

TOSHIHIKO IZUTSU

SUFISMO E TAOISMO

Studio comparativo su alcuni
concetti filosofici fondamentali

a cura di
Alberto De Luca

Introduzione di
Giangiorgio Pasqualotto



MIMESIS
Pensieri d'Oriente

più alto ideale di politica taoista è attualizzato in forma concreta. Non si tratta di uno stato ideale in grande scala, come è il caso della repubblica di Platone, ma piuttosto di un villaggio. Forse, però, gli uomini di questo piccolo paese possono perfino essere più contenti degli abitanti dello stato platonico.

Un piccolo paese, con piccola popolazione. Vi sono (nel paese) varie macchine da guerra ma il popolo non è tentato ad usarle e gli uomini (sono così felici e soddisfatti che) considerano la morte non come cosa insignificante (cioè essi sono riluttanti a morire perché la vita è così soddisfacente). Né essi desiderano muoversi verso posti lontani. Sebbene vi siano navi e carri, non vi è alcun luogo dove andare con essi e sebbene vi siano armi ed armamenti non vi è alcuna occasione di mostrarli. Al popolo è stato insegnato il ritorno (alla semplicità dell'antichità immemorabile) usando corde annodate (invece del complicato sistema di scrittura). Essi trovano sapore nel loro cibo e bellezza nelle loro vesti, e felici e soddisfatti delle proprie case trovano soddisfazione nei loro antichi costumi. Il paese confinante è proprio là, prossimo allo sguardo e il popolo di questo paese può udire persino i galli cantare ed i cani abbaiare in quell'altro paese e tuttavia i rispettivi abitanti diventano vecchi e muoiono senza mai visitarsi reciprocamente.³²

CONCLUSIONE

UNA RIFLESSIONE COMPARATIVA

32 *Tao Tê Ching*, cap. LXXX.

I. PRELIMINARI METODOLOGICI

Questo studio è stato stimolato dall'intima convinzione che quanto il professor Henry Corbin definisce come *un dialogue dans la métahistoire*, sia nell'attuale contesto mondiale qualcosa di urgentemente necessario. Questo deriva dalla constatazione che nessun periodo storico dell'umanità come quello attuale ha mai sentito così fortemente il bisogno di una comprensione reciproca tra le nazioni del mondo. La «comprensione reciproca» è pensabile, e quindi perseguibile, nei vari livelli in cui si estrinseca la vita. Tra questi, l'ambito filosofico è uno dei più importanti. Caratterizzazione peculiare di questo particolare ambito, a differenza degli altri spazi destinati all'interesse umano che sono più o meno strettamente connessi con le attuali condizioni del mondo, è quella di poter disporre di un *locus* propedeutico alla «comprensione reciproca», ovvero uno spazio in cui questa possa essere attualizzata nella forma di un dialogo metastorico. Un dialogo metastorico, sviluppato metodicamente, che verrà casomai fissato in una *philosophia perennis* nel senso pieno di questo termine.¹ Questo perché, in definitiva, la pulsione filosofica della mente umana è, al di là di età, luoghi e nazioni, fondamentalmente una.

Ammettiamo facilmente che questo testo è ancora ben lungi da raggiungere un tale ideale ma quantomeno questo è il *telos* per cui esso è stato intrapreso. Nella prima parte abbiamo tentato di esporre semplicemente la struttura filosofica fondamentale della prospettiva di Ibn 'Arabī, uno dei più grandi filosofi-mistici.² Il lavoro analitico è stato compiuto a prescin-

1 Sull'attualità della *philosophia perennis* segnaliamo G. Vallin, *La perspective metaphysique*, Dervy Livres, Parigi, 1977 (trad. it., *La prospettiva metafisica*, Victrix Edizioni, Forlì, 2007) e G. Cognetti, *Oltre il Nichilismo. Oriente e Occidente in Georges Vallin, interprete di René Guénon*, Franco Angeli, Milano, 2007. (Ndt).

2 La metafisica islamica e nella fattispecie la logovisione akbariana non possiedono una natura meramente teorica, tali da essere un gioco intellettuale fine a se stesso; piuttosto sono la traduzione in un lessico razionale di un gusto spirituale assaporato da un filosofo-mistico. 'Ayn al-Qudāt Hamadānī direbbe che l'inseguimento di questa gnosi, consiste nell'esprimere razionalmente quanto si trova al di là della

dere da ogni considerazione comparativa, proprio perché abbiamo cercato unicamente di isolare ed analizzare, nel modo più rigoroso possibile, i principali concetti informanti i pilastri della logovisione ibnarabiana, di modo che nascesse uno studio del tutto indipendente.

La seconda parte costruita intorno a Lao-tzū e Chuang-tzū, risulta naturalmente differente. Certamente rappresenta uno studio indipendente di filosofia taoista che può ben essere letto come tale. Si discosta sicuramente, però, dalla prima parte del libro per un punto, vale a dire per l'intenzionalità di isolare i capisaldi taoisti e presentarli quindi in modo sistematico, iniziando dunque la preparazione del lavoro di coordinamento e di comparazione. Per asserire questo, non ci basiamo sul semplice fatto che durante l'opera è stata citata, di volta in volta, questa o quella parte del pensiero di Ibn 'Arabī. Ci basiamo invece su qualcosa di più fondamentale e di natura più metodologica.

Abbiamo appena parlato della «preparazione per il lavoro di coordinamento e comparazione». Questo significa che consapevolmente abbiamo sistemato e presentato l'intera materia in modo tale che l'analisi stessa dei concetti chiave del Taoismo potesse evidenziare la comunanza filosofica, su cui il dialogo metastorico potrà basarsi. Non si pensi che abbiamo arrangiato il materiale per facilitare la comparazione isolando alcuni fatti o forzando qualcosa su Lao-tzū e Chuang-tzū. È vero, invece, che una analisi oggettiva dei capisaldi del Taoismo ci ha naturalmente condotti a scoprire una idea centrale che dovrebbe fungere da legame fondamentale tra i due sistemi di pensiero. L'unica cosa arbitraria che è stata fatta – ammesso che sia «arbitraria» – consiste nell'aver attribuito, da parte nostra, un «nome» filosofico a questa idea. Il nome è «esistenza». Questo ci ha permesso di caratterizzare lo spirito guida della prospettiva filosofica di Lao-tzū e di Chuang-tzū come «esistenzialista» e come tale opposto all'inclinazione «essenzialista» della scuola confuciana.

ragione, mentre Mollā Šadrā ha dichiarato che una filosofia non basata sulla visione mistica della Realtà si dimostra solo un inutile *divertissement* intellettuale. Ne deriviamo che la locuzione «filosofia mistica» (*philosophia mystica*) sia quanto mai corretta anche perché una concezione metafisica e globale del mondo non è pensabile, se non sulla base di un'unica forma di rapporto soggetto-oggetto. Cfr. I. Kalin, *Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra*, in *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, vol. 1, Number 1, (June 2000), pp. 73-91; A. Smirnov, *La filosofia mistica e la ricerca della Verità*, Simmetria, Roma, 2005. (Ndt).

Crediamo di aver chiarito esaurientemente, nel corso della seconda parte, che per comprendere la filosofia di Lao-tzū e Chuang-tzū in termini di «esistenza», non abbiamo inserito forzatamente nulla di estraneo al loro pensiero. Rimane evidente che laddove gli stessi saggi taoisti non «definiscono» la loro idea centrale, Ibn 'Arabī invece impiega il termine *wujūd* che è, storicamente e strutturalmente, l'esatta espressione araba per rendere appunto «esistenza». È vero che loro adoperano il termine *yu* a significare «essere» o «esistenza» in opposizione a *wu* «non-essere» o «non-esistenza», ma il termine *yu* nel loro sistema assolve una funzione molto speciale e differente da quello di «esistenza». *Yu* si riferisce a un particolare aspetto o stadio dell'attività creativa dell'Assoluto, lo stadio in cui l'assolutamente «senza-nome» Assoluto si volge in modo definito nel «nominato» ed inizia ad essere diversificato nelle innumerevoli cose.

Sotto questo aspetto, ben lungi da *yu* è il termine *tao*, la Via, che è un esatto corrispondente taoista dell'islamico *ḥaqq*, verità o realtà. Ma *tao* è un vocabolo che ha una struttura connotativa estremamente complessa: abbraccia un campo semantico esteso che va dal Mistero dei misteri al «essere-così-da-se-stesso» di tutti gli esistenti. Il suo significato si tinge di sfumature variegata nonché caricato di molte associazioni. Certamente esso assolve largamente il significato di «esistenza» ma, se usato come equivalente di «esistenza», si dovranno inevitabilmente aggiungere molti elementi al significato base di quest'ultimo. L'uso del termine «Taoismo», per esempio, al posto di «esistenzialismo», in quei contesti dove si voglia far emergere il contrasto radicale tra la fondamentale posizione del Taoismo e l'«essenzialismo» – equipollente italiano scelto per la concezione confuciana dei «nomi» (*ming*) – renderebbe l'intera situazione più oscura e confusa. Al fine di riferirci al particolare aspetto del *tao* inteso come *actus purus*, è assolutamente necessario che si disponga di un termine meno «ampio» di *tao*. «Esistenza» è proprio il termine adatto allo scopo.

Queste considerazioni sembrerebbero portarci verso un problema metodologico cruciale inerente alla possibilità del dialogo metastorico. Problema concernente la necessità di un sistema linguistico comune, cosa del resto evidente perché lo stesso concetto di «dialogo» presuppone l'esistenza di un linguaggio comune tra due interlocutori.

Quando la nostra intenzione è rivolta a stabilire un dialogo filosofico tra due pensatori che appartengono a uno stesso contesto storico e culturale, Platone ed Aristotele per esempio o Tommaso d'Aquino e Scoto Eriugena, Kant ed Hegel, il problema della necessità di un linguaggio comune non sorge certamente. Il problema si avverte quando consideriamo in una tradizione culturale due pensatori divisi da una quantità di fattori, come

Aristotele e Kant, per esempio. Ognuno di essi si occupa di filosofia usando un linguaggio che è differente dall'altro. Non vi è, in questo senso, nessun linguaggio comune tra loro ma, in senso lato, potremmo ancora dire che vi è un comune linguaggio filosofico tra i due a motivo del forte legame della comune tradizione filosofica che li lega inseparabilmente. È infatti difficilmente immaginabile che ogni termine chiave in greco non trovi un suo equiparabile in tedesco.

La distanza linguistica diviene naturalmente più cospicua quando intendiamo stabilire un dialogo tra due pensatori appartenenti a due diverse tradizioni culturali: Avicenna e Tommaso d'Aquino, per esempio, ma anche in questo caso è ancora dato riconoscere l'esistenza di un comune linguaggio filosofico in vista del fatto che essi non rappresentano altro che due tipi di filosofi scolastici e che entrambi si riallacciano alla medesima fonte greca. Il concetto di «esistenza» per esempio – *wujūd* in arabo ed *existentia* in latino – appare con le medesime connotazioni fondamentali in entrambe le tradizioni orientali e occidentali. Il problema di un linguaggio comune non è dunque così stringente.

Il problema nasce seriamente quando non disponiamo di una connessione storica tra i due pensatori e questo è il caso di Ibn 'Arabī e Lao-tzū o Chuang-tzū. Pertanto, se capita che si trovi un concetto centrale presente in entrambi i sistemi e questo abbia la sua controparte linguistica unicamente in uno dei due sistemi, dobbiamo identificare il concetto nel sistema in cui si trova in uno stato di fluidità non-linguistica o di assenza di forma e dopo, stabilirlo mediante una «definizione». Il «nome» può essere tratto dall'altro sistema, se il termine effettivamente in uso in esso è realmente appropriato, oppure può essere scelto allo scopo un altro termine. Nel nostro caso particolare, Ibn 'Arabī offre il termine *wujūd* che, nella sua forma tradotta, «esistenza», serve esattamente al nostro scopo perché esprime il concetto che deve essere espresso nella maniera più semplice possibile ovvero senza «colorarlo» di particolari connotazioni. Il termine rimane connotativamente neutro principalmente perché Ibn 'Arabī adopera preferibilmente uno spettro di altri termini quali *tajallī*, *fayḍ*, *raḥmah*, *nafas* per descrivere il medesimo concetto con differenti specificità.

Siamo certi che nell'utilizzare il termine «esistenza» per esprimere il paradigma del pensiero dei saggi taoisti non sia stata fatta alcuna ingiustizia alla loro realtà di visione. Questo magari sarà chiaro, riesaminando la descrizione del Vento cosmico unitamente alle relative interpretazioni analitiche fatte da Chuang-tzū che sono state fornite nel capitolo VI della parte seconda.

In ogni caso, affermando l'«esistenza» come capisaldo di entrambi i sistemi, possediamo un sostrato filosofico comune su cui gettare le basi per

un dialogo metastorico tra Ibn 'Arabī da una parte e Lao-tzū e Chuang-tzū dall'altra. Tenendo a mente tutto questo, rivediamo i punti principali dei due sistemi filosofici già analizzati in dettaglio in precedenza.

Si può notare, *in primis*, che la struttura filosofica dei due sistemi nel loro insieme è dominata dal concetto di unità dell'esistenza. Questo concetto è espresso in arabo dalla locuzione *waḥdah al-wujūd*, letteralmente «unicità dell'esistenza». Per esprimere il medesimo concetto base Chuang-tzū impiega termini quali *t'ien ni*, «livellamento celeste» e *t'ien chün*, «equalizzazione celeste».

Queste parole, «livellamento» ed «equalizzazione», indicano chiaramente che l'«unità» in questione non è una semplice entità bensì una «unità» formata da cose differenti. L'idea è questa: vi sono cose effettivamente differenti ma esse sono tuttavia «equalizzate» l'un l'altra o «livellate» allo stato di «unità», in modo da perdere ogni loro distinzione ontologica nel seno del Caos metafisico originale. In altre parole, l'«unità» in questione è una «unità» «molteplice». Lo stesso vale per la *waḥdah* di Ibn 'Arabī.

In ambedue i sistemi, l'intero mondo dell'Essere è delineato come una specie di tensione ontologica tra unità e molteplicità. L'Unità, nella prospettiva ibnarabiana è definita dal termine *ḥaqq*, «verità» o «realtà», mentre nel Taoismo è resa con *tao*, che significa via. La molteplicità secondo Ibn 'Arabī è *mumkināt*, «esseri possibili» e per Lao-tzū e Chuang-tzū *wan wu* significa «diecimila esseri».

tajallī
ḥaqq → *mumkināt*
*shēng*³
tao → *wan wu*

La relazione intercorrente tra i due termini della tensione ontologica è rappresentata dall'unità. È una unità perché tutte le cose che costituiscono la molteplicità non sono altro che differenti forme fenomeniche assunte dall'Assoluto (la Verità o la Via rispettivamente). Il processo fenomenico mediante cui l'Unità originale si diversifica nella moltitudine è definita da Ibn 'Arabī come *tajallī* ovvero «automanifestazione» dell'Unità; per Lao-tzū e Chuang-tzū questo processo è detto *shēng* «produzione» e Chuang-tzū, in particolare, sviluppa ulteriormente questa idea in quella della trasmutazione universale, *wu hua* «trasformazione delle cose».

3 *Shēng*: «produce» o «porta all'esistenza».

Questa è la struttura concettuale condivisa dalla prospettiva di Ibn 'Arabī e da quella dei saggi taoisti. La struttura nella sua interezza si fonda sul concetto di «esistenza». In quanto seguirà, esamineremo nei termini di questa struttura e nei termini di questo concetto base i punti principali più evidenti che caratterizzano i due sistemi filosofici.

II. LA TRASFORMAZIONE INTERIORE DELL'UOMO

La prospettiva filosofica dell'«unità della molteplicità» sia nella declinazione dell'«unità dell'esistenza» che in quella della «equalizzazione celeste» è inusuale. Si tratta di una prospettiva straordinaria perché straordinaria è la visione dell'Esistenza come sperimentata da un uomo straordinario. Il tratto più caratteristico di questo tipo di filosofia riposa nell'atto filosofico stesso che origina da una concezione intuitiva dell'Esistenza colta nella sua profondità metafisica, ovvero al livello del suo essere l'«assoluto» Assoluto.

L'Esistenza – che è sempre stata ovunque tema centrale per molti filosofi – può essere approcciata ed intesa secondo vari livelli differenti. L'atteggiamento aristotelico rappresenta, in questo senso, l'esatto opposto della posizione assunta dai filosofi del Taoismo e del Sufismo. Per Aristotele, infatti, Esistenza significa *in primis* l'esistenza di «cose» individuali al livello concreto di «realtà» fenomenica. Il suo pensiero filosofico inizia dall'esperienza ordinaria di Esistenza condivisa da ogni uomo al livello di senso comune. Per Ibn 'Arabī e Chuang-tzū, invece, queste «cose», fintanto che sperimentate da una mente ordinaria al livello fisico, non sono che sogno. Dal loro punto di vista le «cose» concepite a questo livello – sebbene in ultima analisi siano forme molteplici dell'Assoluto e come tali siano l'Esistenza – non rivelano la reale profondità metafisica dell'Esistenza. Un'eventuale ontologia fondata su una simile esperienza tocca solo marginalmente la superficie delle «cose»; essa non sarà pertanto capace di spiegare la struttura delle «cose» relativamente al fondamento della loro Esistenza. Un filosofo di questo tipo è un uomo che si trova al livello del «modo terreno di essere» (*nash'ah duniyāyah*) secondo il lessico di Ibn 'Arabī. Questo uomo difetta di «vista spirituale» (*'ayn al-baṣīrah*) – o «luce illuminante» (*ming*) come la definisce Chuang-tzū – e questa è assolutamente necessaria per una profonda penetrazione del mistero dell'Esistenza. Al fine di ottenere simile vista l'uomo deve conseguire una rinascita spirituale ed essere trasferito dal «modo terreno di essere» al «modo di essere ultraterreno» (*nash'ah ukhrawīyah*).

Da quando il modo precedente di essere – «modo terreno di essere» – risulta la via partecipata dalla maggioranza delle persone, gli uomini del «modo di essere ultra-terreno» appariranno necessariamente come «anormali». Le prospettive del Taoismo e del Sufismo rappresentano, quindi, una visione dell'Esistenza distintiva dell'uomo «anormale».

È degno di nota che il processo con cui questa trasformazione spirituale si opera nell'uomo sia descritto da Ibn 'Arabī e Chuang-tzū in una maniera tale da rivelare, in entrambi i casi, esattamente la medesima struttura di fondo. Ibn 'Arabī la descrive in termini di «autoestinzione» (*fanā'*), Chuang-tzū in termini di «sedere nell'oblio» (*tso wang*). Le stesse parole usate, «estinzione» ed «oblio», rimandano al medesimo concetto che è la «purificazione della mente», o come la definisce Chuang-tzū il «digiuno» spirituale.

In merito a ciò che risulta necessitante durante il processo di «purificazione», sono stati forniti dettagli nella prima e nella seconda parte di questo libro e sarebbe inutile ripeterne la descrizione ora. La «purificazione» nel Taoismo come nel Sufismo consiste nella privazione di ogni desiderio da parte dell'uomo accompagnata dalla nullificazione dell'attività della sua ragione. In altre parole, è una completa nullificazione dell'«ego» come soggetto empirico di ogni attività della ragione e dei desideri. La nullificazione dell'ego empirico implica l'attualizzazione di un nuovo Ego, l'Ego cosmico che, nel caso del Taoismo, risulta essere completamente unificato con l'Assoluto nella sua attività creativa e, nel caso ibnarabiano, è detto essere unificato con l'Assoluto al limite estremo della possibilità.

Forse il punto più interessante concernente questo argomento dal punto di vista della comparazione è il problema degli «stadi» della «purificazione». Una considerazione comparativa è qui più interessante perché sia Ibn 'Arabī che Chuang-tzū distinguono nel processo tre stadi fondamentali. I due sistemi differiscono l'uno dall'altro per i dettagli ma concordano sull'essenziale.

Ci sia consentito iniziare, riassumendo la tesi proposta da Chuang-tzū. Il primo stadio, a suo parere, consiste nel «porre il mondo fuori dalla mente» ovvero dimenticare l'esistenza del mondo oggettivo. Il mondo come un qualcosa di «oggettivo», ossia esistente *naturaliter* relativamente lontano dalla mente dall'inizio stesso, è per l'uomo un qualcosa di facile eliminazione dalla sua coscienza mediante la contemplazione. Il secondo stadio consiste nel «porre le cose al di fuori della mente», ossia cancellare dalla coscienza le cose familiari che circondano l'uomo nella quotidianità. A questo stadio il mondo esteriore scompare completamente dalla coscienza umana. Il terzo stadio consiste nel dimenticare la vita dell'uomo, vale a dire la sua

stessa vita o la sua personale esistenza. L'«ego» viene perciò completamente distrutto ed il mondo, interiore ed esteriore, scompare dalla coscienza. Quando l'ego è stato nullificato, l'occhio interiore dell'uomo si dischiude e la luce dell'«illuminazione» improvvisamente tracima nell'oscurità della notte spirituale. Questo fatto segna la nascita nell'uomo di un nuovo Ego. Egli si trova adesso nell'eterno presente, al di là di ogni limite temporale e spaziale. Egli è anche «al di là della vita e della morte» cioè «uno» con tutte le cose. Tutte le cose sono unificate nell'«unità» della sua «non-coscienza». In questo stato spirituale una tranquillità inusuale regna su ogni cosa ed in questa tranquillità cosmica, lontana dal frastuono e dall'agitazione del mondo sensibile, l'uomo, unificato ed identificato con il processo stesso della trasmutazione universale dei «diecimila esseri», è felice.

Ibn 'Arabī che, come abbiamo appena detto, divide il processo in tre stadi, fornisce una versione islamica della «purificazione» spirituale. Il primo stadio è l'«estinzione degli attributi»: l'uomo nullifica tutti i suoi attributi «umani» per assumere in loro vece gli Attributi divini. Il secondo stadio è contraddistinto dalla nullificazione dell'«essenza» personale dell'uomo e dalla contemporanea realizzazione in sé della sua unificazione con l'Essenza divina. Questo rappresenta il completamento del fenomeno di «autoestinzione» nel senso reale del termine e corrisponde alla prima metà del terzo stadio di Chuang-tzū, in cui l'uomo è detto abbandonare il suo vecchio «ego». Il terzo stadio, secondo Ibn 'Arabī, è quello in cui l'uomo riacquista il proprio «sé» che era stato «annullato» allo stadio precedente. La differenza è però data dal fatto che non recupera il suo «sé» come era prima del secondo stadio bensì nel seno stesso della divina Essenza. Altro modo di esprimere quindi il conseguimento di un nuovo Ego. Avendo perduto la sua vita, egli ha trovato una nuova Vita nell'unificazione con la Realtà divina. Tecnicamente il lessico del Sufismo lo esprime con il vocabolo «permanenza» (*baqā'*).

Questo terzo stadio corrisponde alla seconda metà del terzo stadio secondo la divisione del processo fatta da Chuang-tzū. Così l'uomo testimonia il mutamento vicendevole di tutte le cose fenomeniche nonché la loro fusione nell'oceano senza rive della Vita divina. La sua coscienza – o per essere più esatti sovra-coscienza – staziona quindi nella prossimità-più-prossima alla Coscienza divina in uno stadio ontologico antecedente al suo effettivo suddividersi in una indefinità di determinazioni e di forme particolari. Naturalmente egli giace in un silenzio profondo e una straordinaria tranquillità regna sulla sua mente.

C'è un altro punto importante da citare relativamente al problema della «purificazione» della mente. Concerne la direzione centripeta della «puri-

ficazione». Il processo di «autoestinzione» o «autopurificazione», quando accada, va rivolto verso il centro più intimo dell'esistenza umana. Questa direzione è chiaramente opposta al movimento ordinario della mente. L'attività di quest'ultima è solitamente caratterizzata da una tendenza centrifuga perché tende naturalmente ad «uscire» verso il mondo esteriore attratta come è dalla ricerca di oggetti esteriori. Per inverare la «purificazione», questa tendenza naturale deve essere dapprima frenata, indi rivolta nella direzione opposta. La «purificazione» dell'uomo è realizzabile solo «volgendosi verso se stessi». Questo viene espresso da Ibn 'Arabī mediante la famosa tradizione: «chi conosce se stesso conosce il suo Signore» a cui corrisponde, dal lato taoista il detto di Lao-tzū: «Chi conosce gli altri (cioè gli oggetti esteriori) è un uomo "capace" ma chi conosce se stesso è un uomo "illuminato"». Riferendosi alla medesima situazione, Lao-tzū parla anche di «chiudere tutte le aperture e le porte», a significare l'ostruzione di tutti i varchi utilizzabili dall'attività centrifuga della mente. L'uomo deve tendere perciò a immergersi profondamente nella sua stessa mente fino a raggiungere direttamente il suo centro esistenziale.

La ragione per cui questo punto assume una speciale importanza è che una tesi del genere sembrerebbe, di primo acchito, contraddire quella più fondamentale che riguarda l'Unità dell'Esistenza. Secondo la logovisione sia akbariana che dei saggi taoisti, non solo noi stessi ma anche tutte le cose del mondo, senza eccezione alcuna, sono unicamente forme fenomeniche dell'Assoluto. In quanto tali non vi può essere una differenza sostanziale tra esse. Ogni esistente manifesta ugualmente l'Assoluto, sebbene ognuno lo faccia nel suo particolare modo e nella sua particolare forma. Perché dunque le cose esteriori inficerebbero l'attualizzazione soggettiva dell'Unità dell'Esistenza?

La risposta non va cercata tanto lontano. Nonostante le cose esteriori siano solo forme molteplici dell'Assoluto e sebbene ne siamo intellettualmente coscienti, non possiamo tuttavia penetrare in esse e sperimentare dal di dentro la vita palpitante dell'Assoluto che opera attivamente in esse. Tutto ciò che possiamo fare, è osservarle dall'esterno. Solo riferito al nostro sé, ci è possibile penetrare al suo «interno» ed *in-tuirvi* l'Assoluto costantemente all'opera. In questo senso possiamo partecipare soggettivamente al mistero dell'Esistenza.

Inoltre, la tendenza centrifuga della mente è direttamente connessa all'attività discriminante della ragione. E quest'ultima non può sussistere senza assumere una posizione «essenzialista». Laddove, però, mancano dei limiti concettuali nettamente stabiliti, la ragione è completamente impotente. Nell'ottica della ragione, la «realtà» consiste di varie «cose» e «qualità»

ognuna avente una «essenza», con la quale viene distinta dal resto. Queste «cose» e «qualità» sono in realtà «fisionomie» molteplici in cui l'Assoluto Si manifesta ma, nella misura in cui esse sono entità autosussistenti, esse nascondono l'Assoluto dietro ai loro veli «essenziali» solidificati. Queste si frappongono tra il nostro sguardo e l'Assoluto, impedendo così una diretta visione della Realtà. La maggioranza degli uomini ha la vista sbarrata dalla spessa cortina delle «cose». Costoro, nel Taoismo, sono simboleggiate da quelle persone che, incapaci di «caosificare» le «cose» non possono interpretare la realtà se non in termini di «questo»-o-«quello», «buono»-o-«cattivo», «giusto»-o-«sbagliato».

Quando la «purificazione» della mente è completata e quando l'uomo si è mutato in un vuoto metafisico, dimenticando sia l'interiore che l'esteriore di sé, gli è consentito sperimentare ciò che i saggi taoisti chiamano «illuminazione» (*ming*) e quanto Ibn 'Arabī chiama «svelamento» (*kashf*) o «gusto immediato» (*dhawq*). Precipuo sia dell'«illuminazione» che dello «svelamento» (o «gusto»), una volta realizzati, è far riapparire alla mente le «cose», previamente eliminate nel processo di «purificazione» dalla coscienza. Le «cose» però sono ora totalmente trasformate e la mente è uno specchio lucidato privo di macchia: lo specchio misterioso¹ come lo chiama Lao-tzū. Ne deriva allora che l'apogeo dell'intuizione metafisica non è quello di coloro che testimoniano solo l'Assoluto, interamente dimentichi del Suo aspetto fenomenico. Lo «svelamento» più elevato, secondo Ibn 'Arabī è quello di coloro che testimoniano le creature e l'Assoluto come due aspetti di una Realtà. Meglio ancora, essi testimoniano il tutto come una Realtà che si differenzia costantemente ed incessantemente secondo vari aspetti e relazioni, essendo «una» in essenza e «molti» riguardo ai Nomi.

Analogamente l'Uomo Perfetto del Taoismo percepisce cose indefinitamente varie al livello fenomenico di Esistenza e la superficie senza macchia del suo specchio misterioso le riflette tutte nel momento in cui compaiono e scompaiono. Nonostante tutto, questo caleidoscopio di forme sempre cangianti non disturba la tranquillità cosmica della mente, perché dietro a questi veli policromi del mondo fenomenico, l'uomo intuisce l'«uno» metafisico. Egli stesso è uno con il flusso costante della trasmutazione e come tale è unificato all'«Uno».

1 Hsian lan, cap. X.

III. LA STRUTTURA MULTISTRATIFICATA DELLA REALTÀ

Storicamente parlando non esiste alcuna relazione tra Sufismo e Taoismo. Il primo si riallaccia a una particolare forma di monoteismo semitico, mentre il secondo – se l'ipotesi che abbiamo avanzato all'inizio di questo studio è corretta – risulta una elaborazione filosofica di un sciamanesimo estremo-orientale.

Nonostante questa distanza siderale in termini storico-culturali, essi condividono filosoficamente la medesima prospettiva. Concordano, intanto, nel gettare le basi del loro pensiero filosofico su una concezione estremamente particolare dell'Esistenza che è fondamentalmente identica, sebbene diversa l'una dall'altra nei dettagli e nelle questioni secondarie.

Persiste l'accordo in merito al filosofare sulla sua origine ultima tramite però non il *ragionamento* sull'Esistenza bensì attraverso l'*esperienza* dell'Esistenza. Inoltre «sperimentare» l'esistenza, in questo caso particolare, consiste nel saggiarla al livello (o ai livelli) di intuizione sovra-sensibile e non già al livello ordinario della percezione sensoriale.

L'esperienza o la realtà in quanto «esperita» a livelli sovra-sensibili rivela una struttura multi-stratificata. La realtà, «posseduta» in questo tipo di intuizione metafisica non ha una struttura monolitica e la visione della realtà che si ottiene è totalmente differente dalla visione ordinaria della «realtà» che è condivisa dalla gente comune.

È estremamente interessante che sia Ibn 'Arabī quanto Chuang-tzū esordiscano entrando in collisione con il senso comune. Rifiutano senza riserve di riconoscere una qualsiasi realtà alla cosiddetta «realtà», affermando invece che quest'ultima non sia altro che sogno. Citando la famosa tradizione: «tutti gli uomini stanno dormendo, solo quando muoiono essi si risvegliano» Ibn 'Arabī afferma: «il mondo è illusione, esso non ha esistenza reale. Sappi che tu stesso sei una immaginazione e tutto ciò che tu percepisci e di cui dici a te stesso: “ciò non è me” è pure immaginazione». Analogamente Chuang-tzū sostiene: «supponi di sognare di essere un uccello. (In quello stato) tu voltergerai nel cielo. Supponi di sognare di essere un pesce, tu ti inabisserai nello stagno. (Mentre tu stai sperimentan-

do tutto questo nel tuo sogno, quel che tu sperimenti è la tua "realtà"». Con queste premesse, nessuno può essere certo se noi – tu ed io che siamo ora impegnati in conversazione in questo modo – «siamo svegli o stiamo sognando». Ecco allora che la cosiddetta «realtà» viene, improvvisamente, trasformata e ridotta a qualcosa di irreal e di paragonabile a un sogno.

Ancora più interessante è il fatto che sia per Ibn 'Arabī che per Chuang-tzū il detto, «tutto è sogno» possieda un significato metafisico positivo. Non si tratta minimamente di una affermazione dettata dall'emozione indotta dal fatto che il mondo in cui viviamo è apparentato al sogno, talché ogni cosa in esso è tragicamente effimero e transitorio. Si tratta, al contrario, di un'affermazione di carattere ontologico che riconosce l'esistenza di un livello più elevato, in cui tutte le cose sono private dei loro apparenti limiti essenziali per dischiudere le loro naturali a-formalità. Paradossalmente, il livello di esistenza «onirico» è, nella visione di Ibn 'Arabī e di Chuang-tzū molto più reale della cosiddetta «realtà». Questo livello di Esistenza simile al sogno è nell'ontologia akbariana il «mondo delle similitudini e dell'Immaginazione», mentre in quello di Chuang-tzū è il Caos.

L'enunciato basilare per cui ogni cosa è sogno, non implica che la cosiddetta «realtà» sia cosa vana e priva di fondamento in sé. Invece di significare semplicemente che il mondo fisico è pura illusione, la locuzione indica che il mondo che noi sperimentiamo a livello sensibile non è una realtà autosussistente bensì un simbolo – un *āyah* (pl. *āyāt*) o un «segno» come Ibn 'Arabī lo definisce usando un termine coranico – che allude vagamente e in maniera indistinta a «qualcosa che sta al di là». Le cose sensibili, così interpretate, sono forme fenomeniche dell'Assoluto stesso e come tali esse sono «reali» in un modo particolare.

Tutto ciò è, diciamo ancora, materia di esperienza intuitiva, diretta ed immediata.² Il *datum* metafisico che sta al di là e al di sopra della cosiddetta «realtà», è apparentemente una produzione policroma di fantasia e di immaginazione. Questo nasconde la «reale» Realtà, che non appare chiara se non a chi ha imparato a «interpretare» correttamente – come dice Ibn 'Arabī – le indefinite e varieguate forme nonché proprietà alla stregua di manifestazioni

2 L'esperienza diretta riguarda da vicino la relazione intercorrente tra soggetto e oggetto, che conosce la sua sublimazione nell'unificazione del conoscente e del conosciuto (*ittiḥād al-'ālim wa al-ma'lūm*). La distanza nella dinamica gnoseologica equivale a ignoranza. A questo proposito, Mollā Ṣadrā ha affermato che la vera conoscenza dell'«esistenza» si ottiene tramite l'unificazione del conoscente e del conosciuto. Cfr. M. Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah*, Ed. Jalāl Ashtiyānī, Mashad, 1967; M. Ṣadrā, *Kitāb al-Mashā'ir (Le Livre des Pénétrations métaphysiques)*, Teheran, 1964. (Ndt).

molteplici della Realtà. Questo è quanto intende Ibn 'Arabī nel momento in cui afferma che bisogna «morire e risvegliarsi». L'unica «realtà» (nel senso vero del termine) è l'Assoluto che Si rivela nelle forme sensibili e queste sono i luoghi della Sua automanifestazione. Questa asserzione diventa comprensibile solo al risveglio dalla vita presente, dopo la morte a questo mondo mediante l'estinzione in Dio. Chuang-tzū analogamente parla della necessità di sperimentare un grande risveglio: «solo quando si vive un grande risveglio si realizza che la "realtà" non è che un grande sogno ma lo stupido immagina di essere attualmente sveglio (...). Quanto profonda ed irrimediabile è la loro stupidità!».

Agli occhi di coloro che hanno sperimentato questo risveglio spirituale, ogni cosa, ognuna con la sua propria forma ed al suo proprio livello, manifesta la presenza di «Qualcosa che sta al di là» e che non è altro che il *haqq* di Ibn 'Arabī ed il *tao* di Lao-tzū e Chuang-tzū. L'Assoluto. Sia Ibn 'Arabī che i saggi taoisti distinguono nel processo di sviluppo dell'autorivelazione dell'Assoluto vari gradi o stadi. Ontologicamente parlando, questo significa che l'esistenza ha una struttura multi-stratificata.

Gli strati, secondo Ibn 'Arabī sono:

1. Lo stadio dell'Essenza (il Mistero assoluto, l'oscurità abissale);
2. Lo stadio dei Nomi e degli Attributi divini (lo stadio della Divinità);
3. Lo stadio delle Azioni divine (lo stadio della Signoria);
4. Lo stadio delle immagini e delle similitudini;
5. Il mondo sensibile.

E secondo Lao-tzū:

1. Il Mistero dei misteri;
2. Il non-Essere (Il Nulla o il Senza-nome);
3. L'Uno;
4. L'Essere (il Cielo e la Terra);
5. I «diecimila esseri».

I due sistemi si accordano vicendevolmente in quanto (1) essi considerano il primo stadio come un Mistero assoluto, vale a dire qualcosa di assolutamente sconosciuto-inconoscibile che trascende ogni distinzione e ogni limitazione, anche quella del «non essere limitato», e in quanto (2) essi considerano i quattro stadi rimanenti come forme varie, assunte da questo Mistero assoluto durante il processo del proprio sviluppo ontologico così da essere tutti, in questo senso, «uno». Quest'ultimo punto, cioè il problema dell'unità, sarà ulteriormente discusso nel prossimo capitolo.

IV. ESSENZA ED ESISTENZA

Come abbiamo visto sia il «livellamento celeste» di Chuang-tzū che l'«unicità dell'esistenza» di Ibn 'Arabī si fondano sull'assunto che tutte le cose siano in ultima analisi riconducibili all'originale Unità dell'Assoluto nella Sua trascendenza, come a dire l'«Essenza al livello di unità (*aḥadīyah*)».

Va segnalato che per Ibn 'Arabī, nell'unità della sua incondizionata semplicità, l'Essenza è pura *esistenza*, dato che non c'è la minima discrepanza tra «essenza» (cioè «quiddità») ed «esistenza». Altrimenti detto, l'Assoluto è *actus purus*, l'atto stesso di «esistere». L'Assoluto non è «cosa» nel senso di «sostanza».

Come dice al-Qāshānī: «la Realtà chiamata "Essenza al livello di unità" nella Sua natura reale è esistenza pura e semplice nella misura in cui è esistenza. Non è condizionata né dalla non-determinazione né dalla determinazione perché in sé è troppo santa per essere qualificata da proprietà o da nomi. Essa non ha qualità né limite; in essa non vi è traccia di molteplicità. Non è sostanza perché una sostanza deve avere una "essenza" altro che l'"esistenza", una "quiddità" mediante la quale è una sostanza differenziata da tutte le altre».

La concezione dell'Assoluto non condizionato né dalla determinazione né dalla non-determinazione è espressa in modo più nitido da Lao-tzū attraverso singoli termini quali «nulla» e «senza-nome» e da Chuang-tzū mediante l'espressione Non-(Non-non-Essere). Quest'ultima espressione indica analiticamente gli stadi del processo logico mediante cui si perviene alla realizzazione dell'Assoluto che trascende ogni determinazione. *In primis* l'idea che l'Assoluto è *Essere*, cioè «esistenza» come intesa ordinariamente è negata. Il concetto di *non-essere* è quindi affermato. Successivamente questo concetto di non-Essere deve essere eliminato altrimenti, essendo solo una semplice negazione dell'Essere, non si tratta evidentemente che di un non-Essere relativo ed a questo punto il concetto di *Non-Non-Essere* è ricavato. Questo concetto si basa sulla negazione sia dell'Essere che del non-Essere e come tale mantiene in sé ancora una traccia o

un riflesso dell'opposizione che intercorre tra le antinomie.¹ Per eliminare anche questo debole residuo di relatività è necessario negare il Non-non-Essere stesso. Quindi, infine, il concetto di Non-(Non-non-Essere) viene stabilito come «Nulla» nella sua incondizionata trascendenza.

Chuang-tzū chiarisce, mediante il simbolo suggestivo del Vento cosmico, che questo Nulla trascendente non è un «nulla» da intendersi soltanto negativamente nel senso comune del termine bensì consiste in una sovrabbondanza di Esistenza in qualità di base ontologica fondamentale di ogni cosa. Insomma, qualcosa alla radice di ogni esistente, che rende possibile l'esistenza di quest'ultimo. «Sembra» dice Chuang-tzū «che vi sia un vero sovrano. Per noi è impossibile vederLo in una forma concreta. Egli è *agente* – in merito non c'è alcun dubbio – ma non possiamo vedere la Sua forma. Egli mostra la Sua *attività* ma non ha alcuna forma sensibile». Questo significa semplicemente che il Non-(Non-non-Essere) – o, teologicamente, il vero sovrano del mondo – è *atto*, energia creativa, non sostanza. Dato che il Vento cosmico non è una sostanza, è in sé invisibile ed intangibile. Nonostante ciò rileviamo la sua presenza dalla sua attività ontologica, attraverso i diecimila «fori» e «cavità» produttori ciascuno il proprio suono caratteristico quando il Vento soffia su di essi.

L'idea fondamentale determinante l'uso del simbolo del Vento è paragonabile all'immagine preferita di Ibn 'Arabī ovvero quella dello «scorrere» dell'esistenza (*sarayān al-wujūd*). «Il segreto della vita (ossia l'Esistenza) riposa nell'atto dello scorrere tipico dell'acqua». L'«acqua» dell'Esistenza scorre eternamente attraverso tutte le cose. Essa «inonda» tutto l'universo, permeando e pervadendo ogni cosa. È significativo che sia Chuang-tzū quanto Ibn 'Arabī raffigurino l'esistenza come un qualcosa di mobile, «soffiante», «scorrente», «spandente», «permeante». Questa corrobora definitivamente che l'Esistenza, come essi sono venuti a conoscerla attraverso il «gusto immediato», è in realtà *actus* e nulla più.

L'Esistenza che è *actus*, si diffonde ampiamente e produce i «diecimila esseri». Questi ultimi, come abbiamo fatto notare a più riprese, sono le varie forme in cui l'Esistenza (o l'Assoluto) Si manifesta ed in questo senso tutto è solo Esistenza. Visto da questa prospettiva l'intero mondo è uno. D'altra parte, tuttavia, è innegabile che noi constatiamo direttamente una quantità indefinita di «cose» differenti l'una dall'altra. «È evidente» dice Ibn 'Arabī «che *questo* è diverso da *quello* (...) e nel mondo divino, per quanto grande sia, nulla si ripete. Questo è un fatto assolutamente vero».

1 In merito alla *syllapsis* dei contrari vedere lo studio sul *Tao della physis* in G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia*, Angelo Colla Editore, Vicenza, 2008, pp. 47-72. (Ndt).

Da questa angolatura non c'è una singola cosa che sia identica a un'altra. Anche «una ed una stessa cosa» è in realtà non esattamente la stessa in due momenti successivi.

Queste cose singolarmente differenti, a un livello di esistenza più universale mantengono ancora le loro reciproche differenze e specificazioni, però, non «individualmente» questa volta bensì in termini di «essenze». Queste differenze e distinzioni ontologiche, che le «cose» manifestano a questo livello, sono ben più solide ed inalterabili perché basate e stabilite dalle loro «essenze». Queste ultime dotano le «cose» di una stabilità «essenziale» che le preserva dalla dissoluzione. Un «cavallo» è un «cavallo» in virtù della sua «essenza» e non potrà mai essere un «cane». Un «cane» è «essenzialmente» un «cane» e non altro. Non è necessario dire che questo fatto informa l'ontologia «essenzialista».

Come dunque rendere conto dell'apparente contraddizione tra l'assoluta unità dell'Esistenza, l'unità di tutte le cose e l'innegabile molteplicità dei «diecimila esseri» che non sono riducibili a una realtà unica e singola? Certamente se si pongono questi due punti di vista fianco a fianco, la mente precipita in una sconcertante confusione. Vedere l'Uno nei molti ed i molti nell'Uno o piuttosto vedere i molti come Uno e l'Uno come molti determina quello che Ibn 'Arabī definisce perplessità (*hayrah*) (metafisica).

Di fronte a simile *impasse* Chuang-tzū assume una posizione rigidamente anti-essenzialista. La visione delle cose, ognuna distinta dal resto per il tramite di un solido «confine» di «essenza», egli sostiene, non ne fornisce una reale descrizione. Le distinzioni «essenziali» che il senso comune e la ragione riconoscono tra le cose sono, secondo lui, prive di realtà. Le «cose» appaiono comunemente distinte l'una dall'altra in termini di «essenze» solo perché la maggioranza degli uomini non è «sveglia». Se invece lo fossero essi «caosificherebbero» le cose e le vedrebbero nella loro originale «indifferenziazione».

Le cose in quanto «cosificate», però, non rappresentano nulla. Il concetto stesso di «caosificazione» sarebbe privo di significato, se non vi fosse alcuna pluralità nel mondo dell'Essere. Come dice Ibn 'Arabī, è un fatto fondamentale che molte cose «differenti» esistano, per quanto «irreali» possano essere in se stesse e dal punto di vista di un più alto livello metafisico di esistenza. Le differenze e le distinzioni che sono riscontrabili nel mondo possono rivelarsi come «irreali» quando osservate con la «visione spirituale» di un filosofo mistico. Nella misura in cui le cose sono *effettivamente* differenti e distinte l'una dall'altra, ci deve essere però anche una base ontologica per ciò e questa base ontologica può essere costituita solo dalle «essenze».

Le «essenze» simbolicamente rappresentate da Chuang-tzū mediante l'immagine dei «fori» negli alberi, emettono ogni tipo di suono quando il Vento soffia su di essi. Chuang-tzū non afferma che i «fori» non esistono. Essi sono certamente presenti ma non per questo producono il suono da se stessi. È il Vento e non i «fori» a produrre i suoni. «(Uno ed uno stesso Vento) soffia sui “diecimila esseri” in modi differenti e fa sì che ogni “foro” produca il suo suono caratteristico in modo tale che ognuno di essi immagina che il suo proprio sé produca quel particolare suono ma chi, in realtà, è colui che fa sì che (i fori) producano vari suoni?». Tutto ciò equivale a dire – sebbene Chuang-tzū non parli propriamente in questi termini – che le «essenze» non sono puro nulla, che esse sono potenzialmente esistenti. Esse possiedono certamente una esistenza ma solo *in potentia* e non *in actu* e non sono attuali o reali nel senso più pieno del termine. Quello che è veramente «reale», è l'Esistenza e basta. Le «essenze» appaiono come se fossero «reali» solo in forza dell'attività attualizzante dell'Esistenza.

La posizione dei «fori», nell'ontologia di Chuang-tzū, corrisponde a quella degli «archetipi permanenti» nell'ontologia ibnarabiana. La differenza principale tra i due risiede nel fatto che nel primo, la relazione tra essenza ed esistenza è espressa in modo simbolico, mentre Ibn 'Arabī pone la questione in modo esplicito come tema ontologico e lo elabora più teoricamente.

Nel capitolo XII della prima parte sono stati forniti dettagli riguardanti la struttura concettuale degli «archetipi permanenti». Ora è sufficiente notare che gli «archetipi permanenti» sono le «essenze» delle cose e che sono descritti come «né esistenti né non esistenti». Antinomia che può esattamente applicarsi anche ai «fori» di Chuang-tzū. È bene notare comunque che gli «archetipi permanenti» sono anche descritti da Ibn 'Arabī come «realtà (*ḥaqā'iq*) eternamente sussistenti nel mondo invisibile». Questo significa che gli «archetipi permanenti», quantunque «non-esistenti» in termini di «esistenza esteriore», esistono *in actu* nella Conoscenza divina. L'ontologia akbariana, a questo riguardo, è platonica e più «essenzialista» di quella di Chuang-tzū che non concede altro che pura potenzialità alle «essenze».

V. L'AUTOSVILUPPO DELL'ESISTENZA

Il Mistero dei misteri è il fondamento dell'Esistenza sia nel Sufismo che nel Taoismo.¹ Il Mistero dei misteri è, come dice Ibn 'Arabī *ankar al-nakirāt* «la più indeterminata delle determinazioni», cioè qualcosa che trascende ogni qualificazione e relazione umanamente concepibile. E dal momento che è così trascendente, essa rimane per sempre sconosciuta ed inconoscibile. L'esistenza *per sé* è dunque assolutamente inconcepibile ed irraggiungibile. Ibn 'Arabī si riferisce a questo aspetto di esistenza con il termine *ghayb*, «occultamento» o «invisibilità». Nel Taoismo è *hsüan* o Mistero che è il termine più appropriato per riferirsi a questo stadio di Esistenza assolutamente trascendente.

I saggi taoisti dispongono anche di una gamma di termini negativi quali *wu*, Non-Essere, *wu-wu*, nessuna-cosa o «nulla», *wu-ming*, senza-nome. Questi vocaboli vanno ritenuti validi pure nel dominio della trascendenza originale. Concettualmente, però, si può già notare una distinzione tra questi termini negativi ed il «Mistero» perché la loro stessa «negatività» indica una certa opposizione a qualcosa di «positivo», ossia lo stadio successivo di *yu*, Essere, in cui i «confini» delle cose-da-essere sono accennati. Questo è il motivo per cui Chuang-tzū propone di usare la complessa espressione Non-[Non-non-Essere] o Non-Non-Nulla al fine di riferirsi allo stadio estremo di esistenza (cioè il Mistero dei misteri) senza abbandonare il livello della negatività. In ogni modo questa distinzione tra il Mistero e questi termini negativi è esclusivamente concettuale. D'altra parte «Non-Essere», «Nulla» e «Senza-nome» definiscono esattamente la stessa realtà intesa il «Mistero». Questi termini definiscono l'Assoluto nella Sua trascendenza, oppure l'Esistenza al suo stadio finale, come un Qualcosa di sconosciuto-inconoscibile che trascende ogni qualificazione, determinazione e relazione.

È importante notare che Ibn 'Arabī chiama questo livello ontologico, «livello di Unità» (*aḥadīyah*). L'Assoluto, a questo stadio, è «Uno» nel senso che rifiuta di assumere qualsiasi qualificazione. Perciò esser uno indica l'assoluta trascendenza.

1 Il Mistero dei misteri in arabo è *ghayb al-ghuyūb*. (Ndt).

Anche i saggi taoisti parlano della Via come «Uno». Come abbiamo cercato di mostrare in precedenza, l'«Uno» nel sistema taoista va collocato concettualmente tra lo stadio di non-Essere e quello di Essere. Non è esattamente la stessa cosa della Via in quanto Mistero perché è considerata come qualcosa che i «diecimila esseri» «acquisiscono» cioè condividono. L'Uno è il principio dell'immanenza. La Via è «immanente» in ogni esistente in qualità di centro esistenziale o come virtù propria, come la definisce Lao-tzū. La Via rimane la Via sia come «immanente» che come «trascendente». ² Quanto è immanente in ogni cosa, è esattamente la medesima cosa di ciò che trascende ogni cosa e questa situazione corrisponde alla distinzione concettuale tra *tanzh* e *tashbth* e all'identità di fatto dei due nel sistema ibnarabiano.

Il concetto taoista di unità dunque proprio perché si riferisce all'Assoluto stesso, è assolutamente analogo al concetto di *ahad* ibnarabiano, l'«Unità assoluta». Nella misura in cui è «uno» comprendente in sé la possibilità della molteplicità, è tuttavia un equivalente di *wāhid*, cioè l'«Unità al livello dei Nomi e degli Attributi» o l'Unità dei molti. In pratica, l'Unità taoista abbraccia sia l'*ahad* che il *wāhid* del Sufismo. Ne deriva che il primo ed ultimo stadio della stessa Esistenza può naturalmente essere considerato da due differenti prospettive: (1) come l'Assoluto *per sé* e (2) come l'Assoluto quale origine stessa e punto di partenza del processo di autosviluppo. Nel primo di questi due aspetti l'Assoluto è mistero ed oscurità. Nel secondo aspetto è un timido barlume di luce, già percepibile nella profondità dell'oscurità. Come dice Ibn 'Arabī: «Ogni cosa è contenuta nel seno del Soffio, come la sfolgorante luce del giorno lo è nell'oscurità stessa della notte».

È significativo a questo riguardo che il termine usato dai saggi taoisti per definire il Mistero, *hsüan* indichi originariamente il colore «nero» venato da una sfumatura di rosso. Lao-tzū, come abbiamo detto, impiega volentieri in questo senso pure il termine *p'u* che significa originariamente «legno grezzo». L'Esistenza, a questo stadio di assoluta semplicità, è come «legno grezzo» infatti. Nella misura in cui essa rimane «grezza» non vi è nulla di osservabile se non «legno», ma, racchiudendo la possibilità di produrre ogni tipo di vasellame e di oggetto, esso è più che puro «legno». Attualmente è ancora «nulla» ma potenzialmente è ogni cosa. C'è un vago ed indistinto sentore che qualcosa sia sul punto di accadere e questo è l'aspetto «positivo» del Mistero, il volto dell'Assoluto rivolto al mondo della creazione. Ibn 'Arabī condivide la stessa idea con l'espres-

sione «tesoro nascosto» che ricava da una tradizione, ed è nella natura stessa del «tesoro nascosto» che esso «ami essere conosciuto».

Tuttavia è allo stadio dei Nomi e degli Attributi divini – secondo Ibn 'Arabī – che questo «amore di essere conosciuto», ovvero la pulsione ontologica dell'Esistenza nel suo più intimo, si attualizza. Allo stadio di assoluta Unità, infatti, l'Assoluto *per sé* è caratterizzato da una perfetta «indipendenza». Non abbisogna di alcuna attività creativa da sé e per sé. Se di «creazione» si può parlare a questo stadio, lo è solo nella forma di un indeterminato presagio. Nel Taoismo il concetto di non-Essere o Nulla si riferisce precisamente a questa delicata situazione. «Profondo e senza fondo», dice Lao-tzū, «è come l'origine ed il principio dei “diecimila esseri” (...). Non vi è *nulla* e però sembra che qualcosa ci sia. Io non so di chi è figlio. Esso sembra essere antecedente anche all'Imperatore celeste». «La Via nella sua realtà è assolutamente vaga, assolutamente indistinta. Assolutamente indistinta, assolutamente vaga ma al suo centro c'è un'immagine. Assolutamente vaga, assolutamente indistinta e però c'è al suo centro Qualcosa».

Il «tesoro nascosto ama essere conosciuto». Il tesoro sta «nascosto» e però è spinto intimamente dal «desiderio di essere conosciuto». Parlando meno simbolicamente, le innumerevoli cose che sono contenute nell'Assoluto allo stadio di pura *potentia* cercano energicamente un'uscita. Questo causa naturalmente una tensione ontologica nell'Assoluto e questa compressione ontologica interiore, divenendo più forte, si attenua infine erompendo all'esterno. È molto interessante notare che sia Ibn 'Arabī che Chuang-tzū fanno ricorso allo stesso tipo di immagine nel cercare di descrivere questa situazione. Chuang-tzū parla di «eruzione». Egli dice: «la grande Terra erutta e questa eruzione è detta Vento. Finché l'eruzione non avviene, nulla è osservabile ma quando si verifica tutte le cavità degli alberi iniziano a suonare forte». L'uscita dei «diecimila esseri» dall'Assoluto è qui paragonata alla grande terra eruttante il Vento.

Non meno audace e pittoresca è l'immagine mitopoietica del «soffia-re» con cui Ibn 'Arabī cerca di descrivere il fatto. Lo stato ontologico di estrema tensione che precede l'«eruzione» e che è stato causato da una eccessiva quantità di cose accumulate internamente, viene paragonato allo stato in cui un uomo si trova quando trattiene il fiato in sé. La tensione raggiungerà il limite estremo e l'aria così compressa nel petto esplosa e sfugge con un violento scoppio. In modo analogo la forza creativa dell'Esistenza sfugge dalla profondità dell'Assoluto. Questo è il fenomeno che Ibn 'Arabī chiama «Soffio del Misericordioso». Nel linguaggio teologico tipico di Ibn 'Arabī, lo stesso fenomeno descrive la situazione dei Nomi divini

2 Per pensare una religione della «trascendenza immanente» cfr K. Nishida, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L'Epos, Palermo, 2005. (Ndt).

al limite estremo di compressione interiore, improvvisamente sfuggenti dal seno dell'Assoluto. «I Nomi, prima della loro esistenza nel mondo esteriore (nella forma di cose fenomeniche) esistono celati nell'Essenza dell'Assoluto (cioè il Mistero dei misteri), ognuno di essi cerca un'uscita verso il mondo dell'esistenza esteriore. La situazione è paragonabile al caso in cui un uomo trattenga il fiato. Il fiato, tenuto all'interno, cerca una via d'uscita e questo causa all'uomo una sensazione dolorosa di estrema compressione. Solo quando egli espira questa compressione cesserà. Così come l'uomo è tormentato da questa compressione se egli non espira così l'Assoluto soffre di una compressione (ontologica) se non porta all'esistenza il mondo, in risposta alla domanda dei Nomi». Questo può essere anche paragonato all'immagine di un grande soffiato cosmico con cui Lao-tzū simbolicamente descrive l'attività creativa inesauribile della Via. «Lo spazio tra Cielo e Terra è paragonabile ad un soffiato. Esso è vuoto (cioè l'Assoluto in quanto Mistero dei misteri è "nulla") ma la sua attività è inesauribile. Più lavora più produce».

Dunque l'Esistenza, in conformità alla sua propria domanda interiore necessaria e naturale, procede inesauribilmente, determinandosi in una indefinità di cose concrete e il «Soffio del Misericordioso» o la Misericordia ontologica le pervade tutte, costituendo lo stesso centro esistenziale di ognuna di esse. Questo centro esistenziale, così acquisito da ogni cosa fenomenica, è quanto i saggi taoisti chiamano *tê* o virtù.

Si noti che la *rahmah* o Misericordia come intesa da Ibn 'Arabī è principalmente un fatto ontologico. Essa si riferisce all'*actus* di esistenza, cioè l'atto esistenziale delle cose. Non definisce *in primis* l'attitudine emotiva della compassione e della benevolenza. La Misericordia, però, come *elargizione* di Esistenza, comporta certamente un corrispondente emotivo e soggettivo e questo si conforma bene alla concezione etica di Dio nell'Islam. Questa attività creativa esistenziale è rappresentata nel Taoismo in una forma che è diametralmente opposta in quanto nel Taoismo la Via è detta essere «non-umana» (*pu jên*). «Cielo e Terra» dice Lao-tzū «mancano di "benevolenza" (cioè mancano di misericordia). Essi trattano i "diecimila esseri" come cani di paglia». La differenza tra i due sistemi tuttavia è meramente superficiale, nonostante sia descritta in termini di misericordia (nel Sufismo) o non-misericordia (nel Taoismo). Questo perché la Misericordia ontologica, nella concezione akbariana è assolutamente gratuita. Ciò che si intende sia con Misericordia che con non-Misericordia, è l'attività creativa onnipervadente dell'Esistenza. Ibn 'Arabī stesso ci mette in guardia dall'intendere il termine *rahmah* nel modo usuale: «non entra nella sua attività alcuna considerazione riguardante il raggiungimento di un qualche scopo o

del fatto che la cosa sia o meno adatta ad uno scopo. Adatta o non adatta la Misericordia divina copre ogni essere ed ogni cosa con l'esistenza».

Questa spiegazione della Misericordia da parte di Ibn 'Arabī è talmente congeniale allo spirito del Taoismo che potrebbe passare *verbatim* per una spiegazione di Lao-tzū del concetto taoista della non-Misericordia. Essa è altrettanto imparziale ed indiscriminata, come la Misericordia di Ibn 'Arabī, nel concedere il dono di «esistenza» a ogni essere e a ogni cosa. Nella prospettiva di Lao-tzū, l'attività creativa dell'Assoluto si estende sui centomila esseri senza eccezione, precisamente perché essa poggia sul principio della non-Misericordia. Se anche una minima traccia di emozione umana vi fosse implicata, l'Assoluto non potrebbe agire con una completa imparzialità. Nella prospettiva ibnarabiana, al contrario, l'Assoluto accorda «Esistenza» a tutte le cose senza escludere nulla precisamente perché è l'*actus* di Misericordia. La Misericordia divina, essendo per sua natura illimitata, ricopre l'intero mondo. Come è evidente, l'idea sottostante è nei due casi la medesima.

La stessa struttura del concetto di Misericordia o non-Misericordia è direttamente connessa con un'altra importante idea, quella che l'Assoluto sia «al di là del bene e del male». L'attività creativa dell'Assoluto, che consiste nel concedere l'«Esistenza» in quanto tale ad ogni cosa, implica che non vi sia alcun giudizio morale. Dal punto di vista dell'Assoluto non è affatto questione se un dato oggetto sia buono o cattivo. Non c'è assolutamente alcuna distinzione al riguardo tra gli oggetti stessi. Questi ultimi assumono queste ed altre proprietà di valutazione solo dopo che gli è stata accordata l'«Esistenza» dall'atto indiscriminato dell'Assoluto e ciò dal particolare punto di vista delle creature. D'altra parte, ogni esistente è sul «retto sentiero» – come dice Ibn 'Arabī – o tutti gli esistenti sono «così-da-se-stessi» come affermano i saggi taoisti. Non vi è distinzione a questo stadio tra bene e male.

Questa idea è formulata da Lao-tzū e da Chuang-tzū in termini di prospettiva valoriale «relativista». L'uomo comune distingue tra «buono» e «cattivo», «bello» e «brutto», «nobile» ed «ignobile» e realizza la sua vita sociale e personale su queste distinzioni, come se fossero categorie oggettive fissate in modo inalterabile dalla natura stessa delle cose. In verità queste ed altre categorie apparentemente oggettive, lungi dall'essere «oggettive» non sono che il prodotto di un punto di vista «soggettivo» e «relativo». Una donna «bella» dal punto di vista umano, asserisce Chuang-tzū, è «brutta» ed abbastanza «terrificante» dal punto di vista di altri animali al punto da farli fuggire rapidamente quanto possono permetterlo le loro zampe o le loro ali. Tali distinzioni si fondano su semplici opinioni. Come dice

Ibn 'Arabī: «il cattivo non è altro che quello che non piace ed il buono non è altro che quello che piace». Ne deriva che sia nel Sufismo che nel Taoismo l'assunto fondamentale afferma che ogni cosa è primariamente, cioè *qua* «esistenza», né buona né cattiva. Tuttavia sotto un certo aspetto – sia nel Sufismo che nel Taoismo – ogni cosa può essere considerata fondamentalmente «buona». Questo perché ogni cosa, *qua* «esistenza», è una particolare manifestazione dell'Assoluto e da questa prospettiva tutte le cose nel mondo sono «una». Come dice Chuang-tzū: «(Quantunque differenti possano sembrare l'un l'altra) esse sono in realtà molteplici cose che sono “positivamente” ammassate l'una sull'altra». Esse sono equivalenti nell'essere fondamentalmente «afferribili», cioè buone. L'Uomo Perfetto «è “uno” pur se (apparentemente) apprezza qualcosa o non gradisce qualcosa di “altro”». E Lao-tzū: «Coloro che sono buoni io tratto da buoni ma coloro che non sono buoni anche essi tratto da buoni, perché la natura originale dell'uomo è la bontà. Coloro che sono devoti io tratto da devoti ma anche coloro che non sono devoti io tratto come tali perché la natura originale dell'uomo è la devozione». Una tale propensione sarebbe immediatamente approvata da Ibn 'Arabī che afferma: «ciò che è cattivo è tale semplicemente per (l'impressione soggettiva causata dal) gusto ma la stessa cosa verrà trovata essere essenzialmente buona se considerata a prescindere dall'(attitudine soggettiva da parte dell'uomo) di piacere o non piacere».

Queste considerazioni chiariscono che sia per Ibn 'Arabī che per i saggi taoisti c'è un'intima relazione tra l'Assoluto e le cose del mondo fenomenico. Sebbene queste ultime siano apparentemente lontane dall'Assoluto esse non sono altro, dopo tutto, che molteplici differenti forme che l'Assoluto assume nel manifestarsi a vari stadi ed in vari luoghi. Questa intima relazione ontologica tra i due termini del processo creativo è espressa simbolicamente nel Taoismo dall'immagine della relazione intercorrente tra Madre e Figlio. La Via, allo stadio di «essere» o «nominato», è considerata da Lao-tzū la Madre dei «diecimila esseri». L'implicazione simbolica di questa affermazione è che tutte le cose del mondo fenomenico sono la carne ed il sangue stesso dell'Assoluto e l'ideale taoista consiste nel «conoscere i figli mediante la conoscenza della Madre e conoscere i figli e tenendosi stretti alla Madre».

Dal lato di Ibn 'Arabī, la stessa relazione ontologica tra l'Assoluto e le cose fenomeniche è paragonata alla relazione inseparabile tra l'«ombra» e la sua causa, cioè l'uomo o l'oggetto che la proietta sul terreno. «Non vedi» chiede Ibn 'Arabī «come nella tua ordinaria esperienza sensibile l'ombra è così strettamente legata alla persona che la proietta al punto che è assolutamente impossibile liberarsi da questo legame? Ciò avviene perché è im-

possibile per ogni cosa essere separata da se stessa» Il mondo è l'«ombra» dell'Assoluto e come tale è connessa con quest'ultimo da una stretta relazione che non può essere recisa. Ogni singola parte del mondo è un aspetto particolare dell'Assoluto ed è l'Assoluto in una forma delimitata.

Ibn 'Arabī descrive la stessa relazione facendo riferimento al Nome divino il «Sottile» (*latīf*). La «sottigliezza», in questo contesto, definisce la qualità di una cosa immateriale che, a motivo della sua immaterialità, permea e pervade la sostanza di tutte le cose, diffondendosi in queste ultime e mescolandosi liberamente ad esse. «È a motivo della “Sottigliezza” divina che Egli esiste in ogni cosa particolare, designata da un particolare nome, quale essenza stessa di quella cosa particolare. Egli è immanente in ogni cosa particolare in modo tale che a Lui ci si riferisce, in ogni caso, col significato convenzionale e consuetudinario del particolare nome di quella cosa. Perciò noi diciamo: “questo è il cielo”, “questa è la terra”, “questo è un albero”, ma l'essenza che esiste in ognuna di queste cose è sempre una».

Dobbiamo ben tenere a mente che in un punto del suo commentario dei *Fusus al-Qāshānī* adopera anche l'immagine della madre. «La base ultima di ogni cosa è detta madre (*umm*) perché la madre è il (tronco) da cui si sviluppano tutti i rami».

Interessante è che sia Ibn 'Arabī che i saggi taoisti descrivono il processo di creazione come un flusso perpetuo e costante. La loro visione del mondo, sotto questo aspetto, è di natura marcatamente dinamica. Nulla rimane statico. Il mondo, nella sua interezza, è in un movimento incessante. «Come acqua che scorre in un fiume che costantemente si rinnova» (Ibn 'Arabī) il mondo si trasforma caleidoscopicamente ad ogni istante. Il mantice cosmico di Lao-tzū è un simbolo appropriato di questo incessante processo di creazione. «Lo spazio tra Cielo e Terra è paragonabile ad un mantice. Esso è vuoto ma la sua attività è inesauribile. Più agisce e più produce».

Anche la tesi della trasmutazione universale delle cose avanzata da Chuang-tzū si riferisce a questo aspetto della realtà. Tutte le cose del mondo fenomenico sono costantemente cangianti da una forma ad un'altra. Ogni cosa è ontologicamente implicata nel processo cosmico di trasmutazione. «Morire ed esser vivo, essere sussistente e perire, trovarsi in una situazione penosa o essere innalzati, esser povero o ricco, esser abile od incompetente, trovarsi in disgrazia o essere onorato (...) tutto ciò non è altro che il costante mutamento delle cose ed il risultato dell'azione incessante del Fato. Tutte queste cose procedono rimpiazzandosi l'un l'altra davanti ai nostri occhi ma nessuno col proprio intelletto può ricondurle alla loro origine propria». Questi cambiamenti «ci rammentano tutti i tipi di suoni

provenienti dai fori (di un flauto) o i funghi che nascono dalla tiepida umidità. Notte e giorno questi mutamenti mai cessano di rincorrersi l'un l'alto sotto i nostri occhi».

Ibn 'Arabī segue questo flusso perpetuo delle cose fino ad un singolo momento. Il risultato è la sua teoria della «nuova creazione» cioè la tesi che il mondo sia ri-creato a ogni singolo istante. A ogni istante cose e proprietà innumerevoli sono prodotte e un istante dopo esse sono distrutte per essere rimpiazzate da un'altra indefinità di cose e proprietà e tutto questo processo ontologico si ripete indefinitamente ed incessantemente.

È degno di nota che né nel Sufismo né nel Taoismo la discesa ontologica – dal Mistero dei misteri allo stadio delle cose fenomeniche – è posta a rappresentare il compimento finale dell'attività dell'Esistenza. La discesa è seguita dal suo opposto cioè l'ascesa. I «diecimila esseri» fioriscono rigidamente all'ultimo stadio del corso discendente per prendere quindi un corso ascendente verso la loro fonte primigenia, fino a scomparire nell'originale oscurità trovando il loro luogo di pace nella tranquillità cosmica fenomenica. L'intero processo della creazione forma dunque un immenso cerchio ontologico in cui non è dato in realtà un punto iniziale e finale. Il movimento da uno stadio a un altro, considerato in sé, è certamente fenomeno temporale ma l'intero cerchio, non avendo punto iniziale né finale, costituisce un fenomeno trans-temporale o atemporale: è, in altre parole, un processo metafisico. Ogni cosa è attuale in un eterno presente.

BIBLIOGRAFIA

a cura di Enrico Fongaro

A) Pubblicazioni in lingua giapponese

- アラビア思想史-回教神学と回教哲学、東京、博文館 1941 [*Storia del pensiero arabo - Teologia e filosofia islamiche*, Tōkyō, Hakubunkan 1941].
- 東印度に於ける回教法制：概説、東京、東亜研究所 1942
[*Legislazione islamica nell'India orientale (compendio)*, Tōkyō, Tōakenkyūjo 1942].
- アラビア哲学、東京、光の書房 1948 [*Filosofia araba*, Tōkyō, Hikari no shobō 1948].
- 神秘哲学、東京、光の書房 1949；京都、人文書院 1978；中央公論社（『井筒俊彦著作集』第1巻 [*Filosofia mistica*, Tōkyō, Hikari no shobō 1949；riedito in due volumi da Jinbunshoin, Kyōto, nel 1978；ora Vol. I delle *Opere di Izutsu Toshihiko*].
- アラビア語入門、東京、慶応出版社 1950；中央公論社（『井筒俊彦著作集』第2巻 [*Introduzione alla lingua araba*, Tōkyō, Keiō shuppansha 1950；ora nel vol. II delle *Opere di Izutsu Toshihiko*].
- マホメット、東京、弘文堂 1952；東京、講談社 1989 [*Maometto*, Tōkyō, Kōbundō 1952；riedito da Kōdansha, Tōkyō, nel 1989].
- ロシア的人間—近代ロシア文学史、東京、弘文堂 1953；東京、北洋社 1978；東京、中央公論社 1989；『井筒俊彦著作集』第3巻
[*L'uomo russo - Storia della letteratura russa moderna*, Tōkyō, Kōbundō 1953；riedito da Hokuyōsha, Tōkyō, nel 1978 e da Chūōkōronsha, Tōkyō, nel 1989；ora nel Vol. III delle *Opere di Izutsu Toshihiko*].
- 意味の構造—コーランにおける宗教道徳概念の分析、牧野信也訳、東京、新泉社 1972；『井筒俊彦著作集』第4巻 [*La struttura del senso - Analisi dei concetti religiosi e morali nel Corano* (trad. giapponese di Makino Shinya di *The structure of the ethical terms in the Koran*, 1959), Tōkyō, Shinsensha 1972；ora nel Vol. IV delle *Opere di Izutsu Toshihiko*].
- イスラーム思想史、東京、岩波書店 1975；東京、中央公論社 1991；『井筒俊彦著作集』第5巻 [*Storia del pensiero islamico*, Tōkyō, Iwanami shoten 1975；riedito da Chūōkōronsha, Tōkyō, nel 1991；ora nel Vol. V delle *Opere di Izutsu Toshihiko*].
- イスラーム生誕、京都、人文書院 1979；東京、中央公論社 1990；『井筒俊彦著作集』第2巻 [*La nascita dell'Islam*, Kyōto, Jinbunshoin