

La verità, secondo l'autore viene indagata dalle varie "mistiche" che l'hanno elaborata fino a spingersi al suo punto più profondo. Il messaggio di questo libro nasce dal confronto fra alcuni mistici d'oriente e d'occidente (il più stimolante è forse quello fra Nicola da Cusa e Ibn'Arabi) tenendo molto seriamente conto di quelle differenze irriducibili che non si lasciano ingabbiare dalla generalizzazione della globalizzazione.

La locuzione "filosofia mistica" è certamente inusuale in Italia e ancora di più per chi ritiene che vi possa essere solo un'antitesi irriducibile tra questi due termini. Si potrebbe parlare di tensione tra "aristotelici" e "platonici", cosa che da tempo attraversa e lacera il mondo Occidentale, ma non sarebbe nemmeno questo un argomento valido per inquadrare pienamente il problema.

Forse prima di cercare di creare nuove visioni di un problema, che probabilmente non esiste, basterebbe ricordare che al tempo dei Padri in parte coevi a certi autori islamici citati in questo libro, non sarebbe stato uno scandalo parlare di "filosofia mistica" mentre, dalla Scolastica a seguire fino ai nostri giorni, certe parole hanno iniziato, invece, a suscitare scandalo e riprovazione.

#### L'Autore

Andrey Smirnov nasce a Mosca il 12 marzo del 1958. Si è laureato nel 1981 all'Università degli Studi di Mosca, al Dipartimento di arabistica della Facoltà di studi afro-asiatici. Ha in seguito conseguito due D. Ph. Oggi è Ricercatore e Responsabile capo del Centro per gli Studi delle Filosofie Orientali, Volkhonka 14, Mosca, Russia.

Attualmente sta tenendo tre corsi nelle Università di Mosca e di Novgorod: 1) la filosofia araba classica, 2) la morale islamica, 3) Sufismo e cultura islamica.

Ha tradotto in russo i *Fusûs al-Hikam* (I Castoni della Sagghezza) di Ibn 'Arabî, il *Rahat al-aql* (La Pace di Mente; tra l'altro prima traduzione assoluta in una lingua europea) di al-Kirmanî e l'*Hikmat al-ishraq* (La Sagghezza dell'Illuminazione; attualmente in stampa). I suoi lavori sono stati pubblicati in inglese, italiano, persiano e russo.

Egli ha scritto moltissimi articoli sulla filosofia islamica contribuendo alla Nuova Enciclopedia Filosofica pubblicata a Mosca nel 2000-2001 ed alla sezione dell'Etica Islamica per l'Enciclopedia Etica (Mosca 2001).

ISBN 88-87615-39-X



9 788887 615395

€ 18



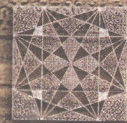
La Filosofia Mistica e la ricerca della Verità

Andrey Smirnov

Andrey Smirnov

# LA FILOSOFIA MISTICA E LA RICERCA DELLA VERITÀ

PRESENTAZIONE E TRADUZIONE DI ALBERTO DE LUCA



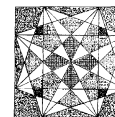
Συμμετρία

collana di studi e ricerche  
sulle tradizioni spirituali

Andrey Smirnov

# *La Filosofia Mistica e la ricerca della Verità*

*Presentazione e traduzione di Alberto De Luca*



*Σπουδαίον*

*collana di studi e ricerche  
sulle tradizioni spirituali*

*In copertina: TEKIEH CHEIKH HAÇEN SADAHA - Grande fenêtre du Dôme  
(XIV° secolo)*

*Συμμετρία*

*Simmetria edizioni - associazione culturale*

*Via Muggia 10 - 00195 Roma*

*Tel 06-37351335*

*E-mail: info@simmetria.org*

*Grafica e impaginazione: P. T. Benedetti*

*Finito di stampare  
nell'equinozio di autunno 2005  
presso la tipografia Stampa Editoriale srl*

Le immagini riprodotte sui testi di Simmetria sono in genere disegni originali di proprietà degli autori, in altri casi, sono parziali riproduzioni di opere note e pubblicate in più siti; per le stesse è stata richiesta autorizzazione e qualora ciò non fosse stato possibile l'editore è a disposizione per regolare le spettanze di eventuali aventi diritto, al momento ignoti.

## **PREMESSA**

Il filo conduttore di “La Filosofia Mistica e la ricerca della Verità” raccorda quattro studi di Andrey Smirnov, a costituire un ordito di grande profondità, di sottile acume e particolare conoscenza. La locuzione “Filosofia Mistica”, che l'autore usa e che ben rende, rappresenta il vertice di una conoscenza, che non è dialettica, e di un'esperienza che non è passività.

Questo per affermare sin da subito che la mistica non è per forza passività e che la filosofia per forza non è arido accademismo. Ulteriore precisazione è che ambedue i termini sopra citati vanno intesi alla luce del senso che l'etimologia greca ha da sempre a loro assegnato.

### ***Ringraziamenti del traduttore***

Un ringraziamento particolare ad Andrey Smirnov, che con grande umiltà e disponibilità ha accettato questo progetto, all'Editore nella persona dell'Ing. Claudio Lanzi che vi ha creduto e l'ha fortissimamente voluto, a Giorgio che mi ha aiutato nella revisione e con cui ho ragionato, a Isabella che mi ha ascoltato numerose volte, non lesinando i suoi consigli, a Padre Matteo Cryptoferritis per la sua silenziosa ed invisibile vicinanza, a Rinaldo Massi per le sue critiche costruttive, alla mia famiglia.

## Notizie su Andrey Smirnov

Andrey Smirnov nasce a Mosca il 12 marzo del 1958. Si è laureato nel 1981 all'Università degli Studi di Mosca, al Dipartimento di arabistica della Facoltà di studi afro-asiatici.

Può vantare due D. Ph.: il primo nel 1989 con una tesi, poi pubblicata nel 1993, intitolata “*The Philosophical Doctrine of Ibn ‘Arabî is a systematic exposition of the philosophical doctrine of the mystical Islamic philosopher*”; il secondo nel 1998 con una tesi dal titolo “*Meaning-Formation Procedures in Classical Islamic Philosophy*”, più tardi rivista ed ampliata a formare un libro pubblicato nel 2001 con il titolo di “*Logic of Meaning. Theory and its application to the study of classical Arabic culture*”.

Oggi è Ricercatore e Responsabile capo del Centro per gli Studi delle Filosofie Orientali, Volkhonka 14, Mosca, Russia.

Attualmente sta tenendo tre corsi nelle Università di Mosca e di Novgorod: 1) la filosofia araba classica, 2) la morale islamica, 3) Sufismo e cultura islamica.

Andrey Smirnov ha tradotto in russo i *Fusûs al-Hikam (I Castoni della Saggezza)* di Ibn ‘Arabî, il *Rahat al-aql (La Pace di Mente)*; tra l'altro prima traduzione assoluta in una lingua europea) di al-Kirmani e l'*Hikmat al-ishraq (La Saggezza dell'Illuminazione)*; attualmente in stampa) di Suhrawardi, contribuendo così allo studio di queste grandi figure della filosofia islamica. I suoi lavori sono stati pubblicati in inglese, italiano, persiano e russo.

Egli ha scritto circa 60 articoli sulla filosofia islamica - spaziando da argomenti generici a categorie filosofiche principali, dalle correnti e scuole principali per finire con le figure più rilevanti - per il quarto volume della *Nuova Enciclopedia Filosofica* pubblicata a Mosca nel 2000-2001 e ha contribuito con 30 articoli alla sezione dell'*Etica Islamica* per l'*Enciclopedia Etica* (Mosca 2001).

## PRESENTAZIONE

di Alberto De Luca

La locuzione “filosofia mistica” è certamente inusuale in Italia e ancora di più per chi ritiene che vi possa esserci solo un'antitesi irriducibile tra questi due termini. A mio modesto avviso, quest'ultima prospettiva dalla quale viene giudicata negativamente l'espressione dello stesso Smirnov, pare sminuire e limitare proprio ciò di cui queste stesse persone sarebbero custodi: la sapienza di tipo gnoseologico. Del resto, ma questa è una generalizzazione, la stessa fedeltà a dei principi non vieta ai suoi stessi continuatori di seguire delle linee nuove e di ridefinire le idee.

Si potrebbe parlare di tensione tra “aristotelici” e “platonici”, cosa che da tempo attraversa e lacera il mondo Occidentale, ma non sarebbe nemmeno questo un argomento valido per inquadrare pienamente il problema.

Forse prima di cercare di creare nuove visioni di un problema, che probabilmente non esiste, basterebbe ricordare che al tempo dei Padri, in parte coevi a certi autori islamici citati in questo libro, non sarebbe stato uno scandalo parlare di “filosofia mistica”, mentre dalla Scolastica a seguire fino ai nostri giorni, certe parole hanno iniziato, invece, a suscitare scandalo e riprovazione.

Questa sembrerebbe essere la sorte che è toccata a certe espressioni o termini in barba proprio a quell'azione, predicata oggi dai più, di riportare le parole al suo senso originario.

In questo senso riporto la parte finale del *رسالة صفاة (al-Risâlat al-Mufsiha – L'Epistola chiarificatrice)*.

هذا إن سُلِّمَ له ذلك وكان مُحِقًّا في زعمه أنه بلغ أولَ درجات الكمال العلمي أن يتشوق<sup>(٨)</sup> الانتقال من درجة علمه اليقيني<sup>(٩)</sup> إلى عينه ثم إلى حقه. وكذلك يجب على الفائز بمقام عين اليقين بعد تعدّي درجة علم اليقين أن يروم الانتهاء إلى حق اليقين الذي من جملة أحكامه طلبُ الجمع بين ما يُنتِجه البرهانُ وبين ما يُثْمِره العيانُ. وهذا أحد الموجبات لإنفاذ<sup>(١٠)</sup> هذا الإبرام وترجح<sup>(١١)</sup> الإقدام عليه بعد الإحجام رجاءً للفوز بهذا المرام والسلام.

*In modo analogo, a colui che conquista la stazione della “certezza di visione”, dopo che ha superato il livello della scienza certa, incombe il desiderio di raggiungere la “certezza reale”, la quale annovera tra i suoi statuti anche quello dello studio per riunire assieme ciò che risulta dalla dimostrazione e ciò che è frutto della visione diretta. Questa è una delle ragioni determinanti per eseguire questa “cordatura”; e per la preponderanza dell’audacia di avventurarsi in ciò dopo la rinuncia, nella speranza del successo in questo intento. E la pace [sia con voi].*

L’autore – Qûnâwî – appartenente alla “scuola di Ibn ‘Arabî” fornisce, secondo me, una prova molto solida per poter parlare, assieme a Smirnov, di “filosofia mistica”. Non si tratta di *polemos* e di dialettica fine a se stessa, quanto invece di sublimazione della visione diretta con la speculazione intellettuale.

La visione diretta è la quintessenza dell’esperienza mistica mentre la speculazione intellettuale lo è della conoscenza. Impostate così le cose – e ritengo che questo tipo di “classificazione” non sia poi così ardito – non si può “vedere”, se prima non si “conosce” ciò che si vede, pena l’irricoscibilità delle esperienze e delle visioni; d’altro canto se, però, ciò che si “conosce” non viene “sperimentato” – ossia “visto” – quella conoscenza è al massimo un enciclopedismo fine a se stesso.

La speculazione in sé rimane confinata in un suo mondo ideale e non fornisce certezza *in re*, anche se è *dimostrativa*. La filosofia potrebbe da sola non bastare.

In un soggetto che non è in grado di cogliere direttamente l’essenza, cioè senza “mezzi” (anche quindi l’intelletto), la conoscenza è totale dipendenza e la sua verità non è realmente definibile a priori. Quindi è “coincidenza”. L’esperienza mistica potrebbe da sola non bastare. Solo una conoscenza “per propria essenza” può essere detta vera e ciò è conoscere essenzialmente se stessi. Questo implica che la conoscenza sia inscindibile dall’esperienza mistica.

In questo senso, mi sembra opportuno notare che la stessa tradizione, intesa in modo assoluto, è sempre testimonianza come premessa oppure testimonianza come riferimento di principio, ma in ogni caso non può prescindere dalla “soggettività”. Quest’ultima, poi, è la ricettività particolare dell’uomo nei confronti del numinoso: è l’orma di Dio nell’uomo di terra.

L’unico modo per non dipendere dalla tradizione – ciò che non vuol dire farne a meno, perché è concretamente impossibile – è la verifica diretta. Il non riuscirci è accidentale con riferimento alla tradizione e quindi a Dio.

Tirando le somme di questa insufficiente “presentazione” della locuzione “filosofia mistica”, mi è venuto in mente l’ottima resa dell’amico Giorgio Giurini, che nell’introduzione alla sua traduzione di Qaysarî (*Risâla fî ‘Ilm al-Tasawwuf*, ovvero *La Scienza Iniziatica*) – altro appartenente alla “scuola di Ibn ‘Arabî” o anche “scuola akbariana” – parla di *al-hikma al-muta‘aliya* - «sapienza metafisica» - riferendosi all’opera di Qaysarî, in cui non è difficile scorgere uno studio sublimante la dimostrazione logico-filosofica ed il frutto della visione diretta.

Infine, per quanto riguarda l’accostamento dei termini “filosofia” e “mistica”, ritengo che le definizioni date dalla *vulgata*, mi sia permessa l’espressione, sono tanto diffuse quanto insicure e sostanzialmente

fuorvianti. Pare, infatti, che la filosofia sia solo l'attività autonoma della ragione che non riconosce alcuna autorità al di sopra di sé, mentre si dimentica il suo etimo greco, che è "amore della Conoscenza"; la mistica riguarderebbe invece il soprannaturale, colorandosi di emotività, dimenticando così il concetto arcaico di "mistero" (legato alla radice del verbo greco *myein*), che indicava una dimensione non tanto misteriosa quanto iniziatica, riservata a coloro che erano stati adeguatamente istruiti, da cui mistagogia.

### ***Causalità e Pensiero islamico***

Lo studio è particolarmente importante perché affronta una tematica "assiale" non solo per il mondo islamico ma anche per il mondo in generale: l'idea di una causalità lineare o meno è sempre stata al centro delle "preoccupazioni" metafisiche ed ontologiche dell'uomo, e lo studio di Smirnov ha il grande pregio di mettere a confronto le due ottiche musulmane al proposito.

La sinteticità dell'autore, che non va minimamente a danneggiare l'intelligibilità del testo, è riuscita a fornire uno specchio fedele delle principali posizioni, facendole quasi dialogare tra loro. Il risultato è stato un lavoro agevole e per nulla superficiale; un utile "strumento" di lavoro da utilizzare prima di ogni successiva disamina. Ne consegue, senza partigianeria per chi sta scrivendo, che la visione del Sufismo convinca di più della rigida causalità propugnata dai peripatetici islamici. Si può sbagliare, ma cogliere una qualsiasi linearità implica pur sempre la possibilità stessa di riconoscerla tale da un punto terzo e perciò esterno a questa; quindi, il ravvisarla è possibile solo se si è per l'appunto terzi rispetto ad essa,<sup>1</sup> oppure se si ha una conoscenza diretta, infusa, della linearità stessa, la qual cosa è possibile solo se si "coincide" con quest'ultima.

Questa "coincidenza" è chiaramente negata dalla linearità peripatetica, dal momento che essa afferma inequivocabilmente che un membro di una sequenza non può essere la sequenza stessa. La negazione dell'impostazione peripatetica, quindi, porterebbe a concludere che il far parte di una sequenza, costituisca un "velo" per la creatura. È un ragionamento razionale, basato sul sillogismo aristotelico, quello che fa optare per la linearità, ma della quale alla fine non vi sono prove razionalmente convincenti. Asserire la linearità causale, equivale allo sforzo di definire Dio: ambedue appaiono tentativi ed appunto come tali non raggiungono la Verità.

Al pari della teologia negativa anche la concezione "sufica" della causalità - e massimamente quella di Ibn 'Arabî - asserisce, quindi, l'impossibilità di distinguere tra causa ed effetto. Come per la negazione, allora, anche qui questa impossibilità significa che non c'è modo di distinguere quando tutto è Uno ed Uno è tutto.

Ecco dunque la critica nei confronti dei *Mutakallimun* (teologi razionalisti), dei *Falasifa* (filosofi), degli *Zahiriti* ("gli esteriori", coloro i quali si fermano solo alla superficie, all'esteriorità della forma, facendone l'unico aspetto) e dei *Batiniti* ("gli interiori", ossia chi tralascia l'importanza di ciò è esteriore a vantaggio solo di interpretazioni allegoriche o simboliche): usare la logica per definire la causalità è insensato. L'unico atteggiamento corretto è dunque quello di affermare tutta o negare tutta l'Uni-Totalità.

Un piccolo approfondimento merita l'immagine del centro e della sua circonferenza, che pare correlarsi al discorso del tempo. Il tempo è una "misura" nel senso che Cusano dà a questo termine. Esso però "misura" qualcosa che, in realtà, non è il tempo. La "misura" si applica a qualcosa che non può essere la stessa "misura". La circonferenza allora può essere la sommatoria dei tot raggi che quantificano il dinamismo del Centro, ossia il numero delle creazioni del Centro. La circonferenza ed il tempo - e le cause per riallacciarsi strettamente a quanto sopra scritto - hanno senso e valore solo per il Centro, il

Creatore ed unico Agente. Del resto l'indefinitezza dei raggi, al pari del tempo, dovrebbe far intuire la sostanziale "inutilità" per l'uomo dello stesso tempo e della stessa circonferenza, dato che l'idea di sequenza ricorsiva<sup>2</sup> è fondamentalmente priva di esistenza.

Ibn'Arabî ha sostenuto, infatti, che l'esistenza del mondo in quanto *continuum* temporale è in realtà una successione di esistenze, ciascuna delle quali appare e scompare in ogni istante. Perciò tra due esistenze consecutive si riscontra sempre una frattura, un abisso ontologico di non-esistenza, indipendentemente dalla brevità e dall'impercettibilità che tale iato può assumere nei confronti degli occhi normali ("Ciononostante, dubitano di una nuova creazione", Cor. 50:15).

Senza che questo sottintenda l'assenza di Dio.

S'immagini che un ramo staccato da un albero sia fatto bruciare. Dopo un po' sarà trovata della cenere. La maggior parte delle persone, avendo visto l'ardere del ramo, sarà indotta a ritenere che il ramo sia divenuto altro, appunto la cenere. In altre parole, una certa sostanza continuerebbe ad esistere attraverso l'intero processo e ad un determinato punto cambierebbe forma per diventare qualcosa di altro. In realtà tale convincimento è illusorio e pertanto falso. Il legno non muta mai in cenere. Ciò è solo apparenza. Il «fatto-di-essere-legno» è per il legno uno stato ontologico irriducibile. Il legno non è altro che legno. Ovviamente anche quando il ramo bruciava, era sempre di legno, ma non era lo stesso ramo che prima che iniziasse a bruciare. Anche nel suo «essere-di-legno» esso ha un «prima» e un «dopo». Quindi affermare che «il ramo diventa cenere» è un'apparenza illusoria, ma anche affermare che «il ramo perdura allo stato ontologico proprio al fatto-di-essere-di-legno-ramo» è una concessione al senso comune. Ogni cosa intesa come tutto ontologico e considerata come entità esistente in modo continuo, non è in realtà altro se non una successione di esistenze momentanee o una serie di istanti ontologici.

Ogni cosa nasce per dissolversi immediatamente e poi rinascere. In

questo senso, il nominare esistenza e limita – chiama alla nascita e dissolve – e ciò avviene ogni volta in cui si nomina.

La mera ipotesi di una creazione *ad infinitum* non implica l'ammissione di una modificazione nell'Essere di Dio: proprio come dal centro del cerchio si può tracciare un'infinità di raggi, senza che il primo subisca alcuna modificazione, così gli esseri creati crescono all'infinito senza che l'Essenza divina si modifichi.

### **Verità e Pensiero islamico**

La seconda traduzione non è la solita antologia del pensiero musulmano, perché nella sua didascalica sintesi l'Autore ha ponderato magistralmente l'uso terminologico e la scelta tematica. Avrebbe potuto optare per tematiche diverse e forse più misteriose, apparentemente; invece ha proposto al lettore una domanda precisa: cos'è la verità? Nella stessa risposta che i vari lettori daranno a questa domanda sottostante, sarà possibile rinvenirvi le medesime "scuole di pensiero" o "filosofie" che Smirnov ha presentato succintamente, ma doviziosamente, nel corso della trattazione.

Queste stesse intesero indagare se la conoscenza fosse aderente alla realtà, ovvero al contrario, se essa fosse per certo verso illusoria. Soggiacente è il problema se il "vero" sia autenticamente "vero" e lo stesso dicasi per il "falso".

Va rilevato, *en passant*, come questo tipo di indagine sia costitutivo di una meta-mistica, ossia il discorso che i mistici fanno sulla mistica e sulla metodologia del linguaggio mistico. Assodato che la soglia mistica dimora in quel punto in cui appare e si svela la vanità dei mezzi e degli sforzi umani tesi ad accedere al *mysterion*, la meta-mistica fornisce delle esposizioni diagnostiche e fenomenologiche della pleora di esperienze che coinvolgono il cammino spirituale.

*Indagare la veridicità (sidq)* significa che quest'ultima è sottoposta, quindi, alla certificazione di verità (*tasdiq*, ovvero l'attribuzione – *nisba* - di veridicità – *sidq* - col cuore o con la lingua a chi parla) ed attiene alla proposizione o alla persona che riporterebbe correttamente la verità. È inerente alla verità ma non è la verità *strictu sensu*, dato che quest'ultima è filtrata dall'asserzione di chi l'ha riportata (ad esempio, se tu hai affermato che il tiglio è un albero, sostieni la verità e dunque sei veridico). Del resto è però evidente che la certificazione di verità, può essere data solo da chi abbia esperito direttamente la verità in questione (chi abbia visto in vita sua un tiglio e l'abbia riconosciuto come albero piuttosto che come arbusto), ovvero abbia avuto un'esperienza diretta del fatto di cui si sta sentenziando. La veridicità è una condizione dell'enunciato che pone in relazione l'idea con un fatto, ma non costituisce il fatto stesso.

Al pari della verità, la veridicità è una corrispondenza che risiede in una considerazione astratta proprio perché non definisce l'oggetto. In questo senso *haqq* (“vero”) è frutto di una esperienza diretta dell'oggetto, mentre nel caso di *sidq* (“veridicità”) essa è indiretta. L'impossibilità di un accesso diretto all'oggetto di certificazione, rende qualsiasi sentenza in merito del tutto relativa e come tale non-vera. Questo a maggior ragione, se si pensa che qualsiasi giudizio astratto, privo di esperienza diretta, fa riferimento ad un termine medio di comparazione, che assume come valido senza peraltro certificarlo. È il caso del sillogismo.

### ***Nicola di Cusa ed Ibn 'Arabî: due filosofi del Misticismo***

Lucidità e precisione lessicale rendono eccellente questa disamina delle differenze intercorrenti tra Nicola da Cusa ed Ibn 'Arabî. Per chi sta scrivendo, va subito precisato che tali differenze sono per lo

più metodologiche e non già di obiettivo, quantunque l'autore lasci - forse volutamente - aperta la questione, quando afferma che *Nicola da Cusa ed Ibn 'Arabî ambedue hanno risposto a questa sfida, partendo dal medesimo punto ma proseguendo per linee differenti.*

Si ritiene, infatti, che il punto di partenza sia già quello d'arrivo e che le vie percorse per arrivarvi non possano infirmare minimamente quella che è la comune *visio Dei*. Ma il merito dello studio di Andrey Smirnov risiede anche nella capacità di aver individuato, tramite lo studio del pensiero di Cusano e di Ibn 'Arabî, lo sviluppo successivo delle filosofie occidentale ed islamica.

Questo interessante lavoro ha quindi anche il notevole valore di poter essere utilizzato per capire le differenze che attualmente, talora drammaticamente, emergono tra Occidente e mondo Islamico. Se, infatti, Cusano sembra aprire le porte ad una reciproca indipendenza tra “uomo” - non più microcosmo - e “mondo”, Ibn 'Arabî per contro fa dell'essere umano un soggetto universale che abbraccia tutto l'Universo. Lo scarto non è di poco conto, soprattutto se si considera che la forbice attuale è opera dei pretesi prosecutori della filosofia di Cusano: quest'ultimo, infatti, non parlò mai di «reciproca indipendenza» tra soggetto – “uomo” - ed oggetto – “mondo” -, bensì si “limitò” a tradurre in maniera logica la prospettiva mistica di un'umanità come soggetto e di un mondo come oggetto di cognizione.

È attraverso questa “grossa sottigliezza” non riscontrata, che qualcuno ha potuto vedere in Nicola da Cusa l'antesignano e quindi fondatore dell'Umanesimo.

Il proposito di Cusano di rendere logicamente comprensibile la prospettiva mistica, passa attraverso la sua stessa posizione antitetica rispetto al sillogismo aristotelico.

Egli lo critica perché non permetterebbe di giungere alla precisione, che è uno dei caratteri della Verità. Nel sillogismo, infatti, emerge una proporzione comparativa che usa il termine medio per riportare tutti gli attributi di quest'ultimo al primo termine del sillogismo.



Facendo così, effettivamente, non si riesce a cogliere l'oggetto in sé, ovvero nella sua identità. Questo palesa il limite intrinseco del ragionamento aristotelico, che immette conoscenza muovendo semplicemente dal «genere» di appartenenza, quale potrebbe essere colto nel solito esempio: Socrate è un uomo, tutti gli uomini sono mortali, pertanto Socrate è mortale.

Questo esempio oltre a rinviare inevitabilmente alla disputa sull'esistenza degli universali, assume particolare importanza nell'opera di Cusano per non parlare della produzione akbariana (termine con il quale si suole designare la "scuola" formatasi posteriormente ad Ibn 'Arabî, lo *Shaykh al-Akbar*) in particolare o sufica in generale. La definizione parziale di Socrate è infatti finita e perciò stesso relativa. Questa finitezza discende direttamente dall'ambito denotato dal termine medio e ciò restringe in maniera arbitraria le caratteristiche di Socrate ed in ogni caso porta solo a conoscenze di tipo finito e limitato.

Come già attestato, invece, l'ingresso mistico risiede nel punto in cui appare e si svela la vanità dei mezzi e degli sforzi umani volti ad accedere al *mysterion*. È pertanto illimitato. Da questo punto di vista, allora, il discorso di Cusano può essere inteso come un discorso di meta-mistica utile al *caminante espiritual*. A voler usare le "categorie" di Vannini, chi parla di meta-mistica sarebbe un "mistico speculativo".

L'itinerario del pellegrino è dato dall'esperienza come percorso. Quest'ultimo inizia dall'attenta ed isolata percezione del fenomeno, che viene accolto passivamente e che si consolida, grazie alla memoria, in una capacità operativa nella pratica particolare, per arrivare alla consapevolezza dell'universale, soggiacente al verificarsi di un certo tipo di fenomeno. La vera esperienza, però, arriva al suo apice con la conoscenza epistemologica e infine sofianologica: una conoscenza svincolata dalla natura utilitaristica caratterizzante e determinante tutte le altre conoscenze tecniche.

Per Ibn 'Arabî come per Nicola da Cusa, la sublimazione di questa esperienza, che risiede nella conoscenza sofianologica, non possiede

un terreno gnoseologico solido che possa sostenerne la base. Il pellegrino collassa strutturalmente perché si sente sostituire dalla presenza divina nel "*màs profondo centro*". L'inesprimibilità della "supervicinanza" (o "super-intimità") è allora logicamente resa attraverso il paradosso della *docta ignorantia* oppure tramite la tautologia dell'eguaglianza/disuguaglianza tra il Nome ed il Nominato.

Intesa nei termini ora riportati, la filosofia dei due autori citati non è la greca scienza della polemica, che è pura follia agli occhi dell'uomo religioso. È sulla base di questo appunto, infatti, che Smirnov nel suo lavoro utilizza sempre il termine di filosofia: essa non è un'interminabile vaniloquio e non va confusa con un mero *flatus vocis*.

Va però subito precisato che ogni tentativo conciliatorio tra Ibn 'Arabî e Cusano, tale da formulare una specie di equivalenza tra i due, non farebbe che snaturarli. Rimangono le differenze oggettive e finanche metodo-logiche, ma rimangono pure le loro "reciproche" aperture (si ricordi ad esempio il *Cribratio Alchorani* di Cusano). In ambedue, al pari di altri mistici e meta-mistici ("mistici speculativi"), le parole hanno un significato che va valutato alla luce del loro peso performativo, ossia di atto piuttosto che designativo. E non avrebbe potuto essere altrimenti, vista la loro "appartenenza" alla cosiddetta teologia negativa.

Le formule della teologia negativa, infatti, non afferiscono alla forma di Dio, bensì indicano direzioni nella prassi tesa alla conoscenza del Numinoso nella consapevolezza di "sapere di non sapere". In questo senso sia Cusano quanto Ibn 'Arabî hanno indicato le rispettive vie e questo può essere affermato, senza per forza procedere ad una tassonomia spirituale.

Infine, vista l'importanza del discorso sugli universali che viene ripreso nel testo dallo stesso Smirnov quando parla della predicabilità, vale la pena allora di ricordare sinteticamente la teoria esposta in merito dal grande mistico murciano.

Nella visione di Ibn 'Arabî è centrale l'idea di una relazione dinamica

e reciproca tra Dio e l'uomo, nella quale Dio dà esistenza all'uomo, ma questi dà significato ai Suoi Nomi divini; la medesima relazione dialettica di reciprocità sarà trovata nella relazione tra universali ed individui. Egli ritiene poi che gli universali siano non-esistenti e che le relazioni tra non-esistenti ed esistenti siano anche relazioni non-esistenti.

Se ne deriva che le relazioni tra esistenti siano la relazione reale.

Quanto detto potrebbe sembrare ambiguo oppure oscuro, ma la sostanza importantissima di ciò che vuol dire Ibn 'Arabî è che il nesso tra esistenti è dato da quello intercorrente tra Dio (Necessariamente Esistente) e gli esistenti possibili (le creature in generale). Il legame che c'è tra Dio e creatura e che informa questa loro dialettica, è affermata attraverso il legame dell'esistenza. Pare, ma solo pare, che Dio sia separato dalle creature.

In realtà questa separazione non è reale, perché gli universali sono non-esistenti: messi da parte quest'ultimi, rimane solo l'esistenza, che è legame unificante tra Dio e creatura.

L'importanza di questa visione si trova poi trasposta nella sua teoria dei Nomi divini, in base alla quale i Nomi sono in loro stessi non-manifesti ma manifesti nelle creature.

Parlare logicamente di Dio è dunque possibile, o meglio, come parlare di Dio?

Il problema non è certamente di semplice grammatica o sintassi teologica, bensì di correttezza semantica. Non si tratta di interrogarsi sulla correttezza o meno di parlare di Dio, poiché è giusto se non centrale per l'esistenza dell'uomo parlare di Dio.

Il problema attiene, invece, alla sensatezza logica del discorso su Dio. Ossia se sia possibile scavalcare la discontinuità semantica, per giungere fino a Dio, dicendo alla fine qualcosa di sensato e di realmente significativa su di Lui. Parrebbe allora più confacente tacere di Lui più che discorrere, sempre però tenendo in mente che questo "tacere" va inteso come "negare".

### ***Il Sentiero alla Verità: Ibn 'Arabî e Nikolai Berdiaev ovvero due modalità diverse di Filosofia Mistica***

L'ultimo studio tradotto è il più complesso ma presenta notevoli spunti di riflessione. Si può tranquillamente dire che esso sia stato informato e dettato dalla seguente domanda: la Verità è qualcosa di statico oppure è qualcosa di dinamico?

Ibn 'Arabî la concepisce come statica, ossia tutto ciò che l'uomo vede, sperimenta e conosce è solo uno stato della Verità. Essa è immutabile perché è la sola ad essere pienamente, il resto è solo partecipazione ad Essa in quanto Essa e non in quanto disgiunti da Essa. Cosciente del determinismo cui è sottoposto, l'uomo deve rimuovere continuamente la finitezza che tende a porsi come assoluta. Si tratta di attraversare senza paura il determinismo delle forme vitali, per le quali tutto ha un senso, guardando senza sbigottire il nulla che risulta invece dal molteplice: l'assenza di significati, la mancanza di verità e di valore che scaturisce dal dominio della necessità.

Per Berdiaev, invece, una Verità statica, che è incapace di mutare, non ha alcun senso poiché l'uomo non potrebbe attivamente possederla. Ecco quindi la centralità della libertà nei discorsi dell'autore russo e la centralità dell'uomo. Su questo punto, l'influsso di Böhme è decisivo e la divisione quaternaria della libertà, che l'autore russo fa, è basilare.

La prima libertà è quella *primordiale o meonica* – Urgrund, ossia potenzialità irrazionale catafaticamente non definibile, dalla quale sorge l'essere e l'uomo -, poi c'è *la libertà divina* – Dio comunica e ed esige libertà dall'uomo in quanto ispiratrice della propria identità -, quindi *la libertà umana inferiore* – il libero arbitrio – ed infine *la libertà umana superiore* – la libertà che guida l'uomo libero da ogni limitazione interiore.

Dalla classificazione esposta emerge come la libertà sia, nelle convinzioni di Berdiaev, antecedente all'essere, proprio perché essa risulta increata.

È dall'incontro tra le prime "due libertà" che nascerebbe l'essere. Il niente tende dunque all'essere. Ecco quindi la distanza tra Berdiaev e la filosofia occidentale, che per lui è filosofia dell'essere e non della libertà, dell'oggetto e non del soggetto, dell'obbedienza e non della creatività. In questo senso il suo rigetto della riflessione greca o tomista è del tutto coerente e consequenziale.

Notevolmente interessante è il dilemma che accompagnerà tutta la sua vita: "sviluppo" o "caduta", ovvero salita verso lo spirituale o necessaria presenza fra i fratelli attraverso la pietà e la carità. Certamente una questione di difficile risoluzione soprattutto in termini definitivi ed oggettivi. Una sfida.

Oggigiorno la nascita della cosiddetta "teologia della liberazione", che denuncia un eccesso di spiritualismo in seno al Cristianesimo, pare proprio muoversi nei due sensi presenti nel dilemma del russo. Questo sarebbe forse il segno dell'esistenza reale di questa dicotomia?

Rispondendo come si fosse Ibn 'Arabî, si potrebbe dire che l'esistenza di una tale dicotomia è voluta da chi separa lo Spirito dalla carità e viceversa. Questa divisione non esiste in sé.

Se si fosse Berdiaev, si potrebbe argomentare che da Pelagio in poi l'Occidente ha opposto la libertà e la grazia, mentre San Paolo ha sempre affermato che la grazia rende liberi.

L'errore di queste false ed inutili posizioni dicotomizzanti è ben chiaro ai due autori ed è forse il loro punto di incontro: la riduzione della libertà a possibilità di scelta ("libertà di") tra il mondo e Dio.

Il mondo, invece, è in Dio e Dio è nel mondo.

Rimane però, per chi scrive, una contraddizione in Berdiaev: metodologicamente apofatico, egli però oppone l'obbedienza alla creatività, quasi fossero reciprocamente escludenti.

Riappare però alla fine il quesito iniziale: la Verità è qualcosa di statico o qualcosa di dinamico?

### *Note sulle traduzioni*

Le traduzioni sono state fatte dall'inglese, cercando di rimanere il più possibile aderenti al testo.

È possibile rinvenire nel libro, come nelle note, tracce di aggiunte o spiegazioni del traduttore. Al fine di riconoscerle e per non far imputare all'Autore eventuali refusi del primo, esse sono racchiuse tra parentesi quadre.

L'arabo è stato reso privilegiando la "pronuncia", rinunciando così ad una più corretta e scientifica traslitterazione grafica.

## INTRODUZIONE

*di Andrey Smirnov*

È con grande piacere che presento ai lettori italiani quattro studi sulla filosofia mistica. Tutti hanno un carattere comparativo. Due di essi seguono il percorso di un approccio comparato “interno” ad una singola tradizione, visto che trattano la Filosofia Mistica islamica all’interno della prospettiva generale del pensiero islamico. Gli altri due studi affrontano la comparazione tra la Filosofia Mistica islamica e due figure di primissimo piano appartenenti alla tradizione Cristiana Occidentale ed Orientale.

Non è stato un caso che io abbia preferito questo metodo d’investigazione a detrimento di altri. Lo studio comparato rende possibile, infatti, capire meglio ambedue le cose comparate, ovvero, capire meglio non solo l’altro (l’oggetto dello studio), ma anche se stessi (che siamo il soggetto dello studio). Guardando nello specchio, conosco di me ciò che non avrei mai notato senza di esso. L’approccio comparato ha la medesima virtù, e forse anche più, perché lo specchio non è in questo caso un oggetto inerte ed inanimato bensì un soggetto attivo. Un dialogo interattivo con l’Altro offre una possibilità di approfondire la nostra conoscenza sia riferita a noi che all’Altro, inoltre offre la possibilità di scoprire il fondamento della nostra reciproca alterità. Questo appare estremamente importante nel nostro mondo che procede lungo il sentiero della globalizzazione. Conseguentemente, sembra che ora più che mai necessitiamo di renderci conto delle differenze irriducibili tra le culture e le tradizioni. Queste differenze, però, non impediscono l’interazione tra le differenti culture, mentre

la loro eliminazione minerebbe l'identità culturale di ognuno.

La verità è, senza temere esagerazioni, un concetto importantissimo sia per la teoria che per la pratica umana ed è mia convinzione che le mistiche l'hanno elaborata fino a spingersi al suo punto più profondo. Il fine che mi sono posto in questi studi è stato di capire, in primo luogo, come la visione mistica della verità si distingua dalle concezioni sviluppate invece da altre scuole di pensiero islamico, e, in secondo luogo, come le visioni mistiche della verità in differenti tradizioni si siano differenziate. Penso che il messaggio di questo libro sia il bisogno urgente di prendere molto seriamente quelle differenze irriducibili che non si lasciano ingabbiare dalla generalizzazione della globalizzazione.

Sono felice di esprimere i miei più sinceri apprezzamenti ad Alberto De Luca per la sua iniziativa e per i suoi sforzi per mezzo dei quali questo libro è stato tradotto e portato in stampa, ed alla casa editrice "Simmetria" che generosamente ne ha intrapreso la sua pubblicazione.

*Andrey Smirnov*

*31 March 2005, Moscow*

## CAUSALITÀ E PENSIERO ISLAMICO

I *Mutakallimun*, [che erano le persone maggiormente inclini alle dispute] all'interno della tradizione Islamica, posero le basi per una discussione razionale sulla causalità, affermando il diritto della ragione ad impegnarsi in una ricerca indipendente. Questa affermazione non poteva essere però assoluta ed assunse la forma di una divisione delle sfere di competenza che appartengono, rispettivamente, alla ragione e alla Legge. Venne deciso che la ragione fosse l'arbitro nelle questioni ontologiche ed epistemologiche, mentre la sfera dell'etica e della legislazione rimase soggetta alla Legge religiosa. In ogni caso, però, questa divisione non va intesa in maniera troppo rigida. I *Mutakallimun*, infatti, spesso rimasero fedeli alla Legge e non permisero alla ragione di esercitare appieno i suoi diritti anche quando discussero di problemi ontologici. D'altronde, essi sostennero che la ragione aveva diritto di definire nuove norme nella sfera della legislazione, non stabilite nella Rivelazione, sulla base dell'analisi razionale della Legge rivelata, sfidando in tal modo la *Zahiriyya*, "la gente della manifestazione", che negava invece la legittimità delle procedure razionali volte a determinare nuove disposizioni di legge.

Indagare sulla causalità, è chiedersi se un fenomeno sia soggetto ad un'analisi logica che differenzi nella sua struttura una causa, un effetto ed una relazione necessaria tra loro. I diritti della ragione accampati dai *Mutakallimun* offrono un'opportunità per una tale analisi.

Comunque questo non significa che i *Mutakallimun* [abbiano portato fino in fondo tale analisi]. Il termine "causa" (*'illa*, *sabab*), così come i suoi derivati ("causalità"- *'illiyya*, "dare ragione"- *i'talla*), si trovano a malapena nei loro scritti. Si potrebbe piuttosto affermare

che i *Mutakallimun* si sforzarono di definire le sfere, in cui la ricerca della causalità era pertinente. Di base, la loro metodologia è negativa e la sua natura è chiarificata meglio tramite un paragone con l'idea coranica dell'assoluta volontà Divina. Senza negare la volontà e la creatività Divina, intese come l'ultimo fondamento dell'esistenza, i *Mutakallimun* presentarono nondimeno delle restrizioni *logiche* a quest'ultime. Essi lo fecero mentre discutevano della "permissibilità" (*jiwaz*) e dell'"impossibilità" (*ihala*) o di certi atti, includendo gli atti di Dio, stabilendoli su motivi logici. In questo caso, gli argomenti razionali vinsero l'evidenza coranica.

Secondo i *Mutakallimun*, l'argomento soggetto di una disquisizione razionale si divide in due parti: Dio ed il mondo. Tra loro non c'è somiglianza, perciò il mondo può essere designato anche come "non-Dio" (*ghayr Allah*) oppure "oltre-a-Dio" (*ma siwa Allah*). Ma nonostante questa divisione ontologica Dio ed il mondo costituiscono un campo di dissertazione uniforme e la stessa logica si applica ad ambedue le parti ontologicamente diverse.

Ci sono due domande [fondamentali] che i *Mutakallimun* hanno posto con riferimento alla relazione tra Dio ed il mondo: esiste qualche causa ('*illa*) per l'atto Divino della creazione? Esiste qualche causa per la Legge data al popolo?

Uno dei maggiori *Mutakallimun*, Abu al-Hudhail al-'Allaf, sostiene che ciascun atto – includendo anche la creazione Divina – deve necessariamente essere basato su di un fondamento razionale. La gente fu creata a proprio "beneficio" (*manfa'a*), altrimenti per al-'Allaf la creazione Divina non avrebbe senso (al-Ash'ari, 1980, p. 252). Un altro famoso *Mutakallim*, Mu'tamir, ha ritenuto che un atto creativo ha il suo fondamento e che quel fondamento deve avere il suo proprio fondamento e così avanti *ad infinitum*. Quindi la ricerca

[ricorsiva] *fatta per causa non ha limite (ghaya)*. Per al-Nazzam, la "formazione" (*takawwun*) stessa serve come ragione sufficiente per la creazione. In questo modo [quest'ultimo] formulò, come scrisse al-Ash'ari, il concetto di causa finale (*gharad*) (al-Ash'ari, 1980, p. 470). Alla fine, certi *Mutakallimun* sostennero che il mondo fu creato senza nessuna ragione.

Esiste qualche base razionale, qualche ragione e causa ('*illa*) per ciò che è prescritto e per ciò che è proibito dalla Legge Rivelata? I *Mutakallimun* più integrali dedussero che ciascuna prescrizione aveva la sua causa. Inoltre, ciascuna nuova norma di legge (*far'*) può essere stabilita solo dopo che essa sia stata co-misurata (*qiyas*; vedere anche *Verità e il Pensiero Islamico*) con queste cause, affinché le cause "siano continue" (*ittirad*) e sopravvivano nella nuova norma legale stabilita. In conclusione il nuovo precetto di legge, sebbene adottato dalla gente e non rivelato da Dio, è giustificato ciononostante dalla causa che ha reso necessaria una delle norme della Legge Rivelata. Questa "visione" derivò dall'assunzione del fatto che la mente umana è capace di conoscere le ragioni che hanno guidato le intenzioni di Dio. Chiaramente, i *Mutakallimun* non potevano dire il contrario, mentre discutevano che non c'era causa per ogni prescrizione della Legge Rivelata eccetto la volontà di Dio (al-Ash'ari, 1980, p. 470).

Altra questione connessa a quella della causalità, che fu discussa nel *Kalam*, concerneva i mutamenti che accadono nel nostro mondo. L'esperienza quotidiana mostra che i corpi rimangono immutati solo per periodi limitati di tempo, dopo i quali si verifica inevitabilmente una variazione in essi. Su quale *base* però hanno luogo questi mutamenti?

La divisione di tutto quanto esiste nel mondo in "sostanze" (*jawahir*) e "accidenti" ('*awarid*), come intesero diversi *Mutakallimun*, può

sembrare già rispondere alla domanda. Gli accidenti sono attributi che i corpi acquisiscono o dei quali vengono privati: [all'avvicinarsi degli accidenti l'un l'altro], lo "stato" di un corpo (*hal*) cambia. Da questo punto di vista, l'instabilità degli accidenti è la causa della trasformazione del mondo.

Ad ogni modo, la domanda sul mutamento nel mondo può essere riformulata così: quale è la causa della continua [instabilità] degli accidenti? Anche quei *Mutakallimun* che sostennero, che qualsiasi corpo palesa sempre tutte le possibili *classi* di accidenti, dovevano fornire un chiarimento sul perché quel determinato accidente – e non il suo opposto – si trovava nel corpo in un particolare momento. Questa domanda fu formulata riferendosi alla "priorità" (*awlawiyya*) che l'esistenza di uno dei due opposti accidenti vanterebbe sull'esistenza dell'altro. Per esempio, "movimento" e "riposo" sono accidenti opposti che ugualmente "meritano" o "hanno il diritto" (*istihqaq*) di essere manifestati nel corpo: quindi, perché è uno dei due e non l'altro a guadagnare una [preponderanza] esistenziale in un certo momento, dando modo più tardi alla sua controparte [di esistere]? Non è esagerare, affermare che i *Mutakallimun* non avanzarono praticamente nessuna risposta possibile a questa domanda. La varietà delle loro teorie è emulata solo dalla loro incompatibilità.

Taluni, per fornire una ragione alla presenza degli accidenti, riprodottero e riproposero lo schema che ha spiegato i mutamenti nei corpi. Essi sostennero che c'è qualcosa che giustifica l'esistenza di un determinato accidente, come opposto al suo opposto. Questo qualcosa è chiamato *ma'na* ("significato"; qualche volta il termine è tradotto come "natura" oppure "idea": vedere Chittick, 1983, pp. 15, 352; Wolfson, 1965). Il movimento "supera" il riposo ed esiste in quel determinato corpo, perché c'è in quel corpo il "significato della movimentabilità" (*ma'na al-harakiyya*). La scuola Ash'arita espresse

più tardi questo concetto come una regola generale: "ogni alternanza di attributo (*wasf*) nell'essere è dovuto ad un significato (*ma'na*) che prende posto in esso" (al-Baghdadi, 1981, p. 55).

Certamente, questo tipo di ragionamento non offre una spiegazione definitiva, poiché questo stesso ragionamento dà il via ad un *regressus ad infinitum*. Se qualche fondamento, qualche "significato" deve essere giustificato dal suo proprio fondamento, la risultante catena di fondamenti è priva di fine. Invece, molti *Mutakallimun* sostennero quella che doveva divenire una regola generalmente accettata dai pensatori medievali: una catena infinita di causa-effetto è assurda. Il *regressus ad infinitum* deve essere interrotto ad un certo punto. Ma dove precisamente? Forse questa interruzione si realizza se una ricerca, tesa al chiarimento-di-un-chiarimento, viene impedita. Infatti, certi *Mutakallimun* sostennero che il *ma'na* spiega l'esistenza di un accidente, mentre esso stesso esiste senza nessuna ragione. Ma la decisione di arrestare il regresso in quel determinato punto è piuttosto arbitraria; allora, perché non rinunciare a cercare una giustificazione per tutto? Di conseguenza, certi *Mutakallimun* espressero [l'idea] che un accidente esista senza alcuna causa, anche se questa asserzione violava certamente il principio della causa sufficiente.

Un altro modo di affrontare la problematica è spiegare l'alternarsi degli accidenti nei termini [del loro apparire], dopo che siano preesistiti nel corpo come nascosti, piuttosto che nei termini di un loro ingresso dall'esterno nel corpo. Questa teoria è nota come la dottrina della "latenza-manifestazione" (*kumun wa zuhur*). Secondo questa *teoria*, un corpo è scaldato, per esempio, non perché la qualità del calore gli viene aggiunta, ma perché i corpuscoli latenti di fuoco appaiono sulla sua superficie<sup>3</sup>. Gli oppositori a questa dottrina sostennero – [e a buon diritto] – che ci deve essere nondimeno una causa che incida sull'["apparire"] di un accidente anche se l'accidente non



entra nel corpo provenendo dall'esterno. Dunque, questa teoria riscuote ancora le medesime obiezioni discusse in precedenza.

Finalmente, la scuola Ash'arita del "tardo *Kalam*" concluse che era impossibile trovare una causa sufficiente per valutare l'alternanza degli accidenti e così rinunciò a tutti i tentativi di trovare una spiegazione razionale alla trasformazione del mondo. Invece di offrire un'interpretazione, essi parlarono in termini di "derivazione" (*huduth*), che era [il concetto] analogo più prossimo alla "creazione" teologica (*khalq*): "Se non c'è latenza-manifestazione e i corpi realmente subiscono modifiche dei loro stati e gli accidenti non possono viaggiare da corpo a corpo, allora l'esistenza di un accidente in sostanza è la sua derivazione?" (al-Baghdadi, 1981, p. 56).

Ma cosa sono causa (*'illa*) ed effetto (*ma'lul*) in quanto tali? Complessivamente, i *Mutakallimun* diedero due definizioni opposte a questi due concetti: in forza della prima, una causa è una cosa che precede il suo effetto (una causa non esiste mai "insieme" (*ma'a*) al suo effetto); in base alla seconda, una causa è una cosa che è sempre insieme (*ma'a*) al suo effetto, allora niente che possa precedere la cosa può esserne la causa. Al-Nazzam diede credito ad entrambi le possibilità e vi aggiunse la nozione di una causa finale (*gharad*) che "esiste dopo il suo effetto, come quando qualcuno dice: io ho costruito questo parasole per trovare ricovero dal sole - ma [la protezione dal sole] si trova solo dopo che il parasole sia stato portato a termine" (al-Ash'ari, 1980, p. 391).

Inoltre, i *Mutakallimun* distinsero le cause, i cui effetti sono "necessari" ed "inevitabili" (*'illat idtirar, 'ijab*) – quelle cause che con terminologia moderna sarebbero chiamate "le cause naturali" come il fuoco che provoca il dolore oppure la spinta che fa rotolare giù una pietra – e le cause, come atti che sono posti in essere secondo la

scelta di una persona (*'illat ikhtiyar*) – come le prescrizioni religiose che sono o non sono osservate in base alla volontà di qualcuno e che più tardi causano la punizione o la ricompensa dello stesso (al-Ash'ari, 1980, pp. 389-91).

Il trionfo dell'aristotelismo non fece tacere del tutto i liberi dibattiti dei *Mutakallimun* (che possono essere comparati, in questo senso, al filosofare pre-socratico), ma offrì risposte inequivocabili ed indiscutibili a quelle domande che il *Kalam* discusse appassionatamente, avendo così definito per le generazioni future dei modelli granitici di saggezza.

La discussione sulla causalità nel peripatetismo islamico è connessa direttamente al problema dell'"ordine" (*tartib; dabt*). Tutti gli esseri formano una *sequenza*; in altre parole, un essere esiste sempre e solo *dopo* un altro essere. Non possono esistere due cose l'una dipendente dall'altra, dice Ibn Sina, e non possono esistere due cose che necessariamente si presuppongono l'un l'altra (Ibn Sina, 1957, Pt 2, pp. 200-13). La sequenza degli esseri viene intesa in due modi: logicamente e cronologicamente. Ad ogni modo, una certa parte determinata - sia essa una parte dell'ordine logico d'esistenza o del suo ordine cronologico - è rappresentata solo da un membro della sequenza. Ne deriva che le relazioni di causa-effetto si sviluppano solo in una direzione e sono irreversibili. Questo significa, primo, che possiamo distinguere sempre una causa dal suo effetto (la prima viene sempre *prima* del secondo, o logicamente oppure cronologicamente), e, secondo, che un effetto non può influenzare la sua causa (quello che *segue* non può influenzare ciò che è *passato*). La conclusione generale è la seguente: "Con l'eliminazione di una causa, il suo effetto è anche eliminato, ma l'eliminazione di un effetto non elimina la sua causa" (Ibn Sina, 1957, Pt 2, p. 215). Questo si applica ai casi in cui la causa e l'effetto coincidono nel tempo, cosicché l'assenza dell'effetto determina l'impressione che l'assenza della causa ne sia prodotta, come nel caso del

movimento di una chiave che è causato dal movimento della mano di qualcuno. In tali casi la causa “precede” logicamente l’effetto, oppure “in essenza” (*taqaddum bi al-dhat*). La preponderanza logica ha anche luogo nel dominio dei principi metafisici dell’essere che non è soggetto a mutamenti temporali. Così i concetti di “precedenza” (*taqaddum*) e di “ritardo” (*ta’akhhur*) si collocano al centro della dottrina della rigorosa causalità lineare.

È una caratteristica di Ibn Sina quella di delineare una distinzione tra essenza (*dhat*) ed esistenza (*wujūd*) sia in logica che in metafisica. Questa distinzione è chiaramente corrispondente, anche se non sotto ogni aspetto, a quella dei filosofi Occidentali medievali. Lo scopo principale di Ibn Sina è di distinguere due tipi di cause: le cause di essenza e le cause di esistenza. Le cause, di cui parla, sono le famose quattro cause presentate da Aristotele: materiale, formale, efficiente e finale. In forza di questo, per esempio, le cause di una sedia sono il materiale con cui fu fatta, il modo nel quale fu plasmata, il falegname che la produsse e la nostra volontà di usarla per sedere. Solo alcune di queste cause, però, rendono necessaria l’esistenza; di conseguenza, le cause sono subordinate a tal fine, che la causa di esistenza sembra precedere - logicamente o cronologicamente - le cause della quiddità (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 443). Una simile causa risulta essere la causa efficiente o la causa finale, la seconda essendo ridotta alla prima, poiché la causa finale è la “causa efficiente per la causalità della causa efficiente” (Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 441-2).

I peripatetici, al pari di altri pensatori, forniscono prove sofisticate attestanti l’impossibilità di una sequenza infinita di essenze che rendono necessaria l’esistenza l’una dell’altra (per esempio, vedere Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 449-55; al-Suhrawardi, 1952, pp. 63-4). Ogni sequenza di causa-effetto è limitata ed il suo principio finale è la Causa Prima, o l’Essenza Prima - il concetto filosofico della Divinità.

Questa Causa Prima è la “causa di ogni esistenza ed [è la causa] della causa dell’essenza di ogni essere” (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 446).

Quindi la base della sequenza è radicalmente diversa dalla sequenza stessa: quello, che nell’analisi finale è la causa di tutto non possiede esso stesso una causa. Questo significa che fondamentalmente ci sono due tipi diversi di relazione tra essere ed esistenza. “Ogni essere in se stesso (*dhat*), nonostante tutto, o necessariamente possiede in se stesso l’esistenza oppure non ce l’ha. Se la *possiede*, ciò è vero per sé (*haqq bi dhātī-hi*) e necessariamente esiste per sé: è questo il Sempre-esistente” (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 447). Come per tutti gli altri esseri, [le relazioni] non sono necessarie per sé (perché se loro fossero, esse non avrebbero bisogno di una causa per esistere), e neppure sono impossibili (perché altrimenti loro non esisterebbero affatto). Considerate come tali, esse sono degli esseri “possibili” (*mumkin*). Questo concetto abbraccia gli esseri nei quali le alternative di esistenza e di non-esistenza [hanno pari priorità]. Nessuna delle due alternative può guadagnare priorità (*awlāwiyya*) da sola. Una delle due, per esempio, “esistere”, deve divenire “anteriore” (*awlā*) all’altra e vincere la sua alternativa nella scala di preferenza. È precisamente la causa che provvede a tale anteriorità. L’“essere possibile” dopo che è “legato” (*muta’alliq*) alla sua causa, diviene “necessario” (*wajib*: o anche *wajib al-wujūd* – “necessariamente-esistente”). Dato che la necessità [dell’“essere possibile”] ha una fonte esterna e non è dedotta dalla sua essenza, allora questa è “necessariamente-esistente-dall’altro” (*wajib al-wujūd li-ghayri-hi*).

Questo modo di ragionare sembra lasciare poco spazio per eventi che non siano stabiliti. Tutto l’esistente (eccetto l’essenza Divina) è tale solo grazie alla sua causa. D’altra parte quando la “causa c’è, sia essa la natura o la volontà determinante, l’effetto ha inevitabilmente luogo” (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 522). Ma non dovrebbe sfuggire alla

nostra attenzione il fatto che Ibn Sina divide tutte le cause (come facevano i *Mutakallimun*) in naturali e in soggettive e l'ultima potrebbe essere intesa come agente "per scelta" oppure liberamente. Ma anche per gli eventi naturali [ossia le cause naturali], il determinismo non è un diritto come è probabile che esso appaia. Come al-Farabi, egli asserisce che non solo gli eventi necessari, ma anche gli eventi contingenti (*ittifaqiyya*) hanno luogo nel mondo naturale. I primi hanno "cause immediate" (come il fuoco che causa il riscaldamento), i secondi hanno "cause remote". Ma il concetto di contingenza di al-Farabi è soggettivo piuttosto che oggettivo, perché gli eventi contingenti sono quelli per i quali le cause non possono "essere ordinate e conosciute", così può essere che essi *appaiano* solo contingenti, mentre hanno invece una catena molto lunga di cause che li rendono necessari (al-Farabi, 1890, p. 110). Ibn Sina sostiene che una causa deve essere in "uno stato adatto (*hal*) per divenire una causa attuale": altrimenti essa non provocherebbe il suo effetto. Così Avicenna tenta di spiegare il "ritardo" degli effetti e lo sviluppo temporale della sequenza di causa-effetto. Questo certamente non era un problema per i *Mutakallimun*, per i quali era la volontà di Dio che "origina" i mutamenti nel mondo, sicché lo sviluppo temporale del mondo non sembrò necessitare di nessuna spiegazione speciale. Ma per Ibn Sina, la Causa Prima non può volere qualsiasi cosa, dato che altrimenti non sarebbe perfetta. (Conseguentemente, non c'è causa finale per l'esistenza del mondo - Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 553-61) Inoltre, se l'effetto della causa mai-cambiante (quale è la Causa Prima) "può essere necessario ed eterno" (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 523) e questo effetto serve come causa per il prossimo essere nell'ordine d'esistenza ed un effetto esiste inevitabilmente se la sua causa esiste, allora bisogna spiegare perché non tutti gli eventi possibili non siano ancora accaduti nel nostro mondo, data l'eternità della Causa Prima e dei suoi effetti. È qui che entra in gioco il concetto di "stato" (*hal*). Lo stato della Causa Prima non cambia mai, ma i suoi effetti remoti

- ovvero, le cause che agiscono nel nostro mondo - debbono giungere ancora allo stato necessitato per la loro causalità attuale. Il concetto di "stato" include cose come la disponibilità degli strumenti necessari per un'azione, i mezzi, gli assistenti, un tempo appropriato, uno stimolo, così come l'assenza di un "ostacolo" (*mani*) all'adempimento dell'azione (Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 520-22). Qualcuna di queste cose viene chiamata "condizione" (*shart*). Così l'efficienza della causa è essa stessa determinata da circostanze positive (la disponibilità di fattori esterni) e negative (l'assenza di un ostacolo) e così il determinismo della dottrina peripatetica viene notevolmente stemperato.

L'ordine d'esistenza è dunque una sequenza di causa-effetto. In quest'ordine, gli esseri sono classificati secondo molti aspetti. Per primo, c'è un ordine di unità-molteplicità. Il fondamento della sequenza, la Prima Essenza necessaria-per-sé è un'unità assoluta, priva di tutti "gli aspetti" (*haythiyya*) (Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 612-13). Dato che una causa provoca solamente un effetto, mentre una molteplicità di effetti è dovuta alla diversità degli "aspetti" di una causa, il Secondo essere è anche un'unità. La molteplicità comincia col terzo membro della sequenza ed aumenta regolarmente. Le cause sono classificate non solo logicamente e cronologicamente (come già menzionato), ma anche assiologicamente: quello che è messo "prima", è più elevato e più nobile di quello che è "posteriore". Così gli effetti sono sempre inferiori alle loro cause e deficienti se comparati a loro. È impossibile da immaginare, scrive Ibn Sina, che l'inferiore possa servire come causa a quello che è superiore, migliore e più nobile (Ibn Sina, 1958, Pt 3, p. 632).

La dottrina della rigorosa linearità dell'ordine di causa-effetto, elaborata dal Peripatetismo islamico, divenne una tipologia di insegnamento assiomatico per i pensatori Ismailiti<sup>4</sup> e per i filosofi dell'"illuminazione" (*ishraq*). Hamid al-Din al-Kirmanī, il più impor-

tante dei filosofi Ismailiti, la considera una regola incontestabile, che non abbisogna di prova (al-Kirmani, 1983, p. 130). La causalità è universale: “l’esistenza di ciascun essere è dipendente dalla fissità della causa precedente: se essa non fosse stata stabilita, il suo effetto non sarebbe esistito”. La sequenza di causa-effetto deriva dal suo fondamento, per la cui esistenza la mera esistenza offre evidenza sufficiente (al-Kirmani, 1983, pp. 158-9).

Ma diversamente dagli Aristotelici (e, in questo senso, come i *Mutakallimun*), al-Kirmani non vede nessuna possibilità di identificare la base della sequenza di causa-effetto con l’essenza Divina. Ciascuna proposizione su Dio, sostiene al-Kirmani, implica la dualità della Sua essenza piuttosto che della Sua unità. Per esempio, se descriviamo Dio come Perfetto, impliciamo il fatto che la Sua perfezione sia una cosa, mentre il “portatore” (*hamil*) della perfezione dovrebbe essere qualcosa d’altro. Ovviamente lo stesso modo di ragionare si applica ad ogni altro Suo attributo che noi possiamo considerare, inclusa anche l’esistenza. Ma come un’incrollabile ed aprioristica legge suggerisce, la dualità è sempre preceduta dall’unità. Così ogni proposizione su Dio (anche una proposizione di teologia negativa, dato che al-Kirmani contesta che la “particella «non» abbia il potere di negare i Suoi attributi”) Lo descrive non solo come causa, ma anche come effetto, il che è assurdo. È notevole che al-Kirmani, obiettando che Dio non può essere la base di relazioni universali di causa-effetto, impieghi gli stessi termini che Ibn Sina usa per descrivere quella che è la Causa Prima nella sua dottrina (ovvero, ciò che non possiede nulla di uguale ad esso (*nidd*), nulla di opposto ad esso (*didd*), nessun genere, nessuna specifica differenza e così via - vedere al-Kirmani, 1983, pp. 135-54; Ibn Sina, 1958, Pt 3, pp. 480-1).

Secondo al-Kirmani, la sequenza di causa-effetto è aperta non dalla Divina essenza, bensì dall’Intelletto Primo. L’Intelletto Primo è

creato dal nulla per opera di Dio e senza l’aiuto di nessuno, sicché è impossibile sapere come fu creato [l’Intelletto Primo]. L’Intelletto Primo è “il primo limite e la prima causa alle quali è legata l’esistenza di tutti gli altri esseri” (al-Kirmani, 1983, p. 155). La creazione della prima causa è il solo atto irrazionale di Dio che al-Kirmani è costretto ad ammettere in ogni ulteriore sviluppo della sequenza di causa-effetto, essendo determinato logicamente e spiegabile con l’aiuto della terminologia aristotelica.

Dato che al-Kirmani rifiuta di ammettere che il fondamento della sequenza di causa-effetto possieda in se stesso basi sufficienti per la sua esistenza, egli non può avvalersi del sistema della classificazione degli esseri elaborato dai peripatetici. Quindi l’esistenza dell’Intelletto Primo non segue dalla sua essenza (il suo carattere creato lo garantisce), non essendo necessario-per-sé, e questo è un fatto che spoglia il concetto complementare dell’“essere possibile” della sua efficacia come un concetto filosofico. Infatti, al-Kirmani preferisce usare il termine *mutawallidat* - o [esseri] prodotti da [elementi] – piuttosto che *mumkinat* - o [esseri] possibili.

Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi, il grande filosofo dell’“*ishraq*”, critica l’asserzione dei peripatetici in merito al fatto che un effetto possa cessare di essere, nonostante la continuazione della sua causa, il che permise loro di spiegare perché il mondo sublunare continuamente cambi anche se le sue cause celesti sono *eterne* e di sostenere che una causa deve essere capita come [una “cosa”] composta piuttosto che [una “cosa”] semplice, cosicché quando delle parti di essa svaniscono (ed è probabile che quelle che svaniscono siano di origine terrestre e non celeste), il suo atto cessa (al-Suhrawardi, 1952, p. 91). Siccome una causa è composta, la sequenza di causa-effetto non provoca necessariamente una molteplicità di effetti in costante aumento, come invece ritennero i peripatetici e i teorici Ismailiti.

Al-Suhrawardi sostiene, infatti, che una parte di una causa composta possa provocare un semplice effetto (1952, pp. 94-5). Quanto aumenta costantemente è la meschinità e la degradazione degli esseri. La sequenza di causa-effetto, per al-Suhrawardi, è ancora lineare e irreversibile e il suo fondamento è l'Eterna Divina essenza (al-Suhrawardi, 1952, pp. 91-2, 121-2). Nella sua metafisica di luce e di oscurità, è la luce vivente, e non le sostanze fisiche morte, che servono come cause attuali - ovvero agenti e creative (al-Suhrawardi, 1952, pp. 109-10).

Gli insegnamenti discussi finora ineriscono tutti alla concezione della linearità della causalità (con l'eccezione, forse, di qualcuno dei *Mutakallimun*). Negli insegnamenti filosofici del Sufismo questo concetto viene, invece, abbandonato completamente. Gli insegnamenti [del Sufismo] incorporano delle idee del *Kalam* e ripresentano certi aspetti delle dottrine peripatetiche. Il concetto Sufi della causalità è piuttosto singolare ed allo stesso tempo è associato immediatamente ai principi basilari della filosofia del Sufismo. Noi lo delineeremo contrapponendolo al concetto della causalità lineare.

La sequenza numerica offre un'immagine tipo del concetto di causalità lineare. Ogni numero può esistere solo dopo che il numero precedente abbia guadagnato esistenza e tutti affondano la radice nel numero "uno", che è il loro fondamento. L'uno apre la sequenza, nonostante appartenga o no alla sequenza (questa [materia non s'accordava] con il pensiero islamico medievale) e determina la direzione della stessa sequenza: i numeri aumentano come se dei nuovi "uno" fossero aggiunti a loro.

Illustrando il concetto "sufico" della causalità, quest'immagine viene trasformata come segue. "Dall'Uno apparvero i numeri in gradi conosciuti. Così l'Uno creò i numeri e i numeri divisero e frantumarono

l'Uno", secondo Ibn 'Arabi, il più notevole pensatore Sufi (Ibn 'Arabi, 1980, p. 77). Egli colloca la sequenza numericamente al loro fondamento – internamente all'Uno. Così il fondamento diviene onni-includente ed onni-circondante; come ogni membro della sequenza è contenuto completamente all'interno dell'Uno ed allo stesso tempo come sommatoria di uno, così egli trascende l'Uno in virtù della sua molteplicità. Il fondamento della sequenza, l'Uno, è, aritmeticamente parlando, eguale a ciascuno "degli" uno dai quali i numeri sono composti, cosicché l'Uno è la sua propria parte, è un "dettaglio" (*fasl*) di esso stesso, e ciascun numero interno all'Uno è quindi identico all'Uno stesso. La stessa idea dell'essere creato, inclusa all'interno del creatore, è espressa dall'immagine geometrica di un punto centrale e di un cerchio disegnato attorno ad esso. "L'universo in sé è simile al punto centrale, al cerchio e a quanto è tra loro. Il punto è Dio, il vuoto al di fuori del cerchio è la non-esistenza ... e quello che è tra il punto ed il vuoto è l'essere possibile" (Ibn 'Arabi, 1859, Vol. 4, p. 275). Ciascun punto del cerchio appartiene al raggio (la linea che collega il cerchio al suo centro - Dio) e perciò è anche incluso nel centro, conclude Ibn 'Arabî. Così il cerchio (o immagine del mondo) non è disegnato fuori, ma all'interno del suo fondamento (o Dio, Principio Primo), ed ogni punto del cerchio (ogni essere del mondo) è indistinguibile dal suo centro – il fondamento del cerchio.

Come suggeriscono queste immagini, la causalità non è una relazione tra causa ed effetto, ma una relazione *interna* ad un'essenza che può essere considerata causa o effetto, a seconda del punto di vista da cui la si esamina. Il Principio Primo è la causa, ma in uno dei suoi aspetti (ciascun numero della sequenza, ciascun punto del cerchio) è il suo proprio effetto. "La ragione giudica che una causa non può essere l'effetto di ciò, per cui è una causa", ma colui al quale la verità è rivelata nella sua totalità vede che una causa è "effetto del suo proprio effetto ed il suo effetto è la sua causa" (Ibn 'Arabî, 1980, p. 185).

Per offrire un'esposizione più teoretica della dottrina "sufica" della causalità, devono essere menzionate almeno due tesi fondamentali della [sapienza] Sufi – vale a dire, l'identità tra Dio ed il mondo (o l'identità tra unità e molteplicità) ed il concetto atomistico del tempo.

Secondo i pensatori Sufi, l'essenza Divina è un'unità assoluta "necessariamente-esistente-per-sé". Il mondo - o "non-Dio" - è una molteplicità *interna* di questa unità ed in se stessa questa molteplicità è solamente "possibile". La divisione dell'esistenza in necessaria-per-sé e possibile (che è assolutamente corretta, sostiene Ibn 'Arabi), è una distinzione interna dell'essenza Divina, non una distinzione esterna tra il fondamento di una sequenza ed il resto dei suoi membri. L'unità assoluta è la molteplicità in virtù di "relazioni" interne (*idafa* - la categoria aristotelica per tali concetti relativi come "padre" e "figlio" o "sopra" e "sotto"; viene anche usato il sinonimo *nisba* - "correlazione"). Ma cosa si riferisce a cosa, se non c'è nulla al di fuori della Causa Prima, e quindi nessuna relazione esterna tra essa e qualsiasi altra cosa è possibile? Paradossalmente, la "relazione" (*idafa*) non offre una descrizione, ma la base, per l'esistenza di esenze relative nella filosofia di Ibn 'Arabi.

L'unità e la molteplicità sono uguali nell'essenza Divina, ma delle distinzioni tra loro possono essere ancora delineate. L'unità è associata all'eternità (*qidam*), mentre la molteplicità lo è al temporale (*mu'aqqat*). Il tempo consiste di "momenti" individuali (*zaman fard*, *waqt fard*) deprivati di durata. La teoria atomistica [non solo del tempo ma anche dello spazio già fu delineata] dai *Mutakallimun* che affermarono, che la durata temporale e l'estensione spaziale sono prodotte da combinazioni di atomi privi di durata ed estensione. Nella filosofia di Ibn 'Arabi ad ogni istante di tempo le essenze temporali del mondo appaiono quali incarnazioni delle relazioni interne

dell'unità e poi scompaiono, dissolvendosi nell'assoluta unità eterna; Ibn 'Arabi sostiene che questo "poi" (*thumma*) denoti la sequenza solo logicamente e non anche cronologicamente, poiché l'apparizione e la scomparsa dell'essere sono la medesima cosa in un atomo temporale. Ogni atto di esistenza e di distruzione sono una certa "manifestazione" (*tajalli*) dell'unità come molteplicità.

[Seguendo questa teoria, si è soliti riferirsi in termini coranici di "nuova creazione"] (*khalq jadid*) per evidenziare il fatto che due stati temporali conseguenti del mondo non sono [in una relazione di causa-effetto]. Ogni ulteriore stato del mondo non è definito dal precedente, ma lo è in maniera tale che le relazioni interne della Divina unità saranno incarnate nel momento determinato. Le relazioni di causa-effetto sono *rinnovate* (esse cominciano *di nuovo*) ad ogni istante di tempo. Esse sono infatti relazioni di eternità-tempo: ogni essenza, considerata nella sua temporalità, è un effetto, ma considerata come una correlazione immanifesta interna della Divinità, è una causa. La situazione può essere descritta in termini di rigido determinismo: non c'è scampo dall'azione delle cause, scrive Ibn 'Arabi, perché quanto è, non esiste mai *senza* la sua causa - precisamente perché causa ed effetto sono un tutt'uno. Ma questa è solo *una* descrizione, perché si può affermare ugualmente che, posto che una causa non è null'altro che il suo effetto, allora l'effetto si determina completamente ed è di conseguenza libero. Inoltre, il concetto di una sequenza temporale di causa-effetto è negata insieme: quanto consideriamo come sviluppo definito da una certa regolarità, non è niente di più di una sembianza, che può essere violata ad *ogni* istante di tempo. ("Accadde un miracolo", direbbe poi la gente). Una causa non è mai "la stessa", mai nessun modello di causa-effetto può essere riprodotto e così nessuna indagine su leggi causali ritenute fisse e relazioni irripetute è possibile.

Questa dottrina nega la possibilità di influenzare il futuro e così annulla i motivi di un ragionamento sull'etica e sulla responsabilità di una persona. In ogni caso è importante, e Ibn 'Arabî stesso ci avverte di non cadere nell'errore di riprodurre questa conclusione nella sua forma assoluta, che per lui è solamente *un* passo seguito da altri passi, solo un momento nella ricerca circolare della verità. Una persona, [sia essa maschio o femmina], non è nulla di meno che un aspetto del Divino, essendo proprio causa ad ogni istante di tempo e questo significa che il futuro, anche se non definito dal passato di una persona, è definito ciononostante da nessun'altro che dalla stessa persona. Il rigido determinismo, come negato da Ibn 'Arabi, non lascia spazio all'indeterminismo: è sostituito piuttosto da un'asserzione circa l'impossibilità di distinguere tra causa ed effetto.

## VERITÀ E PENSIERO ISLAMICO

Il problema della verità fu sollevato nella filosofia medievale islamica all'interno di discussioni, che iniziarono [con il domandarsi] se la nostra conoscenza corrispondesse all'"attualità dei fatti". La nozione di validità così elaborata, venne intesa come una conoscenza qualitativa stabilita attraverso un paragone con "questioni di fatto". Quanto venne recepito, non coincide con ciò che è e con ciò che ha esistenza. L'esistenza (*wujûd*) fu intesa nel pensiero islamico, generalmente, come uno degli attributi (*sifa*) che una cosa potrebbe possedere o no, mentre essendo ancora "una cosa" (*shay'*) e dato che la nostra conoscenza abbraccia le cose indipendentemente dai loro attributi accidentali, la domanda sulla verità fu posta in un contesto più ampio. La validità, da questo punto di vista, testimonia che la nostra conoscenza si conforma alla realtà secondo il significato immediato del termine - *coseità*<sup>5</sup>. Questa nozione della realtà (*shay'iyya*) non esclude necessariamente la Divinità, poiché Dio nelle scienze Islamiche è spesso inteso come la Cosa, anche se diversa da tutte le altre cose sotto ogni aspetto (eccetto la *coseità*). Il concetto di "cosa" serve per introdurre alcune nozioni nella normale dissertazione intellettuale, piuttosto che definire qualsiasi cosa in merito; essere una cosa – ovvero, fissata e stabilita – significa entrare nel campo della discussione [in quanto cosa].

La validità, come affermazione della conformità alla realtà, fu riferita al termine *sidq* (veridicità, verità) oppure a *tasdiq* (certificazione della verità)<sup>6</sup>. L'"attualità dei fatti", cui la nostra conoscenza si adatta, fu intesa anche come una categoria di "autenticità" ed il corrispondente termine *haqiqa* può essere reso in inglese come "truth" - "verità". Così la verifica viene eseguita, comparando la nostra conoscenza alla

“verità delle cose” e se il risultato è positivo, la conoscenza è “vera” (*sadiq*); se non lo è, essa è “falsa” (*kadhib*). La conoscenza risulta valida in virtù della sua coincidenza con la verità delle cose, mentre la verità di quest’ultime non necessita di verifica. Questo deriva dal fatto del loro “essere affermate”: esse “sono così” in quanto “stabilite” e “vere”. Le idee di verità, di fissità e di cosa sono strettamente collegate in arabo. Il termine “cosa” (*shay’*) è infatti spiegato usualmente come “qualcosa che è stabilita” (*thabit*) e la radice *h-q-q*, dalla quale è derivato il termine “verità” (*haqiqah*), fornisce lo stesso significato. (Per esempio, *haqq* vuole dire sia “vero” sia “incrollabile”).

Il problema della verità fu sollevato abbastanza presto nel pensiero islamico e già discusso con gli al-Rawafid.<sup>7</sup> Come al-Ash’ari ci dice, la maggior parte delle persone sostenne che ogni conoscenza umana è “ineludibile” (*idtirar*). Dal loro punto di vista, una persona non è libera di acquisire la vera conoscenza o di rifiutare quella falsa; inoltre la conoscenza della falsità o della validità della nostra conoscenza non può essere ottenuta come frutto della nostra volontà. Questo argomento procedette dalla convinzione generale che tutti gli atti umani sono “costretti” (*idtirar*).<sup>8</sup> Contemporaneamente, alcuni al-Rawafid considerarono la mente umana capace di ricevere indipendentemente la vera conoscenza, per esempio, di conoscere l’unità di Dio (*tawhid*) prima che gli stessi profeti ne informassero la gente. Essi sostennero che la conoscenza ottenuta indipendentemente, è conseguita tramite l’aiuto del *qiyas* (letteralmente “co-misurando”, [ovvero “ragionamento analogico”]). Il termine designa delle procedure razionali ed epistemologiche che producono una nuova conoscenza “in virtù” della vecchia e non furono usate solo nel *Kalam*, ma anche in altre scienze, denotando un analogo giudizio nel *fiqh* (giurisprudenza islamica) e nel sillogismo logico. In ogni caso, l’idea degli al-Rawafid, che affermava l’emancipata abilità della ragione di ottenere una nuova conoscenza, era in minoranza (al-Ash’ari, 1980, pp. 51-3).

La disamina della verità venne approfondita dai *Mu’taziliti*. Per prima cosa, essi si peritarono di determinare le tipologie di proposizioni che possono essere vere o false. Queste proposizioni sono delle asserzioni che contengono “rifiuto ed affermazione” (*al-nafy wa al-ithbat*), “lode e biasimo” (*al-madh wa al-dhamm*), così come “prodigio” (*ta’ajjub*), mentre “domanda” (*istifham*) “ordine e interdizione” (*al-‘amr wa al-nahy*), “rimpianto” (*‘asaf*), “speranza” (*tamanni*) e “richiesta” (*mas‘ala*) non sono né vere né false (al-Ash’ari, 1980, p. 444). I *Mu’taziliti* pare si siano occupati poco del come la vera conoscenza venga raggiunta e questo forse dipende dal fatto, che essi discussero la verità in connessione con l’attendibilità dei detti profetici - che non è una materia che possa essere insegnata. I *Mu’taziliti* avevano opinioni diverse su come una proposizione potesse essere definita vera o falsa o se il suo autore ignorasse la “attualità dei fatti”. (La questione qui è se la falsità non intenzionale possa essere chiamata menzogna, o se un’asserzione che incidentalmente è risultata essere esatta, possa essere detta verità). Quando la particolare “attualità dei fatti” non esiste (per esempio, se l’evento non è ancora avvenuto) oppure è ignota ad una persona, il metodo di verifica, che compara una proposizione con la “verità delle cose”, non può essere seguito - rispettivamente per ragioni obiettive e soggettive - e una tale proposizione non sarà considerata né vera né falsa. Questa argomentazione, ad ogni modo, generalmente non fu accettata dai *Mu’taziliti*.

Quanto alla logica aristotelica, [la possibilità di non stabilire la verità o la falsità di una proposizione] fece strada nel pensiero islamico medievale soprattutto grazie al peripatetismo. Questa scuola aggiunse molta finezza a quanto i *Mutakallimun* dissero sulla verità e sui possibili modi di conseguirla. Molti elementi della logica aristotelica, presentati dal peripatetismo islamico, divennero modelli indiscutibili del ragionamento per i pensatori islamici e nessuna scuola di filosofia



medievale mise seriamente in dubbio il sillogismo quale paradigma conservativo della verità nell'argomentare. Quanto fu discusso, attecchiva alla sfera in cui il metodo del sillogismo era pertinente. Sembra però che questo metodo abbia riscosso meno interesse fra i pensatori islamici che presso i pensatori antichi o medievali occidentali, e nella stessa filosofia troviamo anche fra i peripatetici grandi riserve a questo riguardo.

Gli elementi di logica aristotelica furono ben noti agli studiosi islamici grazie alle traduzioni dei lavori di Aristotele e grazie agli scritti dei suoi grandi commentatori, fra i quali va menzionato in particolare l'*Isagoge* di Porfirio. Ci fu anche un numero di trattati logici di carattere istruttivo e propedeutico composti in arabo, molti dei quali appartengono o sono attribuiti ad al-Farabi.

Secondo i peripatetici, lo scopo della logica è raggiungere la vera conoscenza. Tale conoscenza è duplice, consistendo di “nozioni” (*tasawwur*) e di “certificazioni di verità” (*tasdiq*), che sono ambedue accessibili solo sulla base di qualche conoscenza *aprioristica*. Quanto alle “nozioni” (ovvero, capendo *ciò* che è la cosa), questa conoscenza in ultima analisi è basata sulle parti significanti, di cui sono composte le definizioni più tardi usate nelle argomentazioni. Nelle “certificazioni di verità” questa conoscenza primaria<sup>9</sup> è rappresentata da “principi di intelletto” (*awa'il al-'aql*), quell'intelletto con l'aiuto del quale, come al-Farabi interpreta Aristotele, noi percepiamo la “certezza (*yaqin*) delle vere e necessarie presunzioni generali” (al-Farabi, 1890, p. 40) senza un'investigazione o un'argomentazione precedente.

Questo è come Ibn Sina esprime il punto nel suo conciso *Libro di Commenti e di Ammonizioni*:

*Lo scopo della logica è di offrire un strumento canonico (ala qanuniyya) che prevenga l'aberrazione del pensiero. Per “pensiero” (fikr) io intendo qui ciò che succede quando una persona, essendosi raccolta in sé ('inda ijmâ' al-insân)<sup>10</sup>, passa da quello che è presente nella sua mente, ciò di cui essa ha una nozione o di cui è sicura... a quello che lì non è [presente]. Questa transizione ha un certo ordine e forma, che potrebbero essere corretti come anche potrebbe capitare che siano scorretti. Quanto è scorretto spesso sembra corretto o induce a credere che sia corretto. Quindi la logica è una scienza che studia le modalità di transizione da ciò che è presente nella mente umana a ciò che essa acquisisce, ... le modalità corrette che presiedono a questa transizione e alle sue forme, così come quelle tipologie scorrette (Ibn Sina, 1960, pt 1, pp. 167-78).*

Gli atomistici “significati individuali” (*ma'ani mufrada*), dal quale le strutture logiche e complesse sono prodotte per “ordine” (*tartib*) e “composizione” (*ta'lif*), costituiscono la base per tutte le operazioni logiche (Ibn Sina, 1960, pt 1, pp. 179-80). Questi significati corrispondono completamente alle cose in questione. La corrispondenza è basata su quello che è stabilito dal dispensatore-di-lingua che assegna certi “significati” (*ma'ani*) a certi “suoni” (*alfaz*): questa corrispondenza viene detta perciò “stabilita” (*bi al-wad'*). Per esempio, il suono “umano” corrisponde al significato “animale dotato di parola”. Il suono ed il suo significato sono i due elementi che costituiscono una “parola” (*kalima*); la relazione di “denotazione” (*dalala*) esiste tra il primo ed il secondo elemento. Quanto è denotato dal “suono” è quel “significato” reale che costituisce la “verità” (*haqiqa*) delle cose. Così la logica, trattando con i suoni e i loro significati, tratta in

realtà con le cose – nella misura in cui la denotazione, originalmente stabilita, nella lingua sia stata preservata.

Per acquisire la nozione corretta di una cosa, si deve arrivare ad una “espressione chiarificante” (*qawl sharih*) quest’ultima. Questa può essere realizzata, *in primis*, in una “definizione” (*hadd*) della cosa. La costruzione delle definizioni viene descritta in ogni dettaglio come una procedura di risposta alla domanda *cosa è?* che fornisce il suo genere (*jins*) e la sua specifica differenza (*fasl*) al fine di produrre una definizione di specie (*naw’*), che ci informa della *quidditas* (*mahiya*) della cosa in questione. Oltre a una definizione, una “descrizione” (*rasm*) può essere anche data per chiarire la nozione di una cosa, anche se questa non tratta della *quidditas* della cosa. Una descrizione deve essere data per quegli strumenti che ci servono nella formulazione di definizioni - ovvero, le nozioni di genere, specie e differenza specifica - così come ai generi più elevati che non hanno genere al di sopra di loro (e, conseguentemente, per i quali non può essere fornita alcuna definizione). In secondo luogo, una descrizione può essere data per le cose che hanno *quidditas*; per esempio, “animale dotato di sorriso” serve come descrizione per “creatura umana”.

Quanto alle argomentazioni, esse sono composte nella forma di sillogismi. La dottrina sillogistica aristotelica fu esposta in ogni suo dettaglio nel peripatetismo islamico, accompagnata dall’esame dei possibili errori, sbagli e sofismi. La validità delle conclusioni raggiunte tramite sillogismi si fonda sull’accuratezza con cui stabiliamo i veri significati nelle definizioni.

In seno al peripatetismo islamico fu avanzato un grande progetto di unificazione e di gerarchizzazione delle scienze. La gerarchizzazione sarebbe stata basata sulle differenze nei gradi di generalità dei soggetti delle varie scienze. Ciò che è dimostrato nelle scienze più

generali, può servire come principio, che non va più dimostrato, per quelle più particolari. Da questo punto di vista, le scienze formano una piramide di rami di conoscenza assiomaticamente subordinati. Al-Farabi, nel *Kitab al-milla*, al-Kindi, nel *Kitab al-falsafa al-‘ula*, ed Ibn Sina, nel *al-Burhan* (parte del *Kitab al-shifa’*) (per fornire solo degli esempi e non un elenco esauriente) parlano quindi di una subordinazione delle scienze più particolari a quelle più generali. Questa struttura di conoscenza è concepita come corrispondente all’universo, il quale è ordinato lungo le stesse linee della generalità-particolarità.

La logica è un importante strumento di cognizione. Questo non vuole dire, però, che i peripatetici tendano ad esagerarne il significato. Accanto alla conoscenza acquisita in virtù di accertamento logico, è possibile anche la conoscenza diretta ed intuitiva (*hadsiiyy*). Questa è accordata come manifestazione immediata, in cui la cosa si esprime incondizionatamente e completamente *come tale*.

La conoscenza del nostro ego serve come paradigma di cognizione intuitiva; Ibn Sina presenta questa tesi nel suo famoso brano sulla “persona volante” nel suo *Libro di Commenti e di Ammonizioni*:

Guarda la tua anima e rispondi: quando tu godi di buona salute oppure no, ma percepisci correttamente le cose, accade mai che tu sia ignorante del tuo sé (*dhat*) o che non ti rendi conto della tua anima?... Immagina che il tuo sé sia stato appena creato: presumi che esso sia nella sua mente e forma corrette, non vede nessuna delle sue parti e le sue membra non si sentono tra loro, ma al momento è diffuso e sospeso nella pura aria. Allora ti accorgerai che esso non osserva nulla: in ogni caso

osserva la fissità della sua *egoità* (*ana'iyya*) (*Ibn Sina, 1957, pt 2, pp. 319-20*).

L'ego è sempre manifesto a sé e questa manifestazione è il fatto primario della nostra coscienza. Non dipende da nulla e, per di più, nessuna prova sofisticata è necessaria per comprenderla: è sufficiente immaginare la situazione descritta sopra affinché il fatto della manifestazione dell'ego a se stesso divenga chiaro.

La manifestazione immediata può essere considerata una sorta di compimento per la forma logica della cognizione. Questo passo conclusivo, in ogni caso, già trascende il percorso che completa ed apre degli orizzonti fundamentalmente nuovi. Secondo Ibn Sina, Ibn Tufayl ed altri autori, una persona acquisisce una completa e vera conoscenza attraverso l'unione con l'Intelletto Attivo – l'ultimo degli Intelletti Cosmici, ricettacolo di tutte le forme e reggitore del mondo sublunare. Questo contatto completo con la fonte delle forme che sono il soggetto dell'indagine logica, non presuppone alcuna necessità di transizione dal già-presente all'ancora-ignoto e così pone la persona fuori dell'ambito del ragionamento logico. Certamente, ognuno non è capace di realizzare questa unione; solo se l'anima è pura, sostiene Ibn Sina, la persona può essere infiammata dall'Intelletto Agente ed essere direttamente sigillata con le forme di ogni possibile conoscenza. È la stessa intenzione di ottenere immediatamente la manifesta "auto-evidenza"<sup>11</sup> che parla per sé in questi casi, come anche quando questi autori abbandonano il linguaggio filosofico e parlano di contemplazione diretta del mondo Divino. È anche ovvio che l'evidenza del nostro ego per sé garantisca la sua abilità di giungere ad una conoscenza assolutamente completa e vera testimoniando la Divinità, poiché i due generi di contemplazione evidente differiscono con riferimento al loro soggetto, piuttosto che all'a loro essenza.

L'esposizione della dottrina peripatetica attinente alla verità non si può considerare completa prima che sia menzionato il lavoro di Ibn Rushd *Kitab fasl al-maqal wa taqrir ma bayna al-shari'a wa al-hikma min al-ittisal* (ovvero "L'Espressione Decisiva che Stabilisce il Collegamento tra Legge e Saggezza"). Nonostante il suo titolo, l'idea principale di questo piccolo trattato è che le sfere della "saggezza" (ovvero, la filosofia) e della "Legge" (i postulati teoretici seguiti nella vita religiosa così come le sue prescrizioni pratiche) possono essere separate. Il lavoro tenta di fissare i diritti indipendenti della ragione per ottenere la verità che – all'interno dei limiti definiti per essa – nessuno può violare. È interessante il fatto che Ibn Rushd avesse avuto dei predecessori fra i *Mutakallimun* nella differenziazione di ciò che rientra sotto la sfera della Legge, la quale è stabilita e non può essere rivista in nessuna circostanza e per la quale la ragione è autorizzata a discutere e a decidere. "Quello che è conosciuto dalla ragione e quello che è conosciuto solo attraverso la Legge", un capitolo di un libro di un autore *Ash'arita*, Abu Mansur al-Baghdadi, intitolato *Usul al-din (Principi della Religione)* palesa una somiglianza con il trattato di Averroè non solo a causa del suo titolo. Al-Baghdadi statuisce definitivamente che solo le prescrizioni Divine, dirette oppure veicolate attraverso i profeti, costituiscono il dominio della Legge, mentre i problemi dell'origine del mondo e domande simili comportano teorie che la ragione umana elabora.

Con riferimento alla teoria della conoscenza e della verità, l'Ismailismo può essere considerato sotto un certo aspetto un successore del peripatetismo. I teorici Ismailiti, da una parte, non dubitavano circa la capacità della ragione di conoscere la verità; in più, la cognizione della verità è, dal loro punto di vista, indispensabile per la persona che voglia raggiungere la salvezza. D'altra parte, però, essi considerano il metodo sillogistico come principale significato di cognizione. L'Universo, nella loro ottica, non è una struttura uni-

ficata e disposta nell'ordine gerarchico (generalità-particolarità) che i peripatetici hanno descritto. È piuttosto un *sistema* di strutture che si reggono l'un l'altra su delle relazioni di somiglianza, isomorfismo e corrispondenza. Questa ontologia presuppone uno speciale metodo di cognizione.

[Di seguito riportiamo come] Hamid al-Din al-Kirmani, il più notevole teorico Ismailita, abbia espresso questa tesi. Ogni scienza, egli sostiene, ha le sue proprie "leggi" (*qawanin*) – questo è come dire dei criteri in virtù dei quali la conoscenza viene esaminata per determinare se essa corrisponda realmente al "vero ordine" (*nizam al-haqq*) del soggetto di studio. E se i peripatetici si sforzano di raggiungere il loro scopo, che è "la conoscenza dei significati dell'esistenza" (*ma'ani al-wujud*), in virtù della logica, i filosofi Ismailiti impiegano un metodo diverso.

La premessa di base di al-Kirmani può essere espressa come segue: qualsiasi cosa nel mondo appartiene a una certa struttura e può essere compresa correttamente solo all'interno di quella struttura, attraverso il suo posto nella struttura complessiva ed il suo ruolo in essa. Così il passo preliminare per la cognizione è quello di scegliere le strutture universali che, essendo completamente "bilanciate" (*mutawazina*) ed "isomorfiche" (*mutashakila*), formano il mondo creato. Nella conformità reciproca delle strutture è incarnata l'armonia universale, che esprime la saggezza più elevata della loro creazione e che evidenzia la perfezione del nostro mondo, il quale è il migliore di tutti i possibili mondi.

Il principio dell'armonia gerarchica, penetrando l'Universo, può essere rintracciato a diversi livelli. Come i lavori degli Ismailiti mostrano, questo può essere fatto con grande accuratezza e con raffinatezza sorprendente. Ci sono quattro strutture base da identificare: il mondo

metafisico, la comunità religiosa, il mondo naturale e l'essere umano. È di fondamentale importanza il fatto che la conoscenza di alcune di queste strutture, ci permetta di conoscere tutte le altre con l'aiuto di regole speciali di traduzione inter-strutturale del significato, dato che elementi corrispondenti di strutture diverse hanno analogo posto, funzione ed essenza strutturale.

Se tutte le strutture dell'Universo ci fossero state manifeste, nessuna procedura conoscitiva speciale sarebbe necessaria. Ora, queste strutture universali vengono divise in due classi: alcune di loro sono "ovvie" (*zahir*), mentre altre sono "latenti" (*batin*). La teoria Ismailita della conoscenza procede dalla premessa che la struttura "latente" (nell'insieme, così come in alcuni dei suoi elementi separati) possa essere conosciuta solo tramite l'"ovvio". Siccome è la struttura della comunità Ismailita (o come al-Kirmani preferisce dire, il "mondo della religione") ad esserci nota in ogni dettaglio, ogni conoscenza nuova è acquisita su questa base. Quanto esposto è riferito all'accertamento dell'"equilibrio" (*muwazana*) e della "corrispondenza" (*mutabaqa*). La struttura della comunità Ismailita è bilanciata armoniosamente con tutte le altre strutture nel mondo (questo è un postulato della filosofia Ismailita, non una conclusione che sia provata), e, sapendolo, possiamo giungere alla conoscenza di qualsiasi cosa. Aggiuntivamente, le strutture numeriche sono usate ampiamente nella ricerca di reciproche corrispondenze strutturali. Usando questo metodo, al-Kirmani descrive il mondo metafisico (la gerarchia degli Intelletti Cosmici) costantemente e dettagliatamente così come il mondo naturale ed il microcosmo.

La corrispondenza strutturale è per al-Kirmani non solo un metodo di accertamento della nuova conoscenza, ma anche un criterio per la verifica della conoscenza esistente. È valido solo ciò che ha una struttura corretta. "Questo criterio è tale che quello che si accorda

con lui, è vero, e quello che non lo è, è falso; questo criterio è così [“attraattivo”] per l’intelletto, che questi cerca di conoscere col suo aiuto ciò che gli è dato così come quello che gli sfugge” (al-Kirmani, 1983, p. 236). Nelle procedure conoscitive la struttura del “mondo religioso” (quale la intende la comunità Ismailita) è assunta come paradigma, ma quella struttura è anche verificata in virtù della corrispondenza alla “creazione di Dio”. La perfezione della struttura manifesta e la sua indubbia validità è provata, per al-Kirmani, dal fatto che essa è d’accordo con l’Universo in ogni dettaglio (al-Kirmani, 1983, p. 237).

È fuori di dubbio che la persona, che si sforzasse di applicare questo metodo di cognizione nella sua propria ricerca, incontrerebbe molte difficoltà. Nonostante quanto affermi al-Kirmani, questo metodo è utile nell’esposizione e nella strutturazione di una conoscenza già acquisita ma non nella ricerca di una nuova conoscenza. L’autore del *Rahat al-‘aql* ci lascia all’oscuro sul dettaglio più interessante ed importante del suo metodo - quelle procedure inter-strutturali di traduzione semantica che riempiono la struttura ignota con *significati nuovi* così che bilanciano la struttura a noi manifesta. A questo riguardo sembra essere rilevante quanto al-Farabi disse in un’altra occasione. In questa critica degli astrologi, il “Secondo Insegnante” sostiene che nel mondo si possono scegliere diverse “serie” (*kathra*)<sup>12</sup> di cose, come i movimenti degli animali, le voci degli uccelli, segnali scritti e così avanti, per metterli in corrispondenza con la moltitudine degli eventi che noi sperimentiamo; tale procedura, comunque, produce “solo occasionalmente, invece che necessariamente, [la verità] che la ragione avrebbe dovuto accettare” (al-Farabi, 1890, pt. III).

La filosofia illuminativa è un altro successore del peripatetismo con riferimento alla teoria della verità. Non è un’esagerazione dire che Ibn Sina sia la più grande autorità per il rappresentante più impor-

tante di questa scuola, Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi. L’affinità tra questi due pensatori è sorprendente, alla luce anche dei disaccordi tra i loro insegnamenti causati dall’aderenza di al-Suhrawardi alla metafisica della luce e dell’oscurità; sul soggetto della teoria della verità, in ogni caso, i disaccordi tra loro sono minimi.

Come Ibn Sina, al-Suhrawardi parla approssimativamente di due generi di vera conoscenza: conoscenza intuitiva ed immediata e conoscenza logica. La prima la chiama anche “testimonianza veritiera” (*mushahada haqqiya*) e la seconda “ricerca” (*bahth*). La conoscenza dell’ego o, come la chiama al-Suhrawardi, egoità (*ana’iyya*), gli serve, come per Ibn Sina, come archetipo della diretta cognizione della verità. Ma dato che la maggioranza delle persone non è capace di sperimentare la completezza della verità, essi devono ricorrere all’indiretta cognizione logica che inizia con premesse di base indiscutibilmente valide e procede da queste verso l’ignoto (al-Suhrawardi, 1952, p. 18)<sup>13</sup>.

Al-Suhrawardi considera le elementari percezioni sensuali alla stregua di “semplici significati”, ossia atomi logici dai quali comincia la costruzione dei concetti. Queste percezioni sono semplici, assolutamente evidenti ed auto-identiche; esse sono gli elementi principali conosciuti da chiunque abbia dei sani organi di percezione. La percezione sensuale è assolutamente adeguata, sostiene al-Suhrawardi: noi percepiamo precisamente quello che c’è nelle cose percepite. In conclusione, le percezioni sensuali di base, essendo elementi di conoscenza, non hanno definizione logica (al-Suhrawardi, 1952, p. 104). Questo “sensualismo” del celebre mistico si accorda bene con il suo nominalismo integrale: secondo al-Suhrawardi, nessun concetto generale esiste indipendentemente dalla nostra mente. Su questa base egli afferma che la *quidditas* non solo è costituita da caratteristiche sostanziali, come sostennero i peripatetici, ma anche da caratteristi-

che accidentali. Per la forma di una casa, per esempio, è accidentale la creta di cui è costruita e ciononostante diciamo, in risposta alla domanda “cosa è?”, che essa è una “casa”, piuttosto che “creta” (al-Suhrawardi, 1952, pp. 85-6). Suhrawardi, coerentemente alla sua metafisica di luce e di oscurità, nega che la prima questione sia la sostanza universale e, di conseguenza, è costretto a cercare una base differente di individuazione. Per lui non si tratta di investigare chi sia “responsabile” della molteplicità degli individui in forza della quale tutti hanno la stessa *quidditas* e perciò sono, logicamente parlando, uno e lo stesso, ma piuttosto si tratta di ricercare il grado di perfezione (*kamal*) o il grado di completezza, in virtù del quale questo o quel “significato universale” viene rappresentato nell’individuo (al-Suhrawardi, 1952, p. 87). Questo concetto di individualità come grado di perfezione sarà elaborato più tardi nel *Sufismo* da Ibn ‘Arabi.

Quanto all’importanza che al-Suhrawardi accorda al metodo sillogistico, essa è comprovata dal fatto che la prima metà della sua opera principale, *Hikmat al-ishraq* (*la Saggezza dell’illuminazione*), è dedicata solo all’esposizione del metodo sillogistico. Al-Suhrawardi indica che essa è necessariamente propedeutica alla seconda parte, metafisica e mistica, dello stesso libro. Nella sua analisi dei sillogismi, accompagnata da un studio particolareggiato dei possibili errori e sofismi, al-Suhrawardi si sforza di provare che tutte le modalità di sillogismo possono essere ridotte ad una sola categoria positiva che, nella sua valutazione, permette la conoscenza di tutte le sottigliezze delle altre modalità superflue.

Quanto alla completa e perfetta testimonianza della verità, essa è raggiunta, secondo al-Suhrawardi, nello stato di “illuminazione” (*ishraq*). L’“illuminazione” è il concetto centrale della filosofia di al-Suhrawardi. Essa significa irradiazione diretta dell’anima dalla luce superiore e metafisica. L’anima stessa è una luce, che è discesa dal mondo della

luce nel “mondo dell’oscurità” ed ora non è in grado di ritornare alla sua dimora originale. Questa similarità dell’anima umana e dei principi più alti dell’essere costituisce il fondamento ontologico per la possibilità di una tale irradiazione. L’illuminazione dischiude la verità (*haqq*) immediatamente e non necessita di verifica (*tasdiq*). Gli strumenti logici, che verificano la correttezza delle procedure di “transizione”, non sono utili quando quest’ultima non ha luogo.

La dottrina [sufica] della verità e le modalità per raggiungerla differiscono [sostanzialmente] da alcune delle dottrine che abbiamo fin qui trattato. Non importa come la verità sia recepita nel *Kalam*, nel peripatetismo, nell’Ismailismo o nella filosofia dell’illuminazione, ma tutte queste scuole hanno decisamente in comune una comprensione esplicita o implicita della vera conoscenza come qualcosa di stabilito: il termine “certezza” (*yaqin*) generalmente serve ad esprimere questa stabilità. Tale certezza è intesa come “quiescenza” (*itmi’nan*); la stessa idea di quiete, raggiunta attraverso una conoscenza vera e completa, è espressa dal titolo dell’opera più importante di al-Kirmani ossia *Rahat al-‘aql - la Pace della mente* - sulla base della nozione generalmente accettata di “perfetto” (*kamil*) e di “completo” (*tamm*) come immobile.<sup>14</sup> Il vero in virtù della sua completezza, non ha bisogno di nulla di esterno per essere realizzato e, conseguentemente, nessun movimento è necessario per lui. Contro questa comprensione della verità quale stato di chiara certezza, il *Sufismo* oppone una dottrina della verità che è contemplata nella sua completezza in uno stato di “perplexità/stupore” (*hayra*) che presuppone una continua inquietudine.

Anche se sotto questo aspetto il *Sufismo* è in opposizione agli altri orientamenti della filosofia islamica medievale, c’è indubbiamente una continuità nel modo con cui i teorici *Sufi* arrivano alla loro conclusione. Il peripatetismo, l’Ismailismo e la filosofia dell’illumina-

zione concepiscono il conseguimento della verità, almeno nella sua forma logica, come “transizione” (*intiqa*) da quello che una persona possiede come verità stabilita a quello che, lui o lei, non possiedono attualmente: come per la rivelazione mistica, questo offre anche un genere di conoscenza finale valida, stabilita ed inequivocabile. “L’ignoto – contro il noto”, scrive Ibn Sina (Ibn Sina, 1960, pt 1. p. 181): tutte le cose sono divise in due classi, che stanno l’un l’altra in una relazione di corrispondenza reciproca ed esatta; tutto è conosciuto veramente dopo che è stato ignoto. La divisione delle cose in “invisibile” (*batin*) e “manifesto” (*zahir*) era un luogo comune nel pensiero islamico medievale, e questi concetti rimangono fondamentali anche nell’epistemologia del *Sufismo*, in cui la cognizione spesso si riferisce a come “rendere manifesto [l’invisibile]” (*izhar*).

Questo allontanarsi sostanziale dal pensare islamico tradizionale nella conclusione finale dell’epistemologia *sufica* (ovvero, la cognizione della verità come “perplexità/stupore” invece che “certezza stabilita”), nonostante l’intenzione comune di trovare la soluzione (la verità come invisibile reso manifesto) viene spiegata da una caratteristica basilare di questa filosofia, che può essere definita come interiorizzazione. Sia l’ontologia (vedere la *Causalità e il Pensiero islamico*) che l’epistemologia del *Sufismo* ne sono profondamente caratterizzate. Dal momento che la relazione causa-effetto è una divisione interna della stessa essenza piuttosto che una relazione esterna tra due essenze diverse, allora l’interno e l’esterno (l’“ignoto” e il “manifesto”) non sono due aspetti diversi e definiti di cose, ma piuttosto uno e medesimo. Quanto altre scuole di filosofia considerano come succedente *fra*, la filosofia *Sufi* considera come succedente *in*.

Ad ogni buon conto, la filosofia *sufica* non nega gli altri punti di vista. Come le dottrine di Ibn Sina e di al-Suhrawardi dimostrarono, la logica può essere considerata una versione incompleta dell’immedia-

ta e perfetta verità-testimonianza, piuttosto che una sua alternativa. Ibn ‘Arabi, il più grande dei *Sufi*, adotta la stessa posizione. In questo senso la sua teoria della verità è inclusiva piuttosto che esclusiva, poiché egli considera le vie non-*Sufi* alla cognizione come anch’esse vere – comunque, all’interno dei loro limiti e non assolutamente.

Per esempio, la conoscenza ottenuta attraverso dei sillogismi corretti è certamente vera e non ci sono dubbi sui suoi risultati scientifici, al pari della nostra conoscenza della dimensione del sole o delle regole della matematica (Ibn ‘Arabi, 1980, pp. 102-4). La “testimonianza” intuitiva (*mushahada*) fornisce anche vera conoscenza: la “vista interiore” (*basira*) immediatamente scopre dietro alle cose le loro cause e così svela l’essenza interna delle cose nascoste sotto la loro exteriorità manifesta. La causa delle cose e della loro essenza interna così scoperta è Dio, o la Verità (*al-Haqq*) – questa volta vista in uno dei Suoi infiniti aspetti. In ogni caso, la “testimonianza” prima evidenzia la cosa, e poi dietro a essa, o in essa, scopre Dio. Le due sono ancora divise e differenti e la Verità onni-includente, che costituisce il *centro* di tutto, non viene trovata come *esteriorità* della cosa. Lo stadio più elevato della verità è vedere *le cose in Dio*, osservare l’identità e l’uguaglianza del diverso, essere incapace di differenziare. Questa è l’abilità del “cuore” (*qalb*). L’intelletto, la vista interiore ed il cuore formano una gerarchia ascendente di organi coi loro metodi corrispondenti di cognizione.

La conoscenza razionale è acquisita in virtù del movimento “da” delle premesse “a” una conclusione, seguendo “il sentiero tracciato” da Ibn ‘Arabi (Ibn ‘Arabi, 1980, p. 73). La testimonianza intuitiva di Dio come l’essenza interna delle cose racchiude questa linea. Ma solo quando la linea racchiusa diviene uguale al suo centro (vedere *Causalità e Pensiero islamico*) ha luogo la “perplexità/stupore”, e la persona considera il nascosto come manifesto e il manifesto come

nascosto, considera Dio come la Sua creazione e la creazione come Dio Stesso. L'unicità e l'identità totali, la trascendenza di ogni differenziazione e la non-stabilità di ogni definitezza e di ogni limite (i risultati della cognizione logica inclusi) – [a questo è ridotta la verità secondo] un tale modo di vedere. La comprensione *sufica* della verità mina anche gli stereotipi stabiliti delle divisioni dicotomizzanti. La fondamentale identità ontologica di Dio e della Sua creazione implica l'identità di alcune coppie di categorie opposte. La legge del termine escluso<sup>15</sup> è irrilevante per questo punto di vista: ciò che indica è un passo che dovrebbe essere superato inevitabilmente. La verità risulta essere una trascendenza delle divisioni dicotomiche – una trascendenza che, comunque, presuppone che ognuna di loro sia stabilita – ma solo come un passo nell'incessante movimento, uguale ad ogni altro dei suoi passi infiniti.

## NICOLA DA CUSA ED IBN 'ARABI: DUE FILOSOFI MISTICI

Le ricche tradizioni del misticismo Europeo ed Arabo sono state entrambe il soggetto di una riflessione filosofica. In questo saggio, investigherò il modo attraverso il quale la visione mistica fu razionalizzata dai filosofi Nicola da Cusa ed Ibn 'Arabî. Le principali differenze tra questi due pensatori possono essere ricavate esponendo la loro interpretazione di problemi così essenziali, quali la relazione tra Dio ed il mondo, il posto ed il ruolo dell'umanità nel mondo nonché il potenziale conoscitivo dell'umanità. Nella parte finale del saggio, analizzerò le implicazioni di queste due filosofie sullo sviluppo susseguente del pensiero filosofico dell'Occidente e del mondo Arabo.

La base comune che è posta sotto l'esplorazione filosofica di Nicola da Cusa e di Ibn 'Arabî, forse potrebbe essere sintetizzata nella forma di due asserzioni collegate da vicino: la prima è la tesi che *Dio sia indefinibile* e la seconda è, invece, una formula che statuisca che *il mondo non è Dio ma non è qualcosa d'altro da Dio*. Queste asserzioni certamente erano note ai pensatori medievali, ma fu la tradizione mistica (sia Europea quanto Islamica) che diede loro un'interpretazione piuttosto fuori dal comune. Ciò che distinse i mistici fu anche il fatto di collegare strettamente – forse senza soluzione – queste due asserzioni.

I mistici intendono l'indefinibilità di Dio in un senso molto più ampio di quello degli altri pensatori e filosofi medievali. L'indefinibilità, come intesero i mistici, travalica i limiti dell'indefinibile in senso logico aristotelico. Per qualsiasi cosa che sia indefinibile *per genus et differentiam* non si esclude del tutto la possibilità di una sua descrizione e tale descrizione comporta, ovviamente, qualcosa



di definito in merito alla stessa cosa descritta<sup>16</sup>. Ma l'indefinibilità di Dio in senso mistico diventa *de facto* indefinitezza; ossia, esclude ogni proposizione definita circa l'essenza Divina. Qualsiasi proposizione di questo tipo, infatti, comporta una specie di limitazione imposta al Divino, mentre quest'ultimo è incompatibile con qualsiasi limite. L'ontologica illimitatezza di Dio, allora, comporta per un mistico un'indefinitezza epistemologica: ogni asserzione su Dio potrebbe essere quindi solo metaforica e non potrebbe servire da supporto certo di conoscenza<sup>17</sup>. Per la stessa ragione, l'indefinibilità, misticamente intesa, non equivale in nessun senso alla negazione di qualche, o eventualmente tutti, gli attributi della Divina essenza: una definizione negativa di questo tipo, nonostante tutto, attribuisce pur sempre un certo limite a Dio, sebbene essa sia formulata in termini di negazione<sup>18</sup>.

Inoltre, l'indefinibilità di Dio non fu mai un ostacolo insormontabile per il filosofo medievale nella sua ricerca della conoscenza filosofica del mondo<sup>19</sup>. Ma se si dice che il mondo non è altro che Dio, bisogna ricordarsi dell'indefinibilità di Dio nel senso menzionato sopra (cosa che si potrebbe anche definire quale assoluta indefinibilità), poiché anche il mondo, così facendo, finisce con l'essere completamente indefinito e, pertanto, non solo non si può ottenere nessuna conoscenza certa di Dio, ma non la si può avere nemmeno con riferimento al mondo stesso. Questo aumenta i dubbi sul nucleo stesso del pensiero filosofico, che s'impenna sulla possibilità di una dissertazione razionale e coerente sull'Universo. Per rispondere a questa sfida, un filosofo mistico potrebbe dimostrare che tali asserzioni su Dio e sul mondo sono possibili e che non contrastano con le condizioni appena menzionate in merito all'indefinibilità di Dio e alla reciproca «non-alterità» di Dio e del mondo.

Nicola da Cusa ed Ibn 'Arabî ambedue hanno risposto a questa sfida,

partendo dal medesimo punto ma proseguendo per linee differenti.

Esistono due possibilità per costruire delle proposizioni che non predichino qualcosa del soggetto. Per evitare di affermare «qualcosa» si deve trasformare questo «qualcosa» in un «tutto» oppure in un «nulla» («nulla» e «tutto» non sono qualcosa di definito e così non contraddicono la condizione che la proposizione costruita su Dio debba essere indefinita). In questo modo, nel primo caso [il «tutto»], arriviamo alla nozione di Dio come un'assoluta ed esaustiva rappresentazione di tutto ciò che esiste o che potrebbe comunque arrivare ad esistere. In questo caso, nessun limite può applicarsi alla Divina essenza perché, dal momento che contiene tutto, non c'è nulla di esterno ad Essa, mentre la nozione di limitazione presuppone sempre qualcosa che è al di fuori del limitato. Per facilitare la comprensione di questo punto, possiamo dire che la Divina essenza contiene ogni possibile limite entro se stessa e, per mezzo di questa realtà assoluta, trascende qualsiasi limite. Nel secondo caso [il «nulla»], l'indefinibilità di Dio significa che Dio è un assoluto «nulla» di cose esistenti: questo «nulla» sta a significare che Dio è illimitato perché Egli è già prima che ogni limite emerga; questi limiti, che sono concernenti l'essere «qualcosa», sono pertanto incapaci di imporre qualsiasi confine all'Assoluto Nulla, che costituisce invece la possibilità della manifestazione degli stessi limiti. Per riassumere, Dio è indefinito nel primo caso perché contiene tutti i limiti e nel secondo caso perché li precede.

In questo modo, l'idea mistica di un Dio indefinito può essere razionalmente interpretata sia come un assoluto «Tutto» sia come un assoluto «Nulla». Ma questa formula non è ancora completa. Posto che il mondo, secondo i mistici, non è qualcosa di altro da Dio, allora il «Divino Tutto» e il «Divino Nulla» dovrebbero contenere anche il concetto di mondo. Se la formula mistica, che dispone che il mondo non sia Dio ma non sia null'altro da Dio, venisse tradotta

in linguaggio filosofico, essa indicherebbe che la Divina essenza è sia trascendente quanto immanente al mondo, che questa categoria potrebbe essere distinta e allo stesso tempo indistinta dalla nozione del mondo, sia uguale quanto diversa da questo stesso. Ciò significa che la nozione di Dio quale «Tutto» o «Nulla» deve essere completata con la nozione del mondo: Dio è sia il «*Nulla-del-mondo*» che il «*Tutto-del-mondo*».

Siccome la Divina essenza è eterna, mentre l'esistenza di ogni essenza nel mondo è temporale, ne consegue che l'eternità può essere interpretata sia come Nulla temporale, - in questo caso il tempo sarà inteso quale eternità fattasi esplicita - oppure come Tutto temporaneo - laddove il tempo sarà inteso come un'esemplificazione ed una rappresentazione dell'eternità.

Ci sono quindi due possibili modi di razionalizzare il concetto mistico di un Dio indefinibile: uno, come «Divino Nulla» che si rende manifesto (*lett.: esplicito*) attraverso il mondo, oppure un secondo come «Divino Tutto» avente il mondo quale suo riflesso<sup>20</sup>. Possiamo trovare queste interpretazioni logicamente possibili della prospettiva mistica sia nella filosofia di Nicola da Cusa che in quella di Ibn 'Arabî.

Secondo Nicola da Cusa, la relazione tra Dio e il mondo deve essere intesa come una relazione di «contrazione», (*complicatio*), e di «dilatazione», (*explicatio*)<sup>21</sup>. Ogni stato delle cose, che possiamo aspettarci di trovare nel mondo, è la dilatazione di quanto è contratto in Dio. Questo non vuol dire, però, che ciò che è contratto necessariamente si debba dilatare; tutt'altro invece, ciò-che-è-contratto-in-se-stesso resta per sempre contratto e, come tale, rimarrà sempre una sovrabbondanza di possibilità che mai si manifesteranno e che mai saranno scoperte. La categoria della «contrazione» si riferisce ad un principio ideale che porta all'esistenza tutto ciò che è «dilatazione»

(come a dire, tutte le forme che possono essere trovate nel mondo), ma ciononostante, mai questo principio cessa di essere contratto. È solo in termini logici che la contrazione precede la dilatazione, laddove ontologicamente esse procedono sempre insieme.

Gli esempi della relazione *complicatio-explicatio* forniti da Nicola da Cusa, sono pieni di grazia e di fascino. Uno di questi è quello della linea che egli dice essere un angolo contratto: scegliendo ogni punto della linea e muovendo quanto è alla sinistra di questo punto - mentre quello che ne è alla destra rimane fermo - gradualmente possiamo creare tutti i possibili angoli, che potremmo conoscere. Quindi, quali dei due è maggiormente degno di essere definito con il nome di angolo: un angolo concreto oppure la linea al di fuori della quale tutti i possibili angoli sono *esplicati*? Certamente, la linea è più angolo di ogni altro angolo dato, poiché solamente essa contiene ed abbraccia tutti gli angoli dati di conoscere<sup>22</sup>.

Così, la continuità della nostra esistenza è una continuità del processo di dilatazione. La contrazione si dilata incessantemente e in questi stati di dilatazione, essa è presente non meno che in ogni altro. È per questo che si può dire che Dio è onnipresente, il nocciolo più intimo di ogni cosa, l'inizio e la fine di ogni cosa - senza però per questo dire *qualcosa* del-mondo. Perciò, il mondo non è Dio giacché nessuno di questi stati dilata<sup>23</sup> tutta la Divina contrazione e questo non è qualcosa d'altro da Dio perché è esattamente la Divina contrazione che si dilata, dando esistenza al mondo. Non è, allora, troppo difficile da arguire che la dilatazione del mondo coinciderà con la contrazione Divina, ambedue intese logicamente ed ontologicamente, solo nel caso ideale di un'assoluta dilatazione: questo perché l'eterna contrazione si sviluppa in forme temporali, la cui ontologica uguaglianza presuppone un'assoluta dilatazionalità temporale, la quale è l'interminabilità del tempo.

Avendo accettato questo concetto della relazione Dio-mondo, dobbiamo allora rispondere ai seguenti interrogativi: che cosa è la *contrazione*, come si dilata e *perché* non rimane contratta?

Rispondere alla prima domanda, significa svelare il significato dell'espressione «*Nulla-del-mondo*»<sup>24</sup>. Per farlo, però, noi dobbiamo descrivere Dio «quale mondo contratto», in termini filosofici. Come può essere fatto questo?

Seguendo Nicola da Cusa, osserviamo che la contrazione, in virtù della sua logica precedenza nei confronti della dilatazione, precede tutti gli opposti che possono essere trovati nel mondo dilatato. La linea, che è stata considerata sopra quale angolo contratto, non solo è priva di una opposizione acuto-ottuso ma logicamente precede la vera possibilità che emerga una tale opposizione, e ciò vale per la contrazione: «l'assoluta semplicità non conosce distinzione tra l'uno e l'altro», per questo essa è «dall'altra parte della *coincidentia oppositorum*»<sup>25</sup>.

Essendo così, cosa si può dire in merito a questa «assoluta semplicità»? Fu proprio in un modo semplice ma arguto che Cusano trovò la sua soluzione alla contrazione degli angoli (che risultano scaturire in una linea) oppure a quella delle linee e delle sfere (risultanti in un punto). Nel caso generale del quale stiamo trattando ora, potremmo aspettarci che la soluzione sia, se non facile come precedentemente, purtuttavia almeno possibile. In ogni caso, questo è quanto Cusano dice: «Oh mio Signore, Sostegno di coloro che cercano Te, io Ti vedo nel giardino dell'Eden e non conosco ciò che vedo, per il fatto che non vedo alcunché di visibile e solo questo so quindi: io so che non conosco cosa vedo, e non sarò mai capace di conoscerlo»<sup>26</sup>. Quando noi non definiamo un caso particolare bensì un caso generico, nel quale ci troviamo al di sopra di tutti gli opposti e non solo al di sopra

dei casi concreti, il linguaggio comune non è applicabile. Il discorso filosofico, infatti, usa categorie per le quali gli opposti esistono sempre: se tu hai *A*, al contempo è anche vero che tu hai *non-A*. Per parlare di Dio invece quale «*mondo contratto*», Cusano deve trovare un nuovo linguaggio non-discorsivo. Questo non è affatto un compito facile; comunque, sembra essere almeno un indizio per la sua soluzione. I concetti, che vengono usati nel discorso e per i quali esistono degli opposti, sono perciò stesso limitati [e limitanti]; così la categoria che esprimerebbe il nostro concetto di Divina contrazione, dovrebbe essere illimitata: «colui che Ti avvicina deve stare al di sopra di ogni limite e al di sopra di ogni confine ed attraversare tutto quanto sia finito»<sup>27</sup>.

Ma quale sarebbe tale categoria? Lo stesso Nicola da Cusa pare essere in difficoltà a tal proposito: «Ma come egli raggiungerà Te, che sei l'estremo bramato, se egli deve lasciarsi dietro ogni estremo e ogni limite? Uno che attraversa ogni cosa finita, non si trova nel regno del totalmente indefinito, ovvero sia nell'intellettualmente impercettibile, indistinto e vago?»<sup>28</sup>. Ad ogni buon conto la categoria, che si sta cercando, può essere trovata; infatti, essa è già là. Quanto non ha limite e sta al di sopra di ogni limite dovrebbe essere chiamato *infinitudine*, ma questa *infinitudine* viene prima che una qualunque limitazione e una qualunque definizione possano emergere: essa è un'*infinitudine* assolutamente indefinita. Tale *infinitudine*, afferma Cusano, «è la semplicità stessa di tutto quanto potrebbe essere detto e di tutto quanto potrebbe essere nominato»<sup>29</sup>.

Si suppone che questa categoria preceda logicamente tutte le opposizioni contraendole in sé e quindi abbracciandole; questo dipende dal fatto che «l'*infinitudine* è ogni cosa in un modo tale che questa è nulla di ogni cosa»<sup>30</sup>. Ma questa formula ci aiuterà dunque a capire cosa è l'*infinitudine*? Se quanto detto è la vera semplicità di qualsiasi

cosa che può essere nominata, quindi *infinitudine*, semplicità in sé, allora non le si può dare affatto un nome: il concetto che abbiamo trovato risulta essere vuoto di ogni contenuto (perché «nominare» significa, per Nicola da Cusa come per i filosofi medievali, fornire l'ultima descrizione dell'essenza). E sebbene sia vero che, poche pagine prima, Cusano dica che «non ci può essere contraddizione senza differenziazione, mentre la differenziazione esiste nella semplicità dell'unità senza produrre però differenze» - allora «qualsiasi cosa che noi diciamo sull'assoluta semplicità, coincide con questa unità, poiché nella semplicità dell'unità (*lett., in essa*) il possesso è esistenza e quindi l'opposizione degli opposti è un'opposizione senza l'azione dell'opposizione (*lett., opporre*), e il limite di tutte le cose definite è un limite infinito»<sup>31</sup> - egli non cerca in nessun modo di far ottenere alla sua assoluta semplicità tutta l'infinita varietà qualitativa con l'aiuto di questa sofisticata dialettica verbale. Seguendo la chiarezza logica del suo ragionamento, lui riconosce che il suo concetto di *infinitudine* è privo di ogni qualità: «l'infinita bontà non è bontà bensì *infinitudine*; un'infinita quantità non è quantità bensì *infinitudine*, questo essendo vero per qualsiasi cosa»<sup>32</sup>.

Avendo trovato la categoria cercata per denotare il mondo contratto, veniamo però a scoprire che questa assoluta semplicità, essendo priva di tutte le qualità, non può come tale, produrre da sé la dilatazione qualitativa. C'è bisogno di qualcosa di esterno e non dipendente dalla contrazione, per dilatarla nella "qualitatività". La semplice *infinitudine*, comunque, non lascia posto per un tale «qualcosa» esterno ad essa, poiché essa contiene qualsiasi cosa (ovvero, la contiene all'interno di sé). Così, posto che non si può comprendere la vera possibilità della dilatazione ad esistere, allora la contrazione (che logicamente precede la dilatazione) è un'assoluta e semplice *infinitudine* e come tale non può svilupparsi in un mondo qualitativo<sup>33</sup>.

Cercando un altro concetto per denotare la Divina *contrazione*, Cusano gradualmente lo trova. Nell'*infinitudine* Divina, che è assolutamente semplice e priva-di-tutte-le-qualità e che non contiene «*alterità*». In questa *infinitudine* uno non può essere relazionato ad un altro in qualità di *altro*, poiché «uno» e «altro» non sono differenziati. Ma c'è di più, la contrazione non è qualcosa di altro dalla dilatazione, perciò è esattamente la contrazione che si sviluppa e che dà vita al mondo dilatato. Per questo possiamo chiamare Dio il *non-altro*<sup>34</sup>: non-altro nella relazione tra Dio e il mondo.

Il non-altro, dice Cusano con l'aiuto di un partecipante nel suo dialogo, «è quanto io cercavo da tanti anni attraverso la coincidenza degli opposti»<sup>35</sup>; il non-altro (*non-aliud*) «è visibile prima di ogni affermazione oppure prima di ogni negazione»<sup>36</sup>; esso viene prima di ogni categoria positiva, sia essa l'eternità, la verità, l'esistenza o l'unità<sup>37</sup>. Allo stesso tempo «il non-altro esiste prima di qualsiasi cosa cosicché non può che essere presente in tutto ciò che appare dopo di esso, anche quando qualcosa di questo sia opposto ad un altro»<sup>38</sup>, e questo non-altro è «il principio dell'esistenza e della conoscenza»<sup>39</sup>.

Ora, è possibile [definire catafaticamente] questo concetto? Il *non-altro* va molto bene per denotare *la contrazione nella sua relazione con la dilatazione*, ma cosa è *la contrazione come tale, prima di parlare di dilatazione*? Questa è la risposta: «Tutto quanto può essere detto o contemplato, non può essere quel primo, denotato dal non-altro, per la ragione che tutto di esso esiste come altro in relazione ai suoi opposti»<sup>40</sup>.

Se contemplate in sé e per sé, ossia al di fuori della loro relazione con il mondo dilatato, ambedue la semplice *infinitudine* e il *non-altro* sono categorie vuote con contenuti non positivi. La contrazione ha senso solo quale dilatazione contratta e Dio può essere contemplato

solo nella relazione tra Lui e il mondo. Dio-in-quanto-tale sarebbe Nulla, ma questo Nulla è sempre un Nulla-del-mondo e non un Nulla-in-sé e questo è, perché ciò ha senso<sup>41</sup>.

In ogni caso, il fondamento contratto e originario non è «altro» da ogni cosa ed in questo senso esso si trova nella medesima relazione con qualsiasi cosa. Cusano dice che quanto sta *esteriormente* a ogni cosa e, allo stesso tempo, quanto può essere capito solo *nella sua relazione* con ogni cosa<sup>42</sup>, sarà chiamato misura.

L'*infinitudine* è niente di più e niente di meno di ogni cosa, ma non è neppure eguale ad ogni cosa. Ma contemplarla in questo modo - come niente di più e niente di meno di ogni cosa - vuol dire che essa è la misura di qualsiasi cosa, appunto, essendo essa niente di più e niente di meno di ogni cosa; ovvero, essa è da intendersi come uguaglianza d'esistenza<sup>43</sup>. Tale uguaglianza è anche l'*infinitudine*; questo significa che essa non è un'uguaglianza, se la si intende all'interno dell'opposizione eguale/ineguale, bensì che anche l'ineguaglianza, in sé, è un'uguaglianza [= misura]: l'ineguaglianza risiede nell'*infinitudine*, senza essere perciò ineguale almeno fintantoché rimane un'*infinitudine*. Pertanto, un'uguaglianza nell'*infinitudine* è un'*infinitudine*. L'infinita uguaglianza è un limite, che non ha limiti. Sebbene non sia niente di più e niente di meno, essa non dovrebbe essere intesa, comunque, alla stregua di una concreta uguaglianza: l'*infinitudine*, infatti, è una uguaglianza [= misura] infinita che non potrebbe mai ridursi oppure accrescersi, il che significa che l'*infinitudine* uguaglia ed ineguaglia l'uno e l'altro, poiché misura tutto e quindi, misurando tutto, non misura nessuno di essi [in particolare]<sup>44</sup>.

Questa misura che contrae/complica tutte le cose, costituisce la base della loro esistenza: «il non-altro è il concetto più adeguato, la differenziazione, e la misura per tutto ciò che esiste, con riferimento

all'essere esistente, e per tutto ciò che non esiste, con riferimento all'essere non-esistente»<sup>45</sup>.

Quindi, la contrazione, il Nulla-del-mondo, è una misura di tutte le cose: misura le cose insieme e ne fornisce la vera misura. Questa categoria sembra, dunque, esprimere la connessione cercata tra il primo principio vuoto di qualità (la contrazione) ed il mondo qualitativo (la dilatazione), in base alla quale la misura quantitativa è allo stesso tempo una misura di qualità. In ogni caso, la misura (esattamente come dovrebbe essere il primo principio contratto) è libera dall'opposizione tra qualità e quantità: questa categoria viene prima di tale opposizione e ne costituisce la base.

La categoria della misura fornisce una risposta alla seconda domanda: come fa la contrazione a dilatarsi? Per essere una misura, questa deve essere occupata in un processo costante di misurazione; misurando la semplice *infinitudine* contratta (ovvero misurandosi), produce l'*infinitudine* del mondo qualitativo misurato.

Finora ho provato a mostrare l'interconnessione logica e la necessità delle conclusioni delineate da Nicola da Cusa. Ma qui arriviamo al punto cruciale in cui [egli sostiene una posizione particolare e decisamente arbitraria], la cui importanza, comunque, è difficilmente esagerabile. Prendendo come base l'etimologia latina, Cusano deriva misura da mente: «Questa è la mente (*mens*) dalla quale emergono i limiti e la misura (*mensura*) delle cose. Così io ritengo che ciò che è chiamato *mens*, lo sia perché deriva da *mensurare*»<sup>46</sup>. Questa mente, dice Cusano, è semplice *infinitudine*, la misura di sé.

[La particolarità della sua visione è data dal fatto che] dice che la capacità cognitiva, che noi troviamo nell'essere umano, è chiamata mente e questa mente umana presenta similarità con la mente Divina

e ne è affine. «La mente in sé è una cosa e la mente dimorante in un corpo è altra cosa. La mente per sé è o infinita oppure è immagine dell'infinito. Alcune di quelle menti che sono un'immagine di questo infinito – esse non essendo per se stesse, non assolute, non massime e non infinite –, io credo, possano animare il corpo umano. Quindi per la loro attività, io le chiamo anime»<sup>47</sup>.

Nicola da Cusa non spiega il significato dell'*immagine* del mondo, che lui usa per denotare la relazione tra la mente umana e l'uno Divino. In ogni caso, è chiaro che la mente umana non è un'essenza (come invece lo è la mente Divina). Se dovesse essere così, allora sarebbe inevitabile una contraddizione: o questa supposta essenza appartiene alla *contrazione*, nel qual caso questo la renderebbe uguale alla mente Divina giacché esse non sono differenti nella *contrazione*; oppure [questa supposta essenza] appartiene alla realtà della *dilatazione*, nella quale la mente Divina, essendo misura, sta nella medesima relazione con tutte le cose e così è impossibile giustificare questa peculiarità della mente umana (poiché nessun'altra essenza è un'immagine della mente Divina).

Questo è il motivo per cui il termine «mente umana» connota non un'essenza bensì una specifica *capacità* dell'uomo. «Il non-altro in sé, base delle cose, schiude di sé solo ciò che è visibile alla tua base, che è poi la tua mente», dice Cusano<sup>48</sup>. La mente non è una facoltà discorsiva e neppure fornitrice di definizioni<sup>49</sup>, poiché la contrazione è indefinibile (dato che è al di sopra di tutti i nomi e denotazioni, laddove ciascuno di essi possiede un opposto), e se questa si rende visibile alla mente umana, allora anche quest'ultima sta al di sopra degli opposti. Questo è perché «il pensiero della mente contiene quanto la sensazione e la ragione non riescono ad afferrare, ovvero la prima immagine e la verità comunicabile delle forme che rifulgono nelle cose sensibili»<sup>50</sup>. La mente umana è una capacità di

divenire simile alla contrazione, è una capacità di contrarre tutte le cose in sé come esse sono contratte nella base originaria. «Come Dio contrae tutta la contrazione, così la mente, immagine di Dio, è l'immagine del contrarre la contrazione... Da qui desumiamo la conclusione in merito alla meravigliosa capacità della nostra mente: in questo dimostra una forza simile alla forza di contrazione di un punto, che rende capace la mente di diventare simile a qualsiasi grandezza... a causa del suo essere un'immagine della forza di contrazione assoluta, significando con quest'ultima la mente infinita, la nostra mente è capace di acquisire similarità ad ogni dilatazione»<sup>51</sup>. La categoria della mente esprime la capacità dell'uomo di scoprire in se stesso quel primo principio contratto, proprio quel Nulla-del-mondo, che sviluppa se stesso quale Universo infinito. Di conseguenza, «il pensare, risulta essere la creazione delle cose per la mente Divina e l'acquisizione dei concetti delle cose per la nostra mente. Se dunque la mente Divina è un'essenza assoluta, il suo pensare è la creazione dell'esistente; così per la nostra mente, pensare significa divenire simile all'esistente»<sup>52</sup>.

Quindi, arriviamo ad una conclusione che, quantunque possa suonare singolare, è profondamente collegata agli argomenti precedenti e si appoggia agli stessi: la mente umana basta a se stessa per la giusta ed adeguata cognizione del mondo. «*Filosofo: la mente da dove acquista questa forza di giudizio?* Attraverso questa sembra fare asserzioni su tutto. *L'idiota: la possiede in virtù del fatto che essa è un'immagine della prima immagine di tutto; e questa prima immagine di ogni cosa è Dio.* Pertanto, come la prima immagine di ogni cosa è riflessa nella mente e come la verità è riflessa in questa immagine, la mente, quando giudica ciò che si trova esteriormente ad essa, possiede in sé quanto sta guardando e quanto le è conforme»<sup>53</sup>. La mente umana comprende in anticipo tutto quanto è capace di scoprire nel mondo esterno<sup>54</sup> e ogni cosa che la mente trova in sé, è

vera – purché questa sia una mente genuina, cioè una realizzazione dell'abilità dell'uomo ad accrescere la similarità con la base contratta del mondo, il suo Nulla<sup>55</sup>.

E ora una conclusione. Da quando la fondazione contratta del mondo è un'unità integrante, le leggi di questa dilatazione sono anch'esse integranti (dico leggi perché la misura, per il fatto stesso della misurazione, è regolante il processo di auto-dilatazione). Questo significa che ogni cosa è collegata ed interdipendente e significa che l'assoluta conoscenza di ogni cosa scelta arbitrariamente nell'Universo è uguale alla cognizione di tutto il dominio dell'esistenza. Ma anche l'inverso è vero: noi non possiamo raggiungere una conoscenza esaustiva di ogni cosa finché noi *non* conosciamo la legge integrante che regola il processo di dilatazione della filosofia d'Occidente e d'Oriente. «È Dio che è l'esattezza di ogni cosa data. Così, se noi avessimo la conoscenza esatta di una cosa, noi avremmo ottenuto inevitabilmente una conoscenza di tutto. Per esempio, se noi avessimo imparato il nome esatto di una cosa, noi avremmo anche imparato i nomi di tutte le cose, per questo non c'è esattezza senza Dio»<sup>56</sup>. Secondo Nicola da Cusa, l'assoluta conoscenza [intendendo i due sensi del termine "assoluta": ossia,] comprendendo tutti gli oggetti di cognizione ed esaurendo ciascuno di essi) è acquisita attraverso la cognizione di una legge integrante di un processo dilatante di produzione del mondo, dove questa legge è null'altro che la contrazione.

Adesso veniamo all'ultima domanda: perché la fondazione contratta dell'Universo si dilata? Come abbiamo visto, Dio come mondo-contratto può essere compreso nella filosofia di Cusano solamente in riferimento alla sua dilatazione; la domanda che affrontiamo adesso concerne la vera possibilità che una tale relazione esista.

È ovvio che non ci può essere alcuna necessità esterna, nessun im-

pulso esterno, che spinga la contrazione a dilatarsi. Per rispondere alla domanda posta sopra, allora, Nicola da Cusa può solo dire che la capacità di auto-dilatarsi sia immanente nella contrazione. Questa capacità è indistinguibile dalla contrazione in sé (poiché non ci può essere alcuna distinzione nella contrazione), indistinguibile da quanto Cusano chiama misura o mente Divina. In ogni caso, la capacità di dilatazione (per renderla in termini moderni, forza di auto-azionamento della evoluzione) non è nulla, se non che la contrazione in sé, e come tale è ugualmente e pienamente presente in tutto: «verifica che la mente vede nella diversità degli esseri, che non sono nulla oltre a quanto possono essere, e che non possono avere nulla se non ciò che traggono dal potere-in-sé – e si vedrà che tutti questi diversi esseri sono solo modi differenti del potere-in-sé. Ma la natura di tutto non può essere diversa; questa natura è il potere-in-sé nelle sue varie modalità; e non si può vedere nulla sebbene il potere-in-sé esiste in tutto, respira e pensa»<sup>57</sup>. Il potere-in-sé non può essere compreso dalla mente umana, proprio perché la contrazione-in-sé non può essere compresa [dalla mente umana,] giacché la mente, quantunque acquisti similarità alla contrazione, è capace di comprendere solo la dilatazione. Ma la forza contratta della mente umana così come quella della mente Divina è solo potenza, dice Cusano, *il* che significa che la potenza della mente umana è una manifestazione della potenza Divina<sup>58</sup>. Questo è quel collegamento che garantisce la previsione assoluta della mente umana: «la facoltà della visione intellettuale è tanto connessa al potere-in-sé, ovvero alla potenza Divina, che la mente è in grado di sapere in anticipo la meta della sua *cerca*, come il pellegrino conosce in anticipo la fine del suo viaggio e così può dirigere i suoi passi verso l'estremo desiderato»<sup>59 60</sup>.

Venendo alla filosofia di Ibn 'Arabî, scopriamo che egli intende l'indefinitezza di Dio in maniera opposta a quella di Cusano. «Dio è definibile da tutte le definizioni», egli dice, «ma le forme che appar-

tengono al mondo non possono essere ordinate e limitate... Questo è perché la definizione di Dio è al di là della conoscenza: essa può essere raggiunta solo comprendendo la definizione di ogni forma, il che è impossibile; dunque, la definizione di Dio è impossibile»<sup>61</sup>. Sebbene il concetto di Dio in Ibn 'Arabî esprima apparentemente la medesima idea della totalità dell'esistenza, in realtà esso è radicalmente differente da quello di Cusano in un aspetto che presumo sia decisivo per le caratteristiche generali della sua filosofia. La totalità dell'esistenza è compresa da Ibn 'Arabî come *sempre presente* (o, per usare la terminologia di Nicola da Cusa, *sempre dilatata*). Dio, nella filosofia di Ibn 'Arabî, non sta prima ma al di sopra di ogni limite, a cagione del fatto che Dio li comprende tutti: Dio è il Tutto-del-mondo<sup>62</sup>.

Come può essere interpretato filosoficamente questo concetto di Tutto (che non equivale al mondo)?

Penso che il modo migliore di rispondere a questa domanda sia di comparare come i due filosofi abbiano inteso il concetto di unità della Divina essenza. È, infatti, ovvio che per loro Dio sia un'unità – ma di che tipo?

L'unità di Dio nella filosofia di Cusano implica che nessuna differenziazione possa essere contemplata in Dio (la differenziazione genera le opposizioni, mentre Dio viene *prima* di ogni opposizione). Ma affinché sia elaborato il concetto di *Tutto-del-mondo*, bisogna che esista il concetto di differenziazione, poiché un'unità indifferenziata non può essere interpretata come un *intero*. Allo stesso tempo, il concetto di unità differenziata della Divina essenza dovrebbe essere elaborato nella filosofia di Ibn 'Arabî in modo tale da non portare a concludere in merito ai reali opposti esistenti in Dio, poiché tali opposti spoglierebbero l'essenza Divina della sua unità. È questo

perché Ibn 'Arabî usa categorie che esprimono la differenziazione virtuale o attuale dell'unità<sup>63</sup>, ambedue introducendo due differenti concetti di unità. Un'unità differenziata virtualmente è pur sempre un'unità, mentre un'unità differenziata attualmente si converte in una molteplicità.

Adesso possiamo arrivare alla nozione di essenza Divina onni-includente quale unità virtualmente differenziata. Questa differenziazione è assoluta nel senso che rappresenta tutte le possibili differenze e questo è, perché Dio può essere contemplato quale Tutto.

Ma il mero fatto di questa differenziazione, che è virtuale, vuol dire che questa dovrebbe essere realizzata come attuale, altrimenti il concetto di differenziazione virtuale sarebbe insensato. È questa l'attuazione della differenziazione virtuale che troviamo nel mondo, l'ultimo essendo un'attualità di una differenziazione virtuale dell'unità Divina. In ogni caso, il concetto di differenziazione virtuale ha filosoficamente un senso solo, quando questo procede insieme al concetto di differenziazione attuale, che significa che Dio non è solo *Tutto*, ma veramente il *Tutto-del-mondo*. Ora possiamo proseguire. Parliamo di differenziazione virtuale solo perché questa è realizzata come attuale: Dio è *Tutto* solo perché Dio è manifestato come il mondo. Come per la differenziazione attuale, il mondo può esistere solo come una realizzazione di una differenziazione virtuale: il mondo è, solo perché questo è la manifestazione di Dio. Questo è, perché l'indefinito Dio non è il mondo e non è qualcosa d'altro dal mondo: così Ibn 'Arabî riesce ad elaborare la medesima tesi mistica della relazione tra Dio e il mondo come fece Cusano, sebbene il primo proceda da una base essenzialmente diversa.

Da questo, segue che nessuna cosa, trovata nel mondo, sia essenzialmente differente da Dio, dato che tale cosa non è nulla se non



un'attualizzazione della differenziazione virtuale dell'unità Divina. Così, il mondo e Dio sono essenzialmente uno: il mondo è solo un riflesso di tutte le possibilità che sono già presenti in Dio<sup>64</sup>.

L'esempio seguente può ulteriormente chiarificare la differenza tra le due interpretazioni della relazione Dio-mondo, (contrazione-dilatazione e virtualità-attualità della differenziazione). Come Cusano, Ibn 'Arabî ricorre all'illustrazione geometrica delle sue idee filosofiche e, inoltre, utilizza anche il punto come un concetto base. Immaginiamoci Dio come un punto, dice Ibn 'Arabî, e immaginiamoci che il cerchio attorno a questo punto circonda tutta l'esistenza (qui, come nell'esempio seguente concernente l'Uno e i numeri, Ibn 'Arabî sta seguendo chiaramente la tradizione Neoplatonica); quindi, quanto è lasciato fuori del cerchio è la non-esistenza. Il punto è la prima fonte e base del cerchio, dato che il cerchio non apparirebbe se non fosse per il punto. Questo cerchio d'esistenza è completamente coperto dai raggi (dei quali ve ne è una moltitudine infinita), ed ogni raggio inizia dal punto centrale e finisce in un punto sulla circonferenza. E ora, ciò che è più importante: il punto sulla circonferenza, dice Ibn 'Arabî, è niente [perché è il punto al centro ad essere più importante]<sup>65</sup>. Cusano, mentre non dissente dall'immagine del cerchio, ribadisce il fatto che il punto centrale è il cerchio contratto e il punto sulla circonferenza stessa non può essere uguale al suo centro. Per Ibn 'Arabî, il punto centrale è il cerchio virtuale nel quale tutti i punti sono uguali l'un l'altro (dato che non ci sono differenze attuali in Dio), e la realizzazione attuale di questi punti (ossia, il disegno di un raggio) non aggiunge nulla a quanto era stato sempre virtualmente là, ma serve solamente come suo riflesso attuale (che è sempre incompleto, poiché un'infinita moltitudine di raggi mai coprirà tutto il cerchio)<sup>66</sup>.

Il fondo esemplificativo comune a Cusano e ad Ibn 'Arabî non si

esaurisce con la geometria. Ambedue fanno riferimento anche ad una analogia tra la relazione dell'Uno, come fonte dei numeri, con i numeri come tali, e la relazione di Dio con il mondo. Ma Cusano vede «in ogni numero nulla tranne la potenza manifestata di un innumerabile ed infinito Uno, poiché i numeri sono solo modalità particolari manifestanti la potenza dell'Uno»<sup>67</sup>, mentre Ibn 'Arabî dice che «l'Uno stabilisce il numero e il numero divide l'Uno»<sup>68</sup>: egli considera i numeri come sorgenti all'interno dell'Uno, quest'ultimo essendo la serie virtuale dei numeri, e i numeri reali realizzando questa virtualità e riflettendo l'Uno. In ogni caso, Ibn 'Arabî considera una sequenza numerica non come un'esemplificazione della potenza creativa dell'Uno che si dilata, bensì un'attualizzazione della molteplicità interna e virtuale dell'Uno.

Un ultimo esempio, concernente la luce e il colore: «la luce non è il colore», dice Cusano, «*sebbene la luce non sia l'«altro» nel colore ma neppure altro che il colore*»<sup>69</sup>. Egli porta questo esempio per illustrare la relazione tra Dio e la creazione di Dio: «Dio considerato come il non-altro non è il cielo, che è l'altro, quantunque Dio non sia né l'altro in questo e neppure altro che questo»<sup>70</sup>. Anche Ibn 'Arabî conviene che la relazione di Dio con le creature possa essere paragonata alla luce penetrante un vetro colorato: «la luce si colora con il colore del vetro, sebbene questo non abbia un colore come tale e questo appaia a te colorato»<sup>71</sup>. Cusano pensa che il colore sia «l'altro» (per questo appartiene al dominio degli opposti), mentre la luce non è questo «altro»; per Ibn 'Arabî il colore è sempre luce colorata. La luce per Cusano arriva prima dell'opposizione dei colori; la luce per Ibn 'Arabî, invece, svela in se stessa ogni opposizione dei colori: qui la luce pura è un colore virtuale e il colore è l'attualità della differenziazione virtuale della luce pura<sup>72</sup>.

Questo comporta che anche Ibn 'Arabî consideri Dio non essere altro

dal mondo; ossia, egli considera Dio essere il non-altro-del-mondo. Ma il relazionarsi di questo *non-altro* agli *altri* del mondo differisce da quanto abbiamo visto nella filosofia di Cusano, Ibn ‘Arabî presume che l’«alterità» del mondo sia una manifestazione dell’«alterità» virtuale interna a Dio e presume che Dio sia il non-altro-del-mondo e questo è perché l’«alterità» del mondo è nulla se non che l’«alterità» di Dio ossia, essa è l’attualità dell’ultimo. Come Cusano, egli ritiene l’«alterità» del mondo essere una manifestazione del «non-alterità» di Dio: questo non-altro (non avendo proprio alcuna alterità in sé) si dilata come gli *altri*.

Penso che questa esposizione sia sufficiente per mostrare che la risposta di Ibn ‘Arabî alla prima domanda (*cosa* sia Dio in relazione al mondo) sia logicamente opposta alla risposta data da Cusano. Anche per la seconda domanda, non si può attendere meno differenza tra le loro risposte.

Il divino è eterno, mentre il mondano è temporale. Finché la relazione tra Dio ed il mondo è la relazione tra la virtualità e l’attualità della differenziazione, l’eternità sarà recepita nella filosofia di Ibn ‘Arabî come la virtualità della differenziazione temporale ed il tempo come l’attualità dell’eterna virtuale differenziazione; come il mondo è un riflesso (che è sempre incompleto) di Dio, così il tempo è un riflesso dell’eternità. Come può una tale relazione eternità-tempo essere contemplata?

L’eternità è una continuità, mentre la successione temporale, afferma Ibn ‘Arabî, è intermittente (ossia, possiede una struttura atomica): il tempo è un riflesso discontinuo di eternità. Se visualizziamo l’eternità quale una linea (che è continua), allora il tempo sarà una successione non interconnessa di punti in ognuno dei quali la linea è riflessa (in termini matematici, *applicata*). Ognuno di questi riflessi

è isolato dagli altri e sebbene possiamo mentalmente trasformare questa sequenza ininterrotta di punti in una linea continua, questa operazione non ha corrispondenza con la realtà ontologica: considerato come una caratteristica d’esistenza, il tempo è intermittente e non continuo<sup>73</sup>. Nei termini di questo esempio, una linea è una virtuale sequenza continua di punti, mentre la sequenza continua di punti costituisce l’attualità di questa differenziazione virtuale della linea<sup>74</sup>. Possiamo aggiungere che, dal momento che la virtualità esiste solo tramite la sua attualizzazione, la linea esiste solo perché questa è progettata nei punti: non c’è eternità senza tempo, come non c’è temporalità che non sia un riflesso dell’eternità.

Adesso permettiamoci di tradurre questo in linguaggio ontologico.

L’eterna esistenza Divina, dice Ibn ‘Arabî, è un’assoluta pienezza differenziata da interne correlazioni (*nisba*); dato che la differenziazione in Dio è virtuale, queste correlazioni sono non-esistenti (*‘adamiyya*)<sup>75</sup>. Sono queste correlazioni che producono la virtuale «alterità» in Dio che si manifesta nel mondo come un’attuale «alterità», quando le correlazioni non-esistenti acquisiscono la loro esistenza e divengono essenze mondane. Il processo di manifestazione di queste correlazioni nel mondo è il processo di proiezione di Dio nel mondo: in ogni atomo del tempo tutta la Divina essenza è manifestata come uno stato atomico del mondo. Quanto descritto, è la successione ininterrotta di questi stati atomici che danno una falsa impressione del tempo «corrente».

Dato che l’«alterità» in Dio è virtuale, ogni correlazione può essere manifestata nella forma di ogni altro: l’«alterità» virtuale può diventare una realtà come *ogni* «alterità» attuale. Questo significa che ogni essenza nel mondo può diventare (nel prossimo atomo di tempo) ogni altra essenza, se tale sarà una realizzazione della diffe-

renziamento virtuale della Divina essenza. Se questo succeda o no, e come precisamente questo debba succedere, lo si può sapere solo conoscendo le correlazioni non-esistenti ed il processo della loro manifestazione nel mondo. Per capire il punto di vista di Ibn 'Arabî su questa questione, dobbiamo analizzare il suo concetto di umanità e il posto di questa nel mondo.

Abbiamo detto che ciascun riflesso di una linea in un punto (ossia, dell'eternità nell'atomo temporale) è *pieno* (come imposta la questione Ibn 'Arabî, il mondo «riunisce in sé» Dio in ogni momento)<sup>76</sup>. Ma è ovvio che una linea possa essere riflessa non solo pienamente, ma anche parzialmente. Quindi, deve esserci qualcosa che garantisca questa pienezza di riflesso ed è l'essere umano che riveste questo ruolo nella filosofia di Ibn 'Arabî.

Secondo Ibn 'Arabî, le creature umane sono gli unici esseri che incarnano tutte le correlazioni interne della Divina essenza: essi riflettono Dio con la medesima pienezza del mondo<sup>77</sup>. Solo perché questo riflesso «pienamente riunente» di Dio è presente in ciascun atomo di tempo, Dio è proiettato nel mondo pienamente. Ecco perché le creature umane sono eterne: se non fosse per loro, la linea non sarebbe stata riflessa in un punto e la virtuale differenziazione di Dio non diverrebbe una differenziazione attuale del mondo; in ogni caso, l'essere umano è la garanzia dell'eternità e del tempo, la garanzia della loro co-esistenza<sup>78</sup>.

Queste sono le caratteristiche ontologiche degli esseri umani che tracciano i contorni del loro potenziale [gnoseologico]. L'essere umano (considerato come essere appartenente al mondo) è un'attualità di tutte le differenziazioni virtuali di Dio (ossia, è l'incarnazione di tutte le correlazioni non-esistenti), il che significa che gli esseri

umani possono scoprire Dio ed il mondo in loro. Ma per fare ciò, essi devono passare dal tempo all'eternità, devono scoprire Dio in loro, quindi devono trasformare tutta la differenziazione attuale dell'umanità in differenziazione virtuale<sup>79</sup>. E qui sorge la domanda cruciale: gli umani sono capaci di fare questo?

Perché vi possa essere comunque una risposta positiva, si necessita almeno di un presupposto. Gli umani devono essere capaci di eseguire azioni, succedersi nel tempo, che darebbero (o almeno si suppone diano) i risultati desiderati. Ora, la nozione di azione è legata a quella di causa, perciò diciamo che un'azione ha avuto luogo solo se qualche effetto sia stato causato e quindi sia stato percepito. Similmente possiamo parlare di azioni, che si succedono nel tempo, solo se esistono relazioni di causalità tra uno stato atomico temporale del mondo ed un altro [stato atomico temporale del mondo].

E questo è esattamente ciò che Ibn 'Arabî nega: «solo il non-essere, e non l'essere, ha effetto»<sup>80</sup>, egli dice, significando con il non-essere quelle correlazioni non-esistenti che differenziano virtualmente Dio. Egli ha ragione, certo, finché la sua filosofia è implicata: avere effetto significa cambiare e affinché il mutamento avvenga, c'è bisogno *della durata*; ma non c'è durata *all'interno* di ogni atomo temporale, ciascuno dei quali determina invece uno stato del mondo fisso ed immutabile-in-sé. I cambiamenti si verificano solo quando un *nuovo* stato del mondo emerge nel prossimo atomo di tempo (questo stato essendo fisso come il precedente), e questo nuovo stato del mondo emerge in qualità di una nuova realizzazione della differenziazione virtuale di Dio. Per questa ragione la categoria di azione è inapplicabile all'esistenza temporale: essa descrive solo la relazione tra differenziazione virtuale ed attuale, tra eternità e tempo.

Alla fine scopriamo che la causa eterna determina il suo effetto temporale. Ora possiamo dare un'occhiata più da vicino a questa formula. L'effetto della causa, dove quest'ultima è una correlazione non-esistente, è proprio questa causa che ha acquisito esistenza temporale: la causa è essenzialmente uguale al suo effetto e non produce cambiamento. Nella filosofia di Ibn 'Arabî, le categorie di causa e di azione sono abbastanza differenti da quanto siamo abituati nella filosofia Occidentale<sup>81</sup>.

Così, gli esseri umani non possono compiere ogni azione che produca il risultato desiderato e trasformare la loro differenziazione attuale in virtuale (per la stessa ragione che un'azione temporale è impossibile). Da questo segue che gli umani sono ontologicamente capaci di svelare la verità ultima, ma non dipende da loro [essere consci di questa capacità]. Questa conoscenza assoluta può essere loro garantita solo come un dono Divino, come una rivelazione<sup>82</sup>: in questa rivelazione mistica gli umani testimonieranno quella differenziazione virtuale di Dio che governa il mondo, ma essi non sono in una posizione tale da determinare questa rivelazione<sup>83</sup>.

L'investigazione filosofica è un viaggio senza fine verso una meta ancora irraggiungibile ed i sentieri scelti da varie tradizioni filosofiche possono differire fundamentalmente. Ma su queste piste ci sono dei punti che ritengo siano decisivi per l'ulteriore sviluppo delle idee filosofiche, per questo è in questi punti che fundamentalmente possono (o non possono) essere trovate delle nuove direzioni. Le filosofie di Cusano e di Ibn 'Arabî sono, dal mio punto di vista, tali punti decisivi nella storia della filosofia degli Europei e degli Arabi. Per dimostrare questa tesi, nell'ultima parte di questo saggio io analizzerò le prospettive aperte da queste due filosofi.

Sia Cusano che Ibn 'Arabî procedono dalla nozione mistica di Dio come indefinibile e del mondo come non-altro-che-Dio. Per Cusano, questo significa che Dio è il Nulla-del-mondo, e per Ibn 'Arabî, che Dio è il Tutto-del-mondo. È da questo principale scarto che risultano le altre distinzioni.

Nel primo caso, dobbiamo riprendere solo un passaggio dell'esposizione del concetto di *misura* di Cusano per arrivare alla nozione di una legge universale regolante l'evoluzione (la dilatazione) del mondo dal principio primo. Questo principio primo è assolutamente semplice ed indefinibile; inoltre, è la legge universale stessa. Ogni stato del mondo e ogni essenza mondana è esclusivamente ed interamente definita da questa legge-principio. Il principio originario è presente in ogni essenza del mondo, dato che quest'ultimo incarna la legge che ha definito la sua evoluzione: conoscere l'essenza significa conoscere questa legge, e conoscere questa legge significa conoscere tutte le essenze del mondo.

La prima fondazione del mondo è quella dilatantesi al di fuori della sua forza propria e produttore il mondo e dato che la contrazione è il non-altro della dilatazione, possiamo concludere che la forza e la legge dell'evoluzione del mondo non sono altro che il mondo stesso: la filosofia di Cusano presuppone il concetto della legittima evoluzione del mondo definito unicamente dal suo primo principio-legge dal quale tutte le altre leggi sono derivate.

Dato che la legge dell'evoluzione del mondo è un'unità integrante, la causalità è anche integrante: ogni essere, [per il quale la sua "esattezza"] (come dice Cusano) è questa stessa legge integrante, è legato da relazioni di causa-effetto a tutte le altre essenze e dipende da loro.

Finalmente, questa legge integrante dell'evoluzione del mondo rien-

tra all'interno della capacità di cognizione dell'umanità. Per raggiungere una conoscenza esaustiva ed esatta di ogni cosa, gli esseri umani hanno solo bisogno di scoprirla nelle loro menti e quanto essi scoprono, è esattamente la medesima cosa che regola il mondo. (Penso che la somiglianza di questi argomenti a quelli che più tardi disse Descartes, sia abbastanza evidente). Il processo, per il quale questa scoperta ha luogo, è irrazionale nella filosofia di Cusano, così come nelle scienze europee dei tempi moderni.

Nel secondo caso, il mondo è una sequenza di stati fissi che non sono interrelati ed interdipendenti. Ciascuno degli stati del mondo riflette l'eterna ed immutabile Pienezza d'esistenza e per acquisire la conoscenza delle leggi di questo processo riflettente, una conoscenza di riflesso non è sufficiente. Come il tempo possiede una struttura atomica, nessun stato del mondo gode di durata. Causa ed effetto sono la medesima essenza: quando si proietta (dall'eternità nel tempo), questo è detto causa, e quando è una proiezione (temporale), questo è chiamato effetto. Siccome queste proiezioni non sono mai ripetute, le relazioni causa-effetto sono in costante cambiamento e mai rimangono le medesime come erano al momento precedente. Segue che la causa non agisce nel tempo: nessun effetto della causa è rinvenibile nel passato.

Per conoscere il riflesso, si deve conoscere ciò che è stato riflesso. La Divina pienezza d'esistenza riflessa come il mondo è fra il potenziale gnoseologico degli esseri umani: questo può essere svelato a loro in se stessi, finché essi siano dei pieni riflessi di Dio. Ma tale rivelazione, tale svelamento, significa che gli umani cessano di essere riflessi e si trasformano nel Riflesso: nella filosofia di Ibn 'Arabî, gli umani non possono raggiungere una conoscenza del mondo finché essi ne

fanno parte. Esprimere questo in termini della filosofia Occidentale, sarebbe come dire che la vera gnosi è impossibile per il soggetto: per acquisirla, l'umanità deve divenire un soggetto universale includendo tutto il mondo.

L'interpretazione filosofica di Cusano della prospettiva mistica la rese logicamente possibile per capire l'umanità come un soggetto e il mondo come un oggetto di cognizione. Con lui gli esseri umani cessano di essere un microcosmo e potrebbero essere opposti al mondo: un oggetto ed un soggetto potrebbero diventare indipendenti l'uno dall'altro.

Contrariamente, Ibn 'Arabî rese il concetto medievale di umanità divenuto assoluto: l'essere umano nella sua filosofia *muta* in un soggetto universale abbracciante tutto l'Universo. Questo soggetto universale è capace di svelare l'ultima verità del mondo, ma questa verità è piuttosto differente da quella dichiarata dalla recente filosofia Occidentale<sup>84</sup>.

## IL SENTIERO ALLA VERITÀ

### *Ibn 'Arabî e Nikolai Berdiaev ovvero due modi diversi di Filosofia Mistica*

Il fatto che i nomi di due filosofi, che vissero in periodi così diversi, in condizioni culturali e in civiltà piuttosto dissimili, partecipino del titolo di questo studio è [già di per sé sufficiente] per esigere un chiarimento. Nikolai Berdiaev, che appartenne a una corrente filosofica russa, che si disse mistica, non ha proprio bisogno di essere presentato al lettore. Muhyiddin Ibn 'Arabî (1165-1240), il più grande mistico del Medio Evo Arabo, è noto per essere il fondatore di una concezione filosofica che è stata definita più tardi come *wahdat al-wujûd* - “unicità dell’esistenza” - e che godette di grande popolarità fra pensatori, filosofi e poeti islamici del tardo Medio Evo arabo. Inoltre, i principi di questo concetto sono facilmente ritrovabili nei lavori di intellettuali contemporanei affascinati dalle idee della *mystica*<sup>85</sup> islamica, ossia del *Sufismo*. Quindi, queste due importanti figure possono essere comparate su un terreno comune [che è dato dal fatto che essi sono] appartenuti ad una corrente del pensiero filosofico dell’umanità che è chiamata *mystica* o filosofia mistica. Nonostante tutte le differenze che indubbiamente esistono fra la *mystica* russa, araba, e, ci sia permesso di dire, europea, ci sono anche certe caratteristiche comuni fondamentali di questo modo di guardare al mondo, che ci autorizza a ricondurre queste correnti tutte insieme ad un solo concetto generico.

[La prima di queste caratteristiche è data ineludibilmente dal] fatto che ciascuna filosofia mistica è qualcosa che viene sempre dopo un’esperienza integrante - e mai prima -, che può essere detta esperienza soggettiva della Verità, oppure esperienza di una congiunzione totale [dell’interezza dell’essere personale] con la Verità, nel quale

gli aspetti ontologici, epistemologici, etici o estetici sono sempre sfaccettature di un intero, più o meno artificialmente distinguibile dopo il fatto - sfaccettature dell’unità che sono tutte intrecciate e fuse e di cui si può parlare solo complessivamente e di tutte quante ad un tempo. La filosofia mistica è pertanto il tentativo di esporre un’esperienza integrante *a posteriori*, dove l’esperienza, in accordo con le leggi della disquisizione, è inevitabilmente sezionata e deve essere necessariamente divisa nelle sue molteplici componenti. Contemporaneamente - ed il lettore deve sempre tenere presente questo - il ricordo, il sentire di questa esperienza integrante, rimane “nell’anonimato”, al di fuori della struttura del discorso filosofico. È questa esperienza integrante cui il filosofo mistico è sempre orientato, che impercettibilmente guida il corso del suo ragionamento in un modo o in un altro ed è questa esperienza che da sola - per usare l’espressione di Roland Barthes - è capace di trasformare l’“esposizione” in “testo”, in quel magma fuso di parole, che cessano poi di essere semplici segni sulla carta, in cui forse le penetrazioni della Verità possono anche trovare posto. Un’opera di un filosofo mistico esige la ricettività del lettore, la compassione<sup>86</sup> ed esige sempre almeno il tentativo di [ricordare] quanto è stato lasciato oltre i confini del ragionamento discorsivo. In questa distanza tra la totalità dell’esperienza vissuta ed il significato discorsivo, ossia, consecutivo della sua espressione, riposa la tragedia di ogni filosofo mistico ed allo stesso tempo quel “*perpetuum mobile*” che non permette alla sua penna di fermarsi.

La ricerca del sentiero alla Verità, la ricerca di una possibilità di descrizione di questo percorso, è la quintessenza della filosofia mistica. Chiaramente, possiamo identificare nei lavori dei filosofi mistici anche l’elaborazione di domande, che costituiscono l’insieme dei problemi del filosofare tradizionale - per esempio problemi ontologici, epistemologici ed etici. Possiamo presumere, vista l’ampiezza [del

filosofare tradizionale], che questo sia piuttosto naturale nella misura in cui l'opera in esame sia tale da poterla considerare classificabile come filosofica. Molto raramente troviamo questo insieme di problemi in forma sistematica e coerente; per il filosofo mistico, essi non sono importanti in sé ma solo in connessione col suo compito principale, quello di determinare e di descrivere il sentiero che conduce alla Verità. Questo accento esclusivo sulla ricerca del sentiero alla Verità è, noi diremmo, un'importante caratteristica contrassegnante la filosofia mistica o meglio è il suo nervo vitale.

Da ora in poi l'oggetto del nostro studio sarà la ricerca di questo sentiero nei lavori di Ibn 'Arabi e di Berdiaev, due pensatori che possono essere ritenuti fra i più importanti rappresentanti della filosofia mistica nell'Oriente islamico ed in Russia.

Per trovare il sentiero alla Verità, bisogna rispondere a tre domande: dove riposa l'essenza dello stato iniziale e normale di un comune essere umano che è decaduto dalla Verità, che è allontanato da Essa? Perché è accaduto che quella Verità sia nascosta all'uomo; in altre parole, quale è la ragione per questo stato [di ignoranza] dell'uomo? Come può essere [colmata la distanza che separa l'uomo] dalla Verità? Intenzionalmente abbiamo presentato queste domande in questo ordine, perché riteniamo che esso illustri meglio la logica del movimento del pensiero di questi due filosofi: nel porre loro queste domande, scopriremo, cosa noi siamo secondo loro; quindi, ci sarà più facile capire perché siamo come siamo; infine scopriremo come noi possiamo essere diversi e come possiamo realizzare la perfezione, secondo loro.

Ibn 'Arabi non dà una risposta univoca alla domanda di cosa sia il mondo, cosa sia l'uomo e cosa sia l'universo. I suoi scritti contengono tre risposte che di primo acchito, sembrano essere fonda-

talmente diverse. Se noi [accettiamo quest'ottica], possiamo classificarle, sistemandole nell'ordine della loro approssimazione alla Verità: la prima risposta sarà la risposta di una persona, alla quale la Verità è stata nascosta da una densa cappa; la seconda sarà di qualcuno che ha alzato solo leggermente questa coltre; la terza sarà la risposta di una persona che ha gustato pienamente la Verità, che ha partecipato di essa. In questo senso, queste tre diverse visioni dell'universo possono essere rappresentate come tre tappe successive di cognizione, tra le quali e per le quali sono definite anche le rispettive transizioni; esaminando come un uomo si muove da un fase all'altra, individueremo anche come, secondo Ibn 'Arabi, uno può percorrere il sentiero alla Verità.

Il primo punto di vista è allora il seguente: il mondo e Dio, il mondo e la Verità<sup>87</sup> sono assolutamente separati; il mondo non è la Verità e la Verità non è nel mondo. In base a questa visione la Verità, o il Vero Dio, sempre era, è e sempre sarà; come tale, la Verità è assolutamente indipendente dal mondo delle cose, ovvero il mondo della genesi e della morte, o anche il mondo dell'essere temporale. «Se isoli Dio dal mondo, Lui si trova maestosamente elevato in base a questa definizione al di sopra di questo attributo»<sup>88</sup>. Nulla di quanto succede nel mondo può toccare la Verità Suprema o può turbare la sua assoluta tranquillità ed immutabilità. Tale è il giudizio della ragion pura: «Quando l'intelletto si arrende completamente a sé, attingendo conoscenza (solo) dai suoi giudizi, conoscerà Dio come purificato ma non come replicato»<sup>89</sup>, ad esempio, come essere che è assolutamente libero da tutti i tratti ed attributi del mondo creato e [come essere che assolutamente non assomiglia] al mondo.

Ma se il mondo e la Verità sono separati dal confine invalicabile dell'assoluta diversità, mentre l'essere in tutta la sua pienezza si trova nella Verità, ossia in Dio, si può parlare ancora dell'essere reale del

mondo? In altre parole, la Verità può essere concepita come esistente *insieme* al mondo ma non *nel* mondo?

Secondo il rigoroso giudizio della ragione, questo è impossibile. «Se la perfezione assoluta e l'autosufficienza assoluta sono affermate per Lui, allora Egli non sarà capace di essere la causa che sostiene qualunque cosa, ammesso che Egli sia tale causa. Egli dipenderebbe dall'effetto prodotto da Egli stesso, mentre la sua essenza è libera di essere dipendente da qualsiasi cosa»<sup>90</sup>.

Così Dio, la Verità e l'essere assoluto non possono sostenere l'esistenza di un mondo, il cui essere è possibile solo a condizione di "riposare" in Dio, ossia solo se Dio "sostiene" questo essere. [Ma Dio non può provvedere a "sostenere" l'essere del mondo]; dunque affermare che la Verità non è nel mondo, ci obbliga a riconoscere che, generalmente parlando, il mondo stesso non esiste. E davvero, «se guardi a Lui come all'Essenza-in-sé, vedrai che Lui non ha nessun bisogno di mondi»<sup>91</sup>: dal punto di vista della Verità Assoluta, che risiede fuori del mondo, l'esistenza del mondo è [un'assurdità].

Se questo è così, allora non abbiamo altra scelta che ammettere che «il mondo è illusorio, che non ha un vero essere»<sup>92</sup>. Questo significa che il mondo è niente di più di un sogno; è un "mondo dell'immaginazione". Un mondo non vero. Qualunque cosa l'uomo compia nella sua vita, egli non varcherà mai i confini di questa illusorietà universale e tutti i suoi sforzi saranno vani, perché qualunque cosa lui realizzi in vita, essa sarà effimera come fosse compiuta in un sogno; la vita è sonno ed un sogno è sonno in un sonno, un sogno costruito su un altro [sonno], un sogno universale e non c'è differenza essenziale tra loro<sup>93</sup>. Questo vuol dire che l'uomo non realizzerà mai la Verità? Come se stesse rispondendo a questa domanda, Ibn 'Arabi cita allora le parole di Mohammed: «le persone sono addormentate in [vita], ma

quando muoiono si sveglieranno»<sup>94</sup>. La morte penetra nel velo dell'illusorietà, "schiude gli occhi"; l'uomo acquisisce [una visione più acuta] e vede Dio, ossia vede la Verità<sup>95</sup>. Dunque, è nell'abbandono del mondo l'unico sentiero alla Verità? [Alla luce di questa domanda], questo mondo sembrerebbe essere [stato considerato in maniera eccessivamente pessimistica]; però ci permette di non dimenticare che questo mondo è la fine solo per coloro che separano la Verità dal mondo: infatti, nel momento in cui essi sono separati, raggiungere qualcosa nell'uno è possibile solo abbandonando l'altro<sup>96</sup>.

L'importanza di riconoscere questa verità (che non è data certamente ad ognuno), in ogni caso dura ed indiscutibile che possa suonare, non è così negativa: dopo tutto, questa consapevolezza, secondo Ibn 'Arabi, è il «primo principio di rivelazione divina in un popolo pastorale»<sup>97</sup>. Se è così, possiamo allora sperare che l'esistenza separata ma parallela di altri stati, di altre relazioni tra la Verità ed il mondo ci sarà rivelata.

Ma prima di proseguire oltre [questo aspetto della prima risposta di Ibn 'Arabî], ci occuperemo di un'altra questione - ovvero, l'unità della Verità o l'unità dell'essenza divina. La Verità è una, come abbiamo detto, e Ibn 'Arabi non ha dubbi in merito; va però precisato in che senso Essa è una? Ibn 'Arabi dimostra che l'unica possibilità di cogliere l'unità della Verità nel caso particolare, dove il mondo e la Verità siano separati, è di intenderla come un'unità assoluta che esclude ogni differenziazione, ovvero un'unità intesa nel senso rigorosamente parmenideo del termine, oppure come la semplicità e l'unicità di un'unità indivisibile, internamente indifferenziata<sup>98</sup>. Questa comprensione dell'unità della Verità è un correlato necessario della posizione assunta all'inizio, in base alla quale la Verità non è nel mondo: ogni dissezione dell'unità della Verità, ogni tentativo di attribuire ad Essa un certo attributo, significa stabilire un'identità



tra la Verità ed il mondo oppure sancire la presenza della Verità nel mondo e, conseguentemente, una simile affermazione è internamente contraddittoria.

Così, «come lo vedi, il mondo è qualcosa di autosufficiente, qualcosa di al di sopra e al di fuori di Dio, ma in realtà le cose non stanno così»<sup>99</sup>. Allora come stanno? Dunque, quale è l'altra "rivelazione", per usare le parole di Ibn 'Arabi, quale altra visione della relazione tra la Verità ed il mondo esiste?

Generalmente parlando, la visione della Verità e del mondo è reciprocamente connessa ed interdipendente, è una visione della Verità come la nostra Verità. È importante segnalare che questa posizione, come la precedente, è originaria e non può essere logicamente inferita da nulla: come vogliamo vedere la Verità, così la vediamo. Per una persona che adotta la prima posizione descritta, la Verità è [altro-che-il-mondo] e non è la sua Verità: nella sua unità assoluta, Essa non ha relazione con il suo mondo illusorio. Ibn 'Arabi sostiene che l'illusorietà del mondo e la condizione alienata della Verità non saranno superate finché noi [non cambieremo] questa posizione iniziale, [ossia fino a che noi considereremo la Verità come altro-che-il-mondo].

Il primo passo verso una nuova visione è di asserire quella Verità come Verità senza che il mondo esista. Il mondo è pervaso dalla Verità ed immerso nella Verità, dice Ibn 'Arabi, proprio come il cibo si propaga nel corpo e diviene il corpo, oppure come l'acqua satura totalmente una stoffa immersa in essa. «E se la (divina) Essenza-in-sé fosse libera da queste interrelazioni, non sarebbe Dio. Queste interrelazioni sono prodotte dalle nostre essenze incarnate, così che tramite la nostra divinità L'abbiamo resa Dio»<sup>100</sup>.

Quindi la Verità è impossibile senza il mondo, o, come dice Ibn 'Arabi, il mondo è una "indicazione di Dio"<sup>101</sup>. Ma se Iddio è Dio solo perché noi siamo divini, se la Verità è la Verità solo perché il mondo è vero, allora non possiamo dire che Dio è il mondo e che quella Verità è il mondo?

Ed infatti: «Poi nel secondo stato [*dopo lo stato che è stato appena descritto – Andrey Smirnov*], ti viene rivelato che Dio Stesso è un'indicazione di Lui Stesso e della Sua divinità e ti viene rivelato che il mondo non è null'altro che la Sua manifestazione nelle forme delle loro [*ossia, gli oggetti – Andrey Smirnov*] essenze incarnate prestabilite [*cioè, fissate nel loro stato immanifesto – Andrey Smirnov*], il cui essere è impossibile senza di Lui, e che Lui acquisisce delle differenti qualità e forme in conformità alle vere essenze di queste essenze incarnate e dei loro stati»<sup>102</sup>.

Così ora possiamo chiarire la generica proposizione attinente alla correlazionalità tra la Verità ed il mondo. La Verità è, come è il mondo: essa è eterna e mutevole come il mondo è mutevole ed Essa è ricca e varia come lo è il mondo. *Strictu sensu*, questa Verità è il mondo: la Verità nel mondo e la Verità come il mondo.

Il termine usato da Ibn 'Arabi, per specificare questa comprensione della relazione tra la Verità ed il mondo, è 'la manifestazione'. Dio *Si* è manifestato come il mondo, e l'uomo, vedendo questa manifestazione, non può dire cosa sia prima di Lui: se sia la Verità stessa o il mondo; lui non può distinguere tra loro: «Se è Dio che è manifesto, allora la Creazione è nascosta, celata in Lui, e si presenta attraverso tutti i nomi di Dio, attraverso i Suoi occhi ed i Suoi orecchi, tramite tutte le Sue interrelazioni e tutto quanto è compreso in lui. Ma se è la Creazione ad essere manifesta, allora è Dio ad essere nascosto e segreto in essa, Dio è l'orecchio della Creazione, i suoi occhi, le sue

braccia, i suoi piedi e tutti i suoi poteri in generale»<sup>103</sup>.

[Stando così le cose] e se la Verità è il mondo ed il mondo è plurimo ed aggiuntivamente la Verità è una, allora dobbiamo giungere ad una comprensione dell'unità della Verità diversa da quella incontrata nel primo caso. In quel caso dicemmo che l'unità della Verità precludeva la possibilità di attribuirLe alcun attributo; inoltre, questa impossibilità derivava dal fatto di aver posizionato la Verità ed il mondo esterni l'uno all'altro; ma ora, se la Verità è davvero il mondo, la situazione è diversa. «Gli attributi di un'essenza-in-sé, anche se sono molteplici, non indicano la molteplicità di quanto è descritto da questi attributi in Lui stesso, essendo l'insieme della Sua essenza-in-sé, anche se sono intelligibilmente separabili l'uno dall'altro»<sup>104</sup>. L'unità della Verità è qui intesa come fosse differenziata-in-sé, ma questa differenziazione in nessun modo annulla la rigorosa unità della Verità, perché fuori di questa unità non esiste nulla ed ogni attributo, che differenzia l'unità della verità, è ancora radicato in questa unità, [quindi la differenziazione] non va oltre i confini di questa unità e non è distinta da essa. Tale è la dialettica dell'unità differenziata della Verità al secondo livello di cognizione. Insomma, “sulla scena della manifestazione”, dove la Verità è considerata il mondo, «gli aspetti, che si manifestano, gareggiano l'uno con l'altro per la preponderanza, cosicché in una singola essenza incarnata c'è una preponderanza associata al punto di vista di questi numerosissimi aspetti»<sup>105</sup>. In altre parole, la differenziazione interna della Verità indica che una cosa è più alta ed un'altra è più bassa, una migliore ed un'altra peggiore, una buona ed un'altra cattiva<sup>106</sup>.

Quindi, se vediamo la Verità nel mondo, ossia la Verità come il mondo, allora la vediamo come unitaria, resa differente all'interno di sé, classificata e gerarchizzata; dunque possiamo anche dire che una cosa in Essa è buona ed un'altra è cattiva. Comunque, qualcosa qui deve

metterci in guardia e indurci a prestare attenzione: davvero, si può parlare di qualcosa di cattivo nella Verità? Il concetto di Verità non esclude *a priori* il concetto di cattivo? Abbiamo tentato di considerare la Verità come il mondo, la Verità attraverso il mondo e abbiamo detto che la Verità è il mondo, ma possiamo dire che il mondo sia la Verità? Rigorosamente parlando, [la risposta è negativa], perché in ogni esempio abbiamo iniziato il nostro ragionamento con la Verità e non con il mondo; quando vediamo la Verità come il mondo, percepiamo la differenziazione dell'unità, ma non l'unità stessa; vediamo la Verità in noi stessi e nel mondo, ma non noi stessi nella Verità; possiamo dire che la Verità è il mondo, ma siamo incapaci di asserire che il mondo è la Verità. Secondo Ibn 'Arabi, il terzo punto di vista, la terza visione della Verità e del mondo, ci rende capaci di fare questo; ci permette di asserire l'identità assoluta della Verità e del mondo e trasforma l'asserzione “la Verità è il mondo” nel suo opposto.

Quindi, dice Ibn 'Arabi, abbiamo considerato la Verità come mondo, quando eravamo capaci di dire che «l'ordine del mondo è interamente Dio o completamente la Creazione, perché esso è la Creazione sotto un aspetto ed è ancora Dio sotto un'altro aspetto, ma la sua essenza è una»<sup>107</sup>. Tuttavia, non ci si può fermare qui, perché «c'è un'altro mistero più elevato nella presente questione: i possibili esistenti [ossia, le cose nel mondo – Andrey Smirnov] rigorosamente parlando sono *non-essere*, mentre l'essere non è null'altro che l'essere di Dio nelle forme di quegli stati nei quali quei possibili esistenti sussistono in sé e nelle loro essenze incarnate»<sup>108</sup>. La nuova visione della Verità e del mondo è caratterizzata dal fatto che vediamo solo la Verità e [questa nuova visione non si pone la] domanda, se quanto è prima di noi sia la Verità o il mondo. Questa domanda ora è risolta inequivocabilmente: c'è solo la Verità e nulla se non Essa e quanto chiamiamo mondo, è immerso nella Verità, risiede nella Verità: «colui che sa che Dio è l'essenza incarnata della modalità dell'essere,

conosce l'ordine del mondo così come è: in Lui, Grande e Altissimo, ci si muove e si prosegue»<sup>109</sup>.

Ma quale è quella “modalità dell'essere” che tutto ciò, che esiste nella Verità, persegue e che è rivelata in questa terza fase di cognizione? Mentre inizialmente abbiamo detto che ogni cosa è allo stesso tempo sia se stessa che la Verità, ora possiamo fare un passo ulteriore e interpretare cosa significhi “essere la Verità”. Lo possiamo fare perché ora consideriamo questa cosa non in qualità “di manifestazione di Dio” ma come “una certa forma interna a Dio”<sup>110</sup>. In altre parole, vediamo la Verità non come la fonte [uni-totale] [*vseediniy*] e la base [uni-totale] dell'essere plurale bensì come una pan-unità plurale [*vseedinstvo*], non vediamo la Verità nel mondo ma il mondo nella Verità. Da questo punto di vista, allora, essere se stessi ed essere la Verità sono la stessa medesima cosa, cioè “essere se stessi” significa “essere ogni altro” oppure essere simultaneamente tutto, ed una persona, che abbia visto la Verità nel mondo ma non il mondo nella Verità, è privata solo di questa visione. Ora la Verità è rappresentata come un singolo *continuum* iridescente con tutti i colori dell'essere, in cui ognuno esiste in ognuno ed ognuno è tutto. Ecco come Ibn 'Arabi spiega questa differenza: «Se esso [*vale a dire, una cosa – Andrey Smirnov*] è la Sua manifestazione, allora si svilupperà inevitabilmente una rivalità per la supremazia fra tale manifestazione ed un'altra; ma se una cosa è una forma in Lui, allora questa forma è l'incarnazione della perfezione assoluta, poiché è l'essenza incarnata dell'Uno nel Quale la cosa è apparsa, e adesso, quanto è posseduto che è chiamato Dio, è posseduto anche da quella forma»<sup>111</sup>. Ovvero possiamo dire che c'è identità assoluta tra ogni parte della Verità e tutta la Verità nel complesso, oppure che non c'è differenza tra la parte e l'intero.

E così approdiamo ad una nuova comprensione dell'unità della Veri-

tà, arriviamo ad una collocazione della comprensione onni-inclusiva, l'identità di tutte le cose, oppure pan-unità. Mentre nella seconda fase abbiamo parlato dell'unità differenziata della Verità, ora possiamo parlare di un'unità indifferentemente differenziata, oppure di un genere di differenziazione, in cui quello che è differenziato non è fissato e non è distinto e che preclude così la possibilità di parlare di reali differenze. Quando diciamo che la verità è differenziata, stiamo dicendo che la sua unità non è vuota ma, contrariamente, è colmata da un contenuto assoluto; quando diciamo che questa differenziazione esclude le differenze, stiamo indicando che non ci sono essenze distinte e fissate nella Verità e che la sua unità è un'autentica unità universale nella quale ognuno è ogni altro e la parte è uguale al tutto.

Quindi abbiamo mostrato tre concezioni diverse della relazione intercorrente tra la Verità ed il mondo: la Verità ed il mondo come separati l'uno dall'altro; la verità nel mondo ed il mondo nella Verità. Sorgerà, allora, naturale la seguente domanda: come è possibile che esistano queste tre concezioni, perché le persone vedono la Verità in tre modi e non in uno solo?

A prima vista, il porre una tale domanda sembra ingiustificato, siccome pare contraddire la concezione della Verità come pan-unità testé determinata. Se non ci sono differenze nella Verità, nonostante la sua differenziazione, e tale concetto è il più elevato ed il più completo, allora come si può parlare di tre modi di vedere differenti della Verità? È probabile che alla fine queste tre visioni non siano identiche?

Ibn 'Arabi tenta di elaborare la sua risposta a questa domanda agganciandola alle categorie dell'“eternità” e del “tempo”. La Verità come tale risiede nell'eternità, mentre l'uomo ed il mondo in generale sono *determinazioni* temporali dell'eternità. Il tempo, secondo Ibn 'Arabi, è distinto: esistono degli “atomi di tempo” che, quantunque

siano separati l'uno dall'altro, si susseguono in maniera così fitta l'uno all'altro che nessuna [interruzione] di tempo è individuabile tra loro. Il tempo pare fluire agevolmente - [almeno è questo ciò che sembra all'uomo], che esiste nel tempo; durante ogni atomo di tempo tutto quello che esiste, il mondo intero, scompare inabissandosi nell'eternità, nella Verità; ma nello stesso atomo di tempo, esso [il mondo intero] emerge nuovamente, seppure lievemente diverso, in uno stato abbastanza diverso. Questo mutamento nello stato del mondo esistente è così sottile, che passa inosservato e ad una persona sembra che tutto sia rimasto com'era; inoltre, [all'accumularsi degli "atomi di tempo"], queste successioni di stati differenti formano i mutamenti temporali che noi osserviamo. Così otteniamo un analogo temporale all'identità di tutti gli stati della Verità risiedenti nell'eternità: qualsiasi cosa che esiste (ad esempio il mondo e l'uomo, oppure il macrocosmo ed il microcosmo), varia in ogni atomo di tempo sia se essi rimangono se stessi, sia se essi rimangono gli stessi.

Dunque il tempo, secondo Ibn 'Arabi, è dato dai punti presenti su una linea: la linea (eternità) consiste di punti (atomi di tempo), anche se nessuno può dire dove sia il confine tra questi, dove un atomo di tempo finisca ed un altro inizi. Inoltre, ogni punto è uguale ad una linea, in cui ogni atomo di tempo raggruppa in sé tutto dell'eternità, ma tuttavia un punto non è identico ad una linea dato che ci sono altri punti che, come il primo, assorbono la linea intera. Non ci sono differenze nella linea (nell'eternità, nella Verità), ma ci sono punti diversi in essa (atomi di tempo, stati della Verità) che come tali sono uguali l'uno all'altro e anche alla Verità, ma non identici ad Essa.

Ibn 'Arabi chiama l'essere nella forma degli atomi di tempo, essere "evidente" (*zahir*) o "manifestazione" (*mutajallin*), mentre l'essere dell'eternità è l'essere "latente" (*batin*), "non-esplicito" (*ghayr mutajalli*). Uno stato dell'eterno essere non esplicito viene determinato

nella manifestazione, nell'essere temporale; adesso, la risposta alla domanda sul perché persone diverse vedano differentemente la Verità, è: perché gli stati della Verità stessa sono differenti. La Verità è un'abbondanza infinita di innumerevoli stati, ossia, ci sono anche fra questi stati quelli in cui la Verità non è completamente esplicita ed in parte è latente. Ci sono persone che essendo nella forma di un atomo di tempo, manifestano tali stati<sup>112</sup>. Quindi le persone non sono le stesse a seconda di come conoscano la Verità. Ma tutti questi stati sono stati veri ed esistono giacché sono stati della Verità che passano l'uno nell'altro e sono uguali l'un all'altro; dunque se una persona realizza questa uguaglianza, può esprimere la Verità in qualsiasi modo<sup>113</sup>.

Rimane ancora la domanda: perché esistono due ipostasi della Verità, quella eterna e quella temporale? Secondo Ibn 'Arabi, il tempo è inseparabile dall'eternità, il tempo è il respiro dell'eternità (e gli stati del mondo, sotto forma di atomi di tempo, sono il respiro della Verità) ed il flusso del tempo è eterno come l'eternità stessa; era sempre e sempre sarà. Gli stati della Verità sono inesauribili e l'essere mutevole del mondo, nel quale sono determinati questi stati, è senza fine. Questo non vuol dire che la Verità, come unità indifferentemente differenziata, possa esistere solo nelle due ipostasi - la temporale e l'eterna - essendo differenziata in uno ed indifferenziata nell'altro? Se è così, allora lo scopo della conoscenza mistica, secondo Ibn 'Arabi, sarà di partecipare della seconda ipostasi della Verità, quella eterna, (dal momento che tutte le persone partecipano della prima ipostasi, quella temporale) e con ciò unirsi totalmente con la Verità<sup>114</sup>.

Ma come è possibile questa partecipazione? Questo ci porta alla terza ed ultima domanda, la domanda sul sentiero alla Verità.

Prima, però, ci permettiamo di fare alcune puntualizzazioni. Primo,

anche se Ibn 'Arabi usa i termini "conoscenza" e "cognizione" in relazione alla Verità, il loro contenuto non è totalmente epistemologico. Conoscere la Verità significa essere la Verità, essere la Verità in uno dei suoi stati, e l'uomo può arrivare a conoscere la Verità fino al punto di essere la Verità. Per Ibn 'Arabi, la cognizione della Verità è sia epistemologica che ontologica; se si desidera "conoscere" di più, si deve "essere" anche di più.

Secondo, le tre tappe della cognizione della Verità – di cui abbiamo parlato condizionatamente all'inizio come essere successivo – non sono, rigorosamente parlando, successive per Ibn 'Arabi. Il sentiero alla Verità non è un passaggio successivo attraverso le tre tappe della cognizione. Le tre possibili visioni della Verità sono degli stati diversi della stessa Verità, e, come è già stato indicato, in questo senso sono uguali. Li sistemiamo in una sequenza solo per convenienza d'esposizione e questa sequenza forma una serie logica con delle transizioni logicamente possibili da un fase ad un'altra.

Il metodo di "interpretazione" o di "estrapolazione del significato primario" è una transizione dalla prima fase alla seconda, dalla visione della Verità come essere *fuori del* mondo alla visione della Verità *nel* mondo. Ma come si dovrebbe interpretare il "mondo dell'apparenza", come si dovrebbe riconoscere la Verità nel mondo?

Ibn 'Arabi pensa che ogni essere umano sia dotato di questo dono: «è impossibile ignorare questo, perché ogni essere umano lo conosce grazie alla sua anima, nella misura in cui egli è una forma di Dio»<sup>115</sup>. Solo perché l'uomo è il punto centrale della Verità, il punto che raggruppa la Verità a sé come uno, egli è capace di scorgere la Verità in sé. In ogni caso, egli è capace di ciò solo quando lo voglia e combatta per esso, [vale a dire si sforzi di scorgere la Verità in sé] col suo intero essere, corpo ed anima, cosicché questo sforzo immenso

produca il risultato cercato: la Verità diventi manifesta nel mondo. Come è possibile questo?

Se tentiamo di rispondere a questa domanda, incontreremo una difficoltà fondamentale che deriva da una concezione del processo di partecipazione della Verità nello stesso tempo epistemologica e ontologica. Essendo un'ipostasi della Verità, l'uomo conosce commisuratamente al suo essere; per conoscere più profondamente la Verità, egli deve trasformare il suo *status* ontologico e divenire più di quanto sia in quel determinato momento. Ad ogni modo, per divenire altro, egli deve conoscere precisamente [questo altro che deve divenire], inoltre, [tale conoscenza non deve essere contemplativa], non deve provenire da questo altro, perché siffatta conoscenza è insufficiente per cambiare l'uomo; egli deve conoscere da sé, deve conoscere attraverso la sua propria essenza, ovvero, egli già deve essere in essenza quell'altro: così siamo di fronte ad un circolo vizioso. Ibn 'Arabi è incapace di dire se la perfezione dell'uomo sia frutto del suo proprio libero sforzo o se questo processo sia predeterminato, dato che dalla sua prospettiva queste due espressioni sono uguali: l'uomo è un'ipostasi della Verità e quanto l'uomo chiama la sua propria volontà, ebbene, essa è veramente inseparabile dalla Verità; la comparsa di questa volontà è predeterminata dalla successione degli stati della Verità. *Strictu sensu*, l'uomo cambia poiché gli stati della Verità, fissati nel tempo, cambiano ed ognuno diviene precisamente ciò che gli è dato divenire - dato, in ogni caso, da sé e da nessun altro, perché, dopo tutto la Verità è l'uomo. Le asserzioni che alla ragione appaiono contraddittorie, non lo sono per un essere umano che abbia percepito il mondo come Verità; un essere umano, per così dire, nato alla seconda fase della cognizione. L'equivalenza del contraddittorio deriva naturalmente dal monismo, la non-differenziazione della Verità e del mondo.

La medesima difficoltà la incontriamo, quando tentiamo di chiarire la possibilità di transizione alla terza fase di cognizione della Verità – ossia al livello della partecipazione totale alla Sua ipostasi eterna e temporale.

Partecipare pienamente della Verità vuole dire divenire una parte di Essa, essere uguale a tutti gli altri; quindi non solo scorgere la Verità in sé, ma sé nella Verità. Per questo, ciò che è necessario, è superare la propria limitatezza, andare oltre i limiti [della propria singolarità], non divenire solo una particolare (anche se piena) manifestazione della Verità ma divenire la Verità stessa, ossia, acquisire la capacità di essere ognuna delle sue manifestazioni. Per divenire la Verità, è necessario rinunciare al proprio “sé”, dissolversi; per “confluire” nella Verità, come dice Ibn ‘Arabi, è necessario vedere la Verità nella Verità attraverso l’occhio della Verità. In questo stato l’uomo partecipa dell’ipostasi eterna della Verità, in cui egli “testimonia” l’intera ricchezza interna della pan-unità della Verità in uno stato indifferenziato e non-manifesto (vale a dire, “non-esistente”, non avendo essere temporale) -, quello stato in cui apparirà inevitabilmente e che diverrà manifesto nell’ipostasi temporale della Verità. Ma questo, come dice Ibn ‘Arabi, «può accadere solo con delle parti in certi momenti di tempo e non è un’inferenza inevitabile»,<sup>116</sup> vale a dire che non è un risultato garantito dalla pratica corrispondente. E questo è ovvio: in momenti di suprema partecipazione alla Verità, l’uomo comincia a vedere che ciò che è nel tempo, lo stato dell’ipostasi temporale della Verità in ogni atomo di tempo, è determinato dall’ipostasi eterna della Verità<sup>117</sup>; l’essere temporale, che rende differente la Verità, cambia come richiede la sua indifferenziata pan-unità. Quindi «la conoscenza della vastità della preparazione dell’uomo ad ogni momento di tempo è tra le più oscure»,<sup>118</sup> in verità, l’uomo può sapere se lui sia pronto a partecipare della Verità solo quando lui ne abbia già partecipato, dato che, il suo essere pronto ontologicamente

è determinato dall’ipostasi eterna della Verità. Conseguentemente, l’uomo non può conoscere mai in anticipo, se il suo sforzo di volontà teso a partecipare della Verità, sarà coronato dal successo oppure no, ma dopo che egli sia riuscito in quello sforzo, egli non sarà più capace di disgiungersi dalla Verità; dunque la domanda se l’uomo abbia realizzato questa fusione o se gli sia stata “donata”, non ha alcun significato per lui stesso. Quindi, secondo Ibn ‘Arabi, possiamo affermare che l’uomo stesso attraversa il sentiero alla Verità, purché ci ricordiamo che questo affermare è solo una forma provvisoria ed imperfetta di espressione, siccome il sentiero stesso non differisce dalla sua fine<sup>119</sup> - lo sforzo dell’uomo (o l’assenza di esso) per la Verità è già dato nella stessa Verità.

Attraverso la partecipazione all’ipostasi eterna della Verità, l’uomo acquisisce una capacità illimitata di influenzare la sua ipostasi temporale (dal momento che l’ultima dipende completamente dalla prima) oppure, come dice Ibn ‘Arabi, [una capacità di] “sbarazzarsi” del mondo dell’essere temporale. Questa capacità è realizzata attraverso uno speciale tipo di energia (*himma*) che tale persona possiede – un’energia capace di “creare” cose in ogni momento del tempo, vale a dire, estrarre stati differenziati della Verità dalla sua eterna ipostasi indifferenziata<sup>120</sup>. Rigorosamente parlando, questa energia, questa abilità, è l’abilità della Verità stessa di differenziare la sua propria pan-unità indifferenziata; quindi è piuttosto naturale che una persona, che abbia realizzato una fusione con la Verità, possieda anche questa capacità. Ma se questa energia è l’energia della Verità stessa, essa è estremamente debole nel senso umano del termine, cioè, è debole per cambiare qualcosa; davvero, quanto è già contenuto nell’eternità, e null’altro, è quanto appare nel tempo<sup>121</sup>. Il monismo dell’assoluta pan-unità della Verità ci porta nuovamente a concludere che le asserzioni mutuamente contraddittorie (in questo caso, che una persona che abbia partecipato pienamente della Verità, sia al tempo onnipo-

tente e debole) non sono in realtà contraddittorie, bensì unilaterali ed incapaci di esprimere la Verità in tutta la sua pienezza.

Ora possiamo abbozzare alcune conclusioni. Ibn 'Arabi intende la Verità come l'unità sempre-presente ed assolutamente piena (dal punto di vista del contenuto) di tutto ciò che è o può essere. Non c'è nulla di estrinseco alla Verità e la Verità stessa risiede immutata in un'ipostasi eterna anche quando Essa altera i suoi stati negli atomi di tempo. Il tempo e l'eternità sono due facce della Verità e la loro unità è la modalità della Sua esistenza. Il tempo non domina sull'eternità e l'eternità non domina sul tempo: lo scopo più alto dell'uomo può essere solo quello di partecipare alla già-presente Verità.

Abbiamo visto che il “credo” di Ibn 'Arabi è il sentiero alla Verità ed abbiamo visto come questo possa essere attraversato. Ora ci permettiamo di tentare di scoprire come Berdiaev risponda alle nostre tre domande: cosa è il mondo e cosa è la Verità? Perché essi sono come sono? Ed in che cosa consiste il sentiero alla Verità? Cosa è e cosa non è la Verità?

La verità non è quella che è, non è qualcosa di imposto come uno stato determinato, come qualcosa di necessario. La verità non è una duplicazione, un replicato dell'essere nel conoscitore... La verità è significato e non può negare il significato... La verità ci rende liberi. Negare la libertà significa negare la verità... La cognizione della verità è un atto creativo che trasmette significato all'essere, la brillante emancipazione dell'essere dal potere oscuro della necessità. La verità stessa è contraria al mondo come è, come è dato; altrimenti non poteva essere un valore; altrimenti il *Logos* non risiederebbe in essa<sup>122</sup>.

La verità è oggettiva, vive; la verità è ciò che è, è essenza... Quindi la verità è la via e la vita. Allora conoscere la verità significa essere

un albero. La cognizione della verità è una rinascita, un'evoluzione creativa, una devozione alla vita universale<sup>123</sup>.

Dunque la Verità non è uno stato del mondo dato all'uomo, uno stato nel quale regnano la necessità e la legge di natura. Essa è conosciuta ed allo stesso tempo essa è vera, è la vita. Infine, la Verità è ciò in cui vive il Logos.

Ci permettiamo adesso di tentare di decifrare queste proposizioni.

Berdiaev definisce “difettoso”<sup>124</sup> lo stato del mondo, in cui vive l'uomo. È uno stato del mondo nel quale l'uomo si vede come separato da ogni realtà, in cui il soggetto non è l'oggetto, in cui l'oggetto è celato dal soggetto, in cui regna la necessità espressa da leggi intelligibili alla scienza. Questo stato è difettoso perché l'uomo, essendo racchiuso all'interno della sua propria soggettività, è incapace di districarsi dai confini del suo proprio “sé”, è incapace di entrare in se stesso, nella vita, è incapace di gustare la vita. Questo è evidente in tutte le sfere: nell'amore, l'uomo ottiene solo un'apparenza momentanea ed effimera dell'unione, che poi dà modo ad una più profonda e tragica alienazione dei due “sé”; la vita coniugale genera la “cattiva infinità” di generare sempre nuove generazioni di esseri, che sono parimenti alienati dal mondo e l'uno dall'altro<sup>125</sup>. Nella cultura, nell'arte non è un essere nuovo che viene creato «ma solo i segni di un essere nuovo, i suoi simboli»; «il soggetto non si trasferisce nell'oggetto, il soggetto scompare nell'oggettivizzazione»;<sup>126</sup> un prodotto di cultura rimane alienato dal “sé” ed il “sé” rimane alienato dall'essere. Infine, anche la vita religiosa del Cristianesimo, sia Occidentale che Orientale, è imperfetta<sup>127</sup>.

Ad ogni modo, se il mondo è così, perché non dovremmo dar credito a questo stato come essere naturale ed inevitabile, perché Berdiaev

parla della tragedia della «disunione fra tutti gli esseri del mondo»?<sup>128</sup> Precisamente perché questo non dovrebbe essere (anche se è così), perché il punto di vista iniziale di Berdiaev, che concerne la relazione tra soggetto ed oggetto, conoscenza ed essere, è diverso; la sua posizione iniziale non può riconoscere la naturalezza dello stato esistente del mondo.

Secondo Berdiaev, la distinzione tra soggetto ed oggetto non dovrebbe essere una distinzione fra soggetto ed essere. «L'essere non è necessariamente l'oggetto,... è soggetto in analoga misura. Soggetto ed oggetto sono ambedue ugualmente esseri. La distinzione tra soggetto ed oggetto ha luogo internamente all'essere stesso,» e quindi la «relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è una relazione all'interno dell'essere, una relazione a divenire»<sup>129</sup>. Ma quale è questa relazione?

Questa relazione può essere chiamata crescita nell'essere. «La cognizione di un albero è lo sviluppo, la perfezione dell'albero, l'efficace realizzazione del valore nella pianta mondo»<sup>130</sup>. In questo senso si può dire che la base dell'essere è «il Logos, la grande ragione» che è «il fattore creativo stabilente i valori»<sup>131</sup>. Questa «grande ragione», o, come dice Berdiaev, «coscienza (*sobornoe*) conciliatrice» è quanto esprime quella relazione interna dell'essere in forza della quale l'essere produce la crescita e si sviluppa piuttosto che morire. Solo per questa ragione e solo in questo senso si può dire che la conoscenza e l'essere sono identici: ogni conoscenza è essere, ma non ogni essere è conoscenza<sup>132</sup>, cioè, non ogni essere è vera cognizione, capace di offrire la crescita nell'essere.

Possiamo [allora fare una digressione qui] e chiedere perché Berdiaev pensi che le cose non dovrebbero essere come sono, perché lui non sia soddisfatto dello stato «naturale» del mondo. La risposta a

questa domanda forse può essere data attraverso una maggiore consapevolezza dell'intenzione, che ha contraddistinto la corrente della filosofia russa rappresentata da Berdiaev e quella consistette nella ricerca del significato dell'essere nel senso di renderlo intelligibile, di giustificare l'esistenza di ogni essere - cercando quel Significato del mondo che illumini ogni azione dell'essere e la presenti sotto un'altra e migliore luce. La certezza che tale significato esista è primordiale; è inseparabile dall'insoddisfazione per quella «cattiva infinità» dell'esistenza, che è inevitabile in un mondo imperativamente prescritto a noi e che significa che domani sarà essenzialmente lo stesso che ieri e che tutto è soggetto ad una ferrea necessità, che esclude il nuovo (pertanto l'assolutamente nuovo, senza radici nel passato), la libertà e la miracolosità dell'essere, che Berdiaev considera essere il suo stato molto più naturale di quello dato a noi nel mondo<sup>133</sup>.

Quindi l'essere, secondo Berdiaev, è il processo, lo sviluppo e il flusso che è impossibile senza questa relazione interna, senza la conciliazione [*sobornost*] di tutti gli esseri che possono esistere nella coscienza universale (la grande ragione, il Logos). Dato che è il compito della filosofia «scoprire la verità universale attraverso la ragione» e la verità è rivelata solo alla coscienza universale<sup>134</sup>, allora la filosofia dovrebbe iniziare con il confermare questa universale e conciliare coscienza in cui la cognizione e la auto-cognizione di tutti gli esseri ha luogo, vale a dire, dove c'è crescita nel loro essere. Come qualche mistico, Berdiaev, riconosce anche l'identità tra l'epistemologico e l'ontologico (egli la chiama «l'identità mistica nello spirito del pantologismo»)<sup>135</sup>, ma inizia definendola come dinamica e non statica. Questa differenza è piuttosto evidente quando la paragoniamo con la posizione sopra descritta di Ibn 'Arabi: mentre Ibn 'Arabi ritenne che conoscere veramente significava essere quanto già è, per Berdiaev la cognizione dell'albero è una realizzazione di quello che non è ancora e non poteva essere senza questa conoscenza.



In ogni caso, il mondo come auto-realizzante, essere evolvente, essere in processo di divenire, è dato solo all'universale coscienza conciliatrice. La coscienza individuale di una persona normale non lo percepisce così e per questo motivo la coscienza individuale è "difettosa". La proposizione attestante un'identità tra l'ontologico e l'epistemologico dovrebbe condurci alla conclusione che la difettosità della coscienza individuale è connessa anche con la difettosità del mondo in cui l'uomo, il portatore di questa coscienza difettosa, vive. Per Berdiaev queste due asserzioni devono essere equivalenti, ma una concezione dinamica di una relazione interna che evolve, implica che questa difettosità sia provvisoria, che non sia primordiale<sup>136</sup>.

Se il mondo difettoso nel quale l'uomo vive è un mondo di ferrea necessità, l'originario stato primordiale dell'essere, la sua conciliazione è uno stato di assoluta e totale libertà. La libertà è impossibile senza conciliazione e la conciliazione è impossibile senza la libertà, mentre una caduta dalla conciliazione, dall'unità collettiva di tutti gli esseri significa la "rottura" fra di loro che precipita il mondo nel regno della ferrea necessità. La conciliazione significa la compattezza di tutti gli esseri, la loro unità, una *sympatheia* tra loro oppure il loro amore l'uno per l'altro e, come dice Berdiaev, «ogni termine relativo ed unito con me, io lo percepisco come libertà»<sup>137</sup>. Egli sottolinea ripetutamente che per lui la categoria della libertà è primaria e che tuttavia non significa che sia assolutamente priva di contenuto (come l'"essere" hegeliano); contrariamente, Berdiaev essenzialmente concepisce la libertà come una caratteristica della pan-unità: è libero solo ciò che è vicino a tutti, che è unificato con tutto e la restrizione di questa unità conciliatrice comporta un pari restrizione della libertà. Prendendo in prestito l'espressione di Berdiaev, questa è "la libertà per" l'altro e non "la libertà da" l'altro - la libertà dell'unità e non la libertà dell'autonomia.

Ma la necessità, che trionfa nel mondo "difettoso", è solo questa "libertà da", la libertà dell'autonomia: «io percepisco tutto quello che è alienato da me, che è distante ed estraneo, come soffocante necessità materiale»<sup>138</sup>: quanto è libero da me diviene perciò necessario per me, perché ciò non coincide con me, non si sottomette a me: e viceversa, per tutto ciò da cui io sono libero, io sono rappresentato come soffocante necessità. La libertà esiste solamente nell'unità e nell'armonia, mentre la necessità esiste in uno stato di divisione e di dissociazione.

E così troviamo due "domini", due mondi: il dominio della conciliazione e della libertà, ed il dominio della dissociazione e della necessità. Il primo è il regno dello sviluppo interno e creativo dell'essere, la sua realizzazione e crescita, mentre il secondo è il dominio della "cattiva infinità", che copia e duplica le forme dell'essere in concordanza con le leggi della ferrea necessità, precludendo l'aggiunta del nuovo, rendendolo impossibile da penetrare nel rigido guscio dell'"ego" e negando l'unione di ogni essere con tutto il resto del mondo. Una domanda sorge allora: quale è la relazione tra questi due "domini", questi due mondi, e quale è la loro relazione con la Verità? Possiamo definire il mondo della ferrea necessità falso ed il regno del libero essere Verità, e possiamo vedere il sentiero alla Verità come soltanto un ritorno al dominio della libertà? Se quello fosse il caso, allora la concezione di Berdiaev del sentiero alla Verità non differirebbe fundamentalmente dalla concezione sviluppata dal *mystica* islamica, la concezione che esaminammo nell'esempio di Ibn 'Arabi. Ma questo evidentemente non è il caso e non è accidentale che Berdiaev chiami Verità quella in cui il *Logos* vive ma non è il *Logos* stesso. Lo sviluppo dell'essere nel *Logos* è reale, ma non è ancora la Verità stessa. La comprensione di Berdiaev della Verità è dinamica e non statica e questa concezione è collegata strettamente al dogma della sua filosofia, che lui definisce "monismo pluralistico".

Una concezione statica della verità come la pan-unità di tutto ciò che è, come la pienezza assoluta di tutto, non ammettendo nessun aumento o crescita, ci costringe ad ammettere, come vedemmo nell'esempio di Ibn 'Arabi, la non-sostanzialità della differenziazione di questa unità, quando è resa differente tramite le correlazioni interne e le congiunzioni di un carattere non-sostanziale. Di conseguenza, Ibn 'Arabi ritiene illusoria quella visione del mondo che considera espulsa dalla Verità e che accetta la sostanzialità dei suoi esseri componenti. La concezione dinamica dell'essere come pan-unità nel processo del divenire che Berdiaev propone, permette invece l'adozione di un'altra posizione sulla questione della sostanzialità degli esseri distinti. Il mondo degli esseri sostanziali distinti, in cui l'uomo vive, non è illusorio per Berdiaev; il suo essere è reale, non immaginario<sup>139</sup>; la "difettosità" di questo mondo, del suo essere, non si trova nella sua sostanzialità bensì nel fatto che la libera conciliazione è carente per queste sostanze, va ricercata nel loro stato di reciproca divisione dal quale è nata la ferrea necessità, oppure nell'assenza della capacità d'aumento e di crescita<sup>140</sup>. La capacità di crescita e di realizzazione che Ibn 'Arabi reputò essere preclusa dalla Verità (che proviene da una concezione statica della Verità), è, secondo Berdiaev, la vera caratteristica dell'essere conciliatore universale. In merito alla possibilità di concepire la pan-unità dei distinti esseri sostanziali (che è preclusa per Ibn 'Arabi) nella nostra visione, Berdiaev fornisce una concezione dinamica, come qualcosa nel processo del divenire, dell'essere realizzato, come un processo la cui conseguenza sarà la Verità; siccome questo è un processo del divenire, la sostanzialità di ogni monade, che può esistere, sarà allora fluida e quindi non contraddice l'unità, dove loro si sono unite insieme alla libertà della realizzazione dell'essere.

Ma perché quello che è un'universale essere conciliatore, in cui la cognizione si manifesta come un processo del divenire, soffre di un

tale "iato" inaspettato nel suo libero sviluppo, perché si trasforma in un dominio di dissociazione, di esseri reciprocamente divisi? Questa domanda significa qualcosa di diverso per Berdiaev rispetto ad Ibn 'Arabi: siccome per Ibn 'Arabi il mondo degli esseri distinti è un "mondo dell'immaginazione" e la loro distinzione è "immaginaria" ed illusoria, mentre una totale partecipazione nella Verità, nascosta dietro a questa distinzione, è vera, per Berdiaev questo stato del mondo è reale e conseguentemente deve essere giustificato, deve avere in se stesso una ragione.

La posizione di Berdiaev crea le difficoltà che Ibn 'Arabi tentò di escludere o evitare (dato che per lui esse sarebbero irrisolvibili), ma offre anche un modo per superarle. La libertà di realizzazione, la libertà di scelta contiene in se stessa la possibilità di realizzare ogni scelta, che vuol dire anche una scelta che significa una "libertà da" e non una "libertà per": senza la realizzazione di una tale scelta, la libertà rimarrebbe incompleta, non realizzata pienamente, e sotto questo aspetto tale scelta è necessaria e lo "stato difettoso" del mondo ha una giustificazione.

Dal momento che gli esseri costituenti la pan-unità dell'essere universale sono sostanziali, la libertà che riposa alla base di questo essere è di conseguenza la libertà della volontà degli esseri distinti. Ognuno di questi esseri è libero di determinare la sua volontà e determinarla, come dice Berdiaev, formalmente o sostanzialmente<sup>141</sup>. La determinazione formale della volontà di uno è una determinazione come "libertà da", una determinazione senza oggetto, senza contenuto, un'affermazione di "vuota" libertà. La sostanziale determinazione della volontà è l'affermazione di un oggetto di desiderio, il contenuto della libertà con un contenuto positivo<sup>142</sup>. Una volontà formalmente determinata è una "cattiva volontà" che guida un essere nel "peccato" di precipitare dalla pan-unità, una volontà che genera

la “difettosità” del mondo. Dunque Berdiaev dice che «la necessità è un prodotto della libertà; è nato dall’abuso della libertà. La direzione della volontà degli esseri liberi crea una naturale necessità, causa uno stato di inter-relazionalità. La dipendenza materiale è il prodotto della nostra libera volontà»<sup>143</sup>. La necessità è essenzialmente anche la libertà, ma una «libertà decaduta, la libertà dell’inimicizia e del decadimento, la libertà del caos e dell’anarchia»<sup>144</sup>.

Ma tutti gli esseri, che costituiscono la pan-unità dell’essere universale, hanno allo stesso tempo trasformato la loro volontà in una cattiva volontà, hanno commesso il peccato originale, creando con ciò il mondo morboso della necessità? No, dice Berdiaev, questa è una conseguenza della caduta dell’uomo, che così trascinò dietro di sé parimenti il mondo intero: «la caduta del supremo centro gerarchico della natura comportò la caduta di tutta la natura, di tutti i suoi stadi più bassi»<sup>145</sup>. La cattiva volontà dell’uomo ha portato la sofferenza dell’alienazione e la sofferenza della subordinazione alla necessità materiale non solo all’uomo ma anche al mondo intero: ora «ogni creatura si lamenta e piange ed aspetta la sua liberazione»<sup>146</sup>. Questo ci porta ad uno dei principi fondamentali della filosofia di Berdiaev: la sua concezione dell’uomo come centro dell’essere, come microcosmo.

Per Berdiaev, la concezione dell’uomo come un microcosmo è per lo più un postulato della sua filosofia, prima presunta e più tardi sviluppata<sup>147</sup>. Allo stesso tempo, questo postulato trovò supporto nell’esperienza interiore, l’appercezione interiore dell’essere che Berdiaev, come ogni altro filosofo mistico, salutò come la prima fonte del filosofare<sup>148</sup>. Inoltre, la comprensione intuitiva ed intrinseca dell’uomo come un microcosmo, come una parte non semplicemente dell’universo bensì un mini-universo, riflettendo pienamente l’universo più grande, il macrocosmo, e contenendo dentro di esso la

soluzione a tutti i suoi misteri, è considerata da Berdiaev come base di cognizione, la cui negazione è anche la negazione della possibilità di conoscenza<sup>149</sup>.

È in questa esperienza interiore che l’uomo può trovare il fondamento per le proposizioni ontologiche con cui cominciammo l’analisi della filosofia di Berdiaev. Visto che l’uomo è un microcosmo, egli è un «punto di intersezione di due mondi» – l’essere universale ed il mondo materiale della necessità<sup>150</sup>. In altre parole, dalla prospettiva dell’identità pan-ontologica di Berdiaev, l’uomo è il veicolo di due consapevolezze, ossia: una coscienza razionalista, adeguata al mondo della necessità materiale, ed una coscienza universale, corrispondente all’essere universale. Diciamo “ossia” perché la coscienza razionalizzata è, rigorosamente parlando, l’atto vitale di un essere umano: «l’atto della cognizione è dato a noi come un atto di vita», e quindi «il razionalismo è uno stato dello spirito umano e non una dottrina epistemologica»<sup>151</sup>, mentre «una coscienza dell’essere universale è data all’uomo solo come un presentimento, come una visione intuitiva nella primaria e non razionalizzata coscienza»<sup>152</sup>. Il presentimento non è la struttura della vita umana, non riempie l’essere dell’uomo, l’uomo è infatti subordinato alla necessità materiale. Ma in questo presentimento, in questa intuizione dell’essere universale, egli trova supporto per la sua fede nella possibilità di risorgere nuovamente dopo la caduta e di sopravvivere alla sua cattiva volontà; questa intuizione gli illumina la via, la sua via alla Verità. Il compito dell’uomo è di trasformare questo presentimento in un sentimento attuale, è quello di tradurre l’intuizione in coscienza alterando con ciò il suo proprio essere e, conseguentemente, l’essere del mondo; dopo tutto, l’uomo è un microcosmo ed il suo fato è inseparabile dal destino del macrocosmo. Ma come è possibile questo?

«L’Uomo Assoluto è la Verità»<sup>153</sup>. Il sentiero alla Verità, secondo

Berdiaev, è il sentiero di perfezionamento della Verità, il sentiero della realizzazione dell'Uomo Assoluto, vale a dire, un microcosmo che diviene un vero centro dell'universale essere equilibratore. «Lo spirito infinito dell'uomo aspira all'antropocentrismo assoluto e soprannaturale; egli è consapevole di sé quale centro assoluto... di ogni essere, di tutti i piani dell'essere, di tutti i mondi»<sup>154</sup>. Solo dopo che questa aspirazione del suo spirito sia stata realizzata, l'uomo sarà capace di dirsi Uomo Assoluto, uomo vero. Ma «per divenire uomo, Dio doveva esistere, e il Dio-uomo doveva apparire»<sup>155</sup>.

Solo ora possiamo dire che cosa sia la Verità, secondo Berdiaev. La Verità non è semplicemente Dio, non semplicemente il libero ed universale essere conciliatore; Essa è l'essere che ha subito il processo di ["non-libertà"]<sup>156</sup> ed è in grado di risorgere ad una nuova libertà; Essa è l'essere conciliatore in cui l'uomo, essendo passato attraverso la prova adolescenziale e servile della "libertà da" ed avendo trascinato il mondo intero dietro a lui, era capace di trovare il contenuto della sua "libertà per", avendo districato il mondo dalla presa della "cattiva infinità", avendo illuminato e trasformato l'essere, ed avendo provocato quello che non è stato ancora, ossia, provocato la Verità Divino-umana [*Bogochelovecheskaia*]. Nella concezione statica di Ibn 'Arabi, potremmo cominciare con la Verità e finire con la Verità: non c'era nessuna crescita e nessun aumento, non c'era nulla di nuovo. Ma qui sperimentiamo il processo dinamico provocante la libertà dell'essere universale, prima come mal-inteso, poi come riempiendosi col contenuto della Verità e conducendo alla Verità come ciò che è nuovo e realizzato nel processo dell'essere. Se per Ibn 'Arabi la Verità ha due ipostasi - la faccia temporale della Verità accompagna sempre la sua faccia eterna, non avendo né inizio né fine - e tutte le trasmutazioni che succedono in essa non dipendono dall'uomo e neppure loro sono oggetto della sua influenza, per Berdiaev l'essere temporale è nato nell'atto di degradare dalla pan-unità

dell'essere e il tempo aveva un inizio ed avrà una fine; la Verità non è ancora, ma sarà - sarà quando l'uomo adempirà alla sua missione incondizionata nel mondo, quando, divenendo uno con Dio, egli diverrà il Dio-uomo. «La libera volontà dell'uomo» è per Ibn 'Arabi solo un'altra espressione per designare il processo della realizzazione temporale dello stato pre-temporale della Verità; per Berdiaev, l'uomo è incondizionatamente libero e la sua libertà non è assorbita dal suo essere<sup>157</sup>. Per Ibn 'Arabi, divenire la Verità vuole dire dissolvere l'"ego" dell'uno, le cui catene limitano l'uomo, mentre per Berdiaev, divenire la Verità significa adempiere al massimo quello che è umano nell'uno e per lui quanto è umano non è fagocitato dalla Verità<sup>158</sup>. Questa infinita pulsazione dell'essere temporale, in cui Ibn 'Arabi scorse la faccia della Verità, è insignificante per la prospettiva di Berdiaev: solo la dispersione dell'essere temporale e la sua trasformazione nel vero essere dà un senso alla storia. Per Berdiaev, la Verità è più grande di Dio e la via alla Verità non è un ritorno a Dio (all'essere universale, dal quale è precipitato l'uomo), ma piuttosto la creazione del Dio-uomo.

Una concezione dinamica della Verità in un libero processo del divenire implica che la Verità non sia data [a priori ed implica anche] che non esista pre-temporalmente. Dio è pre-temporale, ma egli non è ancora il Dio-uomo, sapendo tuttavia che la Verità sarà, egli non sa precisamente *ciò* che sarà, perché il divenire della Verità è un processo libero: «Il Creatore, in virtù di un atto della sua volontà onnipotente, desiderò limitare la sua prescienza circa quanto la libertà creativa dell'uomo avrebbe rivelato, perché questa prescienza già comporterebbe una coercizione e una restrizione della libertà dell'uomo nella creatività. Il Creatore non vuole sapere quanto creerebbe; Lui si aspetta rivelazioni dall'uomo nella creatività e quindi non sa quella che sarà la rivelazione antropologica»<sup>159</sup>. Allo stesso modo, l'uomo non sa che cosa sarà la Verità; ma lui, vivendo in un mondo

“*non-libero*”, non conosce ancora il segreto della sua propria libertà, non sa che la Verità non può essere realizzata senza di lui: «Dio celò saggiamente all’uomo il Suo desiderio che l’uomo fosse chiamato ad essere un libero ed audace creatore»<sup>160</sup>. Questa conoscenza è data dal primo atto libero dell’uomo – nel suo sforzo per la libertà, quando lui si alza per scappare dalla “*non-libertà*” del mondo: «la verità circa la libera audacia nella creatività può essere rivelata solo dall’uomo stesso, solo da un libero atto di audacia umana»<sup>161</sup>. Ad ogni modo, l’umanità non è stata finora libera, e, comunque, la maggioranza opprimente dell’umanità non ha pensato alla libertà (nel senso del termine di Berdiaev); solo i singoli individui che rappresentano la tradizione mistica erano abbastanza audaci da rivelare lo spirito libero in loro, ma anche loro non avevano sempre successo in questo, come abbiamo visto<sup>162</sup>.

Se l’uomo è un microcosmo, allora la via alla libertà, il sentiero alla realizzazione della Verità, dell’Uomo Assoluto, della Dio-virilità si trova tramite l’uomo stesso, attraverso la profondità del suo essere, dove i misteri del macrocosmo e le loro decisioni sono nascosti. L’uomo, vivendo nel mondo della necessità, non troverà la libertà fuori di lui; per il mondo, la libertà è ancora soltanto qualcosa che deve essere vinta. Ma ugualmente dentro di sé, l’uomo non troverà subito la libertà, di primo acchito; dopo tutto, ricorderemo che lo stato di necessità nel mondo è eguagliato da uno stato di necessità (o “arbitrarietà”, “vuota libertà”, o “cattiva volontà”) dello spirito umano; precisando che la seconda è anche la causa del precedente. Noi sentiamo che qui, nella ricerca del percorso conducente l’uomo “*non-libero*” alla libertà, riposa uno dei punti più difficili (per Berdiaev) nella sua filosofia. La difficoltà proviene dal fatto che la libertà è primaria e la “*non-libertà*” secondaria, inoltre da quello che è secondario e razionale non esiste nessun sentiero razionale (ovvero, corretto) conducente a quello che è primario e super-razionale.

Il sentiero dell’essere razionale è il sentiero della “cattiva infinità” – infinità perché non condurrà mai da nessuna parte, e cattiva perché dentro di sé non contiene la possibilità di spezzare questa infinità ed arrivare ad una significativa fine. La possibilità di spezzare la cattiva infinità dell’essere razionalizzato è latente nel super-razionale; ma come può essere scoperta questa possibilità da parte di qualcuno, il cui spirito sia razionale, che non solo non abbia attualizzato il libero e super-razionale essere in sé ma [che forse ne ignora finanche l’“esistenza”]?

Ancora una volta siamo di fronte ad un cerchio logico pari a quello che vedemmo in Ibn ‘Arabi: la conoscenza della Verità deve precedere la possibilità di conoscerla; l’effetto deve precedere la sua causa. Ibn ‘Arabi non infranse questo cerchio, ma mostrò che semplicemente non esiste o, più correttamente, che in questa forma esso è il risultato di una comprensione unilaterale ed incompleta della causa, la cui conseguenza è che qualsiasi asserzione digressiva e contraria solo apparentemente si contraddice, mentre invece si completano l’un l’altra, con ciò compensando la loro reciproca unilaterale. <sup>163</sup> Ibn ‘Arabi era capace di pensare questo in virtù della sua comprensione statica della Verità ed in virtù del corollario che l’essere temporale è co-eterno all’essere eterno: una causa reale ed eterna in tale caso sarebbe completamente capace di precedere il suo effetto temporale o di essere identica ad esso. Berdiaev, d’altra parte, doveva rompere questo cerchio, quindi non poteva accettare quanto era immaginario: l’essere “*non-libero*” era reale per lui come libero essere, e, conseguentemente, questo cerchio logico esiste anche in realtà. In ogni caso, il ruolo della causa-effetto è giocato dalla libertà e dalla “*non-libertà*”, non dalla Verità e dalla non-Verità come in Ibn ‘Arabi ed in questa distinzione risiede la possibilità di rompere il cerchio.

Così la “*non-libertà*”, che era un effetto della libertà, ora deve dive-

nire la causa della libertà. Ma per divenire libero, l'uomo già deve conoscere la libertà e desiderare la libertà, ovvero, sia il suo essere (poiché conoscere significa essere) che la sua volontà già devono essere liberi, la causa deve precedersi come effetto. Tale precedenza è logicamente impossibile, ma forse la logica c'inganna. Alla fine tutto non è generato da un mondo "*non-libero*"? [Per rispondere a questa domanda] ci permettiamo di vedere quello che Berdiaev dice sulla possibilità di un uomo "*non-libero*", che vive in un mondo "*non-libero*", di usare le sue proprie potenzialità per raggiungere la libertà.

Per acquistare la libertà, si deve rinunciare al mondo "*non-libero*", e, da solo, si deve trovare la libertà in sé. Dopo avere trasformato questa libertà nella libertà "per", la si deve riempire con un contenuto reale. Di conseguenza, ciò che è necessario è quello che Berdiaev chiama "sacrificio" o "redenzione", o più tardi, "intuizione intima", e finalmente, "amore". Solo dopo questo la "creatività" è possibile, ovvero, la partecipazione libera di una persona nella creazione libera dell'essere, "creatività" come un "processo divino-umano", come la realizzazione della verità. Ma per un uomo "*non-libero*" è possibile adempiere a questi prerequisiti indispensabili?

Apparentemente la rinuncia alla "non-libertà" del mondo è completamente possibile, poiché sarebbe solo il culmine logico, la piena realizzazione della "libertà da" quell'essere immerso nel dominio della necessità. Se l'uomo è risultato essere libero dalla vicinanza ad ogni essere, allora egli può portare a termine anche questo rifiuto in virtù della rinuncia del mondo. Non è perciò incidentale che, nella prospettiva di Berdiaev, l'ideale della santità, come è divulgata nel Cristianesimo dal suo inizio, sia l'ideale per guadagnare la libertà dal mondo. Ma è impossibile non notare che l'ideale di questa libertà è puramente negativo; porta al completamento solo un processo iniziato con la caduta dell'uomo nella "*non-libertà*". Secondo Ber-

diaev, un "sacrificio" è assolutamente necessario - è necessario per lo sradicamento del peccato", ma come tale rimane insignificante, se sarà solo un sacrificio: la rinuncia a ciò-che-è-cattivo non vince ciò-che-è-cattivo; l'uomo è meramente una "vuota libertà" ma non è ancora in grado di acquistare la libertà effettiva; per vincere ciò-che-è-cattivo, non è necessario solo un principio negativo bensì anche un principio positivo<sup>164</sup>.

Posto che l'uomo non trova questo principio positivo nel mondo "*non-libero*", egli deve sforzarsi di trovarlo in sé. Comunque, è chiaro che trovare un principio positivo della libertà in sé, è possibile solo se l'uomo si considera un microcosmo, il cui essere è inseparabile dall'essere del macrocosmo, mentre non lo è se egli si ritiene un soggetto, per cui l'essere di un oggetto è qualcosa di diverso da lui. Ma un uomo normale in un mondo "*non-libero*" è precisamente un simile soggetto incapace di trovare la via all'essere. Avendo rinunciato al mondo, egli deve rinunciare anche a questa soggettività, contando su quanto rimane dell'uomo stesso dopo questo "sacrificio" - la sua propria intuizione dell'essere. «L'immersione del microcosmo umano nella sua propria profondità mediante l'intima intuizione», dice Berdiaev, è essenzialmente «l'immersione nel mistero del macrocosmo». Ma per essere realmente così, affinché questo non sia ridotto a puro soggettivismo, questa immersione intima deve avere luogo «tramite la libertà dell'Uomo Assoluto»<sup>165</sup>. L'intuizione come tale non dà la libertà; dopo tutto, l'uomo può riconoscere la libertà in sé solo quando egli sia già un microcosmo, vale a dire, quando egli sia già libero. Il cerchio logico della libertà - "*non-libertà*" rimane così per l'avvenire, non essendo possibile interromperlo.

Lo stesso può essere detto dell'"amore". L'amore, che secondo Berdiaev, «è il contenuto della libertà», che «incenerisce ogni necessità e conferisce la libertà» - questa unificando l'amore «è portata nel

mondo dall'Uomo Assoluto»<sup>166</sup>, ossia, da un uomo libero. Colui che è “*non-libero*”, che è governato dalla necessità, è succube del potere, non di un amore libero ma di un amore “generico”, che non supera l'alienazione dei due “ego” e serve quella stessa “cattiva infinità” del perpetuazione della specie.

Così la priorità logicamente possibile della libertà a sé rimane, se tentiamo di rompere il cerchio logico dalla parte della “*non-libertà*”. Siffatto risultato non dovrebbe risultare proprio inaspettato non appena si ricordi che la libertà è primaria e la necessità è secondaria, che la libertà è la libertà della volontà e la volontà di un uomo “*non-libero*” è “*non-libera*”; quindi egli stesso, attraverso i suoi propri sforzi da solo, è incapace di portare a termine un atto libero di volontà, ovvero l'atto di scegliere la libertà: «la libertà non fu capita dal mondo creato come una norma dell'essere, bensì come arbitrarietà, come qualcosa di indifferente ed astratto; la libertà fu intesa dalla creatura come libertà ‘da’, e non libertà ‘per’ e precipitò in una rete di bugie, dissolte nella necessità. Dopo la caduta dalla grazia, l'uomo non può più salvarsi liberamente, con le sue potenzialità umane e ritornare alla fonte primaria dell'essere»<sup>167</sup>. Ad ogni modo, avendo scelto la “*non-libertà*”, l'uomo sarebbe costretto per sempre a rimanere incatenato dalla sua volontà “*non-libera*” al mondo dell'essere temporale e necessario, se... se la libertà non esistesse nell'eternità, nell'eterno essere conciliatore. Nell'eternità, Berdiaev dice, tutti gli atti della tragedia del mondo, la perdita della libertà dell'uomo ed il suo guadagnarla di nuovo, sono dati nell'unità integrante<sup>168</sup> e dunque «la libertà deve essere reintegrata all'umanità e al mondo in virtù di un atto della grazia divina, dall'intervento di Dio stesso nell'avvenire della storia del mondo»<sup>169</sup>. Solo l'accettazione della pre-temporalità determinata della libertà, discesa nel mondo della necessità, come risultato dello sviluppo libero dell'eterno (divino) essere è, secondo Berdiaev, capace di preservare il dinamismo della sua concezione,

dopo avere rotto il cerchio logico della “libertà-*non-libertà*».

La conciliazione dell'essere libero e la completezza della caduta nella “*non-libertà*” presuppone anche la conciliazione dell'uomo che sta acquisendo la libertà in un mondo “*non-libero*”: «non era un uomo individuale che è precipitato ma l'uomo universale, il Proto-Adamo, e solo l'uomo universale, e non quello individuale, può sorgere di nuovo»<sup>170</sup>. Non uno specifico individuo ma solo l'umanità nell'insieme, dopo avere portato a termine un «atto collettivo, conciliatore e sacrificale»<sup>171</sup> e dopo avere ricevuto la grazia della libertà, può inaugurare un'era di sviluppo libero e creativo dell'essere, un'era in cui la Dio-virilità sia realizzata, in cui l'uomo giochi il ruolo di un centro attivo e dinamico dell'essere; la realizzazione della Verità è accessibile solo alla libera umanità nella sua interezza<sup>172</sup>.

La libertà che l'umanità acquisisce in questo atto ineffabile di “grazia divina”, che sgorga dall'eternità nell'essere temporale, è il fondamento ed il contenuto di quello che Berdiaev chiama “creatività”. L'umanità, avendo guadagnato la libertà, valica la dissociazione di tutti gli esseri nel mondo, il loro decadimento che genera la necessità difettosa; la nuova umanità, avendo acquisito la libertà divina, succede ora insieme a tutte le sostanze che possono esistere. Così il monismo dell'essere plurale viene ripristinato e la libera umanità, la Dio-virilità, concede libertà al mondo intero, divenendo il suo centro conciliatore. Ancora una volta raggruppato intorno al nuovo centro, l'essere diviene nuovamente libero: qui inizia l'epoca del suo sviluppo “creativo”, l'epoca della realizzazione della Verità, l'epoca nella quale le leggi della necessità non contengono più il cambiamento perché esse sono state sostituite, come del resto è valicata la “*non-libertà*”, questa è un'epoca in cui cresce nuovamente l'essere, nuovamente si sviluppa, ma ora lo fa attraverso lo sforzo della volontà spontanea della libera umanità. L'epoca del “genio”, l'epoca dei

miracoli inizia. Noi non dovremmo tenere in conto il fatto che non siamo ancora capaci di scorgere quest'epoca futura: non dovremmo essere distolti dalla frase, con cui Berdiaev conclude il suo trattato: «quale creatività è inscrutabile»<sup>173</sup>. Invece, la creatività è inscrutabile nella nostra lingua, nella lingua del mondo “non-libero”, perché «la creatività è inseparabile dalla libertà», perché «solo i liberi creano»<sup>174</sup>. La libertà per un pensiero “non-libero” è digressivo, è in ogni caso solo “libertà da”, è “niente”, perché la vera libertà è l'essere libero, e «non ci sono sentieri di pensiero digressivo» verso essa<sup>175</sup>. Ma l'uomo è grande solo perché ha l'intuizione dell'essere<sup>176</sup>, perché egli ha un presentimento della sua grande missione, perché egli è capace di diventare consapevole della sua “non-libertà” e di rinunciarvi. «L'iniziazione alla consapevolezza della vita creativa di cui l'uomo ha un presentimento, deve essere coraggiosa, e la compensazione del percorso ad essa deve essere spietata»<sup>177</sup>.

Abbiamo tentato di abbozzare un disegno generale del pensiero di due notevoli filosofi senza pensare a particolari problemi. Il loro paragone è interessante, nella nostra ottica, perché essi rappresentano due tipi fondamentalmente diversi di filosofizzazione mistica. La domanda centrale, che Ibn 'Arabi e Berdiaev affrontano, è la domanda su come sia possibile la trascendenza simultanea e l'immanenza di Dio nell'uomo e nel mondo. Senza la pienezza assoluta dell'essere, senza la Verità, il mondo è impossibile e l'uomo è impossibile, ma nella loro fissità empirica essi sono separati dalla Verità, sono falsi. Non c'è Verità nella fissità empirica, e anche questa fissità non può essere ancora, senza essere radicata nella Verità - che è l'essenza del problema che hanno affrontato questi filosofi. Comunque, le soluzioni che essi propongono sono sostanzialmente diverse.

Ibn 'Arabi chiarisce il problema affermando l'identità tra trascendenza ed immanenza. Per lui l'immanenza è assoluta e l'asserzione

della trascendenza della Verità sul mondo non può essere considerata come vera: o è il risultato di un linguaggio imperfetto (se appartiene ad un uomo che possiede una piena conoscenza della Verità ed impiega tali asserzioni mentre sa e intende la loro unicità), o (se questa asserzione appartiene a qualcuno che realmente considera che la Verità sia trascendente) è il risultato di una realizzazione di uno degli stati della manifestazione incompleta della Verità stessa. L'unità della Verità è intesa in questo caso come comprendente una pienezza assolutamente immutabile dell'essere, mentre la sua differenziazione interna è recepita come non-sostanziale, come non significativa una vera differenza. La differenziazione indifferente è realizzata in due ipostasi della Verità - l'eterno ed il temporale, ambedue immanenti l'uno all'altro.

Per Berdiaev, trascendenza e immanenza non sono simultanee nel senso stretto della parola. Originariamente identiche, esse sono trasformate in due relazioni realmente diverse in ordine quindi ancora da fondere; l'immanenza finale è separata dall'immanenza originale da un intervallo di tempo durante il quale diventa il suo opposto - la trascendenza. La trascendenza è vera ed è realizzata in un intervallo dell'essere temporale che ha un inizio ed una fine: l'immanenza è anche vera come uno stato dell'essere eterno. L'unità è intesa da Berdiaev come una conciliazione di vere sostanze raggruppate intorno al loro centro ed immanenti a esso. Un essere conciliatore e integrante è universale, vale a dire, contiene dentro di esso la pienezza intera dell'essere, ma questa pienezza è potenziale (e non attuale, come in Ibn 'Arabi), ossia, [è in divenire], e quindi non è non solo esclusiva ma presuppone anche il suo proprio sviluppo richiesto. L'assolutamente nuovo sorge in questo sviluppo - che non esistette mai prima e non è legato al vecchio dalla legge della genesi, bensì è il risultato di una realizzazione della libertà dell'essere universale. L'immanenza finale differisce dall'immanenza originale: differisce in quel centro, in cui



essa è realizzata, il centro di una nuova conciliazione dell'essere, è l'umanità. Questa è un'umanità nuova che è divenuta il centro attivo dello sviluppo dell'essere e che realizza la Verità.

La concezione di Berdiaev ci aiuta a trovare un fondamento convincente per la realtà della trascendenza all'interno dell'immanenza stessa (ciò che è impossibile secondo Ibn 'Arabi). Per Berdiaev, l'immanenza dell'essere universale riposa nella libertà della conciliazione di tutte le sostanze e in una realizzazione imprecisa ed arbitraria di questa stessa libertà (la cui possibilità, comunque, risiede nella libertà di scegliere, nella libertà delle loro volontà) generante la loro reciproca trascendenza. La vera difficoltà secondo Berdiaev è che l'epoca della trascendenza, l'epoca dell'essere temporale deve rompere la libertà eterna della conciliazione, dell'immanenza, in due parti, per così dire, tra le quali, separandole, si trova un'epoca limitata di "non-libertà". Questa deve essere, dato che la disintegrazione dell'essere conciliatore era totale, e passò completamente in uno stato di "non-libertà". Ancora allo stesso tempo essa non può essere, dato che, *in primis*, è impossibile concepire l'eternità come divisa in due parti e, in secondo luogo, perché allora l'essere "non-libero" e temporale non avrebbe fine, posto che in se stesso non deve avere il potere di assurgere alla libertà. La necessità di preservare la continuità dell'eterno essere conciliatore ed allo stesso tempo la necessità di romperlo nel processo di realizzazione della sua propria libertà è una vera contraddizione nella filosofia di Berdiaev.

Pensiamo che è possibile parlare qui di due tipologie di filosofia mistica, dato che la differenza tra i filosofi, che abbiamo esaminato (che sono piuttosto rappresentativi delle loro due correnti), è fondamentale ed inestricabile; questo determina il corso intero e la direzione delle loro costruzioni filosofiche. Dal nostro punto di vista, la differenza risiede nella comprensione iniziale e nella percezione della Verità,

che nel caso dell'uno può essere detta statica e nell'altro dinamica.

Per Ibn 'Arabi, la Verità è sempre, e, inoltre, solo la Verità è; tutto quanto l'uomo vede e sperimenta, è uno stato della Verità, e allora il massimo che lui può realizzare, è realizzare nel modo più pieno questi stati in lui, divenire pienamente la Verità. Ma questo conseguimento dei suoi piccoli cambiamenti, o piuttosto, dal punto di vista di Berdiaev, è insignificante: nulla essenzialmente viene cambiato; tale Verità, onni-inclusiva e onni-assorbente, è semplicemente incapace di cambiamento. Una Verità che l'umanità attivamente è incapace di possedere, alla quale essa rimane sempre subalterna e nella quale essa può solo dissolversi, non vale probabilmente – una tale percezione del mondo è fondamentalmente inaccettabile per Berdiaev. Egli considera la Verità come il mondo illuminato, trasformato e liberato dall'uomo, come un essere universale [*vseedinoe*] in cui l'umanità è divenuta il centro libero ed attivamente creante. Per Berdiaev non c'è Verità senza uomo e mondo e non ci sarà Verità finché l'umanità è "non-libera". La Verità è la fonte ed il Significato realizzabile del mondo, nell'interesse del quale l'umanità è detta vivere e che senza di essa non sarà mai realizzata. Questo Significato è per l'avvenire, essendo trascendente – esso è oltre il confine dove finisce la "non-libertà" e dove inizia la libertà dell'uomo. E, anche se uno non può sapere come questa libertà sarà data all'uomo, uno è completamente in grado di dire quanto deve essere fatto per essa: la filosofia di Berdiaev risponde a questa domanda. È all'interno delle potenzialità dell'uomo, che si può capire la struttura della creazione, sentire le fonti dell'essere e, desiderando una volta la libertà, rinunciare alla "non-libertà" per sempre. La vera, significativa umanità, Dio-virilità è l'ideale di Berdiaev, ed è l'ideale del misticismo russo.

## NOTE

- <sup>1</sup> Parallelamente, Wittgenstein scrisse che *the sense of the world must lie outside the world (Tractatus Logico-Philosophicus, 6.41)*. Il significato informante non può essere cercato nel medesimo piano, proprio come per tracciare una rotta si abbisogna di tre punti: la partenza, l'arrivo ed un terzo punto, che è quello che "dà il senso" della lunghezza della distanza da percorrere.
- <sup>2</sup> Ricorsiva è termine matematico che esprime una funzione di cui si possono calcolare progressivamente i valori a partire dai valori della precedente
- <sup>3</sup> [Essi perciò già pre-esistevano nascosti sotto la superficie, per poi guadagnare la loro visibilità].
- <sup>4</sup> [Seguaci dell'*Ismâ'iliyya*, vale a dire un ramo importante della *Shî'a* con all'interno numerose ramificazioni. Chiamati anche dalla vulgata "Settimani", essi si contraddistinguono perché iniziando dal *Imâm* Gia'far al-Sâdik fanno terminare il ciclo degli *Imâm* al settimo di essi, in contrasto con la *Ithnâ 'Ashariyya*, la quale professa invece "Dodici *Imâm*" a partire da 'Alî – genero del Profeta – per terminare con Muhammad al-Mahdî. Questi ultimi sono detti anche "Duodecimani". Cfr. *Encyclopaedia of Islam*, 1999, Leiden: W. Madelung]
- <sup>5</sup> [Dall'inglese *thingness*. Essa designa ciò che è concretamente percepito dai sensi: in questo caso si tratta dell'evidenza immediata per la quale conosciamo in prima battuta la realtà, sia essa Divina o meno, senza però fornirne una definizione positiva. Ad esempio, la possiamo indicare con il dito senza per questo poterla individuare o determinare].
- <sup>6</sup> [*Tasdiq* è l'attribuzione (*nisba*) di veridicità (*sidq*), col cuore o la lingua, a chi parla].
- <sup>7</sup> [*Al-Rawafid (al-Rafida)* nell'*Encyclopaedia of Islam* ha il significato di proto-Imamiti o, più tardi, di Sciiti Duodecimani. Alla luce del contesto di questa traduzione, il termine dovrebbe essere recepito però come "estremisti" tout court, ossia "sbilanciati", "in eccesso" con riferimento a qualsiasi cosa].
- <sup>8</sup> [*Idtirar* significa propriamente «coercizione» in opposizione ad *ikhtiyâr*, «libera scelta» o anche «libero arbitrio». L'uomo è costretto, perché tutto quanto avviene in lui stesso, non è determinato da lui stesso. Ma formalmente è certamente "libero" di scegliere, poiché sede di una volontà che è costretta a nascere in lui, dopo che la ragione abbia giudicato essere l'azione buona e giusta. Ma a ben vedere anche lo stesso giudizio è costretto a formarsi, perciò l'uomo è costretto nella stessa scelta. Il fuoco per esempio brucia per pura costrizione, mentre gli atti di Dio sono pura scelta. L'uomo, invece, si trova in una posizione intermedia: è costretto nella scelta. Per questa posizione, le genti della Verità (*ahl al-Haqq*) hanno cercato un terzo

nome: si sono rifatti al Libro di Dio e la hanno chiamata «acquisizione» (*kasb*), che secondo chi la comprende, non si oppone né alla costrizione (*jabr*), né al libero arbitrio (*ikhtiyâr*), ma le concilia ambedue.]

- <sup>9</sup> [Da intendersi come preliminare, elementare rispetto al giudizio: senza di essa non esisterebbe il giudizio].
- <sup>10</sup> [È stato riportato il passo di Ibn Sina, in cui l'autore volutamente - probabilmente - utilizza un linguaggio criptico, per manifestare la debolezza della presente traduzione e per stimolare la stessa correzione].
- <sup>11</sup> [Insieme, pluralità di cose].
- <sup>12</sup> [Solitamente si viene avvinghiati dal falso dilemma di fondo del nostro mondo, ovvero quello tra fede e ragione, pensando che il mondo sia esperibile attraverso uno di loro. In realtà la fede e la ragione sono già presupposti dalla conoscenza (gnosi), poiché quest'ultima li ha già trascesi, sublimandoli. La composizione della Realtà è invece data dall'esperienza – mistica – e dalla conoscenza, ma si badi bene che senza conoscenza non si può riconoscere l'esperienza come tale e senza esperienza non si può formare la conoscenza.].
- <sup>13</sup> [Non possono non venire alla mente i diversi richiami all'*hesychia* cristiano-orientale e alle diverse vie sapienziali extra-cristiane.]
- <sup>14</sup> [Ogni logica fondamentale racchiude un sistema di regole di deduzione che determinano il comportamento dei connettivi (sono le costanti logiche espresse dai segni "non", "e", "o", "se ... allora" "se e solo se"), dei quantificatori (sono le costanti logiche date da "tutti" e "alcuni") e dell'identità (il segno di "uguale"). Storicamente esistono tre logiche fondamentali: la classica, quella intuizionistica e quella minimale. Queste possiedono una base di regole comuni – le regole minimali – mentre differiscono fra loro dall'assunzione di due regole critiche. La prima è quella del "terzo escluso", mentre la seconda è detta "regola di Duns Scoto". Quella che qui interessa è dunque la regola del "terzo escluso", che si spiega dicendo che per ogni formula *a*, si può sempre dimostrare *a* o non-*a*].
- <sup>15</sup> Questo è sufficiente per menzionare il *Commento a Porfirio* di Boezio, dove lui ricorre ampiamente alla descrizione mentre parla dei più alti generi che non possono essere definiti dalla loro natura.
- <sup>16</sup> [Relativamente a Dio].
- <sup>17</sup> Questo collegamento stretto tra l'illimitatezza ontologica e l'indefinitezza epistemologica è dato, penso, dal concetto mistico che uguaglia parola ed esistenza: una vera conoscenza ed un'essenza ontologica descritta da questo dovrebbe essere uniforme ed identica.
- <sup>18</sup> Forse uno dei più impressionati in questo caso è l'esempio di Hamid al-Din al-Kirmani, un eminente filosofo ismaelita. Anche lui disse che nessuna affermazione definita su Dio è possibile, e nessuna proposizione avente Dio quale soggetto potrebbe essere vera, nemmeno quella che «Dio esiste» (vedere il suo *Rahat al-'Aql*, capitolo 2, specialmente i paragrafi 6 e 7 di questo capitolo). Ma questo servi ad

al-Kirmani solo per gettare la base per la costruzione di un sistema esauriente di conoscenza razionale dell'Universo. Generalmente parlando, l'indefinitezza della più alta categoria è, per un aristotelico, non un ostacolo ma una condizione necessaria per ottenere delle definizioni per il resto delle categorie.

<sup>19</sup> Sebbene il «Divino Nulla» (nel primo caso) e il «Divino Tutto» (nel secondo caso) non siano qualcosa (dove questo qualcosa è il mondo), essi dovrebbero risultare essere *non-aliud* da questo qualche cosa. Eventualmente il meccanismo di tale transizione potrebbe essere chiamato rispettivamente, esplicazione e riflessione. Nelle pagine seguenti tento di descrivere il modo in cui Cusano ed Ibn 'Arabî intesero questo meccanismo, ma qui il contrasto potrebbe essere illustrato da una metafora. Passando attraverso un prisma, la luce incolore [«color Nulla»] si muta in uno spettro di colore, quest'ultimo [facendo sviluppare (o dispiegare) esplicitamente la fondamentale «incoloritudine» del Nulla]. Lo spettro intero dei colori [«color Tutto»] con questa continua transizione dall'uno all'altro attraverso un'infinita diversità di sfumature (così che non si possa fissare un confine tra due colori e in questo senso nessun colore esiste come tale ma solo delle sfumature di transizione) può essere dipinto (riflesso) come qualcosa di colorato con poche tinteggiature su un pezzo di carta, questo riflesso non essendo che una copia imperfetta ed incompleta e non uno sviluppo ed una esplicazione.

<sup>20</sup> [La relazione potrebbe essere visualizzata, ponendo mente ad una mano chiusa, formante il pugno, ed ad una mano distesa. Il pugno rappresenta la contrazione (*complicatio*), dove tutto è racchiuso, contenuto in esso. La mano distesa rinvia alla dilatazione (*explicatio*), in cui tutto viene svolto, disteso in tutta la sua potenzialità. Del resto anche il movimento cardiaco è utilizzabile in questo senso: la sistole e la diastole rappresentano infatti i due «momenti» contrattivi e dilatativi dell'essere umano].

<sup>21</sup> Per questo ed altri esempi della relazione contrazione-dilatazione, vedere Nicola di Cusa, *La Dotta Ignoranza (De Docta Ignorantia)*.

<sup>22</sup> [Nel senso che La esaurisce].

<sup>23</sup> Introduco questi termini «Nulla-del-mondo» e «Tutto-del-mondo», che né Cusano e neppure Ibn 'Arabî usano, per facilitare l'esposizione delle loro dottrine filosofiche. Questo mi aiuta ad enfatizzare il fatto che la concettualizzazione della visione mistica da parte dei due filosofi è logicamente opposta e complementare allo stesso tempo.

<sup>24</sup> Nicola di Cusa, *La Visione di Dio (De Visio Dei)*, 30-39.

<sup>25</sup> Ibid., 51. [«Signore, Dio (mio), aiuto di chi ti cerca, ti vedo nel giardino del paradiso e non so che cosa vedo, perché non vedo nulla di visibile. E so solo che so di non sapere che cosa vedo e di non poterlo mai sapere» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino 1972, p. 56)].

<sup>26</sup> Ibid., 52. [«Bisogna che chi accede a te, ascenda al di sopra di ogni termine, fine e finito» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 570)].

<sup>27</sup> Ibid. [«Ma come arrivare a te, che sei il fine a cui tendere, se deve ascendere oltre il fine? Chi ascende oltre il fine non entra nell'indeterminato, nel confuso, nell'ignoranza e nell'oscurità dell'intelletto, che sono la confusione intellettuale?» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 570)].

<sup>28</sup> Ibid., 54. [«L'infinità è la semplicità stessa di tutto ciò che si dice» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 571)].

<sup>29</sup> Ibid., 55. [«L'infinitudine è, dunque, tutto in modo tale che è niente di tutto» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 57)].

<sup>30</sup> Ibid., 54. [«Tutte le cose, infatti, che si dicono della semplicità assoluta coincidono con essa, perché qui l'avere è l'essere. L'opposizione degli opposti è opposizione senza opposizione, come il fine dei finiti è il fine senza fine» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 571)].

<sup>31</sup> Ibid., 57. [«La bontà infinita non è bontà. La quantità infinita non è quantità ma infinità. E così tutto» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 573).]

<sup>32</sup> «Tu mi insegna, o Signore, che l'«alterità», che non è presente in Te, non fa e non può esistere da sé, e anche che nessuna «alterità», posto che non è presente in Te, può fare una creazione altra da un'altra sebbene una creazione non sia un'altra: il cielo non è la terra, perché il cielo è veramente il cielo e la terra è veramente la terra. Cercando l'«alterità» che non è in Te e neppure fuori di Te, dove la troverò? E se poi questa non dovesse esistere, perché la terra è una creazione altra che il cielo? È impossibile da comprendere questo senza l'«alterità!» (Ibid., 58). [(Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 573).]

<sup>33</sup> Questa categoria compatta contrae la formula mistica «il mondo non è Dio, ma non nient'altro che Dio».

<sup>34</sup> [Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 798.]

<sup>35</sup> Nicola di Cusa, *Il Non-altro (De non aliud)*, 12. [«Esso è prima di ogni affermazione e di ogni negazione» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 798).]

<sup>36</sup> Ibid., 13-14. [«Ciò che è stabile, fermo, eterno, sembra che partecipi molto del non-altro, perché il non-altro non può mai ricevere alterità o mutamento. Tuttavia, poiché l'eterno è non altro che eterno, l'eterno sarà certamente altro dal non-altro, e pertanto vedo, al di là di ogni comprensione, che il non-altro è prima dell'eterno e prima dei secoli» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 798).]

<sup>37</sup> Ibid., 14. [«Pertanto vedo che il non-altro è anteriore a tutte le cose, perché le definisce ed esse sono altre, perché il non-altro è anteriore» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 795).]

<sup>38</sup> Ibid., 8. [«sia il principio dell'essere e il principio del conoscere» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 796).]

<sup>39</sup> Ibid., 21; vedere anche 18. [«Il cielo essendo altro dal non-cielo, è altro. Ma Dio che è il non-altro, non è il cielo che è altro, sebbene in esso egli non è altro, né è altro da sé, come la luce non è il colore, sebbene non sia altro in questo, né altro da questo. Bisogna che tu sia attento a come tutte le cose, che possono essere dette

o pensate, non sono il primo, significato dal non-altro, perché sono altre dai loro opposti» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 803.)

<sup>40</sup> L'importanza di questa tesi che enfatizzo qui, sarà svelata in comparazione con le idee filosofiche di Ibn 'Arabi.

<sup>41</sup> [Ossia, lo stare esteriormente a ogni cosa.]

<sup>42</sup> [Giacché uguaglianza vuol dire misura, essendo la misura uguale in sé e per sé altrimenti non potrebbe essere una misura, eguagliando così il resto.]

<sup>43</sup> Cusano, *La Visione di Dio*, 56. Forse questi argomenti potrebbero suonare piuttosto confusi come formulati qui per il caso generale della contrazione infinita. Credo, però, che loro cessino di essere ambigui quando applicati ad un caso concreto di relazione di contrazione dilatata – per esempio, quello di una linea e di un angolo. Una linea è un'infinita uguaglianza di tutti gli angoli perché ogni angolo, quando è contratto, è uguale ad ogni altro, anche se essi sono ineguali quando sono dilatati. L'uguaglianza degli angoli contratti in una linea non è un'uguaglianza concreta per il motivo che ogni uguaglianza concreta di due angoli (dilatati) presuppone un pari numero di angoli ineguali, mentre la contrazione esclude ogni ineguaglianza. La linea è una base comune per tutti i possibili angoli (per questo è al di fuori della linea che gli angoli sono dilatati), e in questo senso questa costituisce la loro misura. [(Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 572).]

<sup>44</sup> Nicola di Cusa, *Il Non-altro*, 16. [«Questo non-altro è la ragione adeguatissima, il concetto distintivo e la misura di tutte le cose che sono in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 800).]

<sup>45</sup> Nicola di Cusa, *L'Idiota (Idiota)*, III (*De Mente*), 57. [«.. la mente è ciò da cui è il termine e la misura di tutte le cose. Ritengo che la mente si chiami così dal misurare» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 466).]

<sup>46</sup> Ibid. [«Infatti, altra è la mente che sussiste in sé, altra quella che sta nel corpo. La mente sussistente in sé è infinita, o è l'immagine dell'infinito. Fra queste, che sono le immagini dell'infinito poiché non sono massime e assolute, ossia infinite o in sé sussistenti, ammetto che alcune possano animare il corpo umano e concedo che, per questo loro ufficio, siano anime» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 466).]

<sup>47</sup> Nicola di Cusa, *Il Non-altro*, 17. [«Tanto ti è concesso quanto il non-altro, ossia la ragione delle cose, rivela o rende visibile alla tua ragione o mente» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 800).]

<sup>48</sup> Nicola di Cusa, *L'Idiota* III, 64-65.

<sup>49</sup> Ibid., 65.

<sup>50</sup> Ibid., 75. [«Dio è, infatti, la complicazione delle complicazioni; la mente, che è immagine di Dio, è l'immagine della complicazione delle complicazioni. ..Da ciò puoi scoprire la mirabile virtù della nostra mente: nella sua forza, infatti, è complicata la forza assimilativa della complicazione del punto per la quale trova in sé

la potenza con cui si assimila ad ogni grandezza. .. E in quanto è immagine della complicazione assoluta, che è la mente infinita, essa ha la forza che le rende possibile assimilarsi ad ogni esplicazione. E vedi da solo che si può dire che la nostra mente ha tutto questo perché è l'immagine della semplicità infinita che complica tutto» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, pp. 474-475).]

<sup>51</sup> Ibid., 72. [«La concezione della mente divina è la produzione delle cose. La concezione della nostra mente è la nozione delle cose. Se la mente divina è entità assoluta, la sua concezione è creazione degli enti, e la concezione della nostra mente è assimilazione degli enti» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 473).]

<sup>52</sup> Ibid., 85. [«Filosofo: Da dove la mente ricava questo giudizio, poiché sembra che formuli giudizi su tutto? Idiota: Ha questo giudizio perché è l'immagine dell'esemplare di tutte le cose: Dio è, infatti, l'esemplare di tutto. Poiché l'esemplare di tutte le cose risplende nella mente come la verità nell'immagine, la mente ha in sé ciò a cui guarda e per esso giudica delle cose esterne» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 480).]

<sup>53</sup> [Fuori di essa.]

<sup>54</sup> Mi sembra piuttosto ovvio che la procedura per rendere la mente di qualcuno simile alla prima verità delle cose sia irrazionale, perciò non solo sta al di sopra ma precede ogni possibilità di vera apprensione. Questa procedura è precisamente il processo di rivelazione mistica della verità.

<sup>55</sup> Nicola di Cusa, *L'Idiota* III, 69. [«Dio è la precisione di qualsiasi cosa. Perciò se di una sola cosa si avesse la scienza precisa, si avrebbe necessariamente la scienza di tutte. Così se si conoscesse il nome preciso di una cosa sola, si conoscerebbero anche i nomi di tutte, perché non c'è precisione al di qua di Dio» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 472).]

<sup>56</sup> Nicola di Cusa, *L'Apice della Contemplazione, (De Apice theoriae)*, 9. [«Guarda, poi, bene addentro, che cosa la mente vede negli enti diversi che non sono niente al di fuori di ciò che possono essere, e che possono avere ciò che hanno solo dallo stesso potere. Vedrai che gli enti diversi sono i modi diversi dell'apparizione del potere; che la quiddità non può essere diversa, in quanto è il potere stesso che appare diversamente. In tutte le cose che sono, che vivono o intendono, che cosa d'altro può essere visto all'infuori dello stesso potere, del quale il poter essere, il poter vivere e il poter intendere sono manifestazioni?» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, pp. 1051-1052).]

<sup>57</sup> Ibid., 9-11.

<sup>58</sup> Ibid., 11. [«Il poter vedere è ordinato soltanto rispetto al potere, affinché la mente possa prevedere ciò a cui tende, come il viandante prevede il termine del suo cammino sì da poter volgere i suoi passi alla meta desiderata» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972, p. 1052).]

<sup>59</sup> [Qualsiasi "viaggio" inizia sempre perché la meta dello stesso è stata già scorta,

intravista da lontano o semplicemente perché già nota. Ora, nella logica stoica vi sono tre termini che sono stati ripresi dai Padri greci nell'epistemologia teologica: catafatico, apofatico e catalettico. Tralasciando i primi due termini – in realtà già incontrati nel testo –, interessa qui invece il terzo. Esso allude alle cogenti affermazioni di principi essenziali o di realtà primarie, alle quali la mente umana non può non dare un assenso concettuale sia per comprensione immediata che in corso di ricerca scientifica (*enoetike sygcatathesis*). Per arrivare alla meta, per mettersi in viaggio verso di essa, vi deve essere quindi aprioristicamente un assenso concettuale, ovvero la nostra mente deve essere già conquistata dall'essenziale realtà oggettiva della meta e dalla sua intelligibilità intrinseca – deve averla già vista, come da lontano una nave avvista la luce del faro e verso di essa si dirige. Solo quando vi siano questi presupposti, allora la scienza euristica può progredire e lo può fare imboccando fundamentalmente due grandi sentieri: quello apofatico oppure quello catafatico. Per concludere, l'intelligibilità intrinseca sopra segnalata è contingente e come tale per sua natura rimanda oltre a sé, ad un piano di intelligibilità trascendente come sua ragione sufficiente.]

<sup>60</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, 2 ed. (Beirut, 1980), p. 68.

<sup>61</sup> Ibn 'Arabî segue una via piuttosto complessa per arrivare alla nozione di Dio rappresentante la pienezza assoluta dell'esistenza ed è impossibile descrivere qui questa via in tutti i suoi dettagli. È sufficiente dire che anche Ibn 'Arabî analizza la possibilità di comprensione di Dio quale Nulla-del-mondo, ma la sua posizione sta agli antipodi di quella di Cusano. Se la Divina essenza non presenta somiglianze a quanto vediamo nel mondo, allora, dice Ibn 'Arabî, non può mai esistere relazione tra Dio e mondo. Inoltre, dire che Dio è dissimile dal mondo (e questo è esattamente quanto fa Cusano, dicendo che Dio è dall'altra parte della coincidenza degli opposti) significa, nella visione di Ibn 'Arabî, che si pone un limite a Dio, definendo Dio – e questo, certamente, contraddice la tesi dell'indeterminatezza di Dio. In ogni caso, Ibn 'Arabî conclude che Dio in relazione al mondo può essere inteso solo come Tutto-del-mondo e non come Nulla-del-mondo. L'ultima categoria, dal suo punto di vista non ha senso: Dio è o il Nulla (nulla può essere detto su Dio), non avendo relazione con il mondo, oppure, Dio è Tutto se ha relazione con il mondo.

<sup>62</sup> Per esprimere il concetto di differenziazione virtuale, Ibn 'Arabî usa il termine *tamayyuz* (distinzione), e per differenziazione attuale, *ghayriyya* («alterità»), *tafadul* (superiorità di uno sopra l'altro). Questi due concetti potrebbero essere espressi in altro modo: «differenziazione senza differenze attuali» e «differenziazione attraverso differenze attuali», rispettivamente.

<sup>63</sup> Questo è un punto importante di contrasto tra le filosofie di Cusano e di Ibn 'Arabî. Ambedue (le filosofie) considerano il mondo essere inalienabile ed essenzialmente uno con Dio. Ma nel primo caso, il concetto di mondo come dilatazionalità ha un contenuto più ricco del concetto di contrazione. Nel caso di Ibn 'Arabî, le cose stan-

no in maniera opposta: il concetto di mondo come una differenziazione attuale ha un contenuto più povero del concetto di differenziazione virtuale, poiché l'assoluta pienezza Divina mai si riflette completamente nel mondo

<sup>64</sup> Che significa che l'inizio e la fine di ogni cosa è in Dio.

<sup>65</sup> Vedere Ibn 'Arabî, *al-Futuhat al-Makkiyya* (Cairo, 1856), vol. 3, p. 275.

<sup>66</sup> Nicola di Cusa, *L'Apice della Contemplazione*, 14. [«... al potere dell'unità: questi certamente in ogni numero e in ogni pluralità vedrebbe solo il potere stesso dell'unità di cui nulla è più potente, e vedrebbe che ogni numero è l'apparizione del potere dell'unità non numerabile e senza fine. I numeri non sono che i modi speciali dell'apparizione del potere dell'unità» (Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1972).]

<sup>67</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, p. 77.

<sup>68</sup> Nicola di Cusa, *Il Non-altro*, 20-21.

<sup>69</sup> Ibid., 20.

<sup>70</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, p. 103.

<sup>71</sup> Su queste basi, Ibn 'Arabî dice, si può considerare la luce sia come colorata che non-colorata: il primo e il secondo sono ugualmente verità (ibid., p. 104).

<sup>72</sup> Compariamo questo con la relazione eternità-tempo nella filosofia di Cusano. Il suo punto-eternità si dilata in una linea-tempo, e, di conseguenza, il tempo è continuo: possiamo mentalmente dividerlo in punti intermittenti, ma tale divisione può essere fatta solo mentalmente, mentre ontologicamente la continuità è vera.

<sup>73</sup> Così, la conclusione di Ibn 'Arabî sulla natura atomica del tempo è logicamente necessaria: fosse stata continua la sequenza di punti, questa sarebbe divenuta indistinguibile dalla linea e Dio in ogni aspetto diverrebbe uguale al mondo, questa conclusione (come vedremo più avanti) è piuttosto importante per la teoria di causalità di Ibn 'Arabî. Come per Cusano, Ibn 'Arabî considera Dio (la contrazione) venire prima dell'opposizione tra continuità ed intermittenza e così può descrivere il mondo come continuo.

<sup>74</sup> Vedere Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, pp. 53, 65, 76 ecc. Le correlazioni non-esistenti possono essere collegate alle coordinate della superficie illimitata: non avendo esistenza attuale, le coordinate forniscono la possibilità di differenziare la superficie.

<sup>75</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, p. 49; *al-Futuhat al-Makkiyya*, vol. 4, p. 138.

<sup>76</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, pp. 48-50.

<sup>77</sup> Se immaginiamo, dice Ibn 'Arabî, quegli uomini che sono «presi dal tesoro del mondo», allora il mondo stesso scomparirebbe subito, e la Divina essenza passerebbe dall'assoluta Pienezza nell'assoluta Nullità, non avendo relazioni con il mondo (Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, p. 50). Solo gli umani come creature «tutto-riunenti» garantiscono l'attualizzazione della differenziazione virtuale di Dio, perciò è solo attraverso loro che la differenziazione virtuale è pienamente riflessa nel mondo attuale (sebbene pienamente non significhi completamente: nel riflesso pieno, ogni

correlazione non-esistente è riflessa in un modo o in un altro e tale riflesso è ancora pieno anche se questo non esaurisce tutti i modi di riflettere ognuna delle correlazioni non-esistenti che sono la condizione per un riflesso completo).

<sup>78</sup> A questo punto, la comprensione di Ibn 'Arabî del processo di cognizione differisce fondamentalmente da quello di Cusano. Per quest'ultimo, la vera conoscenza è acquisita dalla mente divenendo simile alla verità: l'umanità non necessita di cambiare insieme la sua natura, non necessita di contrarsi per conoscere la verità. Come per Ibn 'Arabî, la vera conoscenza è irraggiungibile nel mondo, per questo essa viene acquisita, quando l'essere umano si rende completamente simile all'oggetto di cognizione e ne realizza questa similarità, perciò deve giungere al dominio non della differenziazione non attuale ma virtuale.

<sup>79</sup> Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, p. 177. Egli seguita a spiegare a coloro che danno esempi di relazioni temporali di causa-effetto: «avendo l'essere i suoi effetti, questo è completato solo tramite il non-essere» (ibid.). Gli effetti, per Ibn 'Arabî, appaiono solo per essere gli effetti temporali delle cause temporali, mentre infatti essi sono prodotti dalle correlazioni eterne e non-esistenti.

<sup>80</sup> Questi argomenti costituiscono la teoria di una continua nuova creazione di Ibn 'Arabî. Vedere *Fusûs al-Hikam*, pp. 51-53, 65, 67, 76, 153, 177, ecc.

<sup>81</sup> Come tutti gli altri cambiamenti dell'esistenza temporale, il cambiamento della conoscenza umana dipende da come la differenziazione virtuale dell'eternità viene attualizzata. In qualche momento, questa differenziazione attuale potrebbe essere tale che l'unità Divina e la sua differenziazione virtuale siano rivelate all'umanità, ma in nessun modo dipende dall'umanità se esso accada o meno (vedere Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, pp. 59-61). Questa rivelazione che non viene dalla volontà dell'uomo può essere detta dono Divino.

<sup>82</sup> Questo è un altro punto in cui Ibn 'Arabî differisce da Cusano, che non aveva dubbi sulla forza della mente umana. L'uomo-nel-mondo, dice Cusano, è capace di vedere chiaramente il fine della sua cognizione e la persegue; Ibn 'Arabî può attribuire tale abilità solo all'eterno essere umano, essendo l'umano come la differenziazione virtuale di Dio.

<sup>83</sup> [Smirnov quindi ha concluso, ribadendo il suo assunto iniziale: al di là delle differenti metodologie che Cusano ed Ibn 'Arabî adottano, anche la loro meta finale – quindi Dio – sarebbe diversa. Siamo di fronte a ciò che Smirnov, in uno scambio epistolare, mi disse: «il Dio di Cusano e di Ibn 'Arabî non è identico ma non è diverso». Questo mi ha fatto molto riflettere. La frase riportata può essere, allora, scomposta in «non è identico» e in «non è diverso». La seconda parte afferma che quel Dio è solo quel Dio e non ce ne sono altri, proprio perché sarebbe l'eventuale altretà che implicherebbe una diversità di Dio, ovvero più di un solo Dio. Definirei questa parte della frase quale «attestazione dell'Unità di Dio», proprio come accade nell'Islâm. La prima parte, invece, afferma che non c'è identità, ossia qualcosa non collimerebbe, a tal punto da far pensare che non vi sia un solo Dio. In realtà, la

manca di identità è imputabile al carattere determinato dal quale l'essere umano guarda a Dio: la determinatezza dell'uomo è l'angolazione da cui vede Dio. Da ciò ne consegue che l'angolazione stessa ci priva di una visione piena di Dio e ci fa congetturare quindi che Egli non sia identico bensì diverso. Cosa chiaramente in contrasto con la seconda parte della frase. Sono quindi dell'idea che il punto di partenza di Cusano e di Ibn 'Arabî sia già quello d'arrivo e che la differenza sia solo metodologica, senza per questo voler fare delle equazioni. Del resto il tema della *visio Dei* ci insegna una sostanziale continuità tra i due: mentre Cusano dimostra come la visione di Dio non consiste nel vedere un "altro" che è Dio, ma nel vedere con gli occhi stessi di Dio; Ibn 'Arabî può dire che gli sguardi non Lo raggiungono, perché nessuno diverso da Lui può percepirlo.]

<sup>84</sup> [Si preferisce usare il termine *mystica* anziché misticismo, per evitare stolidi quanto stucchevoli precisazioni. Del resto se il significato delle parole ha assunto nuove sfumature - non per questo più esatte o più vere -, ciò non è da considerare quale "giustificazione" per una continua corsa alla ricerca di nuovi ambiti semantici: l'etimo è dato una volta e per sempre, che la "consuetudine linguistica" sia altra cosa anche questo è un fatto assodato, ma questo non autorizza a ritenere quest'ultima il significato proprio del termine. I tentativi sempre lodevoli di centratura, siano essi personali oppure rivolti a realtà molteplici, non possono prescindere da un corretto utilizzo dei termini, che non può essere in funzione della *vulgata*, bensì del loro autentico significato informanteli].

<sup>85</sup> [Nel senso greco del termine per cui si evidenzia l'importanza della partecipazione].

<sup>86</sup> "Verità" o "Vero" (*al-Haqq*) nell'Islam è uno dei nomi di Dio. Nel Sufismo questa parola di solito designa Dio inteso come pienezza assoluta dell'essere, non solo trascendente ma anche immanente nell'uomo e nel mondo.

<sup>87</sup> Ibn 'Arabi, *Fusûs al-hikam* ("Castoni della Saggezza", Beirut, 1980), p. 172 (in arabo). [*«Wa al-Haqq idhâ afradtahu 'an al-'âlam yata'âlâ 'uluwwan kabîran 'an hâdhihi al-sifa 'alâ hâdhâ al-hadd»*. Qualsiasi "operazione" o qualsiasi definizione che si possa darGli, non Lo tocca minimamente, quindi il risultato è una mera nullità oppure una constatazione inutile].

<sup>88</sup> Ibid., p. 181.

<sup>89</sup> Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-makkiyya* ("Le Rivelazioni della Mecca", Cairo, 1859), vol. I, P. 42 (in arabo).

<sup>90</sup> Ibn 'Arabi, *Fusûs al-hikam*, p. 184.

<sup>91</sup> Ibid., p. 103.

<sup>92</sup> Vedere ibid., pp. 99-101.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Vedere ibid., pp. 108, 186.

<sup>95</sup> [Il passo è stato volutamente enfatizzato per richiamare l'attenzione del lettore su una questione estremamente semplice, a prima vista, ma di vitale importanza.]

- <sup>96</sup> Ibid., p.99. “popolo pastorale” = *ahl al-‘inâya*.
- <sup>97</sup> Vedere Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-makkiyya*, Vol. I, pp. 41-42.
- <sup>98</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusûs al-hikam*, p. 103.
- <sup>99</sup> Ibid., p.81.
- <sup>100</sup> Ibid.
- <sup>101</sup> Ibid.
- <sup>102</sup> Ibid.
- <sup>103</sup> Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-makkiyya*, Vol. I, P. 42.
- <sup>104</sup> Ibid., p. 76; vedere anche p. 153.
- <sup>105</sup> Posto che il buono e il cattivo esistono, la possibilità e la necessità degli argomenti etici sorgono inevitabilmente, ma non li tratteremo qui.
- <sup>106</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusûs al-hikam*, p. 121.
- <sup>107</sup> Ibid., p. 96.
- <sup>108</sup> Ibid., p. 109.
- <sup>109</sup> Ibid., p. 79.
- <sup>110</sup> Ibid, (la mia enfasi, Andrey Smirnov).
- <sup>111</sup> Ibn ‘Arabi esprime questo pensiero usando il termine ‘preparazione’ (*isti’dad*): qualunque cosa è preparazione dell’uomo, ossia, uno di quegli stati ignoti, non-espliciti ed eterni che lui rende manifesto nel suo essere atomistico-temporale, così è anche la sua apprensione della Verità.
- <sup>112</sup> Dunque dal punto di vista del filosofo mistico la conoscenza razionale è anche vera conoscenza. La differenza tra il razionalista ed il mistico è che il primo non dà credito alla qualifica che il secondo considera essere obbligatoria. Nell’analisi finale, il filosofo mistico critica il razionalista proprio per il fatto che il razionalista considera il suo metodo di cognizione l’unica giusto.
- <sup>113</sup> Il partecipare dell’ipostasi eterna della Verità significa, allo stesso tempo, l’assolutamente piena realizzazione dell’uomo in sé dei suoi stati temporali (l’uomo include dentro di sé l’universo intero, e qui questo non è una metafora), da quando questi stati temporali sono inseparabili dallo stato eterno.
- <sup>114</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusûs al-hikam*, p. 77.
- <sup>115</sup> Ibid., p. 99.
- <sup>116</sup> Ibid., pp. 99, 177, et al.
- <sup>117</sup> Ibid., p. 59.
- <sup>118</sup> Vedere ibid, p.73.
- <sup>119</sup> Ibid., pp. 88-90.
- <sup>120</sup> Ibid, p. 128.
- <sup>121</sup> N.A. Berdiaev, *Smysl tvorchestva (Volendo dire della Creatività)*, Mosca, 1989), pp. 281-282.
- <sup>122</sup> N.A. Berdiaev, *Filosofia Svobody (La Filosofia della Libertà)*, Mosca, 1989), p. 95.
- <sup>123</sup> Ibid., p.62.

- <sup>124</sup> Vedere Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, pp. 399-436; N.A. Berdiaev, *Eros i lichnost (Eros e la Personalità)*, Mosca, 1989).
- <sup>125</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, pp. 449, 347.
- <sup>126</sup> Vedere ibid., pp. 471-73, 528 530; Berdiaev, *Filosofia Svobody*, pp.178, et al.
- <sup>127</sup> Berdiaev, *Filosofia Svobody*, p. 65.
- <sup>128</sup> Ibid., p. 69-70. Se la cognizione è una relazione interna dell’essere e non è una semplice “copia”, allora la crescita interna dell’essere è con ciò ammessa.
- <sup>129</sup> Ibid., p.80 (la mia enfasi, Andrey Smirnov).
- <sup>130</sup> Ibid., p.81.
- <sup>131</sup> Ibid., p.104.
- <sup>132</sup> «La storia non può avere un significato se mai non terminerà, se non avrà una fine; il significato della storia è il suo movimento verso una fine, verso il completamento, verso una “conclusione”; “un miracolo è più razionale della necessità; un miracolo è in accordo col significato del mondo. In un miracolo, ragione e significato ritornano, lo scopo più elevato dell’essere è realizzato, ma il perire, in accordo con le leggi della natura, è privo di significato e di ragione; nega lo scopo dell’essere» (*Filosofia Svobody*, p. 171, 62).
- <sup>133</sup> Ibid., p.27.
- <sup>134</sup> Ibid., p.81.
- <sup>135</sup> E, conseguentemente, sulla possibilità fondamentale del suo essere superata e sostituita, come discuteremo più tardi.
- <sup>136</sup> Berdiaev, *Filosofia Svobody*, p. 65.
- <sup>137</sup> Ibid.
- <sup>138</sup> «Il nostro mondo ‘empirico’ è il vero mondo, ma è malaticcio e deturpato; è percepito così come è nel suo dato stato ‘difettoso’» (*Filosofia Svobody*, p. 116).
- <sup>139</sup> Di conseguenza, Berdiaev riconosce che la scienza naturale, che descrive il mondo nello stato di questa necessità, è pure incondizionatamente utile e vera, ma il tentativo di fermarsi a questa e costringere anche la filosofia ad essere “scientifica”, ossia, accettare l’inevitabilità di questa necessità e l’impossibilità di realizzare la libertà, della “miracolosità” dell’essere è per lui inaccettabile: «Nella conoscenza scientifica, si rivelano i veri segreti della natura, della natura nel suo dato stato, malaticcio e anche difettoso» ma «l’umiliazione della Verità a quei concetti scientifici che fossero il risultato dell’adattamento alla necessità, è una caduta di spirito, la sua rinuncia all’attività creativa» (*Filosofia Svobody*, p. 62; *Smysl tvorchestva*, pp. 282).
- <sup>140</sup> Siccome gli esseri che costituiscono la pan-unità sono sostanziali, allora la libertà della volontà è precisamente la libertà della volontà di ogni essere, la libertà della sua volontà sovrana. La posizione di Berdiaev lo rende capace, contrariamente ad Ibn ‘Arabi, di offrire una definizione sostanziale della volontà. Quindi, per Berdiaev i problemi etici, quantunque radicati nell’ontologico e procedenti da quest’ultimo, nondimeno hanno un contenuto autonomo, in contrasto con la filosofia di Ibn ‘Ara-

- bi per il quale l'etico è sempre identico all'ontologico e non possiede significanza indipendente.
- <sup>141</sup> Cf. Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, pp. 376-77.
- <sup>142</sup> Berdiaev, *Filosofia Svobody*, p. 65.
- <sup>143</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, pp. 374. Da questo postulato della necessità come libertà vuota e priva di contenuto segue una concezione interessante della causalità che in Berdiaev fondamentalemente differisce dalla concezione della causalità di Ibn 'Arabî (e, chiaramente, dalla concezione della causalità nella filosofia europea moderna). Tuttavia, non possiamo qui approfondire ulteriormente questo argomento.
- <sup>144</sup> Ibid., p. 306.
- <sup>145</sup> Ibid.
- <sup>146</sup> Contrariamente a molti altri enunciati della sua filosofia tra i quali, come abbiamo cercato di mostrare, esiste un collegamento logico necessario.
- <sup>147</sup> «La stessa coscienza dell'uomo come il centro del mondo, che custodisce soprattutto dentro di sé il risolversi del mondo e si solleva al di sopra delle cose del mondo, è una pre-condizione di qualsiasi filosofia, senza la quale non si può neppure pensare lontanamente di fare filosofia» (*Smysl tvorchestva*, p. 294).
- <sup>148</sup> «L'uomo è un mini-universo, un microcosmo - che è la verità principale della cognizione umana e la verità principale presupposta dalla possibilità della cognizione» (*Smysl tvorchestva*, p.295).
- <sup>149</sup> Berdiaev, *Svobody di Filosofia*, p. 115.
- <sup>150</sup> Ibid., pp. 102,103.
- <sup>151</sup> Ibid., p.72.
- <sup>152</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p. 281.
- <sup>153</sup> Ibid., p.310.
- <sup>154</sup> Berdiaev, *Svobody di Filosofia*, p. 192.
- <sup>155</sup> [In mancanza di un vocabolo valido e confacente al concetto che sta esprimendo l'Autore, il quale a sua volta sta chiosando Berdiaev, si è preferito rendere il tutto con la locuzione virgolettata "non-libertà"].
- <sup>156</sup> In questo senso, la descrizione che lo stesso Berdiaev dà del misticismo europeo ed Occidentale è completamente applicabile anche ad Ibn 'Arabi: «il misticismo panteistico non conosce l'energia creativa ed unica dell'uomo; non è antropologico; per lui, l'individualità dell'uomo è un peccato ed una caduta dalla grazia, ed ogni raggiungimento dell'uomo è un'azione della Divinità stessa, nell'estraniamento dal dolore delle cose umane» (*Smysl tvorchestva*, pp. 502).
- <sup>157</sup> «L'uomo è religiosamente consapevole di lui non quale servo di Dio ma come un partecipante libero nel processo divino. Noi siamo sotto il segno della scoperta definitiva dell'Ego umano» (*Smysl tvorchestva*, p. 530).
- <sup>158</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p.331.
- <sup>159</sup> Ibid. Dunque la conoscenza della Dio-virilità è assente nelle Sacre scritture: «Per

la ragione più profonda, nascosta nel segreto del tempo e delle ere, il Cristianesimo non rivelò pienamente quello che avrebbe dovuto osare chiamare cristologia, ossia, il segreto della natura divina dell'uomo, il dogma dell'uomo simile al dogma di Cristo» (ibid., p. 314).

- <sup>160</sup> Ibid., p. 331.
- <sup>161</sup> Dunque Berdiaev pensa che la cultura europea come tale fu condannata alla crisi e al fallimento sin dall'inizio: dopo tutto, essa si riconciliò alla non-libertà fondamentale dell'uomo acconsentendo alla creazione di segnali e di simboli della bellezza e della libertà in luogo della vera bellezza e della vera libertà. Berdiaev vede la forza del senso Ortodosso Russo del mondo, essendo ignoto per il tempo, nella resistenza a questo sentiero, nella ricerca attraverso un sentiero di integrale e conciliatrice trasformazione della vita e dell'essere (vedere *Smysl tvorchestva*, pp.509, 521, 523 et al).
- <sup>162</sup> Dal quale segue l'inesprimibilità della Verità in virtù del discorso, dato il determinato significato della non-contraddizione logica, un'altra comprensione delle relazioni di causa-effetto, il riconoscimento dell'uni-lateralità della logica classica, ecc.
- <sup>163</sup> «Nell'umanità, non solo il peccato deve essere esposto negativamente dalla legge e riscattato, ma il suo creativo... Dio-come natura deve essere svelato anche positivamente» (*Smysl tvorchestva*, p. 478).
- <sup>164</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p. 289.
- <sup>165</sup> Ibid., p. 374-75.
- <sup>166</sup> Berdiaev, *Filosofia Svobody*, p. 143.
- <sup>167</sup> Ibid., p. 132.
- <sup>168</sup> Ibid., p. 143.
- <sup>169</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p. 307.
- <sup>170</sup> Ibid., p. 482.
- <sup>171</sup> Questa tesi non abrogata dagli argomenti di Berdiaev sulla "solitudine", che non è opposta necessariamente alla conciliazione, quando «uno può essere più conciliare, più universale dell'intero collettivo», dato che una personalità conciliare è da sola, solo per il fatto che è semplicemente davanti al suo tempo, perché «il suo contenuto universale non è riconosciuto ancora dagli altri» (*Smysl tvorchestva*, p. 380-81).
- <sup>172</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p. 533
- <sup>173</sup> Ibid., p. 368.
- <sup>174</sup> Berdiaev, *Filosofia svobody*, p. 78.
- <sup>175</sup> Ibid.
- <sup>176</sup> Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, p. 533.



## BIBLIOGRAFIA

- Al-Ash'ari, Abu al-Hasan 1980: *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-musal-lin* [Detti musulmani e Differenze di Quelli che pregano] 3 ed. (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980).
- Ibn 'Arabi 1859 e ristampe: *Al-Futuh al-Makkiya* [Rivelazioni Meccane], 4 voll. (Cairo: Dar al-kutub al-'arabiyya al-kubra).
- Ibn 'Arabi 1980: *Fusûs al-hikam* [Castoni della Saggezza] 2 ed. (Beirut: Dar al-kitab al-'arabiyya).
- Ibn Sina, Abu 'Ali 1957-60: *Al-isharat wa al-tanbihat, ma'a sharh Nasir al-Din al-Tusi* [Il Libro dei Commenti e degli Ammonimenti, con il Commento di Nasir al-Din al-Tusi] ed. Suleyman Dunya, 4 parti (Cairo: Dar al-ma'arif).
- Al-Kirmanî, Hamid al-Din 1983: *Rahat al-'aql* [La Pace della Mente] 2 ed. (Beirut: Dar al-andalus).
- Al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya 1952: "Hikmat al-ishraq", in *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Suhrawardi* (1), ed. H. Corbin, *Bibliothèque Iranienne*, vol. 2 (Teheran e Parigi: Institut Franco-Iranien — Librairie d'Amérique et d'Orient), pp. 2-260.
- Badawi, A. 1972: *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 voll. (Parigi: J. Vrin).
- Al-Baghdadi, Abu Mansur 1981: *'Usul al-din*, 3 ed. (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya).
- Chittick, W.C. 1983: *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press).
- Corbin, H. 1964: *Histoire de la philosophie islamique* (Parigi: Gallimard).
- Fakhry, M. 1983: *A History of Islamic Philosophy*, 2 ed. (New York: Columbia University Press).
- Al-Farabi, Abu Nasr 1890: "Fi-ma yasihh wa ma la yasihh min ahkam al-nujum" [Cosa è giusto e cosa è sbagliato nell'astronomia], in *Al-thamra al-mardiyya fi ba'd al-risalat al-farabiyya* (Leiden: E. J. Brill), pp. 104-14.
- Al-Farabi, Abu Nasr 1928: "Kitab al-fusûs" [Il Libro delle Gemme] in *Risalat ithbat al-mufariqat wa nusûs ukhra* [Trattato che Stabilisce l'Esistenza

- delle Essenze non-materiali Essenze ed altri Testi] (Hyderabad: *Majlis dai'rat al-'ulum at-'uthmaniyya*), pp. 1-23.
- Frank, R.M. 1966: *The Metaphysics of Created Being According to Abu-l-Hudhayl al-Allaf. A Philosophical Study of the Earliest Kalam* (Istanbul).
- Goichon, A. M. 1938: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Avicenne) (Paris: Desclée de Brouwer).
- Ibn Rushd (Averroè) 1992: *Kitab al-kawn wa al-fasad* [Il Libro della Generazione e della Corruzione], ed. J. P. Montada (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Al-Kindi 1948: *Kitab al-Kindi ila al-Mu'tasim bi-llah fi al-falsafa al-'ula* [Epistola di al-Kindi a al-Mu'tasim in merito alla Prima Filosofia, ed. Ahmad al-Ahwani (Cairo)].
- Nasr, S. H. 1964: *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Pines, S. 1954: "La longue recension de la Theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne", in "Revue des Etudes islamiques", 22. pp. 7-20.
- Tamir, A. 1991: *Ta'rikh al-Isma'iliyya: al-da'wa wa al-'aqida* [Storia della Isma'iliyya: Interesse e Dottrina] (London, Cyprus: *Riyad al-Rayyis li al-kutub wa al-nashr*).
- Walzer, R. 1962: "The Arabic Translation of Aristotle", in *Greek into Arabic* (Oxford), pp. 60-113.
- Wolfson, H. A. 1965: "Mu'ammâr's theory of ma'na", in "Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb" (Leiden: E. J. Brill).

- Badawi, A. 1972: *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 Vols (Parigi: J. Vrin).
- Al-Baghdadi, Abu Mansur 1981: *'Usul al-Din*, 3 ed. (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya).
- Chittick, W. C. 1989: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press).
- Corbin, H. 1964: *Histoire de la philosophie islamique* (Parigi: Gallimard).
- Daftary, F. 1990: *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dunlop, D. M. 1956a: *Al-Farabi's Eisagoge*, *The Islamic Quarterly*. A Re-

view of Islamic Culture, 3, pp. 115-27.

.. 1956b: *Al-Farabi's Introductory Risalah on Logic*, 3. pp. 224-30.

.. 1956, 1959; *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, 4 (1957), pp. 168-83; 5 (1959), pp. 21-37.

Fakhry, M. 1983: *A History of Islamic Philosophy*, 2 ed. (New York: Columbia University Press).

Al-Farabi, Abu Nasr 1890a: *Fi-ma yasihh wa ma la yasihh min ahkam al-nujum*, in *Al-thamra al-mardiyya fi ba'd al-risalat al-farabiyya* (Leiden: E.J. Brill), pp. 104-14.

.. 1890b: *Maqala fi ma'ani al-'aql*, in *Al-thamra al-mardiyya fi ba'd al-risalat al-farabiyya*, (Leiden: E. J. Brill), pp. 39-48.

..1968: *Kitab al-milla ukhra di nusus di wa*, ed. M. Mahdi (Beyrouth: Dar al-mashriq).

Georr, Khalil 1948: *Les categories d'Aristote dans leurs versions syro-ara-bes*, (Beyrouth).

Ibn 'Arabi 1859 e ristampa: *Al-Futuhāt al-Makkiyya*, 4 Vols (Cairo: Dar al-kutub al-'arabiyya al-kubra).

Ibn Sina, Abu 'Ali 1954: *Al-Burhan min Kitab al-Shifa'*, ed. Al-Badawi (Cairo: Maktabat al-nahda al-misriyya).

Ibn Rushd (Averroes) 1959: *Kitab Fasl al-Maqal* with extract from *Kitab al-kashf' an manahij al-adilla* (Leiden: E. J. Brill).

Ibn Tufayl 1954: *Qissat Hayy Ibn Yaqzan*, (Beirut: Dar al-Farabi).

Al-Kindi 1948: *Kitab al-Kindi ila al-Mu'tasim bi-llah fi al-falsafa al-ula*, ed. Ahmad al-Ahwani (Cairo).

Nasr. S. H. 1964: *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi Ibn 'Arabi*, (Cambridge, Massa.: Harvard Università Stampa).

Wolfson, H. A. 1976: *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard Università Stampa).

N.A. Berdiaev, *Smysl tvorchestva (Volendo dire della Creatività)*, Mosca, 1989).

N.A. Berdiaev, *Filosofia Svobody (La Filosofia della Libertà)*, Mosca, 1989).

N.A. Berdiaev, *Eros i lichnost (Eros e la Personalità)*, Mosca, 1989).

Qaysarî, *Risâla fî 'Ilm al-Tasawwuf (La Scienza Iniziatica)*, trad. a cura di Giorgio Giurini, Torino, 2003).