnologica non ha solo reso infinitamente riproducibile l'opera d'arte, con la perdita dell'aura studiata da Benjamin. Ha moltiplicato all'infinito gli schermi e fatto della creazione di immagini un atto sociale fondamentale. La fotografia era un tempo confinata in un ambito privato, le fotografie, stampate erano patrimonio della famiglia, venivano raccolte e conservate, e riviste in momenti che consolidavano la memoria e l'unità del gruppo. Oggi le fotografie virtualizzate sono condivise con la vastissima comunità degli utenti dei social network ed hanno una funzione di documentazione continua, pervasiva della

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

stessa esistenza, come se la vita non fosse tale se non tradotta in immagini pubblicate. C'è poi un altro genere di immagini: quelle che vengono prodotte dall'industria dell'intrattenimento. Personaggi dei fumetti e del cinema, eroi e supereroi, icone pubblicitarie. Che rapporto c'è tra queste immagini e quelle della tradizione? Che differenza c'è tra Superman e la Madonna di Duccio di Buoninsegna? Quest'ultima si inseriva in una *Weltanschauung* complessa e strutturata, aveva un significato codificato da secoli, esprimeva un ordine ideale cui corrispondeva un ordine sociale. Superman è l'eroe di un'epoca che ha smarrito una visione del mondo, che non riesce più a ricondurre unità la molteplicità di informazioni, di stimoli, di conoscenze. Per Shayegan, non è possibile leggere questo passaggio se non come una degradazione dell'immaginario. Le immagini della tradizione cristiana, di quella del sufismo, di quella orientale non erano espressione di un ordine sociale, ma di qualcosa di più profondo: il mondo dell'anima. Erano segni che rimandavano a una dimensione profonda, al tempo stesso intima e collettiva, interna ed esterna, spirituale e politica. Questo mondo è stato distrutto dal procedere della modernità, una intera costellazione immaginale è andata in frantumi. L'immagine di un mondo senza unità è da un lato l'immagine che esprime nulla più dei valori, dei rituali, dei moventi della società capitalista e consumista, dall'altro una immagine degradata, inquietante, che esprime le paure e le tensioni dell'epoca. Una società che non riesce ad accedere al mondo immaginale e simbolico degli angeli e "proietta al contrario spettri e fantasmi"²⁵.

Se nel mondo tradizionale una immagine poteva passare da un contesto all'altro subendo una tramutazione che, come abbiamo visto, non ne alterava la natura spirituale, nel mondo virtualizzato le immagini subiscono un processo di ibridazio-

²⁵ Ivi, p. 16.

ne, ossia di degradazione. Shayegan fa l'esempio dell'abluzione rituale. In un contesto tradizionale, essa è l'atto necessario per entrare in un ordine sacro; considerato alla luce della ragione utilitaristica, diventa un'azione igienica, ossia viene ricondotto ad una dimensione estranea a quella cui appartiene, una dimensione nella quale l'atto può sembrare razionale e ragionevole, ma ha smarrito il suo profondo significato sacro²⁶.

Caduto il rapporto con la trascendenza, l'immagine si dematerializza nella virtualizzazione elettronica: le immagini non hanno nemmeno più un supporto fisico, compaiono sullo schermo di un computer o di uno smartphone, possono essere create, duplicate, condivise senza alcuna difficoltà, e si organizzano in modo fluido, come un flusso ininterrotto e privo di qualsiasi struttura interna. Questo caleidoscopio spiazzante e alienante che è il mondo nel quale alla dimensione fisica e sociale si affianca quella smaterializzata della rete Internet non ha nulla del mondo gerarchico della visione del mondo tradizionale, e a Shayegan fa pensare piuttosto al rizoma di Deleuze, una organizzazione priva di centro, nella quale ogni punto può collegarsi ad un altro²⁷. Ma la virtualizzazione, come vedremo, non ha solo aspetti negativi.

L'emergere violento del sistema culturale-economico-politico occidentale getta le società tradizionali in una sorta di limbo: tra il *non più* e il *non ancora*, dice Shayegan. Da un lato c'è la

²⁶ D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, cit., p. 150.

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

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

Shayegan coglie questa ideologizzazione della religione, più che in Fardid e Ahmad, in 'Ali Shari'ati, teorico di una teologia della liberazione islamica che ha avuto grande influenza nel periodo della rivoluzione. Mescolando Islam e marxismo, Shari'ati legge la storia partendo dal mito biblico (e coranico) di Caino e Abele: il divenire storico è il risultato dell'agire di forze dell'oppressione, cainiche, che si esprimono in ogni forma di dominio – sociale, economico e religioso – e agiscono su una realtà abelica, il popolo, che in lui diventa l'incarnazione del bene e di Dio stesso. Poiché Dio è il popolo, al popolo spettano la religione, che non può essere affidata a una istituzione o a un clero, il capitale, che non può essere concentrato nelle sole mani dei ricchi, e

il governo. La distinzione tra sunnismo e sciismo è interpretata anch'essa in senso classista: il primo è l'islam del potere e dell'oppressione, il secondo è la religione degli oppressi e dei poveri. Mescolando messianismo marxista ed escatologia islamica, Shari'ati chiama il popolo alla rivoluzione per rovesciare le strutture cainiche e aprire la strada alla venuta dell'Imam nascosto²⁸. In Shari'ati Shayegan ritrova tutti i caratteri di una ideologia: la diabolizzazione dell'avversario, la contrapposizione manichea tra bene e male, l'idealizzazione della propria parte (che in lui diventa senz'altro il popolo), la confusione di storia e mito²⁹. Un tale pensiero mitico, non dialettico, è adatto a spingere le masse contro un nemico, anzi a costituire la massa stessa come una collettività irrazionale, manipolata con una regressione all'inconscio. La conclusione amara della riflessione di Shayegan sulla rivoluzione iraniana è che una religione ideologizzata, che pretenda di farsi politica, mostra il suo lato tenebroso e mette capo a un totalitarismo di marca evidentemente fascista. "La religione può ancora contribuire alla ricchezza spirituale dell'uomo, ma non può rivendicare la direzione dell'ordine sociale"³⁰. Questo è il punto di partenza per riflettere sul contributo che le società tradizionali possono dare alla civiltà mondiale. Per Shayegan è fallimentare qualunque progetto di recupero del sacro che condanni in blocco la modernità. Nonostante molti suoi esiti siano alienanti, la modernità ha condotto alla democrazia ed ai diritti umani, due conquiste irrinunciabili, che non è possibile apprezzare e far proprie senza rispettare la tradizione razionalistica e

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

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

³⁰ Ivi, p. 244.

critica da cui provengono. Si tratta piuttosto, per dirla con Aldo Capitini, di pensare una *libera aggiunta* della religione e del sacro alla modernità.

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

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

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

³² Ivi, p. 259.

capace di cogliere il mito oltre la storia, la dimensione spirituale oltre quella materiale, e la fertilità del simbolo. Non si tratta solo di aprire nuovamente l'ermeneutica riduttiva occidentale alle possibilità del mito, ma anche di far compiere all'ermeneutica spirituale e simbolica un viaggio negli inferi della demistificazione, dalla quale non potrà che uscire rafforzata, sfrondata dall'inessenziale, dall'ideologico, dal falso. Un doppio viaggio, una dialettica di discesa e ascesa, un percorso paradossale, ossimorico, ma solo apparentemente, poiché sembra appartenere alla logica stessa della mistica una capacità demistificante, così come alcune espressioni particolarmente corrosive dell'anima occidentale richiamano a loro volta la dimensione spirituale.

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

Shayegan avanza l'ipotesi che la virtualizzazione di cui s'è detto possa predisporre l'essere umano contemporaneo al mondo immaginale, esponendolo costantemente ad un flusso di informazioni che favoriscono più che la conoscenza astratta una esperienza immersiva, intuitiva, non troppo diversa da quella dei mistici. Un'ipotesi che non convince molto, perché sembra prescindere dal contenuto e dal fine delle immagini, e perché la sovraeccitazione neuronale proprie della esposizione al mondo delle immagini digitali (si pensi ai videogiochi) pare avere davvero poco in comune con la commossa concentrazione dei mistici; del resto lo stesso Shayegan ammette che si tratta di una affinità superficiale, poiché resta una differenza abissale tra il fittizio e l'immaginale³³. Non convince di più l'idea di una *doppia verità*, la proposta di "vivere

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

su due piani, sotto due differenti regimi epistemologici³⁴. Si creerebbe così una scissione interiore, una situazione schizofrenica che ha poco a che vedere con quella integrazione del “continente perduto dell’anima” che per Shayegan è il vero scopo del dialogo tra Occidente ed Oriente.

Più interessante è l’ipotesi che a questo continente perduto si giunga attraverso lo stesso smarrimento.

Shayegan tende a considerare la dimensione simbolica che è il lascito delle società tradizionali come una costellazione di senso che è possibile scoprire intatta, facendo un balzo fuori dalla confusione e della colonizzazione dell’immaginario propri della società dei consumi. E questo universo simbolico gli appare rassicurante: è, secondo l’espressione che abbiamo incontrato più volte, il “continente perduto dell’anima”, quello nel quale anche l’uomo contemporaneo può ritrovare sé stesso. Ma si tratta della mistica? La mistica di Śankara, di Eckhart, di Porete, è un tale continente perduto? Non si tratta piuttosto di un abisso, di un *Abgrund* nel quale si perde lo stesso mondo simbolico, oltre alle costruzioni filosofiche e alle costellazioni dogmatiche dei singoli culti? E non è forse questo carattere abissale della mistica a far sì che essa rinasca inattesa, non nominata, proprio lì dove sembra affermarsi il nichilismo più compiuto?

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

La postmodernità si apre con l'annuncio della morte di Dio nella *Gaia scienza* di Nietzsche. E non è un caso che l'annuncio provenga da un uomo folle che è anche un cercatore di Dio. La morte di Dio – l'uccisione di Dio, per essere precisi – precipita il mondo in un vuoto disorientante: “Che abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? In che direzione essa si muove adesso? In che direzione ci muoviamo noi?”³⁵. E anche se l'aforisma immediatamente successivo afferma che “Le spiegazioni mistiche passano per profonde; la verità è che non sono neanche superficiali”³⁶, è possibile una lettura dello stesso pensiero nicciano alla luce della tradizione mistica. Soprattutto, alla luce della tradizione mistica (espressione non del tutto adeguata con la quale indico ogni corrente filosofica, religiosa o spirituale che metta in tensione l'io con il suo oltre) è possibile leggere la situazione postmoderna. Un'epoca che non ha né la tranquillizzante gerarchia della visione del mondo medioevale né l'elettrizzante tensione verso il futuro della visione moderna, culminata nell'ottimismo progressista e nell'ingegneria sociale ottocentesche, che sono tra i bersagli polemici preferiti da Nietzsche. La condizione dell'individuo postmoderno è esattamente quella preconizzata dal folle nicciano. Più di ogni cosa gli manca la direzione. Non verso il passato, perché ha gradualmente fatto saltare tutti i ponti che lo legavano ad esso; non verso il futuro, dopo gli orrori di Auschwitz, dei gulag, dell'atomica, di Chernobyl; non verso l'alto, poiché il cielo è vuoto. Resta una sola direzione: verso il basso. È l'ermeneutica riduttiva dello stesso Nietzsche, di Marx, di Freud: quella riduzione dell'angelo al demone di cui Shayegan lamenta gli effetti. Ma questa via va solo verso il basso?

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

³⁶ Ivi, 126, p. 208.

Il “continente perduto dell’anima” di cui parla Shayegan comprende due cose: una visione del mondo ed una esperienza. La visione del mondo è quella che abbiamo incontrato considerando il pensiero di Sohrawardī e che si trova formulata in molti modi diversi ma affini in filosofie orientali ed occidentali centrate sulla dialettica caduta/redenzione. L’esperienza è quella dell’attraversamento dell’ego³⁷, l’atto fondamentale di qualsiasi autentica mistica. Ora, se la *Weltanschauung* tradizionale appare definitivamente tramontata, travolta dalla visione scientifica del mondo, e può essere recuperata solo quale oggetto di una considerazione estetica, come una sorta di opera d’arte filosofico-religiosa, l’esperienza dell’attraversamento è ancora possibile in un mondo disincantato e secolarizzato.

Nel Buddhismo l’attraversamento dell’io è favorito dalla consapevolezza teorica, esperita poi attraverso la meditazione, del suo carattere illusorio. Non esiste alcun io, alcuna essenza o sostanza spirituale. Ora, la negazione dell’esistenza dell’io è anche uno dei momenti più interessanti, anche se meno studiati, del pensiero di Nietzsche, vale a dire il pensatore che apre la stagione filosofica nella quale ancora siamo. Scrive Nietzsche³⁸:

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

³⁷ Rimando ancora al mio *Dell’attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore*, cit.

³⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1884-1885)*, Adelphi, Milano 1975, p. 203 (35.35). Corsivo nel testo. Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche e il Buddhismo zen*, in Id., *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensiero d’Oriente e d’Occidente*, cit, p. 124.

Ecco qui quella crisi del soggetto che sarà uno dei temi della filosofia, della letteratura e della ricerca psicologica del Novecento. Ma è una crisi che si presenta come esito dello stesso compito di critica radicale e di radicale illuminazione che l'Europa si è attribuito dall'inizio dell'età moderna. Una critica che ha attaccato la visione del mondo tradizionale, Dio e la religione, l'ordine sociale, e che inevitabilmente mette capo ad una critica dell'io. Davvero, qui, la via che scende e la via che sale sono una stessa via, per dirla con Eraclito. Il momento di massima negazione, il momento che va oltre anche la morte di Dio, è la morte dell'uomo; ma questo momento è anche quello che rende attuale, contemporaneo il gesto del mistico, che pur in un contesto di interpretazioni, visioni, simboli lontano da noi, compie la stessa deposizione di sé. E attualissimo appare il Buddhismo, nel quale questa deposizione, questo attraversamento è un atto conoscitivo, scevro da sovrastrutture metafisiche.³⁹ Shayegan ne è ben consapevole. Ne *La lumière vient de l'Occident* scrive che "l'esplosione di tutte le ontologie ci predispone ad accogliere un tipo di pensiero che nega proprio ogni ontologia e si presenta, a conti fatti, come una mistica senza Dio". E conclude: "Ciò significa che il fondamento del nostro mondo diventa buddista, lo si voglia o no"⁴⁰. Nel Buddhismo si può scorgere una esperienza

³⁹ Su questo tema rimando al mio *Le dimore leggere. Saggio sull'etica buddhista*, Petite Plaisance, Pistoia 2021.

⁴⁰ D. Shayegan, *La luce viene dall'Occidente*, cit., pp. 286-287. Nella stessa opera è interessante anche il confronto con Gianni Vattimo, in particolare con le tesi di *Credere di credere* (Garzanti, Milano 1996). Scrive Shayegan: "Noi non sappiamo se le tesi di Vattimo siano esatte. Rimane il fatto che il suo modo di rileggere la religione e di collegarla alla secolarizzazione, all'ontologia debole, alla *kènosis* e all'augurio 'escatologico' di un'eventuale parusia, apre orizzonti inediti sia per la fede che per un'interpretazione originale della demitologizzazione del Cristianesimo. Se le premesse di questo fenomeno – l'oblio dell'essere e la fine della metafisica – si dimostrassero giuste, se ne potrebbe inferire che ciò non riguarda solo il Cristianesimo, ma anche tutte le religioni storiche del pianeta" (p. 181).

pura, nuda dell'*attraversamento*, la pratica assoluta del trascendimento dell'ego. Il dharma del Buddha rigetta tanto la credenza nell'esistenza dell'anima quanto la concezione di un Dio creatore e trascendente non perché false, ma perché *akusala*, non salutari, o per meglio dire non connesse con la salute. Sono orpelli che rischiano di sviare l'attenzione dalla pura pratica dell'attraversamento. È qui il fascino del Buddhismo per un cristiano come Raimon Panikkar⁴¹. Il successo del Buddhismo in Occidente non è immune, a dire il vero, da quella ibridazione di cui s'è detto, che diventa vera deformazione in fenomeni come la mindfulness, l'antica meditazione vipassanā rivista attraverso un'ottica scientifica, messa al servizio prima della cura dello stress e poi, sempre più, dell'ideologia del benessere e perfino del successo personale. Ma il compito della filosofia è appunto, tra l'altro, la critica delle dinamiche culturali e sociali; ed è per questo che una filosofia interculturale non è dialogo tra le culture, ma *dialogo tra le critiche delle culture*.

Proviamo a rileggere la storia più affascinante che ci è stata trasmessa dalla tradizione iraniana: quella di Leylā e Majnūn, meravigliosamente raccontata da Nezāmī nel poema omonimo. Il giovane Qeys, figlio prediletto di un uomo ricco e potente, incontra a scuola la bellissima Leylā e se ne innamora subito, ricambiato. Ma la felicità dura poco: "Quello che era miracolo divenne favola sulla bocca di tutti"⁴². Scoperti, i due giovani amanti sono costretti a separarsi per il resto della vita. Qeys ne viene sconvolto: "Folle d'amore, in alcun luogo poté più trovare riposo"⁴³. In breve tempo, la sua sofferenza fa di lui un essere

⁴¹ R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Mondadori, Milano 2006.

⁴² Nezāmī, *Leylā e Majnūn*, Adelphi, Milano 1985, p. 29.

⁴³ Ivi, p. 29.

nuovo, trasformandolo in Majnūn, “il folle”, e portandolo via dal consesso civile. La sofferenza d’amore ne fa un essere primitivo e al tempo stesso angelico, non ancora uomo e oltreuomo; va a vivere con le bestie, che lo avvertono come uno di loro e non lo aggrediscono: “Leone e cervo come sentinelle lo proteggevano, e ogni animale del deserto si affrettava per venire a servirlo”⁴⁴. Majnūn è il modello dell’uomo di Dio, del mistico che è oltre le convenzioni sociali, oltre la stessa fede religiosa così come è comunemente praticata e vissuta; arde di un amore che è scandalo agli occhi della gente comune, un amore che è al tempo stesso discesa agli inferi della separazione a ascesa al cielo dell’unione e dell’identità. Leylā, del resto, vuol dire *notte*, e non si può non pensare, almeno, alla *notte oscura dell’anima* di Giovanni della Croce. Nell’orizzonte mistico l’alto e il basso, il puro e l’impuro, il giorno e la notte, perfino il demoniaco e il celestiale si richiamano a vicenda. È significativa la figura di Iblis, l’equivalente del Diavolo cristiano, nel sufismo. Non diversamente da Majnūn, egli porta su di sé la maledizione di Dio per non aver voluto rendere onore all’uomo, creatura inferiore a Dio, l’unico Amato. Iblis soffre la pena della separazione, ma al tempo stesso conserva la memoria dell’amore di Dio, come Majnūn quella di Leylā, Nella prospettiva mistica il negativo – la pena, la maledizione, la condanna del distacco – è la via che conduce alla liberazione. “Il luogo che conosce l’estrema arsura attirerà a sé acqua senza fine”, scrive Farīd al-Dīn ‘Attār nell’*Ilāhī-nāma*⁴⁵.

⁴⁴ Ivi, p. 97.

⁴⁵ Farīd al-Dīn ‘Attār, *Il poema celeste*, Rizzoli, Milano 1990, p. 106.

La zattera

Thich Nhat Hanh

La ricerca di una via per la convivenza e il rispetto delle religioni e delle civiltà del monaco zen vietnamita Thich Nhat Hanh è di interesse particolare perché nasce in un contesto di conflitto tra i più dolorosi del secolo scorso: quello che ha contrapposto il potente esercito degli Stati Uniti alla popolazione del Vietnam, colpevole di cercare una organizzazione sociale diversa da quella capitalistica. Formatosi nel confronto con il conflitto, ma anche a contatto con la civiltà occidentale (giovane monaco, all'inizio degli anni Sessanta è stato docente di religioni comparate presso la Columbia University) il *Buddhismo impegnato* di Thich Nhat Hanh mostra una via al dialogo interculturale ed interreligioso che non consiste (o almeno non solo) nella ricerca di idee-ponte, ma in un diverso atteggiamento verso le religioni e in generale le visioni del mondo, anche laiche. Un atteggiamento non ideologico. Il primo degli *Addestramenti di consapevolezza* (precedentemente chiamati *precetti*) dell'Ordine dell'Interessere fondato da Thich Nhat Hanh riguarda proprio la violenza religiosa:¹

Consapevoli della sofferenza creata dal fanatismo e dall'intolleranza, siamo determinati a non idolatrare o legarci a qualsiasi dottrina, teoria, ideologia, nemmeno a quelle buddhiste. Ci impegniamo a considerare gli insegnamenti buddhisti come strumenti che ci guidano e ci aiutano ad

¹ Il testo degli *Addestramenti di consapevolezza* è disponibile nel sito della Comunità Italiana dell'Ordine dell'Interessere, all'url: www.interessere.it. La versione precedente dei precetti dell'Ordine dell'Interessere è in T. Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989, pp. 101 segg.

imparare a guardare in profondità e sviluppare comprensione e compassione. Essi non sono dottrine per le quali combattere e uccidere o per le quali morire. Comprendiamo che il fanatismo nelle sue molte forme è la conseguenza di una percezione delle cose dualistica o discriminativa. Ci addestriamo a considerare ogni cosa con apertura e con la visione profonda (Insight) dell'interessere, per trasformare il dogmatismo e la violenza in noi stessi e nel mondo.

È un testo dietro il quale c'è il dramma del fondamentalismo e del terrorismo religioso che ha segnato gli ultimi decenni, ma anche l'orrore del conflitto ideologico tra comunismo e capitalismo che ha insanguinato il Vietnam in anni decisivi per la formazione di Thich Nhat Hanh. Ed è una affermazione che è resa possibile da una complessa opera di ripensamento della tradizione buddhista che a partire dalla fine dell'Ottocento ha coinvolto i principali paesi asiatici, dallo Sri Lanka al Giappone.

Fermiamoci ancora un attimo a considerare il primo Parlamento delle religioni. Tra gli interventi che suscitano più interesse c'è quello di un giovane cingalese protagonista della rinascita del Buddhismo nel suo paese: l'Anagarika Dharmapala. Istruito presso scuole inglesi, Dharmapala è un buddhista imbevuto di cultura occidentale, ma anche profondamente convinto del valore della tradizione millenaria del suo Paese e impegnato in un movimento di rinascita nazionale. Il suo intervento risulta spiazzante e ha non poco seguito sulla stampa, perché questo giovane laico che vive seguendo i voti monastici parla della sua religione, il Buddhismo theravada, con il linguaggio della scienza occidentale. Il Buddhismo nella sua interpretazione è "a system of life and thought, practical, simple, yet philosophical",² un

² H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, in *The World's Parliament*

pensiero razionale e coerente che insegna una morale purissima, fondata sulla compassione e la tolleranza; in quanto tale, è perfettamente coerente con la scienza. La visione dinamica della vita propria del Buddhismo non si concilia forse perfettamente con la fisica e la biologia più recenti? Non è il darwinismo pienamente compatibile con il dharma e il karman?³ È importante notare che Dharmapala, che conosce benissimo la letteratura occidentale sul Buddhismo, cita qui Edwin Arnold, autore di un poema sul Buddha, *The Light of Asia*, e con cui fondò in India la Maha Bodhi Society, per far rinascere il Buddhismo nel paese in cui è nato. “I have often said, and I shall say again and again, that between Buddhism and modern science there exists a close intellectual bond”, afferma Arnold,⁴ e Dharmapala rafforza l’affermazione con puntuali riferimenti ai sutra buddhisti.

Con B.R. Ambedkar, Buddhadasa, Daisetz Suzuki, Ajahn Chah e il Dalai Lama Tenzin Gyatso, Dharmapala è un rappresentante di quel profondo rinnovamento del pensiero e della pratica buddhista, avviato già nella prima metà del secolo scorso, che alcuni studiosi chiamano senz’altro *modernismo buddhista*. È un movimento sul quale è evidente l’influenza tanto della mentalità scientifica, dell’atteggiamento secolare, della tendenza demistificatrice dell’Occidente, quanto di alcuni aspetti del Cristianesimo protestante, come l’accento sull’interiorità e la svalorizzazione dei rituali esterni, al punto che studiosi come Richard Gombrich e Gananath Obeyesekere parlano anche, nel caso dello Sri Lanka, di un *Buddhismo protestante*. Considerato a lungo in Occidente come un insieme di pratiche superstiziose, per lo più incomprensibili (lo stesso Dharmapala ricorda che ancora qualche decennio prima v’erano studiosi che assimilavano il

of Religions, edited by the Rev. John Henry Barrows, «Review of Reviews», Office, London 1893, vol II, p. 863.

³ Ivi, p. 877.

⁴ Ivi, p. 877.

Buddha all'egiziano Api o allo scandinavo Odino)⁵, e riscoperto dalla teosofia come sapere esoterico, il Buddhismo si presenta ora invece come una religione in grado di soddisfare tutte le richieste della più rigorosa demitizzazione. Sul piano politico, esso si scrolla l'accusa di quietismo, di promuovere un'etica altissima, ma in fondo inefficace, perché tutta intimistica, e cerca la via che conduce dall'etica e dalla spiritualità alla politica. È la via de riscatto degli ultimi in India, dove Ambedkar predica il Buddhismo agli intoccabili per uscire dal sistema delle caste, indissolubilmente legato allo Hinduismo (e lo stesso Gandhi non riuscirà a condannarlo, limitandosi ad affermare l'uguale dignità di tutte le caste); è la via della resistenza nonviolenta in Tibet, con il Dalai Lama; ed è, con Thich Nhat Hanh, un *Buddhismo impegnato* che intende confrontarsi con tutti i problemi della contemporaneità: la guerra, i conflitti ideologici, le differenze di classe, la violenza di genere, la crisi ecologica.

Ci troviamo di fronte a un fenomeno culturale interessante e complesso. Il colonizzato interiorizza la cultura del colonizzatore, ma usa il suo sguardo – che contiene tanto il disprezzo e il senso di superiorità di chi si considera portatore di una civiltà superiore quanto, in forma minoritaria, l'attenzione e il rispetto dello studioso – per creare una nuova sintesi, che a sua volta propone come avanguardia culturale, etica e religiosa.⁶ È

⁵ H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, cit., p. 862.

⁶ Sono d'accordo con D. L. McMahan nel ritenere che il modernismo buddhista non possa essere ridotto a un semplice adattamento allo sguardo dell'Occidente: "The modernization of Buddhism, however, has in no way been an exclusively western project or simply a representation of the eastern Other; many figures essential to this process have been Asian reformers educated in both western and Buddhist thought. Nor can the motivations of major Asian figures in this process, such as Anagarika Dharmapala, Daisetz T. Suzuki, and of late, the Fourteenth Dalai Lama, be reduced to the simple accommodation of Buddhism to western forms of modernity" (D. L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 6).

un fenomeno diverso da quella ibridazione che ha trasformato le antiche tecnologie del sé dello yoga e della vipassana in pratiche da centro benessere al servizio della civiltà dei consumi. La sintesi con i valori del colonizzatore ha un valore disalienante, sfronda la tradizione buddhista da elementi che ne offuscavano le convinzioni e le pratiche fondamentali. Ne emerge il profilo di una religione che non solo è in grado di reggere l'impatto della modernità (secolarizzazione, razionalità, mentalità scientifica) senza deformarsi nel fondamentalismo, ma sa interpretare anche le inquietudini della postmodernità: la crisi della visione metafisica classica, con la centralità di un Essere-Fondamento, e la crisi del soggetto.

Questo nuovo Buddhismo si allontana sensibilmente, nella pratica, nel vissuto quotidiano della religione, dal Buddhismo popolare. Per un thailandese o un birmano, essere buddhisti significa spesso credere nella possibilità di ottenere una rinascita felice seguendo i precetti, ma soprattutto sostenendo, anche economicamente, i monaci ed i templi. Più che sulla liberazione finale, il *nirvana*, l'enfasi è sulla retribuzione immediata, secondo una logica quasi capillare che riguarda anche l'etica e che appare come una distorsione superstiziosa della dottrina del *karman*: se si offrono abiti ai monaci si avranno abiti eleganti in questa vita, se nella vita precedente abbiamo rispettato gli anziani, in questa siamo saggi e abbiamo una lunga vita, mentre se siamo ciechi vuol dire che nella vita precedente abbiamo stampato e distribuito materiale pornografico.⁷ Ora viene invece in primo piano la pratica della meditazione, che ha conosciuto a partire dal secolo scorso una vera e propria rinascita negli stessi paesi buddhisti, anche grazie al contributo di laici come il birmano U Ba Khin.

Il modernismo buddhista mira al nucleo pratico del Dharma del Buddha, sfrondandolo da ogni elemento irrazionale o mitico.

⁷ Faccio riferimento ad alcune vignette popolari thailandesi, pubblicate da Alessandro Selli nel suo blog (<https://shortly.cc/Mxj5>).

È una operazione destinata ad arrestarsi di fronte ad alcuni elementi irriducibili all'analisi razionale – il karman e la rinascita, benché in alcuni testi come il *Milindapañha* si tenti anche di essi un'analisi puramente razionale – ma che non comporta alcuna forzatura dei testi. Da una nuova lettura dei sutra, contestuale alla scoperta occidentale tanto del Canone pali quanto dei testi del Buddhismo Mahayana, emergono tratti di grande raffinatezza filosofica, che vengono messi in tensione con una pratica che appare evidentemente bisognosa di una riforma etica e religiosa.

Il primo di questi tratti è il carattere pratico del Dharma. Il riferimento testuale è il passo dell'*Alagaddupamasutta* (*Majjhima Nikaya*, 22) nel quale il Buddha usa il noto paragone della zattera per spiegare la natura del suo Dharma. Come una zattera serve a traghettare verso la riva opposta, ma non avrebbe senso se, una volta raggiunta la riva, caricarsela sulle spalle e portarla con sé, così è insensato attaccarsi al Dharma, che è nulla più che un mezzo utile. “Vi ho mostrato, o monaci, come l'insegnamento sia simile a una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di mantenersi attaccati”⁸. Questo è un primo punto di grande importanza. Il Dharma del Buddha non è un fine, ma un mezzo, ed attaccarsi ad esso è un atteggiamento che i sutra condannano. Essendo un mezzo, il Dharma non ha nemmeno la pretesa di essere vero. La categoria centrale, nel Buddhismo, non è quella di *vero*, contrapposto a *falso*, ma quella di *kusala*, salutare, contrapposto ad *akusala*, non salutare. Il Buddhismo, come è noto, parte (non diversamente dal Samkhya) dalla considerazione del *disagio* (*dukkha*) che caratterizza la nostra condizione. Il suo fine è superare questo disagio. A questo scopo, identifica ciò che causa ed alimenta

⁸ *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001, pp. 239-240.

il disagio, e lo cataloga come *akusala*, non salutare e dannoso; ciò che invece lo spegne (il *nibbana* è etimologicamente uno spegnersi) è *kusala*. Il Dharma è *kusala*, così come *kusala* sono la meditazione e la pratica morale.

Un ulteriore aspetto è la verificabilità del Dharma. In quanto proposta pratica, e non rivelazione religiosa, il Dharma è verificabile personalmente. Il termine buddhista è *ehipassiko*, che letteralmente vuol dire “vai e vedi”. Ognuno può verificare da sé la verità dell’analisi buddhista e soprattutto l’efficacia del cammino di liberazione dal disagio. Il *Kalamasutta* (*Anguttara Nikaya*, 3.66) ci conduce nel pieno di un conflitto religioso. I Kalama, abitanti della città di Kesaputta, riferiscono al Buddha che alcuni venerabili asceti, giunti da loro, non si limitano ad esporre le loro dottrine, ma disprezzano le dottrine degli altri. Come fare, gli chiedono, a distinguere tra le dottrine vere e quelle false? E la risposta del Buddha non sfigurerebbe tra le pagine di un pensatore europeo del Settecento. Non bisogna credere a qualcosa, dice, perché è tradizione, per partito preso o perché è rivelato in qualche scrittura o ancora perché lo ha detto qualche maestro. Bisogna analizzare i fenomeni, *dhamma*, autonomamente, considerando soprattutto a cosa conducono. Sono salutari oppure dannosi? Conducono a cose buone o cattive? Sono intrisi di odio e di avidità, o del contrario? Anche più interessante è il modo in cui il Buddha dà inizio al suo discorso, dopo che i Kalama gli hanno esposto i loro dubbi: “È naturale che abbiate dubbi, Kalama”. Siamo in pieno atteggiamento antidogmatico. I Kalama interrogano il Buddha perché lo considerano un personaggio autorevole, ma la sua risposta li rimanda a loro stessi. Non dovranno credere al Buddha, così come non dovranno credere a nessun altro. Dovranno coltivare i loro dubbi e superarli con l’indagine razionale e con l’esperienza.

Nel Canone pali c'è un piccolo sutra che appare di sorprendente modernità (*Paramatthaka Sutta*, Sutta Nipata, 4.5); si può considerare un'analisi della violenza religiosa. Chi associa sé stesso ad una teoria, vi si legge, e la considera superiore alle altre, si immerge nelle dispute e considera gli altri inferiori. Un monaco, un *bhikkhu*, dev'essere libero dalle teorie e non dipendere da nulla, nemmeno dalla conoscenza. Ho usato, in questa essenziale parafrasi del sutra, il termine *teoria* per tradurre il pali *ditthi*, che sta per visione, ma anche, appunto, teoria, speculazione, dogma.⁹ Il Buddha ha sviluppato il suo pensiero in un periodo di grandi dibattiti filosofici e religiosi, che riguardavano soprattutto il *karman*.¹⁰ Per quanto non sia infrequente che nei sutra appaia impegnato a discutere questo o quel punto di vista, egli coglie con grande lucidità il carattere ancora egoistico dell'attaccamento a una dottrina. Il Dharma del Buddha si presenta con un carattere paradossale: è una dottrina che si sottrae, un punto di vista che non vuole essere considerato come tale, ma rimanda all'esperienza, al contatto con la vita. Ora, è interessante che Thich Nhat Hanh, traducendo il sutra in inglese, usi la parola *ideology* per tradurre *ditthi*. Nella sua traduzione la chiusa del sutra è la seguente:

A wise person no longer feels the need to set up dogmas or choosing an ideology. *All dogmas and ideologies have been abandoned by such a person.* A real noble one is never

⁹ Pali Text Society, *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Chipstead, London 1921-1925, sub voce.

¹⁰ Pūraṇa Kassapa nega che le azioni generino frutti karmici positivi o negativi, Makkhali Gosāla sostiene che la liberazione arriva per tutti alla fine di un ciclo prefissato, indipendentemente dai meriti karmici, mentre Ajita Keśakambali nega la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Su questi pensatori contemporanei del Buddha (che come lui negano l'autorità dei *Veda*), noti come *śramana*, si veda B. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1921.

caught in rules or rites. He or she is advancing steadfastly to the shore of liberation and will never return to the realm of bondage.¹¹

Si tratta di una traduzione che tuttavia comporta qualche problema. Nel Dharma del Buddha *samma ditthi* è una parte del nobile ottuplice sentiero che conduce al nibbana. Se *ditthi* è ideologia, dovremmo tradurre con *buona ideologia*. Ma esiste una ideologia *buona*? Per Thich Nhat Hanh, la *retta visione* “non è un’ideologia, né un sistema, né tantomeno un cammino”, bensì “entrare in contatto profondo con la realtà”.¹² *Ditthi* indica dunque un bivio. La liberazione ha a che fare con il modo in cui consideriamo la realtà. Se la leggiamo attraverso una teoria, un sistema, una ideologia, abbiamo la *cattiva visione* (*pāpa ditthi*); la *buona visione* è invece una considerazione diretta, viva, priva di pregiudizi, una esperienza profonda della vita che è il cuore – il cuore anti-ideologico – della religione.

Nei sutra la *retta visione* è la considerazione della sofferenza, delle sue cause e del cammino che conduce all’estinzione, ossia l’essenza stessa del Dharma, mentre sono *cattiva visione* tutte le speculazioni che non hanno direttamente a che fare con lo scopo della liberazione dalla sofferenza, e riguardo alle quali il Buddha esercitava il *nobile silenzio*. Nella sua esposizione del Dharma, Thich Nhat Hanh pone l’accento sulla necessità di liberarsi dalla mediazione dei concetti, delle teorie, delle rappresentazioni per entrare in contatto diretto, fresco con la realtà, in un modo che fa pensare alla *libertà dal conosciuto* di Jiddu Krishnamurti, ma che si colloca in modo perfettamente ortodosso nella tradizione

¹¹ Il sutra, tradotto con il titolo *Discourse on the Absolute Truth*, si trova in Thich Nhat Hanh, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007, pp. 347-8.

¹² Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell’insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000, p. 62.

del Buddhismo, e segnatamente in quella del Buddhismo Zen. Lin Chi, il fondatore cinese della scuola Zen Rinzai, si accanisce con violenza iconoclasta contro chiunque veda nel Dharma un sistema concettuale o anche solo una pratica di vita, invitando ad uccidere qualsiasi cosa si incontri: il Buddha, i patriarchi, gli stessi genitori.¹³ Nell'esperienza di Lin Chi *retta visione* è liberarsi di *qualsiasi* visione, emanciparsi dall'approccio teorico e concettuale alla realtà come anche da qualsiasi dover e voler essere (dover seguire i precetti monastici, voler essere liberati); in un forma più moderata, quale emerge dai sutra del Canone pali, la *retta visione* comprende elementi concettuali minimi, che hanno a che fare con la condizione esistenziale: la teoria riguardo la sofferenza, la sua origine e la sua estinzione. E tutto ciò che va oltre è condannato come *cattiva visione*.

Nel contesto indiano da cui emerge il Buddhismo, la liberazione è sempre connessa al superamento del senso dell'ego. Nel Samkhya, ad esempio, ci si libera quando si diventa consapevoli di essere non l'aggregato psicofisico con il quale usualmente ci identifichiamo, ma il *Purusha*, lo Spirito trascendente ed intangibile. Il Buddha rifiuta qualsiasi concezione spiritualistica, negando sia l'esistenza dell'anima individuale quanto quella di essenze trascendenti, poiché scorge in esse la possibilità di forme nuove di attaccamento: il *Purusha* rischia sempre di diventare un Sé in grande, sostegno metafisico di un nuovo egoismo. L'atteggiamento particolare verso le dottrine, compreso lo stesso Dharma del Buddha, ha le stesse ragioni: una dottrina è fonte di attaccamento, e l'attaccamento è un ostacolo alla liberazione. Il Buddhismo non vuole offrire una teoria del mondo, meno che mai un spiegazione, sia pure mitica, delle origini del mondo, ma si presenta come una concezione pragmatica, un insieme di strumenti concettuali e di pratiche che hanno lo scopo di liberare dalla sofferenza.

¹³ *La raccolta di Lin Chi*, a cura di Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985, p. 46.

Ciò che oggi chiamiamo *ideologia* è, in ottica buddhista, una visione del mondo fonte di rassicurazione e perciò di attaccamento, che come tali non solo non guidano verso la liberazione, ma ne costituiscono il principale ostacolo, oltre ad essere causa di conflitti e violenza.

Dal '61 al '63 Thich Nhat Hanh è negli Stati Uniti, dove studia alla Princeton e passa poi ad insegnare religioni comparate alla Columbia University. Il giovane monaco è già un maestro venerato, ma è negli Stati Uniti che si completa la sua formazione spirituale. Decisivo è il confronto con Bonhoeffer. Leggendo le lettere dal carcere del grande teologo, raccolte in *Resistenza e resa*, la notte del 2 novembre 1962 ha una sorta di illuminazione:

I had been reading Bonhoeffer's account of his final days, and I was awakened to the starry sky that dwells in each of us. I felt a surge of joy, accompanied by the faith that I could endure even greater suffering than I had thought possible. Bonhoeffer was the drop that made my cup overflow, the last link in a long chain, the breeze that nudged the ripened fruit to fall. After experiencing such a night, I will never complain about life again. My heart was overflowing with love. Courage and strength swelled in me, and I saw my mind and heart as flowers.¹⁴

A far traboccare il vaso è l'esempio di un uomo che in un terribile momento storico spinge il sacrificio di sé fino al punto di scegliere, contro ogni suo principio, la via della violenza (l'atten-

¹⁴ Thich Nhat Hanh, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, New York 2012. Sul periodo di Thich Nhat Hanh negli Stati Uniti, si veda B. Baudouin, C. Chadelat, *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018, pp. 71 segg.

tato ad Hitler), anche se Thich Nhat Hanh seguirà fino in fondo la via della nonviolenza; ma le ultime riflessioni di Bonhoeffer contengono anche una analisi della condizione della fede nell'età contemporanea che è tra le più alte del Novecento. Il tema è quello di pensare la fede in un'epoca completamente non religiosa; e *umana, non religiosa* definisce l'esperienza di quella notte Thich Nhat Hanh.¹⁵ Mentre una certa diffusa apologetica tenta di convertire alla religione sfruttando i grandi temi della morte, della malattia, della sofferenza, Bonhoeffer considera la religione un orpello dal quale è possibile e necessario liberare il Cristianesimo. Un Cristianesimo *non religioso* rinuncia a Dio come Tappabuchi, *deus ex machina* da far intervenire nei momenti difficili. Due sono per Bonhoeffer i tratti della religione: la metafisica e l'individualismo. Vivere religiosamente significa cercare una salvezza personale credendo in un Dio trascendente. Ma è questo che dice la Bibbia? “Si trova in generale nell'AT la questione della salvezza dell'anima? Il centro di tutto non è la giustizia e il Regno di Dio sulla terra?”, scrive.¹⁶ La distinzione tra religione e fede, operata da Bonhoeffer, può essere letta buddhisticamente come la distinzione tra una *cattiva visione* ideologica e l'esperienza. La religione come ideologia si occupa dei massimi sistemi, considera l'origine e la fine – e il fine – del mondo, dà risposte rassicuranti sulla vita dopo la morte e la nostra salvezza finale. L'esperienza è invece centrata sul qui ed ora. La questione del Regno di Dio non è escatologica, ma spirituale, etica e politica; si tratta di comprendere come far sì che si realizzino qui ed ora la giustizia e la pace. *Tiep Hien*, il nome vietnamita dell'Ordine dell'Interessere, significa *essere in contatto con il presente*. “Non pratichiamo in

¹⁵ “Some people might call such an experience ‘religious’, but what I felt was totally and utterly human”. *Ibidem*.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di Ebherard Bethge, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, lettera del 5 maggio 1944.

vista di un ottenimento futuro, per rinascere in un paradiso, ma per essere pace, gioia e comprensione qui e adesso”.¹⁷ L’aspetto più vistoso di questa nuova prospettiva è l’impegno politico, che ha fatto di Thay uno dei maggiori maestri della nonviolenza, ma non meno significativa è la liberazione dall’ideologia religiosa.

I *peace studies* hanno evidenziato il ruolo fondamentale che ha la cultura nella creazione e giustificazione della violenza. Nell’analisi di Johan Galtung c’è un triangolo della violenza, che comprende la violenza diretta, la violenza strutturale e la violenza culturale. Se la violenza strutturale è quella violenza indiretta che deriva dalla struttura stessa (economica e sociale) della società (si pensi alla povertà o alla divisione in caste), la violenza culturale è in qualsiasi espressione simbolica – religione, ideologia, arte, scienza, diritto eccetera – che legittimi la violenza diretta e culturale. Negli ultimi tempi l’attenzione si è centrata sulla religione, ma la violenza culturale si può esprimere anche attraverso ideologie laiche. Galtung distingue ideologie e religioni *dure* e *morbide*. Le prime sono “focalizzate su qualche meta astratta e trascendente”, e mirano dunque al trionfo di un Dio trascendente, o di qualche utopia politica, o di una nazione, mentre le seconde sono focalizzate “sull’empatia e la compassione”.¹⁸ L’*esclusivismo*, ossia la convinzione di essere gli unici portatori di verità, e l’*universalismo*, ossia la pretesa che la propria verità sia valida ovunque e per tutti, sono i due aspetti centrali delle quattro grandi ideologie e religioni occidentali – il Cristianesimo, l’Islam, il liberalismo e il marxismo – dietro le quali per Galtung è possibile scorgere l’archetipo ebraico del popolo eletto cui spetta la Terra promessa. E tuttavia anche le ideologie e religioni occidentali possono presentarsi in una versione *morbida*.

¹⁷ Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit, p. 100.

¹⁸ J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000, p. 11.

Per Galtung, una ideologia può dunque essere *dura* o *morbida*. È forse più utile parlare di un approccio più o meno ideologico ad una religione o a una visione politica; nella loro forma *dura* le religioni e le proposte politiche si presentano come ideologie, mentre non lo sono nella forma morbida. Concentrandoci sulla religione, possiamo ipotizzare che esista uno spettro che va *dalla religione come esperienza alla religione come ideologia*. Rispondendo sul “Corriere della Sera” ad un lettore che chiedeva: “non dico solo con questa fede (compagna di vita, no?), ma soprattutto con questa religione, se stessimo gettando le basi della più terribile delle guerre, a chi chiederne conto?”, il cardinale Carlo Maria Martini scriveva:

Nessuna religione mette fondamenti per l’insorgere di guerre. Quella cristiana è il frutto di un Sacrificio già avvenuto una volta per tutte. Il Cristianesimo è il frutto della testimonianza che uomini e donne concreti hanno dato dopo aver visto e toccato che Gesù il Crocifisso era risorto. Questa testimonianza ha cambiato il cuore e lo stile di vita di molti uomini nel corso della storia. Ma quando, di una esperienza d’amore personale e concreta, *se ne vuole fare una ideologia*, allora questo è pericoloso, ma allora non si tratta già più di religione.¹⁹

Il cardinale opponeva qui religione ed ideologia, che è qualcosa d’altro, mentre nella domanda del lettore c’è una distinzione tra *fede* e *religione* che fa pensare a Dietrich Bonhoeffer. Martini parla di una *esperienza d’amore personale* e di uno *stile di vita*; è questo il polo dell’esperienza. Al cuore della religione come esperienza c’è, ancora, l’etica, ma non si tratta di un’etica di base, per così dire, bensì di un’etica supererogatoria, un’etica

¹⁹ C. M. Martini, *L’errore di trasformare la religione in ideologia*, in “Corriere della Sera”, 26 febbraio 2012. Corsivo mio.

della donazione di sé che va ben al di là di ciò che si può ragionevolmente pretendere da una persona comune, e per questo acquista una dimensione religiosa e mistica.

Esiste dunque una *esperienza religiosa*, per riprendere il titolo di un'opera fondamentale di Aldo Capitini²⁰, che la salva dalla deriva ideologica. Per Carlo Maria Martini quando si fa altro che esperienza, la religione non è più religione; e Capitini, che ha difeso sempre il carattere religioso della sua proposta, pur consapevole che avrebbe incontrato l'ostilità e l'incomprensione dei laici, oltre che dei cattolici, sarebbe stato d'accordo. Ma possiamo aggiungere che è in questa resistenza pratica all'ideologia che la religione incontra la filosofia, la sua *stanza di fronte*.

²⁰ A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937.

Conclusione

La stanza della filosofia

Secondo Jan Assmann la violenza religiosa è legata alla *traducibilità* del Divino. In ambito politeista le divinità erano reciprocamente traducibili: gli dei egiziani potevano essere tradotti in greco, quelli greci in latino, e così via. Questa traducibilità, che rendeva possibile la comunanza e l'intesa tra popoli, diventa impossibile con l'avvento dei monoteismi. Il Dio ebraico, quello cristiano e Allah non sono traducibili in alcun modo, nemmeno all'interno dello stesso monoteismo.¹ Quanto fin qui detto suggerisce che la pace religiosa sia legata non (non solo) alla traducibilità del Divino, ma alla *traducibilità di un atteggiamento verso la religione*. L'approccio non ideologico di Thich Nhat Hanh (ma anche di Buddhadasa, che si spinge fino a negare l'esistenza stessa del Buddhismo)² è legato, come abbiamo visto, alla particolare natura del Buddhismo; quanto è traducibile questo atteggiamento in altri contesti religiosi? Il legame tra Thay e Bonhoeffer mostra che una prima via è individuabile, in ambito cristiano, nella teologia della secolarizzazione. Una traccia ulteriore è offerta dallo stesso Thay, in un volume di dialogo con il Cristianesimo che a dire il vero non è tra le sue cose migliori. Il nirvana nel Buddhismo è ciò che non viene detto perché indicibile, al di là della parola. Qualsiasi teoria sul

¹ Cfr. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

² "Il Buddhismo non sta nell'ottenere cose, ma nel liberarsene. In altre parole, è non attaccamento, non afferrarsi e non aggrapparsi a niente, neppure alla religione, fino a comprendere che non esiste alcun Buddhismo." Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991, p. 176.

nirvana non è che una teoria, e il proliferare di teorie è un ostacolo alla liberazione. Ma non avviene lo stesso nella teologia? C'è un momento in cui ci si accorge che qualsiasi tentativo di definire Dio è vano e fuorviante, poiché Dio è oltre ogni determinazione del linguaggio e del concetto. È il momento della teologia negativa che, nella lettura di Thich Nhat Hanh, “costituisce un tentativo e una pratica per sottrarre i cristiani alla trappola delle nozioni e dei concetti che impediscono loro di attingere lo spirito vivente del Cristianesimo”.³ Siamo in ambito cristiano, ma la mistica è una esperienza che trascende le differenze religiose, come dimostrano gli studi di religione comparata (ad esempio le ricerche di Rudolf Otto sulla mistica di Eckhart e di Shankara).⁴ È questo che Raimon Panikkar trova nel Buddhismo, e nella sua ermeneutica si può individuare un passo oltre lo stesso Bonhoeffer. Il teologo evangelico rifiuta la religione come sistema di assicurazione metafisica e ad essa contrappone la fede come esperienza viva e mondana; Panikkar intende purificare la fede stessa da qualsiasi riferimento ad un Ente trascendente, ad un Dio conoscibile, anzi conosciuto. Il rifiuto di parlare di Dio, da parte del Buddha, insegna, scrive Panikkar, che “non possiamo in alcun modo ‘inserire’ Dio in una categoria o classificazione”.⁵ Se non si può parlare di Dio, se non si può pensare Dio, *in cosa si crede?* “La fede non ha oggetto. Sarebbe idolatria”.⁶ Essa non è propriamente *credere in*

³ Thich Nhat Hanh, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milano 2018, p.125. Non molto apprezzabile, nella medesima opera, è il tentativo di cercare un contatto tra Buddhismo e Cristianesimo nella concezione dello Spirito Santo. Al dialogo tra Buddhismo e Cristianesimo è dedicato anche *La luce del Dharma. Dialogo tra Cristianesimo e Buddhismo*, Mondadori, Milano 2003.

⁴ R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milano 2011.

⁵ R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006, p. 287.

⁶ *Ibidem*.

qualcosa, ma *agire, essere in un certo modo*: “un’ideologia o una filosofia che siano più o meno incentrate su Dio non è ciò che salva; ciò che veramente conta, ciò che ci porta più al di là di ciò che sta al di qua è l’*orthopraxis*, che ci fa ‘arrivare’, senza però buttarci nelle braccia di una trascendenza che può essere manipolata oppure essere il risultato dei nostri desideri insoddisfatti”.⁷

Occorre notare, in conclusione, che qui siamo oltre le istanze della modernità. Se la verificabilità, il carattere *ehipassiko* del Buddhismo si accordano con tratti centrali della modernità come la mentalità scientifica, questa rinuncia non solo a concezioni metafisiche rassicuranti, ma a *qualsunque* teoria del mondo sembra offrire un contributo importante alla riflessione sulla permanenza del sacro e del religioso nell’epoca post-metafisica, nella quale, per dirla con Rorty, non si tratta più di rispecchiare la natura⁸. In pensatori come Heidegger, Dewey, l’ultimo Wittgenstein, Rorty cerca una *filosofia senza specchi*;⁹ in autori buddhisti come Thich Nhat Hanh o Buddhadasa è possibile cercare una *esperienza religiosa senza specchi* che rinunci alla religione come *verità* e riscopra la vita religiosa come *prassi*.

⁷ Ivi, p. 289.

⁸ Si può scorgere invece una fondazione metafisica dell’etica nella concezione dell’Interessere: *se l’essere è fatto di relazione (A è A essendo B, secondo la logica del Sutra del Cuore della Prajnaparamita), e l’etica è relazione, allora dobbiamo riconoscere la presenza dell’altro; e poiché questo riconoscimento è la base dell’etica, la natura stessa dell’essere è etica e giustifica l’etica. La differenza con la fondazione metafisica dell’etica occidentale è che in questo caso il Fondamento metafisico dell’etica non è pieno (Dio come Bene), ma vuoto (la Vacuità buddhista). Si potrebbe naturalmente obiettare che la relazione di per sé non è etica: anche il lupo che mangia l’agnello entra in relazione con lui.*

⁹ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004, cap. 8, pp. 715 segg.

Leggiamo ancora il *Mathnawi* di Rumi. Vi fu un tempo, racconta, una disputa alla presenza del sultano tra cinesi e bizantini sulla perfezione nell'arte di dipingere. Il sultano decise di metterli alla prova. Diede loro due stanze, una di fronte all'altra; i cinesi dipinsero la loro stanza con cento colori, messi a loro disposizione dal sultano. I bizantini non chiesero alcun colore.

Finito il lavoro, la stanza affrescata dai cinesi riempì di stupore il sultano per la bellezza delle immagini e la magnificenza dei colori. Poi passò a quella di fronte e si trovò davanti a un incanto anche maggiore. Cosa era successo? Privi di colori, i bizantini avevano agito per sottrazione: avevano pulito e levigato i muri della stanza al punto tale che essa rifletteva con una luce meravigliosa gli affreschi della stanza di fronte.

I bizantini per Rumi sono i sufi. Privi dei colori della conoscenza e del sapere, essi "hanno levigato i loro cuori e li hanno purificati da desiderio, bramosia, avarizia, odio".¹⁰

Non si fa forse eccessiva violenza al testo se lo si usa per indicare il modo in cui opera la filosofia. Anch'essa agisce per sottrazione. La stanza di fronte è quella delle religioni, delle culture, delle tradizioni con loro valori. Stanze piene di colori, che sono in grado di stordire con la ricchezza delle figure. Basta entrare in qualcuno dei grandi edifici religiosi di qualsiasi religione per avere un esempio tangibile di questa magnificenza. Non riesco invece a figurarmi un tempio della filosofia se non come una stanza vuota. Niente colori, niente figure. Silenzio. Nulla che ostacoli l'attenzione.

Apriamo ora la porta di questa stanza; o, per essere fedeli al testo di Rumi, lasciamo cadere la tenda. Ecco che nella stanza della filosofia si riflettono le meravigliose immagini della religione. I custodi della stanza della religione – dei templi – ne sono atterriti. Quella stanza così vuota, così silenziosa – quella

¹⁰ Jalal alDin Rumi, *Mathnawi*, cit., vol. I, p. 337.

stanza terribile – non cancellerà tutte le care immagini? Non saranno risucchiate, ricacciate nel suo vuoto, tutte le sue meravigliose figure? È una possibilità. Ma può essere anche che sia *in quella stanza* che quelle figure troveranno il loro aspetto più vero. Può essere che sia la castità della filosofia, con i suoi dubbi, la fatica della ricerca, il non dare nulla per certo, a restituire alla religione e alla cultura il suo aspetto più umano. È per il suo essere (ormai) senza specchi, che la filosofia da un lato può affrancarsi dalla tentazione di farsi essa stessa ideologia e dall'altra può diventare lo specchio in cui si riflettono i valori religiosi e culturali,

I sufi, dice Rumi, si sono liberati “da desiderio, bramosia, avarizia, odio”.¹¹ Potremmo sintetizzare: dall’attaccamento. Ed è questa l’aggiunta che la stanza della filosofia può offrire: liberare dall’attaccamento.

Se questo è il ruolo della filosofia, la filosofia *interculturale* non è un tipo particolare di filosofia, peraltro contestato e accademicamente fragile. La filosofia stessa, invece, è interculturale. La filosofia si situa nell’*inter*, nel *tra* che apre uno spazio tra il soggetto e la sua cultura. Uno spazio che consente il distanziamento critico e salva dal fanatismo e dalla deriva ideologica.

Siamo molto preoccupati di individuare i legami, i contatti, la continuità tra le culture; ci affascina anche la possibilità di scoprire, al di sotto delle apparenti differenze, un unico, venerabile sapere comune, una Tradizione, rigorosamente con la maiuscola, naturalmente conculcata dal mondo moderno, di cui si dirà tutto il male possibile; o di scorgere in esse le manifestazioni di archetipi inconsci universali. Siamo talmente preoccupati di rispettare l’alterità dell’altro – anzi: dell’Altro – da alterarlo affinché corrisponda alla nostra esigenza di una alterità irriducibile. E siamo così preoccupati, soprattutto, dal

¹¹ *Ibidem.*

rischio di imporre il nostro sguardo occidentale da riconoscere a tutti, tranne che a noi stessi, il diritto al rispetto della propria identità culturale.

Una filosofia interculturale, prima di gettare ponti tra culture o di sagomare gli incastri, di lavorare alle giunzioni, di preparare il terreno alla stretta di mano tra i grandi leader delle religioni, farebbe bene a fare quello che da sempre fa la filosofia: relativizzare, criticare, esaminare, problematizzare, interrogare, dubitare. Costruire zattere contro il fanatismo.

Bibliografia

IL PONTE. LEJZER ZAMENHOF

Assmann J., *Religio duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2017.

Astori D., *I dogmi dell'Homaranismo. Le radici filosofiche dell'Esperanto*, Yema Editrice, Modena 2007 (edizione digitale on line: <http://www.logospoetry.org>)

Astori D., *Pianificazione linguistica e identità: il caso emblematico dell'Esperanto*, in "Metàbasis. Rivista internazionale di filosofia online", maggio, anno II, n.5, 2008.

Bialik C. N., *Nella città del massacro*, il melangolo, Genova 1992.

Bori P.C., Marchignoli S., *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, Carocci, Roma 2003.

Buxbaum Y., *The Life and Teachings of Hillel*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994.

Colagrossi E., *Jan Assmann. I monoteismi in questione*, Morcelliana, Brescia 2020.

Dobrzynski R., *Via Zamenhof. Creatore dell'Esperanto. Conversazione con Louis Christophe Zalenski-Zamenhof*, Giuntina, Firenze 2009.

Eco U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Eisenstadt S. N., *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993.

Forster P. G., *The Esperanto Movement*, Mouton, The Hague-Paris-New York 1982.

Garvía R., *Esperanto and Its Rivals. The Struggle for an International Language*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015.

Gobbo F., *La filosofia morale di Ludwik Lejzer Zamenhof per il nuovo millennio*, in “Erewhon”, primavera, 2995 url: <http://erewhon.ticonuno.it/arch/arcfram.htm>

Gobbo F., *Il dilemma dell'Esperanto. Tra vocazione ausiliaria e naturalizzazione*, tesi di Laurea in Scienze della Comunicazione, Università di Torino 1998.

Gramsci A., *La lingua unica e l'Esperanto*, in “Il Grido del Popolo”, 16 febbraio 2018.

Lamberti V., *Una voce per il mondo. Lejzer Zamenhof il creatore dell'Esperanto*, Mursia, Milano 1991.

Lins U., *Dangerous Language. Esperanto under Hitler and Stalin*, Palgrave Macmillan, London 2016.

Mahasaya, *Il Vangelo di Sri Ramakrishna*, Edizioni Vidyananda, Assisi 1993.

Ofrent A., *In the Land of Invented Languages: Esperanto Rock Stars, Klingon Poets, Loglan Lovers, and the Mad Dreamers who Tried to Build a Perfect Language*, Spiegel & Grau, New York 2009.

Parlamento delle religioni mondiali (1993), *Dichiarazione per un'etica mondiale*, url: <http://www.weltethos.org>

Pinsker L., *Autoémancipation*, Edition Angel, Tunis 1950.

Pinto V., *Un ebreo nuovo. Alle origini del sionismo (1991-1920)*, Free Ebrei, Torino 2017.

Poljakov L., *Storia dell'antisemitismo*, vol. 5, La Nuova Italia, Firenze 1990.

Privat E., *Vivo de Zamenhof*, Inko, s.l. 2001.

Rumi, *Mathnawi*, edizione italiana a cura di Gabriele Mandel Khan, Bompiani, Milano 2016.

Vivekananda, *Speech at World Parliament of Religion*, Chicago, 1893, url: <https://www.ramakrishna.org>

Zamenhof L.L., *Originala Verkaro*, a cura di J. Dietterle. Ferdinand Hirt & Sohn, Leipzig 1929.

Zamenhof L., *Fundamento de Esperanto*, Flandra Esperanto-Ligo, Antverpeno (Anversa) 2005.

L'INCASTRO. DARIUSH SHAYEGAN

Abdolah K., *Uno scià alla corte d'Europa*, Iperborea, Milano 2018.

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

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

ʿAttār F., *Il poema celeste*, Rizzoli, Milano 1990.

Badamchi M., *Post-Islamist Political Theory. Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, Springer International, Dordrecht 2017

De Ruggieri P., *Jalal Al-e Ahmad, intellettuale iraniano tra marxismo e sciismo*, in "Nena News", 24 febbraio 2018, <https://bit.ly/2Wt8suh>

Kapuściński R., *Shah-in-shah*, Feltrinelli, Milano 2004.

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

Mirsepasi A., *Transnationalism in Iranian Political Thought The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

[Nāṣir al-Dīn Shāh], *A Diary Kept By His Majesty The Shah Of Persia During His Journey To Europe In 1878*, Bentley and Son, London 1879.

Nezāmī, *Leylā e Majnūn*, Adelphi, Milano 1985.

Nietzsche F., *Frammenti postumi (1884-1885)*, Adelphi, Milano 1975.

Nietzsche F., *La gaia scienza*, in *Opere filosofiche*, a cura di Sossio Giametta, UTET, Torino 2002.

Panikkar R., *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Mondadori, Milano 2006.

Pasqualotto G., *Oltre la filosofia comparata: filosofia come comparazione*, in M. Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, Liguori, Napoli 2006.

Pasqualotto G., *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensie-*

ri d'Oriente e d'Occidente, Luni, Milano 2016.

Shakeri Khoei E., Arabshahi Z., *Tradition in Seyyed Hossein Nasr and Dariush Shayegan's Thought*, in "International Research Journal of Applied and Basic Sciences", Vol, 7 (7), 2013, pp. 398-404.

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

–, *Quest-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris 1991.

–, *Sous le ciels su monde. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris 2011.

–, *La conscience métisse*, Albin Michel, Paris 2012.

–, *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, Edizioni Ariele, Milano 2015.

– *La luce viene dall'Occidente. Il reincantamento del mondo e il pensiero nomade*, Edizioni Ariele, Milano 2018.

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

–, *Le dimore leggere. Saggio sull'etica buddhista*, Petite Plaisance, Pistoia 2021.

Wetlesen J., *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation*, in S. Hessing (ed), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1977.

LA ZATTERA. THICH NHAT HANH

–, *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001.

–, *La raccolta di Lin Chi*, a cura di Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985.

Assman J., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

Barua B., *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1921.

Baudouin B, Chadelat C., *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018.

Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991.

Dharmapala H., *The World's Debt to Buddha*, in *The World's Parliament of Religions*, edited by the Rev. John Henry Barrows, "Review of Reviews" Office, London 1893, vol II.

Galtung J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000.

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937.

Gombrich R., Obeyesekere G., *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, Princeton 1988.

Martini C. M., *L'errore di trasformare la religione in ideologia*, in "Corriere della Sera", 26 febbraio 2012.

McMahan D. L., *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Nhat Hanh T., *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989.

–, *Trasformarsi e guarire*, Ubaldini, Roma 1992.

–, *Il miracolo della presenza mentale*, Ubaldini, Roma 1992.

–, *L'amore e l'azione*, Ubaldini, Roma 1995.

–, *Il diamante che recide l'illusione*, Ubaldini, Roma 1995.

–, *Una chiave per lo zen*, Ubaldini, Roma 1996.

–, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000.

–, *La luce del Dharma. Dialogo tra Cristianesimo e Buddismo*, Mondadori, Milano 2003.

–, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007.

–, *Fare pace con se stessi*, Terra Nuova, Firenze 2011.

–, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, New York 2012.

–, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milano 2018.

–, *Sono qui per te*, Terra Nuova, Firenze 2003.

Otto R., *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milano 2011.

Panikkar R., *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli. Milano 2003.

Panikkar R., *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006.

Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.

Nei saggi raccolti in questo libro Antonio Vigilante esplora tre vie per uscire dal conflitto tra culture, semplificate dalle immagini del *ponte*, dell'*incastro* e della *zattera*. La via proposta da Lejzer Zamenhof è quella dell'Homaranismo, una religione-ponte fondata sul principio etico della regola aurea. L'iraniano Dariush Shayegan ritiene necessaria una integrazione tra il mondo occidentale, con la sua mentalità scientifica e la secolarizzazione, e il mondo simbolico e immaginale della tradizione filosofica e poetica iraniana e in genere orientale. Il monaco e filosofo buddhista vietnamita Thich Nhat Hanh ha insegnato la necessità di liberare la religione da quell'attaccamento che ne causa la deriva ideologica e violenta. Per Vigilante quest'ultima è la via che meglio interpreta il senso di una filosofia interculturale, che non è in fondo cosa diversa dalla filosofia *tout court*: la prassi che sospende i meccanismi di trasmissione culturale, introducendo la riflessione, l'analisi, il dubbio, il distacco. Una prassi anti-ideologica che combatte le chiusure identitarie e fanatiche così drammaticamente all'opera nel mondo attuale.

ANTONIO VIGILANTE vive a Siena. Direttore responsabile di "Educazione Aperta", si occupa di pedagogia e filosofia morale e interculturale. Tra i suoi ultimi libri: *Dell'attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore* (2018), *L'essere e il tu. Aldo Capitini in dialogo con Nishitani Keiji, Enrique Dussel e Murray Bookchin* (2019), *La luna nell'acqua. Una mappa per perdersi nel Dharma del Buddha* (2019), *Le dimore leggere. Saggio sull'etica buddhista* (2021), *Dio è falso. Una breve introduzione all'ateismo* (2022). Cura il progetto *Mònimos. Mondi filosofici*, per la divulgazione e la didattica della filosofia in ottica interculturale (monimos.org).