

ANDREI V. SMIRNOV

NICOLA DI CUSA E IBN 'ARABÎ:  
DUE FILOSOFI DEL MISTICISMO

---

*Estratto da:*  
Rivista di Ascetica e Mistica  
2005, n. 2

---



Firenze - Convento S. Marco

ANDREI V. SMIRNOV

## NICOLA DI CUSA E IBN 'ARABÎ: DUE FILOSOFI DEL MISTICISMO<sup>1</sup>

### Presentazione

*Lo studio, che si traduce per la prima volta in italiano, è contraddistinto da lucidità e precisione lessicale, che lo rendono un'eccellente disamina delle differenze intercorrenti tra Nicola da Cusa e Ibn 'Arabî. 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 e 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 Andrei 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 e 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 a 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.*

---

<sup>1</sup> Presentazione, traduzione del testo e postfazione di Alberto De Luca.

Lo scarto non è di poco conto, soprattutto se si considera che la forbice attuale è opera dei prosecutori della filosofia di Cusano: quest'ultimo, infatti, non parlò mai di «reciproca indipendenza» tra soggetto – “uomo” – e 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.

Un sincero e profondo ringraziamento va quindi ad Andrei Smirnov, uno dei principali studiosi di Filosofia islamica, che attualmente svolge i suoi studi presso il Centre for Oriental Philosophies di Mosca. Di lui si ricordano anche le traduzioni in lingua russa del *Fusus al-Hikam di Ibn 'Arabî*, del *Rahat al-'aql di Hamid al-Din Kirmani* e del *Hikmat al-ishraq di Suhrawardi*. Si segnala poi l'interessantissimo, ma ancora non tradotto, *Logika smisla: teoriya i yeyo prilozheniye k analizy klassicheskoi arab-skoi filosofii i kulturi (Logic of Sense: Theory and Its Application in the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture, Mosca 2001)*.

La traduzione ha cercato di rimanere il più possibile aderente al testo inglese, comparso in *Philosophy East and West* (vol. 43, n. 1, University of Hawaii Press), del resto rinvenibile anche via internet, sia in formato html sia in fotocopia (pdf).

Nel testo come nelle note, il corsivo, quando non è seguito dalla dicitura *ndt tra parentesi*, è dell'autore.

\*\*\*

Le ricche tradizioni del misticismo europeo e 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 e 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 e il mondo, il posto e 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.

## I

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 non erano sconosciute 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>2</sup>. Ma l'indefinibilità di Dio in senso mistico diventa *de*

<sup>2</sup> Questo è sufficiente per menzionare il *Commento a Porfirio* di Boezio, dove egli ricorre ampiamente alla descrizione mentre parla sui più alti generi che non possono essere definiti dalla loro natura.

*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>3</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>4</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>5</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,

<sup>3</sup> *Relativamente a Dio (ndt)*.

<sup>4</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 e un'essenza ontologica descritta da questo dovrebbe essere uniforme e identica.

<sup>5</sup> Forse uno dei più impressionanti in questo caso è l'esempio di Hamid al-Din al-Kirmanî, 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" (cfr. il suo *Rabat al-'Aql*, cap. 2, specialmente i §§ 6 e 7 di questo capitolo). Ma questo servì ad al-Kirmanî solo per gettare le basi per costruire 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.

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 e Ibn 'Arabî hanno risposto ambedue a questa sfida, partendo dal medesimo punto ma proseguendo per linee differenti.

## II

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", ndt*), noi arriviamo alla nozione di Dio come un'assoluta ed esaustiva rappresentazione di tutto ciò che esiste o che potrebbe comunque arrivare a 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", ndt*), 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 (*ndt*) già prima che ogni limite emerga; questi limi-

ti, 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 indefinibile nel primo caso perché contiene tutti i limiti e nel secondo caso perché li precede.

In questo modo, l'idea mistica di un Dio indefinibile 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 d'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 traslata 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'esplicitazione e 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>6</sup>. Possiamo trovare queste, logicamente possibili, in-

<sup>6</sup> Sebbene il Divino Nulla (nel primo caso) e il Divino Tutto (nel secondo caso) non siano qualche cosa (dove questo qualche cosa è il mondo), essi dovrebbero

interpretazioni della prospettiva mistica sia nella filosofia di Nicola da Cusa che in quella di Ibn 'Arabî.

### III

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>7</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 a un principio ideale che porta all'esistenza tutto ciò che è "dilatazione" (come a dire,

---

risultare essere non-aliud da questo qualche cosa. Eventualmente il meccanismo di tale transizione potrebbe essere chiamato, rispettivamente, esplicitazione e riflessione. Nelle pagine seguenti tento di descrivere il modo in cui Cusano e Ibn 'Arabî intesero questo meccanismo, ma qui il contrasto potrebbe essere illustrato da una metafora. Passando attraverso un prisma, la luce incolore (*color Nulla [ndt]*) si muta in uno spettro di colore, quest'ultimo *facendo sviluppare (o dispiegare) esplicitamente la fondamentale «incoloritudine» del Nulla (ndt)*. Lo spettro intero dei colori (*color Tutto [ndt]*) 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 qualche cosa colorata con poche tinte su un pezzo di carta, questo riflesso non essendo che una copia imperfetta e incompleta e non uno sviluppo e una esplicitazione.

<sup>7</sup>La relazione potrebbe essere visualizzata, ponendo mente a una mano chiusa, formante il pugno, e alla 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 (*ndt*).

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 *explicati*? Certamente, la linea è più angolo di ogni altro angolo dato, poiché solamente essa contiene e abbraccia tutti gli angoli dati di conoscere<sup>8</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>9</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 e ontologicamente, solo nel caso ideale di un'assoluta dilatazione: questo perché l'eterna contrazione

<sup>8</sup> Per questo e altri esempi della relazione contrazione-dilatazione, cfr. NICOLA DI CUSA, *La Dotta Ignoranza (De Docta Ignorantia)*.

<sup>9</sup> *Nel senso che la esaurisce (ndt)*.

si sviluppa in forme temporali, la cui ontologica uguaglianza presuppone un'assoluta dilatazione temporale, la quale è l'interminabilità del tempo.

Avendo accettato questo concetto della relazione Dio-mondo, noi 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>10</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, 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>11</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

<sup>10</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 a enfatizzare il fatto che la concettualizzazione della visione mistica da parte dei due filosofi è logicamente opposta e complementare allo stesso tempo.

<sup>11</sup> NICOLA DI CUSA, *La Visione di Dio (De Visio Dei)* 30-39.

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>12</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, ndt*); 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 e attraversare tutto quanto sia finito»<sup>13</sup>.

Ma quale sarebbe tale categoria? Nicola da Cusa stesso pare essere in difficoltà a tal proposito: «Ma come egli raggiungerà Te, *che sei (ndt)* 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>14</sup>. Ad ogni

<sup>12</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; *ndt*).

<sup>13</sup> *Ibid.* 52. «Bisogna che chi accede a te, ascenda al di sopra di ogni termine, fine e finito» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 570; *ndt*).

<sup>14</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, cit., p. 570; *ndt*).

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>15</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>16</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 dice che «non ci può essere contraddizione senza differenziazione, mentre la differenziazione esiste nella semplicità dell'unità senza produrre *però (ndt)* differenze» – allora «qualsiasi cosa che noi diciamo sull'assoluta semplicità, coincide con questa *unità (ndt)*, poiché nella semplicità dell'unità (*lett., in essa*) il possesso è esistenza e *quindi (ndt)* 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>17</sup> – egli non

<sup>15</sup> *Ibid.* 54. «L'infinità è la semplicità stessa di tutto ciò che si dice» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 571; *ndt.*).

<sup>16</sup> *Ibid.* 55. «L'*infinitudine* è, dunque, tutto in modo tale che è niente di tutto» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 57; *ndt*).

<sup>17</sup> *Ibid.* 54. «Tutte le cose, infatti, che si dicono della semplicità assoluta coincidono con essa, perché qui l'aver è l'essere. L'opposizione degli opposti è opposizione

cerca in nessun modo di far ottenere alla sua assoluta semplicità tutta l'infinita varietà di qualità 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>18</sup>.

Avendo trovato la categoria cercata per denotare il mondo contratto, veniamo però (*ndt*) 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 di dilatazione a esistere, allora la contrazione (che logicamente precede la dilatazione) è un'assolutamente semplice *infinitudine* e come tale non può svilupparsi in un mondo qualitativo<sup>19</sup>.

Cercando un altro concetto per denotare la Divina *contrazione*, Cusano gradualmente lo trova. L' *infinitudine* Divina, che è assolutamente semplice e priva-di-tutte-le-qualità, non contiene "alterità": in questa *infinitudine* uno non può essere relazionato

---

senza opposizione, come il fine dei finiti è il fine senza fine» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 571; *ndt*).

<sup>18</sup> *Ibid.* 57. «La bontà infinita non è bontà. La quantità infinita non è quantità ma infinità. E così tutto» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 573; *ndt*).

<sup>19</sup> «Tu mi insegna, oh 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, cit., p. 573; *ndt*).

a un altro in qualità di *altro*, poiché "uno" e "altro" non sono differenziati. Inoltre, la contrazione non è qualcosa d'altro dalla dilatazione, perciò è esattamente la contrazione che si sviluppa e che dà vita al mondo dilatato. Per questo noi possiamo chiamare Dio il *non-altro*<sup>20</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>21</sup>; il non-altro (*non-aliud*) «è visibile prima di ogni affermazione oppure di ogni negazione»<sup>22</sup>; esso viene prima di ogni categoria positiva, sia essa l'eternità, la verità, esistenza o unità<sup>23</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 a un altro»<sup>24</sup>, e questo non-altro è «il principio dell'esistenza e della conoscenza»<sup>25</sup>.

Ora, è possibile trovare il contenuto positivo di questo concetto come tale? 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

---

<sup>20</sup> Questa categoria compatta contrae la formula mistica «il mondo non è Dio, ma non nient'altro che Dio».

<sup>21</sup> CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 798; *ndt*.

<sup>22</sup> NICOLA DI CUSA, *Il Non-altro (De non aliud)* 12. «Esso è prima di ogni affermazione e di ogni negazione» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 798; *ndt*).

<sup>23</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, cit., p. 798; *ndt*).

<sup>24</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, cit., p. 795; *ndt*).

<sup>25</sup> *Ibid.* 8. «Sia il principio dell'essere e il principio del conoscere» (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 796; *ndt*).

essere quel primo, denotato dal non-altro, per la ragione che tutto di esso esiste come altro in relazione ai suoi opposti»<sup>26</sup>.

Se contemplate in sé e per sé, ossia al di fuori della loro relazione con il mondo dilatato, la semplice *infinitudine* e il *non-altro* sono ambedue 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-come-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>27</sup>.

In ogni caso, il fondamento originario contratto non è “altro” da ogni cosa e in questo senso esso si trova nella medesima relazione con qualsiasi cosa. Cusano dice che quanto sta *esteriormente* ad ogni cosa e, allo stesso tempo, quanto può essere capito solo *nella sua relazione* con ogni cosa<sup>28</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>29</sup>. Tale uguaglianza è anche l'*infinitudine*; questo vuol dire 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 (= *mi-*

*sura, ndt*): 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, ndt*) infinita che non potrebbe mai ridursi oppure accrescersi, il che significa che l'*infinitudine* uguaglia e ineguaglia l'uno e l'altro, poiché misura tutto e quindi, misurando tutto, non misura nessuno di essi *in particolare* (*ndt*)<sup>30</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>31</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* (*ndt*), esprimere la connessione cercata tra il primo principio vuoto di qualità (la contrazione) e il mondo qualitativo (la dilatazione), in base alla quale la misura quantitativa è allo stesso tempo una misura di qualità.

<sup>26</sup> *Ibid.* 21; cfr. 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, cit.*, p. 803; *ndt*).

<sup>27</sup> L'importanza di questa tesi che enfatizzo qui, sarà svelata in comparazione con le idee filosofiche di Ibn 'Arabî.

<sup>28</sup> *Ossia, lo stare esteriormente a ogni cosa* (*ndt*).

<sup>29</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* (*ndt*).

<sup>30</sup> NICOLA DI CUSA, *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 essi cessino di essere ambigui (a una certa estensione almeno) quando applicati a 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, cit.*, p. 572; *ndt*).

<sup>31</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, cit.*, p. 800; *ndt*).

Comunque, la misura (esattamente come il primo principio contratto dovrebbe essere) 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 nel quale lui compie un passo arbitrario, la cui importanza, in ogni caso, 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>32</sup>. Questa mente, dice Cusano, è semplice *infinitudine*, la misura di sé.

Ora arriva un passo arbitrario. Cusano 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>33</sup>.

<sup>32</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*, cit., p. 466; ndt).

<sup>33</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

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 (ndt)* 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>34</sup>. La mente non è una facoltà discorsiva e neppure fornitrice di definizioni<sup>35</sup>, poiché la contrazione è indefinibile (dato che è al di sopra di tutti i nomi e denotazioni, *laddove ciascuno di essi [ndt]* 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 incomunicabile delle forme che rifulgono nelle cose sensibili»<sup>36</sup>. La mente umana è una capacità di divenire simile alla contrazione, è *una capacità*

*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*, cit., p. 466; ndt).

<sup>34</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*, cit., p. 800; ndt).

<sup>35</sup> NICOLA DI CUSA, *L'Idiota III*, 64-65.

<sup>36</sup> *Ibid.* 65.

(*ndt*) 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 similitudine ad ogni dilatazione<sup>37</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>38</sup>.

Quindi, arriviamo a una conclusione che, quantunque possa suonare stravagante, è profondamente collegata agli argomenti

---

<sup>37</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 esplicitazione. 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*, cit., pp. 474-475; *ndt*).

<sup>38</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*, cit., p. 473; *ndt*).

precedenti ed è appoggiata sugli stessi: la mente umana basta a se stessa per la giusta e 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>39</sup>.

La mente umana comprende in anticipo tutto quanto è capace di scoprire nel mondo esterno<sup>40</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 similitudine con la base contratta del mondo, il suo Nulla<sup>41</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 autodilatazione). Questo significa che ogni cosa è collegata e 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 rag-

---

<sup>39</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*, cit., p. 480; *ndt*).

<sup>40</sup> *Fuori di essa (ndt)*.

<sup>41</sup> Mi sembra piuttosto ovvio che la procedura per fare della mente di *qualcuno (ndt)* 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.

giungere 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>42</sup>. Secondo Nicola da Cusa, l'assoluta conoscenza *intendendo i due sensi del termine "assoluta": ossia (ndt)* 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 (ndt)* 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 (ndt)* una tale relazione *esista (ndt)*.

È ovvio che non ci può essere alcuna necessità esterna, nessun impulso esterno, che spinga la contrazione a dilatarsi. Per rispondere alla domanda posta sopra, allora, Nicola da Cusa può solo dire che la capacità di autodilatarsi 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 autoazionamento dell'evoluzione) non

<sup>42</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*, cit., p. 472; *ndt*).

è nulla se non 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>43</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 (ndt)*, giacché la mente, quantunque acquisti similitudine 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>44</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>45</sup>.

<sup>43</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*, cit., pp. 1051-1052; *ndt*).

<sup>44</sup> *Ibid.* 9-11.

<sup>45</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

#### IV

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 appartengono al mondo non possono essere messe ordinate e limitate [...]. Questo è perché la definizione di Dio è al di là della conoscenza: *essa* (*ndt*) può essere raggiunta solo comprendendo la definizione di ogni forma, il che è impossibile; dunque, la definizione di Dio è impossibile»<sup>46</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>47</sup>.

---

*cammino sì da poter volgere i suoi passi alla meta desiderata»* (CUSANO, Opere filosofiche, cit., p. 1052; *ndt*).

<sup>46</sup> IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, Beirut 1980, p. 68.

<sup>47</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'indefinitezza 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* (*ndt*) 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.

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* (*ndt*) 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. E questo perché Ibn 'Arabî usa categorie che esprimono la differenziazione virtuale o attuale dell'unità<sup>48</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 essa dovrebbe essere realizzata come attuale, altri-

---

<sup>48</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.

menti il concetto di differenziazione virtuale sarebbe insensato. È questa l'attualizzazione 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 (ndt)* 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'indefinibile Dio non è il mondo e non è qualcosa d'altro dal mondo: così Ibn 'Arabî riesce a elaborare la medesima tesi mistica della relazione tra Dio e il mondo come fece Cusano, sebbene 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>49</sup>.

L'esempio seguente può ulteriormente chiarificare la differenza tra le due interpretazioni della relazione Dio-mondo (contrazione-dilatazione e virtualità-attualità della differenziazione).

---

<sup>49</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 dilatazione ha un contenuto più ricco del concetto di contrazione. Nel caso di Ibn 'Arabî, le cose stanno all'opposto: il concetto di mondo come una differenziazione attuale ha un contenuto più povero del concetto di differenziazione virtuale, poiché l'assoluta pienezza Divina mai è riflessa completamente nel mondo.

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 circondi 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 (*ndt*) per il punto. Questo cerchio d'esistenza è completamente coperto dai raggi (dei quali ve n'è una moltitudine infinita), e 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 (ndt)*<sup>50</sup>. Cusano, mentre non *dissent* (*ndt*) 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 [ndt] tutto del cerchio*)<sup>51</sup>.

Il fondo esemplificativo comune a Cusano e a Ibn 'Arabî non *si esaurisce con la (ndt)* geometria. Ambedue fanno riferimento anche a un'analogia tra la relazione dell'Uno, come fonte dei numeri, *con (ndt)* i numeri come tali, e la relazione di Dio *con (ndt)* il mondo. Ma Cusano vede «in ogni numero nulla tran-

---

<sup>50</sup> Che significa che l'inizio e la fine di ogni cosa è in Dio.

<sup>51</sup> Cfr. IBN 'ARABÎ, *al-Futubat al-Makkiyya*, Cairo 1856, III, p. 275.

ne *la (ndt)* potenza manifestata di un innumerabile e infinito Uno, poiché i numeri sono solo modalità particolari manifestanti la potenza dell'Uno<sup>52</sup>, mentre Ibn 'Arabî dice che «l'Uno stabilisce il numero, e il numero divide l'Uno»<sup>53</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>54</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>55</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>56</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 (ndt)*, svela in se stessa ogni opposizione dei

<sup>52</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, cit.*; *ndt*).

<sup>53</sup> IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., p. 77.

<sup>54</sup> NICOLA DI CUSA, *Il Non-altro* 20-21.

<sup>55</sup> *Ibid.* 20.

<sup>56</sup> IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., p. 103.

colori: qui la luce pura è un colore virtuale e il colore è l'attualità della differenziazione virtuale della luce pura<sup>57</sup>.

Questo comporta che anche Ibn 'Arabî consideri Dio non essere altro dal mondo; ossia, lui 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 (*ndt*) che Dio sia il non-altro-del-mondo, e questo è perché l'«alterità» del mondo è nulla se non l'«alterità» di Dio, *ossia, essa è l'attualità dell'ultimo (ndt)*. Come Cusano, egli ritiene l'«alterità» del mondo essere una manifestazione della «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 e il mondo è la relazione tra la virtualità e l'attualità della differenziazione, l'eternità sarà *recepita (ndt)* nella filosofia di Ibn 'Arabî come la virtualità della differenziazione temporale e 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 visua-

<sup>57</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).

lizziamo l'eternità quale una linea (che è continua), allora il tempo sarà una successione *non interconnessa* (*ndt*) 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>58</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>59</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>60</sup>. Sono queste correlazioni che producono la

<sup>58</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>59</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, egli considera Dio (la contrazione) venire prima dell'opposizione tra continuità e intermittenza e così può descrivere il mondo come continuo.

<sup>60</sup> Cfr. IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., pp. 53, 65, 76... 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.

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* (*ndt*) 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 differenziazione 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 e 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* (*ndt*) nel mondo.

Abbiamo detto che ciascun riflesso di una linea in un punto (ossia, dell'eternità nell'atomo temporale) è *pieno* (come la mette Ibn 'Arabî, il mondo "riunisce in sé" Dio in ogni momento)<sup>61</sup>. Ma è ovvio che una linea può 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>62</sup>. Solo perché questo riflesso "pienamente riunente" di Dio è presente

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 49; ID., *al-Futubat al-Makkiyya*, cit., IV, p. 138.

<sup>62</sup> ID., *Fusus al-Hikam*, cit., pp. 48-50.

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>63</sup>.

Queste sono le caratteristiche ontologiche degli esseri umani che tracciano i contorni del loro potenziale *gnoseologico* (*ndt*). 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 e il mondo in loro. Ma per fare ciò, essi devono passare dal tempo all'eternità, *devono* (*ndt*) scoprire Dio in loro, *quindi devono* (*ndt*) trasformare tutta la differenziazione attuale dell'umanità in differenziazione virtuale<sup>64</sup>. E qui sorge la domanda cruciale: gli umani sono capaci di fare questo?

---

<sup>63</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, *Fusus al-Hikam*, cit., p. 50). Solo gli umani come creature tutto-riunenti garantiscono l'attualizzazione della differenziazione virtuale di Dio, per questo 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>64</sup> A questo punto, la comprensione di Ibn 'Arabî del processo di cognizione differisce fondamentalmente da quella di Cusano. Per quest'ultimo, la vera conoscenza è acquisita dalla mente divenendo simile alla verità: l'umanità non necessita di cambiare la sua natura insieme, 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.

Perché vi possa essere comunque una risposta positiva, si necessita almeno di un presupposto. Gli umani devono essere capaci di eseguire azioni, succedendosi 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* (*ndt*). Similmente possiamo parlare di azioni, che si succedono nel tempo, solo se esistono relazioni di causalità tra uno stato atomico temporale del mondo e un altro *stato atomico temporale del mondo* (*ndt*).

E questo è esattamente ciò che Ibn 'Arabî nega: «Solo il non-essere, e non l'essere, ha effetto»<sup>65</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* (*ndt*) uno stato del mondo fisso e 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* (*ndt*) 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 e attuale, tra eternità e tempo.

In ogni caso 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* (*ndt*) è

---

<sup>65</sup> IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., 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.

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>66</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 (ndt)*. Questa conoscenza assoluta può essere loro garantita solo come un dono Divino, come una rivelazione<sup>67</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>68</sup>.

## V

L'investigazione filosofica è un viaggio senza fine verso una meta ancora irraggiungibile e i sentieri scelti da varie tradizioni

<sup>66</sup> Questi argomenti costituiscono la teoria di Ibn 'Arabî di una nuova creazione. Cfr. IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., pp. 51-53, 65, 67, 76, 153, 177...

<sup>67</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 (cfr. IBN 'ARABÎ, *Fusus al-Hikam*, cit., pp. 59-61). Questa rivelazione che non viene dalla volontà dell'uomo può essere detta dono Divino.

<sup>68</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.

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 (ndt)* 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 e indefinibile; inoltre, è la legge universale stessa. Ogni stato del mondo e ogni essenza mondana è esclusivamente e 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 (ndt)* dilatantesi fuori la 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: il concetto della legittima evoluzione del mondo unicamente definito dal suo primo principio-legge dal quale tutte le altre leggi sono derivate, è presupposto dalla filosofia di Cusano.

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" (ndt)* (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 *rientra (ndt)* 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 e interdipendenti. Ciascuno degli stati del mondo riflette l'eterna e 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, nessuno 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 sono i 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 (ndt)* 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 e 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.

## Postfazione

*Il fine cusiano 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 nell'esempio seguente: 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 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 e in ogni caso porta solo a conoscenze di tipo finito e limitato.

La soglia mistica, invece, dimora nel punto in cui appare e si svela la vanità dei mezzi e degli sforzi umani volti ad accedere al *mysterion*. È pertanto illimitata. Da questo punto di vista, allora, il discorso di Cusano può essere inteso come un discorso di *meta-mistica*, ossia il discorso che i mistici fanno sulla mistica e sulla metodologia del linguaggio mistico, utile anche perché fornisce delle esposizioni diagnostiche e fenomenologiche della pletora di esperienze coinvolgenti il pellegrino spirituale. Usando 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 e 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 «*super-vicinanza*» (o «*super-intimità*») è allora logi-

camente resa attraverso il paradosso della *docta ignorantia* oppure tramite la tautologia dell'eguaglianza/disuguaglianza tra il Nome e 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 a 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 e 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 infirma questa loro dialettica, è affermato 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 significativo 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".*