



RECENSIONE

D. Shayegan, “*Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*”, Edizioni Ariele, 2015

(“*Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*”, Edition Albin Michel, 1989)

Giacomo Maria Arrigo

Prima traduzione italiana del filosofo iraniano Daryush Shayegan¹, *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità* rappresenta uno studio dotto e originale sulla «schizofrenia culturale» dei paesi extra-europei.

I paesi orientali o tradizionali, come spesso vengono chiamati dall’Autore, sono caratterizzati da un forte ritardo nei confronti della modernità, un ritardo che «non è soltanto uno sfasamento cronologico, ma una [vera e propria] frattura ontologica» (p. 14). Le conseguenze di ciò sono tragiche: la modernità, infatti, è sorta in Occidente, in quell’Europa che stava uscendo faticosamente dal Medioevo e che stava sviluppando categorie concettuali e infrastrutture filosofiche inedite presso altre civiltà, ma che nel XIX e XX secolo si sarebbero prepotentemente imposte su tutto il globo. «All’interno della mia cultura», scrive Shayegan, «nulla mi predisponeva a un cambiamento di quest’ordine, né me lo annunciava» (p. 17). E così la mentalità orientale, fortemente caratterizzata dalle dottrine metafisiche e dalle architetture dello spirito, si trovò improvvisamente a fare i conti con il razionalismo, il materialismo, il metodo scientifico e una politica secolare, atteggiamenti e idee di cui l’orientale non conosce né l’origine né lo sviluppo, e che quindi sovente finiscono per essere faintese e distorte.

¹ Daryush Shayegan (Teheran, 1935), uno dei maggiori filosofi iraniani, è stato allievo di Henry Corbin. Dopo essersi formato alla Sorbona di Parigi, ha insegnato sanscrito, religioni indiane e filosofia comparata all’università di Teheran, approfondendo parallelamente lo studio del misticismo persiano e della poesia mistica. Fondatore e primo direttore del Centro iraniano per gli Studi delle Civiltà, è noto soprattutto per aver organizzato nel 1977 il simposio internazionale “Dialogo fra le civiltà”. Lo spirito del simposio è stato raccolto e teorizzato ulteriormente da Mohammad Khatami, presidente dell’Iran tra il 1997 e il 2005, il quale ha proposto il “dialogo fra le civiltà” come paradigma alternativo allo “sconto di civiltà” di Samuel P. Huntington. Shayegan è autore di diverse opere tra cui *Qu'est ce qu'une révolution religieuse?* (1991), *Hindouisme et soufisme* (1997) e *La lumière vient de l’Occident* (2005).



Nel testo Shayegan sembra addirittura rintracciare una sorta di nuova era assiale di jasperiana memoria: «Le antiche civiltà del pianeta, soprattutto le grandi culture asiatiche», scrive l’Autore, «smettono di essere creative a partire dai secoli XVII e XVIII», e, si affretta ad aggiungere, non può sfuggire che «il XVII secolo è dominato dall’innovazione cartesiana del metodo, e il XVIII sarà l’età dell’Illuminismo e della critica» (p. 51). Dunque Shayegan, adottando un linguaggio hegeliano, conclude affermando che «lo Spirito del Mondo si [è] allontana[to] dalle aree culturali conchiuse per rifugiarsi da qualche parte dell’Occidente» (p. 22). La colpa e la disgrazia della civiltà islamica, qui particolarmente studiata, è stata ed è tuttora l’ignoranza di un simile rivolgimento, l’aver chiuso gli occhi dinnanzi al cambiamento e, quindi, l’aver voltato le spalle alla storia.

Tuttavia la modernità è oramai l’atmosfera in cui vive tutto il globo, lo si voglia o meno. Di conseguenza è impossibile sfuggirvi. Da questa duplicità – la volontà dei musulmani di sottrarvisi e l’impossibilità di farlo, la continua esposizione a un agente estraneo indesiderato – nascono atteggiamenti schizoidi e alienati. D’altra parte, come ricorda Mohammed Arkoun, anche la *Nahda* (“Rinascita” in arabo, il riformismo intellettuale e politico avviato nell’Ottocento all’interno del mondo islamico) non è stata immune da una simile doppiezza, caratterizzata com’era «dall’imitazione troppo ingenua di una cultura [quella occidentale] di cui restava ignota la vera genesi storica e la funzione ideologica»². E così nella civiltà islamica contemporanea vivono due paradigmi (nel senso di T. Khun, precisa Shayegan³), o, in altre parole, due visioni del mondo, quella tradizionale e quella scientifica, in perenne contrasto fra di loro.

Il testo è ricco di riferimenti a pensatori, scienziati e filosofi occidentali e comprova pertanto la stessa iniziazione dell’Autore alla cultura occidentale, la sua duplice appartenenza alla tradizione e alla modernità, facendo di sé l’esempio privilegiato di una simile duplicità, di tale schizofrenia. Lui stesso vive, perciò, nel «limbo della *no man’s land*», in un «reale [che] è un sotto-reale sia rispetto all’aura dell’immagine tradizionale sia rispetto all’esplosione iperreale dei media» (p. 128), scrive citando W. Benjamin e J. Baudrillard. Ma i riferimenti ai pensatori occidentali sono svariati, da F. Nietzsche a Th.W. Adorno e M. Horkheimer, passando per M. Heidegger fino a C.G. Jung e M. Foucault. E a proposito di quest’ultimo, Shayegan osa contraddirlo nell’osservazione sociologica del caso islamico: «Si è creata una situazione conflittuale, *inter-epistemica*, che va contro la visione monolitica di Foucault, che diceva: “In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisce le condizioni di

² Mohammed Arkoun, *La filosofia araba*, Xenia Edizioni, Milano 1995, p. 98.

³ Shayegan riporta testualmente la definizione di T. Khun: «Il paradigma rappresenta l’insieme delle credenze, dei valori riconosciuti e delle tecniche che sono comuni ai membri di un dato gruppo» (T. Khun, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Parigi 1983, p. 238). Il paradigma khuniano è suscettibile di mutamenti qualora nuove conoscenze, specialmente in ambito scientifico, alterassero la costellazione di riferimento precedente, dando vita a una nuova visione del mondo.



possibilità di ogni sapere»» (p. 88)⁴. La lacerazione o *faglia cesurale* è ciò che definisce nel profondo la cultura islamica contemporanea e le altre civiltà extra europee. La situazione inter-epistemica crea, infine, conflitti insanabili, i quali sono trattenuti solamente da precari *placage*⁵ produttori di distorsioni di qualsiasi genere. L'esplosione di simili distorsioni avviene generalmente in periodi di particolare caos e disordine, sottolinea il nostro Autore, «quando, in seguito ad avvenimenti eccezionali, crolla un ordine e le vestigia rimosse dell'antica memoria affiorano di colpo alla superficie dando corpo a tutti i fantasmi dell'immaginario sociale» (p. 132). Il riferimento è, com'è ovvio, al caso iraniano, ma possono essere richiamate alla memoria anche altre situazioni non menzionate dall'Autore, e in modo particolare la guerra in Iraq del 2003, quando Abū Muṣ‘ab al-Zarqāwī adottò una particolare tattica diretta all'instaurazione del califfato; il primo numero del magazine di propaganda dell'autoproclamato Stato Islamico, *Dābiq*, riporta passo per passo tale strategia di destabilizzazione, che consiste nel «mantenere in costante instabilità e in stato di guerra l'Iraq, non permettendo a gruppi di “apostati” di godere di un momento di sicurezza [...] Al che segue la possibilità per i *mujahidin* di riempire il vuoto di potere e annunciare lo Stato Islamico dell'Iraq»⁶. Questa tattica è, tra l'altro, attualmente utilizzata in Libia, nel cuore stesso del Mediterraneo, dove diverse milizie jihadiste hanno tratto vantaggio dalla effettiva inefficienza/assenza di un governo seguita alla caduta di Gheddafi nel 2011, minacciando di instaurare centri di potere affiliati all'Isis e, di fatto, prevenendo qualsiasi consolidamento di governi ufficiali (come, ad esempio, quello di Fayez al-Sarraj sostenuto, invece, dalla comunità internazionale).

Lo sguardo mutilato, quindi, offre una panoramica generale e dettagliata della situazione in cui versa il mondo islamico, diviso tra una tradizione sclerotica e una modernità incompresa. Da questo conflitto nasce anche il fenomeno del terrorismo, risposta disperata a una condizione schizofrenica, non gestibile solamente con gli strumenti concettuali tradizionali, cioè religiosi, i quali sono sovente l'unico punto di riferimento di un popolo del tutto alieno all'evoluzione delle innovazioni moderne. «Dietro tutti questi discorsi», sottolinea il Nostro, «si profila una grande illusione: la profonda convinzione di aver trasformato il tempo lineare della storia in un tempo ciclico, di aver ripristinato il punto di ritorno e, così facendo, di aver bypassato la modernità» (p. 138). Un'illusione, appunto. E assai pericolosa.

Ma – ed ecco il punto – «davanti alla modernità tutto cede, soprattutto chi crede di averla elusa» (p. 140). Lungi dall'essere fenomeni tradizionali, il radicalismo e il fondamentalismo basati sul salafismo-jihadismo, e quindi su

⁴ Con *épisteme* s'intende «un “sottosuolo” del pensiero, una griglia concettuale sottesa a tutti i tipi di conoscenza in un dato periodo» (Daryush Shayegan, *Lo sguardo mutilato*, op. cit., p. 81).

⁵ «Il *placage* è un'operazione spesso inconsapevole con la quale si raccordano due mondi sfalsati per integrarli nel tutto coerente di una conoscenza. Il *placage* cerca di eliminare la mancanza di isomorfismo e di conciliare epistemologicamente due paradigmi eteromorfi» (Ivi, p. 93).

⁶ *Dābiq* n. 1, pp. 37, 38.



quella che M. Campanini chiama l’«utopia retrospettiva»⁷, sono fenomeni ultramoderni, altamente debitori alla modernità, e imbevuti della stessa essenza della tecnica (secondo l’accezione heideggeriana)⁸. Ed è questo inaggirabile coinvolgimento *nella* modernità che rende impossibile sfuggirle, e che paradossalmente crea situazioni di disagio e di ribellione come il salafismo-jihadismo.

Per concludere, si domanda Shayegan, cosa è mancato alla civiltà islamica nella sfida lanciata dalla modernità? Ciò che è disgraziatamente mancato è stato il *pensiero critico*, del tutto espunto dall’orizzonte speculativo islamico specialmente a partire dal periodo delle rivoluzioni (*thawra*, pl. *thawrāt*), che ha assimilato la modernità «non della fase critica che riflette, che pone domande, ma delle ultime trasformazioni dei sottoprodotti di una vulgata marxista che, sotto forma di pacchetti di saperi riduttivi, forniscono spiegazioni semplicistiche delle cose» (p. 69).

Daryush Shayegan esorta le civiltà tradizionali, e soprattutto quella islamica, a divenire consapevoli del pensiero occidentale, passaggio ineludibile per poter vivere *nella* modernità senza lasciarsi vivere *dalla* modernità. Eppure, tale richiamo sembra tutt’oggi la voce di uno che grida nel deserto. Nondimeno, il Nostro è sicuro che la civiltà islamica verrà fuori dalla sua attuale chiusura ai «tre shock – cosmologico, biologico e psicologico – che, a detta di Freud, hanno forgiato la coscienza dell’uomo moderno» (p. 193), inaugurando una nuova età per l’Islam *tout court* e per la modernità stessa.

L’AUTORE

Giacomo Maria Arrigo è nato a Messina nel 1992. Nel 2015 conseguì con lode la Laurea magistrale in Filosofia presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Si diploma poi al Master Universitario in Middle Eastern Studies presso l’ASERI (Alta Scuola di Economia e Relazioni Internazionali). Attualmente è dottorando presso l’Università della Calabria, dove studia la presenza dello gnosticismo rivoluzionario all’interno del salafismo-jihadismo.

E-mail: giacomomaria.arrigo@unical.it

⁷ «Con la locuzione “utopia retrospettiva” intendo la tendenza, assai diffusa soprattutto nell’Islam tradizionalista, a guardare al passato, all’epoca indefettibile del Profeta Muhammad e (almeno per i sunniti) dei califfi ben guidati, come all’età dell’oro dell’Islam, età che deve essere rimpianata, imitata e se possibile riprodotta anche nel presente e nel futuro. L’utopia retrospettiva implica una distorsione del tempo storico per cui, da una parte, la parabola evolutiva dell’umanità dall’età dell’oro in poi è stata di irrecuperabile progressiva decadenza ed involuzione, mentre, dall’altra, la progettualità della costruzione e realizzazione nel futuro dello stato migliore per il bene dell’umanità non può discostarsi dalle caratteristiche distinctive dell’epoca del Profeta» (Massimo Campanini, *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 68).

⁸ Sulla relazione fra l’essenza della tecnica e la religione islamica vedi anche Emanuele Severino, *Dall’Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.