

Henri Corbin

Che cosa significa «tradizione»?

Attualità della filosofia tradizionale in Iran

Vorrei pronunciarmi su questo tema portando una testimonianza; in altre parole, vorrei esprimermi da filosofo, non semplicemente da storico della filosofia. Questa testimonianza sarà dunque quella di un occidentale, insieme filosofo e iranologo. Il cumulo di queste specialità non è necessariamente confortevole; implica nella maggioranza dei casi una certa solitudine, poiché gli interlocutori che vi intendono non si presentano tutti insieme. Occorre peraltro guardare da un orizzonte tanto vasto da consentire una visione sincronica di cose che le venerande *routines* ci hanno indotto a isolare.

Penso particolarmente ai limiti della storia della filosofia islamica, così come a lungo si è studiata in Occidente. Si era molto interessati alle traduzioni dal greco in siriano e in arabo, alle leggi trasmesse dalla filosofia greca alla civilizzazione islamica, e l'interesse cresceva fino alle traduzioni dall'arabo in latino a Toledo, nel XII secolo, che trasmisero una parte dell'opera d'Avicenna (Ibn Sînâ) alla Scolastica latina. Ed è sotto questa angolazione, che partiva da ciò che era stato conosciuto della filosofia medievale latina, che si era presa l'abitudine di misurare l'interesse della filosofia islamica. E ciò che essa, così limi-

tata, ci faceva conoscere, era sempre ristretto alla cosiddetta « età d'oro » della civiltà islamica, alla Bagdad del IV-X secolo. Non è il caso di stupirsi oltre misura se, in queste condizioni, lo studioso di filosofia islamica faceva piú o meno la parte dell'archeologo.

In cambio, da che si contesta il privilegio dell'« età d'oro », da che si ammette che la filosofia islamica ha avuto uno splendido destino non solo nei paesi arabi, ma anche in Iran, sembra che si risvegli una discreta irritazione, come se venissero messi in disordine i cassetti ben ordinati dello storico. Tuttavia, sarà lecito a questo storico della filosofia di accorgersi che sono avvenute molte cose dopo Averroè (Ibn Roshd), là dove non si era presa l'abitudine di andare a cercarle. Le cose avvenute in Iran dalla Rinascita safavidica e dopo richiedono una visione sincronica e comparativa, date le convergenze che concernono non piú lo storico, ma il filosofo.

Ecco il motivo del titolo di queste pagine, delle quali si vorrà scusare l'inevitabile concisione allusiva. Quando scrivo « attualità » non penso, beninteso, a quel che s'intende con questa parola sui quotidiani o al cinema; intendo quel che connota il vocabolo greco *energeia* di cui il latino *actualitas* fu la traduzione piú o meno felice. È l'idea di una forza, latente o in atto, alla quale è inerente di produrre certi effetti, come l'azione è inerente al verbo transitivo che viene designato in greco appunto come verbo « energetico ». Ed è il senso forte, il senso energetico di questa *energeia* che deve simultaneamente dare il suo senso all'idea di « tradizione », quando parliamo dell'attualità della « filosofia tradizionale ».

Bisogna subito disfarcì delle immagini false che gravano sull'idea di tradizione e di tradizionale. Spesso questi vocaboli appaiono carichi della pesantezza di quel che si chiama il passato. Essi evocano l'idea di un peso morto, che ingombra la strada, e di cui l'uomo « moderno » deve liberarsi se vuol progredire, essendo dato per scontato che il passato si è « oltrepassato ».

Questo linguaggio corrente racchiude un equivoco, o qualcosa di molto piú grave di un malinteso: uno stato d'incoscienza. Questa sommaria concezione implica in effetti che non si abbia mai preso coscienza di questo fatto, che la vita e la morte, il presente, il passato e l'avvenire non sono *nelle cose pre-*

senti, passate o da venire, ma sono delle qualificazioni e degli attributi *dell'anima*, sempre « al presente ». Ci sono anime viventi che per l'*energeia* del loro amore, comunicano la vita a tutto quel che s'offre loro. E ci sono anime morte, sotto l'apparenza della loro vita esteriore, che coagulano nella loro propria morte tutto quel che esse avvicinano.

Il filosofo prende coscienza del fatto che un conto è sentirsi in un mondo dove l'anima è gettata come in schiavitù e un altro conto sentire il mondo come un mondo che vive in me, un mondo vivente nell'anima e per l'anima.

Altra cosa è stabilirsi, come in una dimora, in un sistema filosofico ed esserne lo schiavo, altra cosa è di farlo dimorare in me stesso. Il passato non è qualcosa che si « supera ». Si tratta di comprendere quel che una volta rese questo passato possibile, lo fece avvenire, ne fu l'avvenire. In tutta la misura in cui un'anima riprende questa possibilità, dato che essa le è misteriosamente congenita, essa ne diventa, a sua volta, presentemente, l'avvenire: libera quel che si chiama passato, della pesantezza che ne faceva il passato.

La decisione, rifiuto o accettazione che sia, è dunque per essenza l'evento e l'evento non avviene nelle cose ma nell'anima. Ora, questa decisione è per essenza una nuova nascita, la nascita dell'anima. Coloro su cui ogni idea di tradizione grava come un peso morto portano il peso della loro propria morte interiore. Allora la tradizione non è che un corteo funebre. Ma chi ne sono i responsabili? Anzitutto quei « tradizionalisti » che s'immaginano che la tradizione consiste nel seguire quel corteo. A coloro che sanno che essa è un'altra cosa incombe dunque il compito di disperdere il corteo funebre e di vivere la loro tradizione come una sempre nuova nascita, la loro propria nascita spirituale. Se essi non la vivono così, non faranno che allungare il corteo funebre.

Tradizione è essenzialmente rinascita, ed ogni rinascita è riattivazione « al presente » di una tradizione. Ecco perché l'atto di tradizione implica sempre il « tempo presente », non gli anni 1346/1967 o non importa quali altri, ma il presente, come tale, questo « presente » al quale la rinascita carolingia in Occidente nell'VIII secolo, la rinascita bizantina nel X secolo, la rinascita nell'Europa del XVI secolo restituirono ciò che senza questa rinascita non sarebbe stato che l'antichità perduta .

Qui ci si applicherà beninteso alle rinascite iraniane. Ma se il filosofo, non il semplice storico della filosofia, può portarne testimonianza, cioè parlarne in maniera diversa che nel passato, è condizione che in un modo o nell'altro queste rinascite filosofiche dimorino in lui. Perciò se queste pagine s'indirizzano più specialmente ai giovani filosofi iraniani, esse sono anche la testimonianza di un filosofo occidentale su quel che significa per lui la filosofia tradizionale in Iran, non monolitica ma varia, e su quel che significa, *hic et nunc*, per alcuni dei miei colleghi filosofi occidentali, la scoperta di una tradizione fin qui assente dal nostro orizzonte. Questa testimonianza tenderà dunque ad invitare i giovani filosofi iraniani a non cedere all'infatuazione per questa o quella ideologia filosofica effimera, alla moda; a capire che la loro indagine sui temi della filosofia occidentale dei nostri giorni non può fruttificare se essi non sono in grado di farne la controprova nella filosofia tradizionale in cui si radica la loro cultura. Occorre molto tempo e studio, ma senza questa controprova rischiano di abbandonare la loro anima all'avventura.

Quando arrivai per la prima volta in Iran, ventidue anni fa, nel settembre 1945, avevo passato sei anni a Istanbul dove mi era stato possibile curare l'edizione del primo volume delle opere filosofiche e mistiche di Sohrawardî, *shaykh al-Isbrâq* (maestro dell'illuminazione spirituale). Venivo dunque in Iran per ritrovare le tracce degli *Isbrâqiyûn* illuminati. Certo era possibile in quell'epoca avere delle serie conversazioni sul soggetto con qualche venerabile *shaykh*. Quel che mi appare nuovo e carico di promesse oggi, nel cuore di questo Iran che da qualche anno viene conoscendo un prodigioso slancio, è che conversazioni di questo genere siano divenute possibili, anzi correnti con dei giovani ai quali la filosofia tradizionale dell'Iran sta profondamente a cuore. Ne prenderò volentieri testimone il mio collega ed amico, Seyyed Hosseîn Nasr.

Vorrei essere compreso bene: ai nostri giorni un astronomo, un fisico, un chimico di qualsiasi paese va all'estero per informarsi di quel che i suoi colleghi hanno acquisito per conto loro, di quel che hanno visto e sperimentato nei loro laboratori, e ne ritorna avendo arricchito le sue conoscenze, cioè avendo penetrato meglio l'oggetto specifico dell'astronomia, della fisica,

e della chimica. I suoi colleghi gli avranno comunicato ciò che di questo oggetto gli era sfuggito. Quanto al fatto che queste diverse scienze raggiungano l'oggetto che si propongono, nessuno lo mette in dubbio.

Si faccia il paragone col filosofo, col metafisico che venga in Iran, per esempio, per apprendere quel che i suoi colleghi hanno visto, osservato, penetrato. È sicuro di essere accolto al suo ritorno con comprensione perfetta, se dichiara di saperne un po' di più sui mondi sovrasensibili e sull'universo spirituale? Lo si comprenderà a condizione che parli del significato storico, o meglio ancora del significato sociale dei sistemi di pensiero che i suoi colleghi gli avranno fatto scoprire. Perché è importante situarli « nel loro tempo », nel loro « luogo sociale », perché a questo bada la « scienza positiva ». Quanto all'universo spirituale di cui parlano i metafisici esso presenta un interesse solo come pretesto alle indagini sociologiche. In breve, il nostro filosofo è nella situazione di un astronomo, per esempio, al quale si obietterà che gli strumenti perfezionati dei quali s'è servito all'estero non gli hanno fatto conoscere una galassia di più: anzitutto, gli si dirà, non c'è la galassia; di conseguenza interessanti, positivi, scientificamente « validi » saranno i problemi del sindacato degli astronomi. Non faccio che enunciare le conseguenze dell'agnosticismo di fondo che professa in generale la filosofia occidentale dei nostri giorni. E l'esempio scelto mi è suggerito dallo stesso Sohrawardî, quando afferma che se si dà fiducia in astronomia alle osservazioni di Ipparco e di Tolomeo, conviene egualmente dar fiducia alle osservazioni di coloro ai quali è stato concesso di penetrare nel *Malakût* o mondo spirituale.

È un atteggiamento risolutamente gnostico; ne segue che agli occhi dell'agnostico ogni sapere filosofico tradizionale prende inevitabilmente l'aspetto di un corteo funebre. In cambio, per lo gnostico questo stesso sapere comporta ogni volta una nuova nascita, una ri-nascita, perché il vero sapere è la penetrazione nell'universo spirituale, nel *Malakût*, e non può penetrare nel *Malakût* chi non sia nato una seconda volta, come ricorda Haydar Âmolî. Il sapere filosofico tradizionale non si trasmette che a questa condizione, altrimenti non sarebbe che la trasmissione d'un bagaglio da un'anima morta all'altra.

E così mi apparve il senso profondo della filosofia del-

l'Isbrâq, così come l'ha instaurata Sohrawardî, e l'etica che comporta: un sapere filosofico che non mira ad una attuazione spirituale personale è vanità e perdita di tempo. Ma ogni ricerca di esperienza spirituale che non si appoggi su una solida formazione filosofica rischia di condurre nei deserti della nevrosi e della psicosi. Ora, precisamente questo nesso del sapere filosofico e della esperienza spirituale caratterizza la *theosophia* cioè la « saggezza divina » di cui Sohrawardî, *shaykh al-Isbrâq*, maestro dell'illuminazione, ha voluto la rinascita in Iran, facendosi — secondo la sua espressione — il « risuscitatore della teosofia degli antichi Persiani ». Questa rinascita, questa resurrezione non prende l'aspetto di una insurrezione contro la spiritualità dell'Islam, anzi è grazie alle risorse offerte da questa spiritualità, grazie al *ta'wil* o ermeneutica spirituale che Sohrawardî concluse la sua opera instauratrice, nel corso di una vita troppo breve terminata con il martirio ad Aleppo nel 1191.

Questa opera mostra per eccellenza l'equazione di tradizione (*trans-missione*) autentica e di rinascita. Può darsi che fino a Sohrawardî nessuno avesse mai pensato che i saggi dell'antico Iran — coloro che dal nome stesso di Kay-Khosraw, il sovrano estatico, egli chiama i *Khosrawâniyun* — erano i predecessori dei teosofi « orientali », gli illuminati (*Isbrâqiyân*) dell'Iran islamico. Anche se ci si ostinasse a voler spiegare l'esistenza di Sohrawardî attraverso le condizioni sociali del suo tempo (e come coglierle, in verità?), la posizione di Sohrawardî rispetto a quel tempo, il suo giudizio, resta inspiegabile in base alle sole e semplici condizioni di quel tempo. Era necessaria l'esistenza di Sohrawardî, della sua individualità spirituale imprevedibile e inesplicabile in base al meccanismo delle cause, perché l'ascesa degli illuminati (*Isbrâqiyân*) risalisse ai *Khosrawâniyun*, cioè affinché *avvenisse* l'antiorità di costoro come precursori, e affinché questa antiorità fosse promossa allo stato di evento. Si produce qui così una inversione del tempo: l'irruzione di Sohrawardî nella storia infrange la storia e la pesantezza dello storicismo, di modo che l'opera di Sohrawardî assolve, libera così bene il passato dell'antico Iran dalla sua discontinuità in rapporto all'Iran islamico che la trafila anteriore degli antichi saggi iraniani riceve ormai da lui il suo significato, egli apre loro avvenire facendo degli illuminati (*Isbrâqiyân*) la posterità spirituale dell'antico Iran. A partire da lui i *Khosrawâniyun* sono

realmente i predecessori degli *Isbrâqiyûn*. E questo perché Sohrawardî non si limita a raccontare la storia della filosofia dell'antico Iran; è egli stesso questa storia: Sohrawardî si è veramente mostrato l'erede dei teosofi *Khosrawâniyûn* dell'antico Iran. A questo proposito mi riferisco molto semplicemente ad uno dei piú eminenti pensatori *shî'iti* iraniani dell'VIII-XIV secolo, Sayyed Haydar Âmolî, ed al suo *Jâmi al-asrâr* dove egli pone mirabilmente la differenza fra quel che denomina « conoscenze acquisite dall'esterno » (*olûm kasbiya*) e « conoscenze che si possiedono per retaggio innato » (*olûm irthîya*). Le prime presuppongono un insegnamento umano e richiedono uno sforzo dialettico, una ricerca prolungata, concernono essenzialmente le scienze del fenomeno, dell'apparente, in breve, le scienze essoteriche (*'ilm al-zâhir*), cioè le scienze ordinarie « ufficiali » (*'olûm rasmiya*). Loro organo di acquisizione e di trasmissione sono l'intellezione (*'aql*) e la trasmissione storica (*naql*). Corrispondono a quel che viene designato comunemente ai giorni nostri come scienze filosofiche e scienze storiche, piú esattamente, filosofia speculativa e teologia positiva (*ma'qûl* e *manqûl*). Potrei dire piú semplicemente: « scienze razionali e scienze tradizionali ». Ma precisamente il senso stretto che Haydar Âmolî ci conduce ad intendere sotto il termine « tradizionale » sopravanza quel che comporta il termine *manqûl*, che significa il sapere trasmesso per tradizione. Ed è perché lo sopravanza che questo senso stretto deve preservare la « tradizione » di figurare come un corteo funebre. Questo senso stretto è il senso che Haydar Âmolî dà alle conoscenze del secondo gruppo, quelle che si possiedono per retaggio innato, ed è in questa categoria che rientra per eccellenza il caso di Sohrawardî. Il nostro teosofista *shî'ita* sottolinea con forza la differenza tra la duplice filiazione ed il duplice retaggio: fra la filiazione puramente esteriore (*nasab surî*) e la filiazione spirituale pura (*nasab ma'nawî*), da un lato, ed il retaggio puramente esteriore (*mirâth sûrî*) e il retaggio spirituale puro (*mirâth manawî*), dall'altro. La filiazione e il retaggio della prima categoria è tutto quel che concerne le scienze ufficiali, filosofia e teologia, le scienze essoteriche, in breve, ciò che designano comunemente i termini *ma'qûl* e *manqûl*. La filiazione e il retaggio della seconda categoria concernono essenzialmente la conoscenza di quel che è nascosto sotto il fenomeno, la conoscenza dell'interiorità, dell'esoterico (*'ilm al-bâtin*).

Notiamo, per inciso, che questa indicazione ci permette di fornire un equivalente al nostro termine tecnico di « fenomenologia ». Quel che noi chiamiamo « fenomenologia » è l'analisi che libera l'intenzionalità nascosta sotto il fenomeno, sotto l'apparente, sotto lo *zâbir*. La fenomenologia è esattamente *kashf al-mahjûb*, *kashf al-asrâr*, scoperta di quel che è velato, rivelazione dei « segreti » della coscienza, quando mostra a se stessa tale o tale *phainomenon*. Mentre gli organi delle scienze esoteriche sono *aql* e *naql*, l'organo delle scienze dell'esoterico è *kashf ilhâm*: divinazione, percezione intuitiva, intuizione fantastica, ispirazione. Il tipo di conoscenza che ne risulta non è piú esattamente la filosofia né la teologia, ma la scienza del cuore o saggezza divina, etimologicamente: *teosofia*.

L'espressione *'ilm irthî*, in Hayadar Âmolî, designa essenzialmente questa categoria di conoscenze che si dispiegano non già al termine d'una costruzione dialettica, ma grazie a una divinazione che è ispirazione divina. Ma la possibilità e la legittimità di questa ispirazione sono insieme garantite e disciplinate dall'idea della *walayat* (questa prossimità divina che fa dell'*Imâm* o « inviato » il parente di Dio e il parente dell'uomo), perché, nella prospettiva della sua gnoseologia *imânita*, Hayadar Âmolî designa l'*Imâm* come il vero Adamo (*Adam haqiqî*) o l'Adamo spirituale, l'Adamo metafisico. E così si giustifica la qualificazione di queste conoscenze come « possedute per retaggio innato ». È in effetti di questo Adamo spirituale, loro padre in senso vero, che tutti gli gnostici (gli *'orafâ*) sono i successori, perché questo Adamo ha nascosto « sotto la terra del loro cuore » il deposito di conoscenze che non sono solamente « scienze umane », ma « scienze divine ». Per entrare in possesso di questo retaggio, occorre certo lo sforzo, ma non è questo sforzo che produce il tesoro, così come esso non altera la qualità del retaggio.

L'erede in senso vero, l'erede spirituale è l'unico in grado di riscattare questo tesoro, scavando e ripulendo, e questo dal momento in cui ha preso coscienza che il deposito è stato affidato a lui. Ma svegliarsi a questa coscienza non è il risultato di uno sforzo dialettico; questo risveglio è essenzialmente una nascita spirituale (*wilâda rūbânîya*). L'entrare in possesso del retaggio spirituale è essenzialmente nuova nascita, ri-nascita. Non

c'è dunque tradizione, cioè trasmissione del deposito divino, che se questo è affidato all'erede, ed egli non entra in possesso del deposito che alla condizione di passare per una nuova nascita. È questa nascita che fa di lui l'erede spirituale, qualità che non dipende dall'arbitrio umano. Allora se il concetto di *'olâm irtîya*, per Hayadar Âmolî, è l'autentico concetto di « scienze tradizionali », ne segue che la tradizione non prende l'aspetto di una scorta funebre che quando se ne impossessano coloro che, precisamente, non ne erano gli eredi. In cambio, « l'attualità della filosofia tradizionale » assume quel senso energetico che tentavo di distinguere qui dall'inizio. Se la trasmissione del retaggio spirituale presuppone e provoca la nuova nascita, la rinascita, se per esserne l'erede occorre passare per questa rinascita, allora l'erede che sta « rinascendo » non è un uomo « del passato »; è essenzialmente qui « al presente ». Con ogni erede, volta per volta, la tradizione non cessa di rinascere « al presente ». L'erede è lui stesso, « al presente », questa tradizione. Ecco perché mi sono riferito alla gnoseologia specificamente *sb'ita* di Hayadar Âmolî, per situare meglio Sohrawardî come caso esemplare, modello a tutti coloro che prevedono l'attualità della filosofia tradizionale dell'Iran.

Penso particolarmente al modo in cui Sohrawardî ha compreso, nei suoi racconti mistici, il senso di certe figure ben conosciute dell'*Avesta* e dello *Shâh-Nâmeh*: il Graal di Kay Khosraw, la nascita di Zâl, la morte di Esfandyâr (nel racconto dell'« Arcangelo incorporato », *Aql-e sorkh*). Sembra che noi possiamo cogliervi come si operi il misterioso passaggio dell'epopea eroica all'epopea mistica, cioè un fenomeno fondamentale per l'insieme della cultura spirituale dell'Iran. È precisamente il racconto mistico sohrawardiano che ci permette di denunciare la vanità dell'opposizione corrente fra *tradizione e nuova creazione*. Nessuno fu piú tradizionale di Sohrawardî, poiché riuscì a legare la tradizione « orientale » cioè illuminata (*isbrâqi*) dell'Iran islamico alla tradizione « orientale » dell'Iran zoroastriano del quale si sentì l'erede. Ma nello stesso tempo nessun pensatore potrebbe essere piú creatore di lui, poiché senza di lui questa tradizione « orientale » non ci sarebbe; non avrebbe potuto esserci questa rinascita. Così occorre dire che *tradizione* implica *ri-creazione* perpetua e nuova nascita, senza di cui è mera « decreazione », quel che chiamammo un convoglio funebre. In questa nuova creazione

è precisamente questa tradizione che si ricrea, come il gesto recitato (la *bikâyat*) si ricrea in e per la persona dell'attore con la quale, nell'atto della recitazione, fa tutt'uno. È qui che possiamo presentare il passaggio dall'epopea eroica all'epopea mistica.

Restiamo sempre nella trafia cui appartiene Sohrawardî evocando il nome piú prestigioso della scuola di Issahan del tempo della Rinascita *safavida*, Molla Sadra Shirazi, poiché Molla Sadra edificò in margine alla « Teosofia orientale » (*Hikmat al-Isbrâq*) un commentario monumentale che è un'opera molto personale. Complessi sono gli elementi integrati della filosofia tradizionale dell'Iran: c'è l'avicennismo, l'*Isbrâg* di Sohrawardî, la teosofia mistica d'Ibn'Arabî, il *corpus* dei detti (*hadîth*) dei Santi Imâm che, nutrendo e stimolando, fin dall'origine, la meditazione filosofica dei *shî'iti*, sono la causa prossima per cui nel grande cuore del mondo *shî'ita* iraniano si riproduce la grande rinascita filosofica del X/XVI secolo, fatto senza paralleli in Islam. I monumenti di pensiero edificati su questi *hadîth* da Mollâ Sadrâ e da Qâzî Sa'id Qumî ne sono una decisiva testimonianza, ci mostrano all'opera un pensiero creatore attraverso il quale la tradizione si ricrea « al presente ». Grande è in effetti il margine d'iniziativa che si apre a questi pensatori tradizionali: quando fanno di essere i primi a sostenere certe tesi, lo dicono espressamente, ma ne hanno tanto piú coscienza che perciò la tradizione è grazie a loro « messa al presente ».

Mollâ Sadrâ appartiene alla schiera degli illuminati, e tuttavia questo non gli impedisce di operare una vera rivoluzione nella metafisica dell'essere. Egli sa di adempiere cosí ad un'esigenza dell'illuminazione. Sohrawardî professava ancora la venerabile metafisica dell'essere, Mollâ Sadrâ Shîrânî instaura con grandi mezzi dialettici una metafisica che dà all'atto di essere, all'esistere, la precedenza sull'essenza. L'atto di essere è suscettibile di una infinità di gradi di intensificazione o di indebolimento e ogni volta questo grado dell'atto di essere determina e modifica quel che è l'essere in quanto ente, cioè a dire la sua essenza. Ne risulta una prospettiva infinita, dove le intensificazioni dell'essere si proiettano a un'altezza d'orizzonte che abbraccia tutti i gradini della preesistenza e della sovraesistenza a questo mondo. La metafisica dell'esistenza è anche una metafisica della testimonianza, perché il testimone oculare (*shâhid*) è colui che è « presente ».

Ho tracciato, pubblicando e traducendo uno dei suoi libri (*Kitâb al-Mashâ'ir*) la differenza radicale che separa la metafisica dell'essere per Mollâ Sadrâ, e quel che ai nostri giorni ha preso il nome di « esistenzialismo ». In Mollâ Sadrâ, il grado di esistenzialità è in funzione della Presenza, ma questo non vuol dire in funzione della presenza a questo mondo, la cui finalità suprema sarebbe di immergere l'essere nell'*essere per la morte*. Per lui un essere è presente a se stesso nella misura in cui si separi e superi le condizioni di questo mondo sottomesso allo spazio, al volume, alla durata e alla distanza.

Infatti, piú si separa da quel che condiziona l'assenza, l'occultazione, la tenebra, l'incoscienza, piú si libera dall'*essere per la morte*. Piú intenso è il grado di presenza, piú questo esistere esiste per *l'al di là della morte*. L'essere come presenza non è una presenza sempre piú « impegnata » in questo mondo, perché si è chiusa l'accesso alla gerarchia dei mondi, ma una presenza a tutti i mondi al di là della morte. Tutta la filosofia della resurrezione, per Mollâ Sadrâ, esplicita questa intuizione fondamentale.

Le origini di questa intuizione, come si esplicita nella sua opera, ci permette una serie di osservazioni. Il destino della metafisica dell'essere, in Occidente, ha oscillato fra i due termini: l'essere e l'ente (*esse* ed *ens*). Per i metafisici come Mollâ Sadrâ, il segreto dell'atto di essere, dell'esistere, trascende tanto la sua forma sostantiva (*mawjûd*, in latino *ens*) quanto la sua forma infinitiva; occorre cercarlo nella sua forma imperativa, quello che originalmente e primordialmente mette l'essere all'imperativo (in arabo KN, in latino *esto*). In questo imperativo si schiude eternamente il Verbo che è Spirito, e perciò il fenomeno del *Libro Sacro* espone il problema del rapporto fra la Parola ed il Libro, rivelato dal cielo, fra l'apparenza della lettera enunciata e la comprensione del suo senso vero che è il suo senso spirituale. Da lí tutti i temi della profetologia e della *imâmologia*, posti in proprio dallo *shî'ismo*, onde per i nostri filosofi la filosofia è « di casa » nello *shî'ismo*, dove prende la forma eminente di una « filosofia profetica ». Comprendere il senso spirituale è essere presente a coloro che sono insieme il Tesoro e i Tesorieri del Libro. Quando nell'approfondimento della celebre sentenza: « Colui che conosce se stesso conosce il suo Signore », Mollâ Sadrâ ci permette di leggere attraverso questo

Sé, come in filigrana, la presenza *dell'Imâm* e la presenza *all'Imâm*, attuando così l'interiorizzazione radicale dell'imâmologia, come frutto della sua meditazione filosofica e della sua esperienza spirituale. Ecco perché noi diciamo che la metafisica della Presenza, in Mollâ Sadrâ, culmina in una metafisica della testimonianza, le cui figure primordiali sono i « quattordici Immacolati », come teofania primordiale: Testimoni eterni, presenti a Colui per il quale essi testimoniano e che grazie ad essi è presente a quelli davanti ai quali essi testimoniano di Lui, come questi ultimi sono, grazie a loro, presenti a Colui del quale testimoniano questi testimoni.

Senza dubbio tutto questo è detto troppo in fretta, occorrerebbe citare lunghe pagine di Mollâ Sadrâ. Ma il nostro proposito è di fare intravedere, presentare quel che la filosofia tradizionale dell'Iran può significare per noi oggi. Allora sottolineiamo ancora due tesi essenziali che per Mollâ Sadrâ sono solidali con la sua metafisica dell'essere e che, sintomi recenti mi permettono di dirlo, sono chiamate a fruttificare a pro di certi filosofi occidentali dei nostri giorni, alle preoccupazioni dei quali essi rispondono. In primo luogo l'affermazione dell'*âlam al-mithâl*, o *mundus imaginalis*, della sua funzione e della sua necessità nello schema dei mondi. Egli fu il primo a fondarne e a fissarne ontologicamente il rango. A nostra volta abbiamo cavato dal latino un nuovo termine tecnico per designare questo *âlam al-mithâl* come « mondo immaginale », al fine di evitare ogni confusione con l'immaginario. Il mondo immaginale si situa al livello del *Malakût*, cioè del mondo dell'Anima, intermediario fra il mondo dell'Intelletto (*nous* greco, *'aql*) ed il mondo della percezione sensibile (*molk*). Esso è reale oggettivamente quanto i mondi fra i quali si situa. È il luogo degli eventi dell'Anima, degli avvenimenti visionari, della escatologia e della resurrezione, avvenimenti reali come gli avvenimenti del mondo fisico, ma che si situano ad un altro livello. Esso esige di conseguenza che gli sia proposto un organo di percezione propria, valido al suo livello proprio come lo sono al loro livello rispettivo l'intuizione intellettuale e la percezione sensibile. Da qui la seconda tesi: questo organo è la Fantasia attiva che è necessario non confondere con quella che viene chiamata fantasticheria, che è l'organo di tutte le follie. « Rivoluzionario » in questo spiri-

tualismo come nella sua metafisica dell'essere, Mollâ Sadrâ fa di questa Fantasia attiva un organo spirituale indipendente dall'organismo fisico e sopravvivente ad esso. Essa è come il « corpo sottile dell'anima ». Sono tesi inestimabili che vanno contro la corrente che la filosofia occidentale nella sua maggior parte è abituata ad accettare dopo Cartesio. Il fatto che s'è dovuto creare il vocabolo « immaginale » mercè il dizionario latino è un sintomo della situazione. La filosofia occidentale, abbandonata al dilemma di pensiero ed estensione, opponendo spirito a materia e non potendo dare allo spirito se non qualificazioni opposte a quelle della materia, la filosofia occidentale s'è trovata davanti ad uno sterile dualismo e ad un vasto vuoto. Che esistano delle forme spirituali nel senso plastico della parola, vere sostanze esistenti in sé, dotate d'una loro « estensione » è cosa quasi non piú concepibile. Viceversa Mollâ Sadrâ ed i suoi superano agevolmente il dualismo che oppone materia e spirito. Il divenire postumo dell'uomo oltre che la cosmologia implica una « materia spirituale » la cui idea risale certo a Proclo ed al neo-Empedocle noto in Islam, ma è piú strettamente imparentata alla *spissitudo spiritualis* dei platonici di Cambridge quasi contemporanei di Mollâ Sadrâ. Le conseguenze sono gravi: un falso spiritualismo opposto ad un falso materialismo è incapace di cogliere gli eventi spirituali. Ecco perché vediamo oggi certi teologi d'Occidente calati nel falso problema della « demitologizzazione ». Perché questo pseudo-problema non si pone per un Qâzi Sa'id Quomi che commenta il « racconto della Nuvola bianca » (*hadith al-ghamâma*)? Il filosofo *sh'i'ita* non ha da « demitologizzare » il racconto dell'*Imâm* che trascina qualche discepolo a penetrare nel *Malakût*. L'avvenimento non è né un mito né una storia nel senso che diamo ordinariamente a questa parola; l'avvenimento è reale, ma si svolge ad un altro livello e in un altro tempo dagli avvenimenti ai quali abbiamo preso l'abitudine di riservare la qualifica di « reali » perché cadono sotto i sensi. Alle prime *l'alam al-mithal* ci permette di superare l'opposizione in cui si esaurisce la filosofia religiosa dei nostri giorni, domandandosi davanti ai fatti della ierostoria: è mito o è storia? L'ontologia del mondo immaginale ci permette di rispondere: né l'uno né l'altra. Le due tesi relative all'immaginazione e all'*immaginale* ci mostrano in modo particolare l'attualità della filosofia tradizionale di Mollâ Sadrâ, attualità che *eo ipso* evo-

cherebbe, per stabilire delle comparazioni feconde, quella di tutta una tradizione parallela in Occidente, della quale la sola sventura e il grande merito sono l'essere restate in margine alle scuole ufficiali, quelle che, ahimé, hanno finito per accettare la dimissione della filosofia davanti le scienze umane e le scienze sociali. Questa tradizione ingloba tanto i platonici ermetisti della Rinascenza quando i discepoli di Jacob Boehme, fino a Louis-Claude de Saint-Martin in Francia. Sventuratamente i testi sono dispersi, poco accessibili. È urgente rimediare a questa penuria, posso dire che siamo in molti a pensarci.

Suggerivo poc'anzi la via sulla quale seguire Mollâ Sadrâ per comprendere in che cosa la sua metafisica dell'esistere differisca dall'« esistenzialismo » e dalle sue angosce. Qualcuno mi farà notare forse che l'esistenzialismo è già passato, fuori giuoco. Un'altra ideologia vi si è già sostituita, e fa furore un po' ovunque sotto il nome di « strutturalismo ». Affrontiamo questa questione per concludere, e per approcciarla evochiamo la disciplina del *ta'wil*... Penso qui ai monumenti di *ta'wil* edificati nel corso dei secoli da pensatori e mistici iraniani come Ruzbehan Baqli Shirazi, l'Alaoddawleh Semnânî, Hayadar Âmolî, Sayyed Ahmad 'Alawî, genero di Mîr Dâmâd, dallo stesso Sadrâ, ecc. Il *ta'wil*, cioè l'ermeneutico spirituale del Libro, come lo praticano questi pensatori presuppone, essendo fondato sulla scienza delle corrispondenze, l'intuizione di quel che noi chiamiamo « struttura ». Conduce a capire la verità spirituale ad ogni livello dei mondi ove il significato del testo è portato, la verità spirituale essendo, ad ognuno di questi livelli rispettivi, la verità letterale. È la stessa cosa che avviene in musica, dove una melodia resta la stessa, perché la struttura persiste allorché tutti gli elementi sonori ne sono cambiati, allorché la si trasponga da un tono all'altro.

A chiunque ha meditato e approfondito il *ta'wil* praticato dai nostri pensatori, lo « strutturalismo » non rivela niente di molto nuovo. Ma come nel caso dell'esistenzialismo, una differenza capitale e sintomatica si tradisce. Lo strutturalismo dei nostri giorni ha cercato, ed è suo merito, di porre i problemi sfuggendo il giogo dello storicismo. Alla dispersione dei sistemi riportati ai momenti che si scaglionano nel tempo cronologico, al diacronismo della storia, oppone una percezione sincronica. Sventuratamente, non sfuggendo al suo agnosticismo congenito, esso

non vuol considerare che degli schemi vuoti di contenuto. Lo strutturalismo non è che la ripetizione di un formalismo kantiano dove sarebbe sparito il soggetto trascendentale. Sembra che le strutture possano disfarsi senza che ci si accorga di una catastrofe, quando quella è già presente. In contrasto, penso ai testi ove un Qâzi Sa'id Quomi ha approfondito il tema « volto di Dio e volto dell'uomo » come una struttura che gli proponevano le tradizioni degli *Imâm*. Una struttura ben messa in luce dai teosofi dei Nomi divini in Islam è la bipolarità essenziale che costituiscono il Dio che si rivela all'uomo e l'uomo a cui quel Dio si rivela. L'uno non sussiste senza l'altro, mentre l'Irrivelato sfugge ad ogni negazione come ad ogni affermazione umana. Allora, da parte della finitezza inerente all'uomo, l'esclamazione di Nietzsche « Dio è morto » non può colpire che il Dio che fu un Dio per l'uomo. Ma se la struttura fosse tale che uno dei due termini non potesse sussistere senza l'altro, come sopravviverebbe l'uomo alla « morte » del suo Dio? La questione è già risolta: l'uomo non gli sarebbe sopravvissuto a lungo. Infatti una filosofia tutta recente dichiara che quel che noi chiamiamo uomo e umanesimo è una invenzione degli ultimi secoli destinata ben presto a sparire.

L'uomo: un sogno che non era stato sognato da nessuno. Questo non è piú il *ta'wil* del Libro, è il *ta'wil* dell'uomo che viene meno, forse per difetto di allenamenti al primo... forse per non aver sentito parlare della dimensione « polare » dell'Uomo Perfetto (*Insân kâmil*).

Ho coscienza di aver dovuto condensare queste pagine all'estremo, per stare entro limitati confini di tempo e di spazio; non cercherò di ricapitolare per concludere, perché sono esse stesse una ricapitolazione sommaria.

Ho indicato all'inizio che questa attualità della filosofia tradizionale in Iran, della quale ho cercato di suggerire il senso, riguarda noi filosofi d'Occidente quanto i nostri confratelli iraniani. Le pagine che precedono avranno illustrato questo proposito. A titolo di conseguenza vorrei specialmente attirare l'attenzione dei giovani filosofi iraniani sull'esempio di Gilbert Durand, professore dell'Università di Grenoble, un giovane maestro che perpetua per noi in un modo brillante la tradizione del rimpianto Gaston Bachelard. Nelle sue recenti ricerche vediamo il

filosofo Gilbert Durand far fronte simultaneamente, da una parte, al formalismo strutturalista, al quale riconosce la volontà di percezione sincronica; e dall'altra parte, a una ermeneutica che, per dare un contenuto allo schematismo vuoto proposto dallo strutturalismo, ricade nella dispersione diacronica dello storicismo. La filosofia ha per compito di opporsi all'una e all'altra corrente, proclamandosi « gnostica » e « docetista »: *gnostica*, per superare le timidezze e le costrizioni che hanno condotto all'agnosticismo; *docetista*, per prendere coscienza che l'avvenimento reale non è quel che propongono i dati materiali che si reputa cadano sotto i sensi di tutti e di ciascuno, i dati « storici » nel senso ordinario della parola, ma è bensì l'invisibile, il quale culmina nel *Malakût*. E se questa parola ritorna qui, è proprio perché si fa sentire in maniera notevole nel pensiero di Gilbert Durand l'influenza diretta e cosciente di quel che Mollâ Sadrâ Shîrâzî e la sua scuola ci insegnano riguardo al mondo immaginale e alla Fantasia attiva. Non credo di poter meglio chiudere queste pagine che evocando, per quanto brevemente, questa attualità della filosofia tradizionale dell'Iran nell'insegnamento di un filosofo francese dei nostri giorni.

Aggiungerò solamente che fra i molteplici racconti tradizionali che ci trasmette l'insegnamento così denso del Quinto Imâm Mohammad Bâqîr, c'è quello in cui si dichiara che se i versi del Libro non avessero senso che in rapporto alle persone e alle circostanze per le quali essi furono rivelati, già da molto tempo il Corano sarebbe morto. Ora il Corano è vivo fino al giorno della Resurrezione, compiendosi il suo senso di credente in credente. Si può dire che il Santo Imâm faceva così andare a vuoto i tranelli di uno storicismo *avant la lettre*, formulando in modo perfetto il segreto di una ermeneutica attiva, la quale fa apparire un senso interiore sempre nuovo, e senza tregua attuale « al presente » l'esoterismo di una tradizione che non è « al passato ». La questione è allora questa: saremo noi capaci di fare quel che fece un Sohrawardî? Saremo in grado di dare alla fisica e alle scienze umane dei nostri giorni il loro senso metafisico ancora non formulato? Oppure lasceremo il campo libero alle improvvisazioni balbettanti? Citerò una proposta memorabile del Quinto Imâm. Credo che gli faccia eco un distico di Hâfez, che prenderò volentieri come motto personale, perché risponde alle domande

che sto ponendo: « Torni a soffiare l'ispirazione dello Spirito Santo, altri faranno quel che il Cristo faceva ».

HENRI CORBIN

HENRI CORBIN è professore all'École des Hautes Études della Sorbona e direttore del dipartimento d'iranologia dell'Istituto franco-iracheno di Teheran.

Ha tradotto Heidegger e i maestri del pensiero iraniano (*Oeuvres philosophiques et mystique de Sohrawardî*, Istanbul 1945 - Paris 1952; NÂSIR e KHOSRAW, *Le livre réunissant les deux sagesse*, Paris 1953).

Opere: *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, Teheran 1946; *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1953; *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris 1958; *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1960; *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1960; *L'Imâm caché et la renouation de l'homme en théologie shî'ite*, in *Eranos-Jahrbuch*, Zürich 1960; *Au « pays » de l'Imâm caché*, ibidem 1963; *La place de Mollâ Sadrà Shîrâzî dans la philosophie iranienne*, in « *Studia Islamica* », Paris 1963; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964.

Il presente saggio è il testo d'una conferenza tenuta all'Università di Teheran il 13 novembre 1967.