



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Università degli studi di Padova**  
Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari  
Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia  
applicata

Corso di Laurea Triennale in  
Lettere

Tesi di Laurea

*Stare nella complessità*  
*breve studio comparativo su alcuni luoghi di Edgar*  
*Morin ed Ibn 'Arabi*

Relatore  
Prof. Enrico Moro

Laureando/a  
Marco Spagnolo  
n° matricola 1176902

Anno Accademico 2021 / 2022

## INDICE

<a href="#">Indice</a> .....	2
<a href="#">Introduzione</a> .....	3
<a href="#">Capitolo 1: Cenni biografici</a> .....	4
<a href="#">1.1. La penisola iberica di Ibn ‘Arabi</a> .....	4
<a href="#">1.2. La Francia di Edgar Morin</a> .....	7
<a href="#">Capitolo 2: Teologia e complessità</a> .....	11
<a href="#">2.1 Uomo, Dio e mondo nella concezione di Ibn ‘Arabi</a> .....	11
<a href="#">2.2 Elementi di epistemologia della complessità</a> .....	18
<a href="#">2.3 Confronti tra alcuni dei passi trattati</a> .....	21
<a href="#">Conclusioni</a> .....	24
<a href="#">Bibliografia</a> .....	25

## INTRODUZIONE

Il presente contributo cercherà di porre a confronto alcuni luoghi testuali dell'opera *La sapienza dei profeti* del pensatore andaluso Muhyeddin Ibn al 'Arabi con altri del primo volume del *Metodo* del sociologo francese Edgar Morin. Scopo del lavoro è quello di cercare di delineare delle forme di pensiero e di categoria critica che superino avvallamenti biunivoci o concezioni eccessivamente reificanti rispetto a ciò che si sta studiando. Il motivo dell'accostamento singolare di queste due figure è proprio dovuto a questa tendenza specifica del pensiero di entrambi a non uniformarsi ad una singola posizione epistemologica o gnoseologica bensì ad esplorare una molteplicità di ipotesi attraverso una concettualità ibrida che scommette su una conoscenza dotata di molteplici sfaccettature.

Il primo capitolo si articola in uno scorcio del contesto storico in cui operano i due autori e in una loro breve notizia biografica. Nel secondo capitolo si passerà all'analisi concettuale vera e propria e a un breve confronto finale.

Per le citazioni del Corano si fa riferimento alla traduzione di Hamza Roberto Piccardo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A cura di Piccardo H.R., *Il Corano*, Newton Compton, Roma 2017.

## Capitolo 1

### CENNI BIOGRAFICI

#### 1.1. LA PENISOLA IBERICA DI IBN‘ARABI

“O Abitanti dell’Andalusia [...] il Giardino della Felicità non è altro che il vostro paese”.

Con un’espressione così suggestiva, il poeta Ibn Khafaja (1058-1138 d.c.) si rivolgeva all’uomo andaluso dell’XI secolo, sottolineandone quasi i benefici ultraterreni. Il verso ricalca infatti la formula coranica “giardini sotto ai quali scorrono ruscelli”, utilizzata in varie Sure per indicare il Paradiso.<sup>2</sup> Stupisce ancora di più la creazione ad hoc di *hadith* attribuiti al profeta Muhammad, che cantano le virtù salvifiche di *al-andalus* sino a dichiarare “martiri” i caduti per la sua conquista e “benedetti” i suoi futuri abitanti.

Le descrizioni dei geografi arabi saranno sempre improntate su una decisa sottolineatura delle ricchezze naturalistiche della regione, che nella sua estensione offriva effettivamente un’abbondanza sconosciuta ai primi colonizzatori arabi. Il territorio non si limitava all’attuale regione spagnola, ma all’intera porzione di penisola iberica che va da Gibilterra sino ai regni cristiani del nord. Sta prendendo piede proprio nel XII° secolo ciò che diventerà la “reconquista”, con la progressiva riunione della penisola sotto la cattolicissima Castiglia. Di conseguenza le persecuzioni verso cristiani ed ebrei in territorio musulmano cominciano ad acuirsi sino alla distruzione di chiese e sinagoghe sotto ‘Abd Al Mu‘min (1133-1163 d.c.).<sup>3</sup> C’è allo stesso tempo qualcosa d’irresistibile nella contaminazione culturale che la bipartizione religiosa non riesce a contenere. Avversario della dinastia degli Almohavidi, vincitori da pochi decenni sugli Almoravidi, Muhammad bin Sa’d Ibn Mardanish fu principe di Murcia, Valencia e Dènia. Secondo quanto egli stesso e i cronachisti arabi riportano, amava vestirsi come i re cristiani, preferirli come amici e decorare allo stesso modo il proprio palafreno.<sup>4</sup> E anche se la cavalleria come “sodalitas” *super partes* e i tentativi di predominio di un principe su di un altro possono giustificare atti di scandalo (Mardanish passerà alla storia come *el rey lope*, continuamente demonizzato dai cronachisti), è indubbio che un’adesione così profonda ai costumi della nobiltà cristiana sia frutto di una disinvoltura significativa. Allargando il nostro spettro all’intera penisola

---

<sup>2</sup> C. Addas, *Ibn ‘Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, éditions Gallimard, Mayenne 1989, 27.

<sup>3</sup> C. Addas, *Ibn ‘Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, éditions Gallimard, Mayenne 1989, 31.

<sup>4</sup> R. Duzy, *Recherches sur l’histoire politique et littéraire de l’Espagne pendant le moyen âge*, Imprimeur de l’Université, Leyda 1963, 50.

iberica, stupiscono le tendenze all'interscambio filosofico-dottrinale.

La celebre “scuola di traduzione di Toledo”, attraverso la quale ci giunge una parte consistente di Aristotele e Plotino, fu promossa da un re cristiano, Alfonso X “el Sabio” di Castiglia, che di fatto prese atto di un movimento già in atto, mediato dal pluralismo linguistico. Si traducono testi dall'arabo, a loro volta tradotti dagli originali greci, e dall'ebraico, in particolar modo di cultura scientifica.<sup>5</sup> Attraverso queste traduzioni l'Europa cristiana potrà accedere alle discipline aristoteliche e Alberto Magno e Tommaso d'Aquino formare la loro sistemazione dei saperi. Vengono tradotti anche il canone di Avicenna e il commento alla metafisica di Averroè.

In questo clima di fervente interscambio culturale, ma anche di conflitti e sopraffazioni, nasce nel 1165 d.C. Abubakr Muhammad ibn'-al Arabi. Discendente della tribù araba di *Hatim al tai*, membro dunque dell'alta nobiltà o *khassa*, Ibn Arabi sarà ricordato come *Muhyiddin*, cioè “vivificatore della religione”, e *Sheikh al ak-bar*, “il più grande degli Sheikh”.<sup>6</sup> Si può dire che abbia fondato un'intera scuola teologica, la cosiddetta *Akbaria*, basata sulla prima parte della professione di fede musulmana, *la ilaha illallah*, “non c'è nient'altro se non Dio”.

Ibn Arabi fu scrittore particolarmente prolifico: a lui si attribuiscono sicuramente 300 opere<sup>7</sup>, delle quali 85 sono sopravvissute. Il suo lavoro monumentale “Le Sure meccane”, *Futuh al-Makkyah* in originale, finì per assorbire una buona parte delle opere minori, rendendo di fatto il problema della classificazione più complesso. Le *Futuh* sono un'opera di denso enciclopedismo teologico, analoga ad operazioni come la *Summa theologiae* nell'ambiente cristiano e *La guida per i perplessi* nell'ambiente ebraico.

Originario di Murcia, figlio unico, il padre fu alto dignitario alla corte del già citato *Ibn Mardanish*, mettendo di fatto il figlio a contatto con quelle contaminazioni eterodosse tanto temute dall'establishment conservatore.<sup>8</sup> Come da tradizione medievale, Ibn Arabi descriverà la sua giovinezza come una propria *jahilliyya*, termine con il quale nel contesto islamico si designa il periodo precedente la venuta del profeta Muhammad, caratterizzato

---

<sup>5</sup> N. Roth, *Jewish Translators at The Court of Alfonso X*, "Thought: Foldam University Quarterly", 60 (1985), 440-441.

<sup>6</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 7.

<sup>7</sup> Perché possediamo due cataloghi scritti di sua mano, *The Writings of Ibn Arabi*, (Ibnarabisociety.org).

<sup>8</sup> A tal proposito vedi C. Addas, *Ibn 'Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, Éditions Gallimard, Mayenne 1989, 31, rispetto all'atteggiamento tenuto dal magistrato di Siviglia contro ebrei e cristiani, si arriva addirittura a descrivere le chiese come “lupanari”.

dall'ignoranza rispetto alla vera fede<sup>9</sup> All'età di vent'anni, nel 1184, l'incontro con il filosofo Averroè (Ibn Rushd) sembra essere l'occasione designata per la conversione, avvenuta dopo una febbre ricca di visioni "sovrasensibili". L'episodio è molto celebre in occidente, perché facente parte di una serie di passi delle Futuhat tradotti da Henry Corbin e Michel Chodkiewicz, e simboleggia un radicale superamento del razionalismo del *qadi*, ovvero del giurista, assumendone allo stesso tempo la lezione. Titus Buckhardt descriverà questa tendenza della dottrina di Ibn Arabi come una "sintesi sovrarazionale"<sup>10</sup> decisamente rappresentata dalle aporie del dialogo tra i due:

"[...] mi abbracciò. Poi mi disse: "Sì".

Io a mia volta dissi "Sì".

Gioi, constatando che avevo compreso. Ma subito dopo, capendo che cosa aveva suscitato la sua gioia aggiunsi: "No". [...]

"Come risolti il dilemma dell'illuminazione e dell'ispirazione divina? Sono queste identiche a ciò che ci giunge dalla riflessione speculativa?"

"Sì e no [...]"<sup>11</sup>

Il riconoscimento dato dall'anziano maestro in materia di scienza spirituale ("*ilm*") ad un ragazzo di vent'anni appena risente sicuramente della tendenza del nostro autore a ricostruire agiograficamente il proprio passato. Va però segnalato come l'episodio sia riportato anche dai biografi di Averroè come un fatto straordinario, che colpì profondamente il filosofo.<sup>12</sup>

Per quanto riguarda la formazione spirituale e "liturgica", sappiamo che Ibn Arabi ebbe inizialmente due maestre spirituali che lo iniziarono ad una scuola sufica basata sulla pronuncia della *Basmala*, altra formula rituale musulmana che si può tradurre con "nel nome di Dio Misericordioso, Misericorde". Per la formazione alle scienze religiose classiche, come lo studio del Corano, la critica della catena di trasmissione degli *hadith*, l'*adab*<sup>13</sup>, la situazione si fa più incerta e vari nomi sono sparsi in tutte le opere dello Sheikh. È però evidente, soprattutto dalle Futuhat, che le sue specialità fossero la critica degli *hadith*, di cui dimostra una conoscenza estesa, e le scienze coraniche comprendenti sia

<sup>9</sup> M. Campanini, C. La Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019, 194.

<sup>10</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 9.

<sup>11</sup> H. Corbin, *L'immaginazione creatrice*, Laterza, Roma 2005, 55.

<sup>12</sup> C. Addas, *Ibn 'Arabi ou La Quete du Soufre Rouge*, Gallimard, Mayenne 1989, 54.

<sup>13</sup> Termine polisemico e sfumato che indica sia una particolare attitudine culturale sia gli oggetti di tale attitudine. Può significare "letteratura", "comportamento retto" in senso morale, "bon ton". Nel contesto sufico può trasformarsi in un vero e proprio codice di "cortesia spirituale. M. Campanini, C. La Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019, 21.

l'aspetto legalistico della *sunna* che il dominio letterario e teologico del testo sacro.<sup>14</sup>

Compiè l'*hajj*, il grande pellegrinaggio rituale a La Mecca, nel 1202 dopo aver abbandonato la terra natia verso Tunis. Una volta giunto, comincia la composizione delle Futuhat e, pressoché in contemporanea, fa pubbliche letture delle sue opere. Rimane a La Mecca per tre anni. Nel 1204 ha l'occasione di visitare la tomba del Profeta a Medina, per poi ripartire alla volta di Gerusalemme nel 1206. Il ritorno a La Mecca l'anno successivo è segnato da una ripresa della composizione delle Futuhat e dalle letture pubbliche di opere di nuova composizione. Il trasferimento definitivo a Damasco risale al 1223 d.C., e di dieci anni più tardi è la lettura dei *Fuṣuḥ al Hikam*, altra grande opera dello Sheikh, di cui questo contributo si occupa in maniera specifica. Tra il 1237 e il 1239 avviene l'organizzazione del suo *Diwan*,<sup>15</sup> nonché la catalogazione delle opere scritte di suo pugno che è giunta sino a noi.

Muhyiddin Ibn Al-Arabi morirà a Damasco nel 1240 d.C.

## 1.2. LA FRANCIA DI EDGAR MORIN

La filosofia francese dell'inizio del ventesimo secolo è stata decisamente influenzata dai pensatori tedeschi, in particolare Heidegger e Jaspers per l'esistenzialismo, Husserl per la fenomenologia, Adorno e Horkheimer per la critica politica. La cifra del pensiero francese, a ben vedere, ha continuato la sua tradizionale cultura analitica, che trova fondamento nella filiera cartesiana.<sup>16</sup> Sempre dalla Germania proverrà l'influsso del pensiero di Nietzsche, come moto disgregante del razionalismo europeo. D'altra parte, il metodo scientifico e la tecnologia portano ad una radicale messa in discussione del ruolo del filosofo, che non può più sostenere verità universali senza una metodologia oggettiva per dimostrarle. La rivoluzione compiuta da Heidegger pone l'accento sull'uomo e sull'essere stesso dell'esistente, come "soggetto" che concepisce la realtà.<sup>17</sup> È in questo clima di incertezza che la generazione successiva di pensatori, tra i quali Jacques Derrida (1930-2004) e

---

<sup>14</sup> C. Addas, *Ibn 'Arabi ou La Quete du Soufre Rouge*, éditions Gallimard, Mayenne 1989, 125.

<sup>15</sup> Raccolta della sua produzione poetica;

<sup>16</sup> L. Ramella, *L'expérience critique. L'aventure de la raison dans la philosophie française après Heidegger*, Les éditions Ovidia, Nizza 2011, 11.

<sup>17</sup> L. Ramella, *L'expérience critique. L'aventure de la raison dans la philosophie française après Heidegger*, Les éditions Ovidia, Nizza 2011, 13.

Michel Foucault (1926-1984), tende a decostruire precedenti paradigmi conoscitivi, considerati reificanti, e a promuoverne la critica. Dalle due tendenze, quella analitica e quella decostruttiva, sembra prender piede il pensiero di Edgar Morin.

Edgard Morin è probabilmente uno degli autori più prolifici del Novecento francese, con un *corpus* di oltre 60 opere e una varietà impressionante di discipline e tematiche frequentate.<sup>18</sup> È principalmente conosciuto come il padre dell'epistemologia della complessità illustrata attraverso i volumi del *Metodo*, che hanno visto la luce nell'arco di quasi vent'anni (1977-2006).

La famiglia di Morin, originaria dalla città ottomana di Salonico, si trasferisce in Francia agli albori del Ventesimo secolo, prima a Marsiglia e poi a Parigi. Edgar nasce nella capitale l'8 luglio del 1921. La sua educazione all'Università di Parigi sarà stroncata dall'invasione tedesca, che lo spingerà a diventare partigiano. Significativo, a tal proposito, il primo testo di sua pubblicazione, *L'An zéro de l'Allemagne* del 1946, in cui l'autore si premura di sottolineare come la riduzione della storia e della cultura del popolo tedesco al nazismo non possa far altro che portare a feroci sopraffazioni da parte dei vincitori.<sup>19</sup> L'antiriduzionismo sarà sempre un tratto significativo della personalità di studioso di Morin, presente in tutta la sua produzione. Una citazione dallo *Spirito della valle*, introduzione a tutti i volumi del *Metodo*, può a tal proposito risultare illuminante:

Sono sempre più convinto che la relazione scienza, politica, ideologica<sup>20</sup> continui, quando non è invisibile ad essere trattata in maniera carente, tramite il riassorbimento, in un termine diventato principe, degli altri due.<sup>21</sup>

Si prospetta dunque un vero proprio corpo a corpo epistemologico, che vuole mantenere sia l'indipendenza delle singole discipline quanto un loro costante dialogo. Tra le opere di poco successive, *L'Homme et la Mort* del 1948 ci dà un'altra tessera importante

---

<sup>18</sup> Dall'antropologia, alla sociologia, all' ecologia etc. A. Montuori, *Edgar Morin. A Partial Introduction*, "World Futures. A Journal of General Evolution", 60 (2004), 349.

<sup>19</sup> A. Montuori, *Edgar Morin. A Partial Introduction*, "World Futures. A Journal of General Evolution", 60, (2004), 349.

<sup>20</sup> Nel testo rappresentate con un triangolo formante un *anello ricorsivo* a sottolineare la mutua influenza che le tre aree del sapere umano hanno tra di loro. Per il concetto di *Anello ricorsivo*, vedi E. Morin, *Il metodo volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 209.

<sup>21</sup> E. Morin, *Il Metodo volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina, Milano 2001, 3.



del lavoro di Morin, la volontà di tenere assieme il particolare e l'universale. Infatti, riflettendo sulla morte della madre, l'autore analizza con un taglio antropologico un vasto campionario di riti e usanze atte a dare un diverso significato al mistero della morte e al dolore che procura. La questione per Morin si fa scottante dal momento in cui sono le scienze dure a dettare un modello di "vera" conoscenza a discapito del soggetto:

"Da più di mezzo secolo sappiamo che né l'osservazione microfisica né l'osservazione cosmofisica possono essere separate dal loro osservatore [...] ogni concetto rinvia non soltanto all'oggetto ideato ma anche al soggetto ideatore."<sup>22</sup>

Si rinviene, sotto questo profilo, una certa critica all'universalismo inteso come forza banalizzante e riduttiva ed un'elevazione del fenomeno come *unicum*. L'evento isolato, infatti, attraversato dalle nostre domande, si scopre inesauribile e pertanto momento di crisi. A una crisi dell'autore è consacrata l'*Autocritique* del 1959, in cui Morin riflette sulla sua uscita dal partito comunista.<sup>23</sup>

Pur non rinnegando mai il contributo di Marx al suo proprio pensiero, Morin lo rielaborerà a suo modo, descrivendo il suo approccio alle teorie marxiste come una rappresentazione dell'associazione continua di natura e cultura e del loro antagonismo.<sup>24</sup>

Un marxismo che si vuole dunque più antropologico, che deve mettere al centro la nozione di uomo. Numerosi sono gli scritti che tra la fine degli anni 50' e l'inizio degli anni 60' si occupano di cultura di massa. Tra questi spicca in particolar modo *Stars* del 1957, in cui si associa il culto degli attori di Hollywood ad un fenomeno dagli aspetti religiosi. L'interesse di Morin non è mai spinto alla critica oltranzista, tipica dei filosofi Marxisti contemporanei, ma bensì ad

---

<sup>22</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 5.

<sup>23</sup> A. Montuori, *Edgar Morin. A Partial Introduction*, "World Futures. A Journal of General Evolution", 60, (2004), 252.

<sup>24</sup> E. Morin, *I Miei Filosofi*, Erickson, Trento 2013, 85.

un'equilibrata analisi dei benefici e dei danni che i fenomeni della società di massa possono portare.<sup>25</sup>

I contributi che maggiormente ci interessano sono però legati alla teoria della complessità, strettamente connessa alla vocazione transdisciplinare di Morin.

Nel 1973 viene pubblicato ciò che Morin stesso considera il precedente più prossimo del *Metodo*, *Le paradigme perdu*. Il volume si propone di considerare fruttuoso sia il metodo di analisi quantitativa delle scienze dure sia l'atteggiamento introspettivo ed esistenziale offerto dalle prospettive filosofiche, senza cadere in mutue accuse di irrazionalità o di scientismo.<sup>26</sup>

Nel 1978 viene pubblicato *L'unità de l'homme*, una tavola rotonda tra primatologi, biologi, antropologi, neuroscienziati e ciberneti attorno alle diverse prospettive scientifiche sull'essere umano. Le conversazioni intrattenute danno vita a tre volumi in cui il dialogo tende a sfidare le stesse divisioni disciplinari contaminando attivamente i metodi degli studiosi.

Da notare come il proposito de *Le Paradigme Perdu* si sia realizzato attraverso un pluralità di voci che attivamente va a disgregare il tacito proposito di una disciplina di essere bastevole a se stessa, ciò che Morin chiama "paradigmi di semplicità".<sup>27</sup> Del 1977 è la pubblicazione del primo libro de *Le Méthode, La nature de la nature*, che attraverso l'analisi delle conseguenze epistemologiche date dalle scoperte scientifiche dell'ultimo secolo cerca di costruire delle nuove forme di pensiero basate sui concetti di ordine, disordine, organizzazione e sistema. Gli altri volumi del metodo sono *La vie de la vie* che tratta di biologia, *La connaissance de la connaissance*, a tema filosofico e antropologico come il successivo *Les idées, L'humanité de l'humanité*, sul tema dell'identità e *L'éthique*.

Questo contributo si occuperà di alcuni dei concetti espressi nel primo volume.

---

<sup>25</sup> A. Montuori, *Complex Thought. An overview of Edgar's Morin Intellectual Journey*, Metaintegral foundation press, New York 2013, 5.

<sup>26</sup> A. Montuori, *Complex Thought. An overview of Edgar's Morin Intellectual Journey*, Metaintegral foundation press, New York 2013, 10.

<sup>27</sup> A. Montuori, *Complex Thought. An overview of Edgar's Morin Intellectual Journey*, Metaintegral foundation press, New York 2013, 11.

## Capitolo 2

### TEOLOGIA E COMPLESSITÀ

Nel presente capitolo si prenderanno in esame alcuni concetti dell'ultima opera di Muhyeddin Ibn al 'Arabi, *La sapienza dei profeti* e alcuni del primo volume del *Metodo*, di Edgar Morin, al fine di sottolineare come il pensiero di questi due autori sia lontano da qualsiasi posizione reificante nell'esercizio del loro processo d'indagine. Infatti, per quanto distanti e differenti, Morin ed Ibn 'Arabi sono entrambi mossi dalla volontà di fornire una rappresentazione della realtà che possa saggiare praticamente la portata di ciò che viene escluso nel momento in cui si tenta di conoscere qualcosa. Entrambi ci forniscono una forma di sapere non dialettico, senza risoluzioni, in cui, per quanto possibile, i costituenti di un ragionamento devono mantenersi autonomi e allo stesso tempo interrelati. Se per Ibn 'Arabi questa necessità è intimamente connessa al vissuto religioso e alla volontà di rendere, per quanto possibile, nella maniera più limpida il rapporto che intercorre tra Dio e l'uomo, per Morin il bisogno di una conoscenza plastica e adattiva deriva dal rapporto che si instaura tra il sapere umanistico e le scienze dure. Bisogna infatti evitare che i due ambiti si nullifichino a vicenda. Dopo una rapida rassegna di una parte del coté intellettuale dei due autori si passerà ad un breve confronto di alcuni nodi concettuali teso a rendere conto di possibili comunanze.

#### 2.1 UOMO, DIO E MONDO NELLA CONCEZIONE DI IBN' ARABI

All'inizio del primo capitolo dei *Fuṣūḥ Al Hikam* Ibn 'Arabi ci introduce alla sua dottrina della creazione adamitica sottolineando uno degli "attributi" più sconcertanti tra i pertinenti alla divinità, cioè quello di "*al-Hakk*"<sup>1</sup> che implica l'inconoscibilità dell'essenza di Dio<sup>2</sup> e allo stesso tempo il suo statuto di unica realtà ontologica<sup>3</sup>, in un certo senso l'unica realtà "reale".

Questo carattere di pertinenza va sottolineato non tanto per eliminare delle possibili attribuzioni improprie alla divinità ma piuttosto per sottolineare un'assenza nel cuore

---

<sup>1</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 15.

<sup>2</sup> Q. Shahzad, *Ibn arabi's theory of divine roots and the question of god and ten categories*, "Islamic Studies", 51, (2009), 450.

<sup>3</sup> *Al Hakk*, significa letteralmente "Il Vero": M. Campanini, C. La Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019, 140.

dell'argomentazione. Sarebbe infatti impossibile, seppur volendolo, esaurire Dio attraverso un'estrinsecazione linguistica legata alla dimensione temporale e dunque alla molteplicità pena l'effrazione del *tawhid*, il dogma della Sua unità e unicità.<sup>4</sup>

Questa posizione solleva un dubbio epistemologico e morale piuttosto importante.

È possibile infatti rendere conto della specificità di Dio senza cadere nell'insufficienza potenzialmente peccaminosa del proprio mezzo? Il problema, che a prima vista sembra irrisolvibile viene in primo luogo ridimensionato dalla rivelazione, che testimoniata nel Corano identifica i novantanove nomi, *al-asma al-husna*, con cui la stessa divinità, descrivendo se stessa per il tramite del profeta Muhammad, fornisce l'unica predicazione di Dio valida per il musulmano.

Il problema permane però a livello logico: se la rivelazione determina inevitabilmente la specificità dell'esperienza temporale, in che modo ciò che si dice di essa si differenzia rispetto a ciò di cui si può dire senza il suo apparente tramite? O, per meglio dire, qualora il linguaggio si riveli un mezzo insufficiente per dire di Dio, attraverso la stessa parola divina, in che modo e in che misura si potrebbe considerare un mezzo efficace per l'uomo?<sup>5</sup> Va chiarito che per Ibn 'Arabi ogni volta che ci si riferisce ad un predicato linguistico si sta fondamentalmente parlando di una cosa dotata di una propria realtà. Henry Corbin, nel suo saggio intitolato *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, attraverso la categoria dell'immaginazione e dell'intuizione<sup>6</sup> costruisce una sintesi del pensiero akhbariano<sup>7</sup> che, corroborata da riferimenti fenomenologici, vorrebbe traslare ogni manifestazione della vita psicologica umana in un'entità fenomenica a sé stante, che potenzialmente può generare il suo ambiente e le leggi che governano la sua esistenza. Essa si configurerebbe come la manifestazione rifratta dell'apparente emanazione di Dio.<sup>8</sup> Perché ciò accada due radicali qualità di esistenza devono incontrarsi, quella dell'uomo e quella di Dio. Sotto questo profilo viene immaginata (e possiamo dirlo con una sfumatura ontologica) l'azione dei nomi di Dio: una relazione a scopo inevitabilmente creaturale tra l'"attributo" di Dio invocato nella sua veridicità inscalfibile e l'orante che cerca di approssimarvici, necessariamente coinvolto dalla sua finitudine. L'esistenza di Dio

<sup>4</sup> A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Azzate 2017, 11.

<sup>5</sup> Q. Shahzad, *Ibn Arabi's theory of divine roots and the question of god and ten categories*, "Islamic Studies", 51 (2009), 446.

<sup>6</sup> Per il concetto di creazione vedi M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19: «La ragione discorsiva non comprenderà mai ciò, giacché tal ordine di conoscenza deriva unicamente dall'intuizione divina; solo grazie a questa si conoscerà la radice delle forme del mondo, in quanto sono ricettive nei confronti degli spiriti che la governano».

<sup>7</sup> Di Ibn Arabi.

<sup>8</sup> H. Corbin, *L'Imagination Creatrice Dans le Soufisme D'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Doullens 1958, 6.

nell'uomo è in sostanza dovuta alla volontà di Dio di palesare, attraverso il mezzo della relazione, un'alterità che non si possa integralmente identificare né con Dio né con l'uomo e che è destinata a perpetrarsi come una tensione simbolica: questa alterità si configura, per l'appunto, con le cose immaginate.

Al di fuori di questa relazione non esiste la possibilità di definire né l'uno né l'altro, perché necessariamente ogni cosa predicata avrà una sua propria corrispondenza tra l'agire di Dio attraverso l'uomo e l'agire dell'uomo *in Dio*.

Questo essere dell'uomo *in Dio* è in effetti uno degli aspetti più innovativi della cosmologia *akhbariana*. Abbattendo fattivamente la distinzione tra microcosmo e macrocosmo ci viene infatti descritta una realtà in cui la totalità di ciò che esiste si configura come una manifestazione del negativo della divinità, anch'esso ascritto alla divinità, nella piena realizzazione del *tawhid*: *la ilaha illallah*, non c'è nulla se non Dio.

In altre parole, lo statuto di esistenza dell'uomo in quanto individuo autosufficiente non sarebbe se non un'illusione dello stesso perpetrata da Dio nella sua Unità, al fine di avere una relazione con un'alterità che però ora scopriamo non ontologicamente reale. Questo prefigura in effetti una propria qualità della creazione adamitica come una intima necessità di Dio di poter vedere sé stesso attraverso "un oggetto totale".<sup>9</sup> La totalità di Adamo è infatti un sunto dell'opera di continua creazione di Dio e allo stesso tempo un suo radicale superamento. Adamo è l'essere matriciale a cui si ascrive l'operare della divinità al negativo, che si configura con il riflesso del mistero. Se infatti per Dio il mistero di sé è inevitabilmente noto, ciò che per Esso stesso è manifestazione più radicale del suo *sirr*<sup>10</sup> è l'immagine del suo opposto ontologico. L'uomo è dunque allo stesso tempo "effimero ed eterno [...] Verbo discriminante ed unente"<sup>11</sup>, integrale per la sua costitutiva alterità.

Ma l'Adamo profeta, come lo vuole l'Islam, dopo la caduta, si configura come espressione di una condizione gnoseologica da riacquisire. Se infatti le proprietà matriciali di "immagine dell'opposto" sono mantenute e traslate in ogni essere umano, viene però perduta la capacità di conoscere "i nomi di tutte le creature", di accedere cioè alla vera portata della propria essenza in quanto sunto della creazione.<sup>12</sup> Sotto questo profilo,

---

<sup>9</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 15.

<sup>10</sup>Segreto. Parola dalle varie connotazioni misteriche. Per sottolineare la continua riverberazione di questi concetti e i molteplici livelli di realtà che essi implicano cito Ja 'Far al-Sadiq: «La nostra causa è un segreto, dentro un segreto, il segreto di qualcosa che rimane velato, un segreto che solo un altro segreto può spiegare; è un segreto su di un segreto che si appaga di un segreto». H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989.

<sup>11</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

<sup>12</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

l'avventura conoscitiva del genere umano può essere pensata come una genealogia profetica che, a partire dalla caduta edenica, altro non ha fatto che tentare di recuperare quella condizione primigenia che apparteneva ad Adamo. Va detto che i profeti non possono essere considerati solo ed esclusivamente come degli individui. Implicano infatti, con la loro venuta, un recupero parziale di quello stato di coscienza che era proprio di Adamo.<sup>13</sup> Ma come abbiamo accennato rispetto ai nomi divini, il processo che si ascrive al recupero di quello stato non si configura come un immediato ri-ottenimento dello stesso, bensì come una rinnovata forza di esercizio simbolico che implica la possibilità di accedervi. L'etica di Ibn 'Arabi è un'etica di espansione della conoscenza, di una crescita che implica il ritorno ad una dimensione a cui non si è mai avuto accesso e che si sostanzia nel vuoto di un Dio che non si può conoscere. È a tutti gli effetti un caleidoscopio epistemologico in cui ogni elemento ha una sua forza conoscitiva e in cui ogni esperienza creaturale vuole essere preservata, purché non diventi totalizzante. La conclusione dell'esperienza umana è anche la conclusione dell'esperienza conoscitiva, tanto che potremmo dire che la seconda è il fine della prima. Una volta “coagulato”, per così dire, tutto lo slancio gnoseologico dell'umanità, che corrisponde alla volontà di Dio di conoscere sé stesso, lo stato adamitico non viene recuperato attraverso l'unicità del profeta, ma attraverso la molteplicità dei suoi discendenti. Questo implica la rifrazione dell'“oggetto totale” nella *totalità* dell'esperienza umana e dunque l'attribuzione del titolo di *khalifa*<sup>14</sup> non più semplicemente ad Adamo, ma a tutta l'umanità.

A tal proposito Ibn 'Arabi così si esprime:

L'uomo è per Dio (*al-haqq*) ciò che la pupilla è per l'occhio, poiché la pupilla è lo strumento dello sguardo...così l'uomo si vede affidata la tutela del mondo, e il mondo non cesserà di essere custodito [...].<sup>15</sup>

Il concetto di *al insan al kamil*, l'uomo universale, si riferisce esattamente al recupero gnoseologico che abbiamo appena descritto. È per l'appunto una figura che non si distingue ontologicamente dall'Adamo profetico se non per il *modus* con cui recupera il suo stato.

---

<sup>13</sup> Il carattere innovativo di questa considerazione sta nella portata ontologica della stessa. Non è necessario per Ibn 'Arabi conoscere l'operato di un profeta attraverso le scritture per riuscire a recuperare quella dimensione che è a lui propria nel ritorno verso l'*uomo universale*. Si tratta di una possibilità aperta semplicemente dall'esistenza del profeta stesso.

<sup>14</sup> “Vicario”. Vedi, M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19. “Così l'essere adamitico fu denominato “uomo” e “vicario”.

<sup>15</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

Sapere ed essere, sotto questo profilo, si confondono sino a risultare pressoché la stessa cosa, e la conoscenza di sé assume il carattere della conoscenza del mondo<sup>16</sup> con una dichiarata presenza di “molteplicità nell’unità”<sup>17</sup> che sarà infine ricondotta all’Unità di Dio, senza l’illusione della separazione. In questa mancata dialettica tra unità e molteplicità, ciò che si produce come manifestazione della realtà viene descritto come *contingente*, ovvero dipendente da un principio che lo determina e allo stesso tempo, in quanto oggetto dotato di un’essenza, come descrivibile con logiche a lui proprie, distintamente dalla sua causa.<sup>18</sup> Sotto questa luce, la conoscenza dell’uomo universale non sarebbe altro che la conoscenza della manifestazione effettiva delle singolarità e delle loro intersezioni, unite dalla consapevolezza di essere attivamente causate dalla loro interrelazione con Dio. Vale la pena sottolineare come la contingenza non sia una condizione suppellettile all’auto-conoscenza divina, ma radicalmente implicata nel desiderio divino di conoscere il suo stesso segreto.<sup>19</sup>

Nel nono capitolo dei *Fuṣuṣ* si tratta della contingenza che è alla base della nascita di Gesù e all’origine della sua eccezionalità profetica.<sup>20</sup> Lo spirito di Dio, *Ruh Allah*, avrebbe agito tramite l’operato dell’arcangelo Gabriele nella fecondazione della Vergine, di per sé andando a costituire l’essenza dell’operato di Gesù. Seguendo il Corano e i vangeli gnostici, il potere manifesto della natura soprannaturale di Gesù si sostanziava nelle resurrezioni dei morti e nella vivificazione di oggetti inanimati.<sup>21</sup> Ibn ‘Arabi vede in questo un chiaro simbolo delle potenzialità dell’azione diretta dello Spirito divino come dimostrazione delle possibilità ancora in essere nella profondità inaccessibile e abissale della divinità. Ma la contingenza “orizzontale”, quella cioè determinata dallo stato di Maria al momento dell’accoglimento dello Spirito, non ha un ruolo minore nella reale costituzione dell’uomo Gesù. Infatti, ci viene detto che l’irretimento che secondo il passo scritturale<sup>22</sup> lei prova di fronte a *Jibril*, che ha preso la forma di un uomo armonioso, avrebbe reso insopportabile il carattere del profeta. Siamo dunque lontani da una forma perfetta e conclusa di emanazione che direttamente tutto influenza della creazione. Il timore di essere conosciuta carnalmente, infatti, ha portato in essa una “perfetta presenza divina”,

---

<sup>16</sup> M. Ibn ‘Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 23: «Contemplandolo ci contempliamo e contemplandoci Egli si contempla».

<sup>17</sup> M. Ibn ‘Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 23.

<sup>18</sup> A. Ventura, *L’esoterismo islamico*, Adelphi, Azzate 2017, 100-101.

<sup>19</sup> Cfr. *infra*, nota 34.

<sup>20</sup> M. Ibn ‘Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 85.

<sup>21</sup> Sura al-imran, III, v. 49; famoso l’episodio dell’uccello d’argilla che viene vivificato tramite il soffio miracoloso di Gesù.

<sup>22</sup> Sura Maryam, XIX, vv. 17-18: «Noi le inviammo il nostro Spirito, che assunse per lei la forma di un uomo armonioso. Ella disse: Mi rifugio da te presso Dio; se tu lo temi [...]».

identificatasi con lo spirito intellettuale<sup>23</sup> che immediatamente coglie il suo ruolo antroposociale di donna mussulmana del dodicesimo secolo<sup>24</sup> e porta Maria a schermirsi per il senso del pudore. Lo spirito viene però insufflato successivamente, quando Maria comprende che Gabriele è un messo divino. Ciò la porta a rilassarsi e a creare la condizione favorevole allo Spirito per effettuare la fecondazione. Anche qui il discorso viene ricondotto alle sue caratteristiche antroposociali, correlando il carattere umile e remissivo di Gesù allo statuto di inferiorità legale della donna, che Maria mostra di conoscere ed esercitare in maniera esemplare.<sup>25</sup> Nonostante la distanza culturale del passo appena citato, l'episodio ci dimostra come non esista, neanche nei casi dei profeti, una manifestazione "pura" della trascendenza che non sia ascrivibile a quella creazione di alterità a cui si accennava sopra. Ibn 'Arabi sottolinea come l'evento si sia potuto verificare solamente grazie alla forma umana assunta da Gabriele, cioè dal nascondimento dell'attività divina dietro una forma immaginale. Stessa forma immaginale da cui Maria è irretita quando riconosce nell'arcangelo un uomo, ma che dopo l'agnizione non cessa di essere riprodotta, trattandosi proprio del supporto fondamentale attraverso il quale può avvenire la fecondazione.<sup>26</sup>

Potremmo dire anzi meglio, il *ricettacolo*, in cui si può manifestare la contingenza del Gesù essenziale. Attraverso un breve poema, Ibn 'Arabi si spinge oltre per indicare l'azione individuale e collettiva della manifestazione progressiva dell'uomo universale:

Senza di lui (come principio attivo) e senza di noi  
 (come ricettacoli del suo atto) nulla esisterebbe.  
 In verità l'adoro.  
 E Dio è il nostro Signore.  
 Ma io sono Lui stesso ('aynuh)  
 per quanto tu consideri (in me) l'Uomo (universale).<sup>27</sup>

Con una mossa epistemologica molto azzardata, l'essenza dell'uomo e il suo operare

---

<sup>23</sup> *Ar-ruh al manawi*; si potrebbe pensare allo spirito in questa sede come agli intermundia che teorizza Corbin, zone intermedie in cui vivono le immaginazioni. Vedi H. Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme D'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Doullens 1958, 6.

<sup>24</sup> Ovviamente pertinente al codice simbolico di Ibn 'Arabi.

<sup>25</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 86.

<sup>26</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 86. Ibn 'Arabi riporta anche la sostanza del seme immaginale, il respiro di *Jibril* contenente "acqua pura".

<sup>27</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 86.



vengono equiparati letteralmente alla divinità.

Mantenere l'autonomia di Dio e dell'uomo e allo stesso tempo evidenziare l'interrelazione fondamentale che tra i due si produce diventa ora un passaggio essenziale. Ibn 'Arabi ci descrive questo rapporto con due metafore. La prima, quella dello specchio,<sup>28</sup> che si configura come la totalità della creazione riassunta dal picco adamico e la seconda, quella del cerchio<sup>29</sup>, esempio calzante di geometria sacra. Abbiamo già visto come il desiderio di Dio di vedere il suo mistero si configuri con la necessità della creazione Adamitica. Sotto questo profilo, il mondo e Adamo non possono essere considerati come i possessori di un'essenza loro propria, perché in quanto superfici riflettenti si distinguono dal soggetto riflesso, ovvero Dio. Allo stesso tempo l'immagine, seguendo logiche a lei proprie, quelle cioè dell'esistenza, palesa una sua autonomia nello stesso limite di non poter effettivamente considerare appieno la sua causa. Cioè, la stessa esistenza in quanto riflesso di Dio non può uscire dal suo statuto di manifestazione, perché se vi uscisse sarebbe completamente annullata dal suo opposto ontologico, Dio stesso.

Da notare come questa soluzione sia conservativa delle rispettive autonomie quanto della stretta dipendenza che intercorre tra l'uomo e Dio. La metafora del cerchio risulta più schematica, ma altrettanto calzante. Data cioè una circonferenza si deve necessariamente avere un punto centrale a partire dal quale la circonferenza è stata tracciata. Con esso identifichiamo Dio, da cui possiamo far partire infiniti raggi che troveranno il loro corrispettivo negli infiniti punti della circonferenza stessa. I punti si identificano con la creazione, mentre i raggi con la relazione che intercorre perennemente tra i punti ed il centro.

Per quanto riguarda l'azione profetica nel mondo, assistiamo all'utilizzo di un'altra metafora, quella della pietra preziosa. Il titolo dell'opera, "*Fuṣūḥ al hikam*", che tradotto letteralmente significa "*I castoni della sapienza*", ci rimanda immediatamente all'immagine della pietra che si configura come superficie parzialmente riflettente e allo stesso tempo attraversata dalla luce.<sup>30</sup> Da questa immagine traiamo anche il ruolo del profeta come vicario di Dio, il già nominato *Khalifa*, che di per sé si configurerebbe come il sigillo<sup>31</sup> della presenza di Dio nel mondo o la pietra dell'anello di Dio che si imprime "sulle casse del (suo) tesoro". Ancora viene sottolineata la massima carica responsabilizzante che implica la relazione costitutiva tra Dio e l'uomo come protettore della creazione e testimone

---

<sup>28</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

<sup>29</sup> A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Azzate 2017, 61.

<sup>30</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

<sup>31</sup> M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987, 19.

della sacralità del mondo.

## 2.2 ELEMENTI DI EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

Per cominciare a parlare di Edgar Morin potremmo riallacciarsi al concetto appena esposto di *Khalifa* per andare a sottolineare una differenza decisa tra i due pensatori. Necessariamente il mistico andaluso ha una concezione finalistica del mondo. Il *khalifa* e l'uomo universale, per quanto siano figure parzialmente generate dalla collettività, implicano una concezione del mondo che si conclude con un picco dell'esperienza conoscitiva. Anche la tendenza poli-prospettica che abbiamo constatato nella tensione che si viene a creare tra i concetti di uomo e di Dio ha sempre lo scopo, più o meno tacitamente, di rendere conto dell'esistenza di Dio nel modo più corretto e confacente al dogma della sua unità. Il pensiero di Morin è per sua natura libero da ogni concezione finalistica. Possiamo dire che sin dalle prime pagine del *Metodo* questo risulti chiaro dall'esposizione del concetto di *ordine*<sup>32</sup> o "*ordine Re*" come viene descritto, non senza una nota polemica. La critica che viene avanzata vuole colpire una propensione del pensiero scientifico a concepire il mondo come necessariamente più vero, dal punto di vista fisico, se ordinato. Si constata cioè una tendenza a imporre l'ordine anche quando questo non è presente e si manifesta come una necessità del metodo di chi indaga. In poche parole, l'ordine diventerebbe il fine dell'indagine piuttosto che la descrizione dei fenomeni. Sarà il concetto di *entropia*<sup>33</sup> a mettere in crisi questa concezione: se infatti ogni lavoro necessariamente produce calore, portando ogni oggetto ad uno stato di progressiva degradazione, il *disordine* diventa un aspetto strutturale, non più emendabile dalla concezione del mondo che la scienza aiuta a produrre. Possiamo già da qui notare come alcuni concetti che sembrano avere una base di oggettività scientifica finiscono per produrre degli accavallamenti con questioni di carattere antropo-sociale. Se infatti il concetto di ordine ha delle potenzialità descrittive efficaci, il salto epistemologico che si produce nel trovare il suo esatto opposto come un aspetto strutturale della realtà precedentemente postulata dovrebbe produrre una cultura che riesce ad andare verso la complessità, che non fa cioè delle sue posizioni una *conditio* totalizzante. A tal proposito, Morin si trova a riflettere sul ruolo dello scienziato<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>E. Morin, *Il metodo volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 33.

<sup>33</sup>E. Morin, *Il metodo volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 35.

<sup>34</sup>E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 98.

sorta di figura tranquillizzante della modernità che attraverso la sperimentazione fornisce i modi ad una società per pensarsi solida e senza interferenze, in altre parole, *ordinata*.

Per capire che rapporto intercorre tra ordine e disordine, Morin si accinge a descrivere la situazione genesica del nostro universo. In primo luogo, troviamo una nube di protoni caldissima, e dunque il calore caotico di cui sopra.<sup>35</sup> In questo brodo primordiale vengono a formarsi prima le particelle subatomiche e poi i primi nuclei atomici. Il *trait d'union* che emerge decisamente da quest'ultima trasformazione è il ruolo delle *interazioni*. Esse non sono immaginabili né in un contesto di totale ordine né in uno di totale disordine: nel primo caso ci ritroveremmo ad avere una struttura fissa e completamente statica, nel secondo mancherebbe la possibilità di produrre organizzazione, caratteristica centrale della forza trasformativa delle interazioni.<sup>36</sup> È solo attraverso la preservazione e l'incontro dei due concetti che riusciamo a descrivere un *modus* della nascita del cosmo senza doverne sacrificare la complessità. La portata del concetto di interazione supera grandemente l'ambito micro e macrofisico. Per Morin si può parlare di interazioni tra esseri viventi, società, con una decisa e importante stratificazione di informazioni/azioni che l'interazione implica nell'incontro tra due o più elementi interagenti.<sup>37</sup> In poche parole, l'incontro tra due atomi di idrogeno nel nucleo di una stella andrà a produrre un atomo di elio attraverso un'interazione semplice e biunivoca. Il caso diventa esponenzialmente complesso quando si parla di relazioni interpersonali o incontri di carattere antropo-sociale tra civiltà. Interessante, a tal proposito, è considerare che l'unico modo per constatare delle *leggi* ricorsive in qualsiasi ambito disciplinare sia, secondo Morin, attraverso l'azione delle interazioni. Se infatti non c'è interazione non c'è ricorsività del fenomeno, e dunque non c'è struttura. Meglio, potremmo dire, non c'è *organizzazione*. Citando direttamente dal *Metodo*, con organizzazione si intende:

La sistemazione di relazioni tra componenti o individui che produce un'unità complessa o sistema, dotata di qualità ignote a livello delle componenti o individui.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Morin non evita di accennare al Big Bang ma le condizioni di un agire complesso della materia si sviluppano solo successivamente, Cfr E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 47.

<sup>36</sup> Per essere più precisi dovremmo parlare qui di *interrelazioni*, che prevedono un tipo di ulteriore costituzione di struttura che sorpassa quello della semplice interazione; Vedi E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 55;

<sup>37</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 55.

<sup>38</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 117.

L'organizzazione è dunque produttrice di novità, processo ricorsivo attraverso il quale si ha un rinnovamento trasformativo nel senso dell'emersione di una struttura precedentemente inedita. Allo stesso tempo bisogna notare come, al di là della macro-trasformazione, i costituenti dell'organizzazione non possano dirsi altro da ciò che effettivamente sono: nel contesto molecolare gli atomi che costituiscono la molecola rimangono quegli specifici atomi. Ciò che accade ha piuttosto il carattere di una riduzione delle possibilità dei costituenti al di fuori dal contesto organizzativo. Proseguendo con l'esempio chimico, una volta che un atomo si sia legato ad una molecola non potrà far altro, almeno temporaneamente, che svolgere un ruolo in quella struttura molecolare, vincolato dai legami che lo determinano. In questo contesto la forza e la novità del concetto di organizzazione emergono grazie agli isomeri, molecole chimicamente identiche per gli elementi ma che differiscono qualitativamente solo per una diversa posizione degli stessi all'interno di una struttura molecolare.<sup>39</sup> Anche il concetto di organizzazione ha la sua espansione nel contesto antropo-sociale in cui può servire da modello utile a comprendere l'azione e la partizione di ruoli e poteri di una società. Ad esempio, lo stato democratico moderno può essere considerato alla stregua di un sistema organizzato in cui le azioni del potere legislativo, esecutivo e giudiziario si soppesano vicendevolmente evitando di sovrapporsi nelle rispettive sfere di influenza.

L'antitesi più forte dell'idea di organizzazione è il concetto di oggettività.<sup>40</sup> Infatti l'oggettivo, inteso come il separato, il *chiaro e distinto* cartesiano, pone dei problemi al naturale dinamismo che il concetto di organizzazione suggerisce come condizione fondamentale del formarsi dei *sistemi complessi*. In realtà non ci si può liberare completamente dell'idea di oggetto, ed è propria per sopperire a questa necessità che si ricorre al sistema. Si può immaginare l'entità *sistema* come l'oggetto di cui l'organizzazione rappresenta il funzionamento e le relazioni interne ed esterne. Il sistema può essere immaginato come un insieme di parti che cooperano attraverso l'interrelazione a produrre un tutto organico o come un insieme di stati, cioè di dinamismi relazionali tra le parti in un contesto globale.<sup>41</sup>

La globalità non si riferisce solo al sistema stesso che si può immaginare come effettivamente conchiuso e pertinente alle sue logiche interne ma anche all'esistenza del

---

<sup>39</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 118.

<sup>40</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 107.

<sup>41</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 115.

sistema fuori da un ambiente chiuso e sperimentale, esistente cioè come oggetto nella totalità di ciò che esiste. Sotto più punti di vista la nozione di sistema risulta dunque paradossale: esso è infatti molteplice ed eterogeneo per quanto riguarda i suoi costituenti, ma uno e omogeneo per quanto riguarda la performance della sua organizzazione.<sup>42</sup> L'oggetto sistemico è dunque soggetto a diverse interpretazioni, a seconda del punto di vista che la ricerca che si vuole esercitare su di esso assume. Vale la pena sottolineare come le posizioni analitiche suscettibili di dualismo siano state sinora interpretate da Morin attraverso il raffronto dei macro-concetti oppositivi, al fine di individuare come operanti logiche opposte sullo stesso oggetto d'indagine. Ordine e disordine, uno e molteplice, risultano nell'analisi complessa, distinti e complementari, entrambi essenziali per descrivere efficacemente i modi in cui si può conoscere lo stesso oggetto.

### 2.3 CONFRONTI TRA ALCUNI DEI PASSI TRATTATI

Per quanto diverse e innegabilmente lontane le concezioni di Morin ed Ibn 'Arabi hanno alcuni punti di vicinanza piuttosto spiccata. Il concetto di contingenza, che abbiamo visto operativo in Ibn 'Arabi nel contesto della manifestazione della divinità attraverso il "ricettacolo" dell'essere umano<sup>43</sup>, manifesta una tendenza a considerare la divinità come necessariamente separata dalla condizione umana e tuttavia onnipresente nella vita dell'uomo. Non si può in sostanza ridurre Dio ad una dimensione completamente immanente né ad una completamente trascendente, perché in un certo senso Dio è entrambe e nessuna delle due. Analizzando i concetti di *ordine* e *disordine* abbiamo notato come entrambi gli schemi concettuali, se applicati come condizioni totali al mondo chimico e fisico, non riescano a tener conto del dinamismo interno alle realtà che vogliono descrivere. Entrambi i luoghi concettuali, sia in Ibn 'Arabi che in Morin, giungono alla necessità dell'interrelazione: in Ibn 'Arabi tra uomo e Dio, in Morin tra ordine e disordine, per far emergere il valore di specifiche interazioni<sup>44</sup> che testimoniano la necessità del concetto di organizzazione. In entrambi l'esperienza dell'*interrelazione* è trasformativa e generatrice di novità. Ibn 'Arabi vede l'interrelazione uomo-Dio come un processo in cui il progressivo recupero gnoseologico consente all'essere umano di cambiare il suo statuto ontologico per

---

<sup>42</sup> E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 119.

<sup>43</sup> Vedi nota 43.

<sup>44</sup> O interrelazioni.

ripristinare l'originale stato adamitico. Morin sottolinea come l'interrelazione comporti un cambiamento che richiede da un lato una diversa determinazione all'interno di un sistema e dall'altro una struttura precedentemente inedita, non identificabile prima che il processo organizzativo l'abbia prodotta.

In entrambi permane la tendenza ad evitare concezioni di carattere nettamente dualistico percepite come desacralizzanti dall'uno e incomplete ai fini della conoscenza dall'altro. Va notato a tal proposito che la conoscenza prospettata da Ibn'Arabi si configura come un recupero in positivo di una condizione perduta dopo la caduta edenica mentre quella di Morin come una risposta all'isolamento delle singole discipline rispetto alla complessità delle sfide del presente.<sup>45</sup> Un'altra sovrapposizione interessante può essere riconosciuta nel concetto di uomo universale. Abbiamo già notato come la concezione di *khalifa*<sup>46</sup>, di cui l'uomo universale è il rovescio della medaglia, manifesti quel finalismo che è più estraneo al pensiero di Morin. Tuttavia, la produzione di una figura che viene letteralmente recuperata attraverso la totalità dell'esperienza umana sembra essere incline alla tendenza propria di Morin a ricondurre l'uomo ad una concezione del sapere più vasta, polimorfa e meno specialistica. Basti pensare a tal proposito come concetti quali quello di interazione, sistema, organizzazione, abbiano una copertura tanto ampia da poter essere utilizzati nel contesto fisico quanto in quello antropo-sociale. Uno dei momenti di più grande vicinanza tra i due pensatori sta nella complementarità dei concetti di unicità e molteplicità nei contesti di Dio e del mondo da un lato e di sistema dall'altro. Possiamo qui notare come entrambi gli autori abbiano una predilezione per un pensiero che tende a "riverberarsi" il più possibile nei suoi oggetti d'indagine. Per esempio, il sistema solare è un sistema, con i pianeti e il sole come costituenti, che a loro volta sono dei sistemi e così via sino ad arrivare alle molecole e alle particelle subatomiche. Allo stesso tempo ogni elemento che fa parte della molteplicità ha una sua propria unità quando viene considerato come a sé stante ma perde quella sua specifica fisionomia quando viene ricondotto alla consapevolezza dell'unità di Dio. Siccome Dio è l'unica cosa esistente la molteplicità apparente viene ricondotta a Lui. Questo implica una moltiplicazione pressoché infinita di singolarità che ripetono, seguendo l'*imago dei*, un tentativo di approssimazione impossibile praticando quella tensione simbolica di cui si diceva precedentemente.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Morin E., *La défi de la complexité*. <https://youtu.be/6UT57Jm371w>; 00:39;

<sup>46</sup> Vedi introduzione al paragrafo 2.2, 16.

<sup>47</sup> Vedi *supra*, p. 13.

## CONCLUSIONI

Abbiamo potuto constatare che i brevi passi degli autori qui considerati mettono radicalmente in discussione alcune delle nostre considerazioni logiche più elementari. Soprattutto per quanto riguarda la “complementarietà” degli opposti è difficile riconciliare in un’ottica comune come si possano ricondurre alle stesse finalità dei concetti che sono nettamente antitetici.

Si è tentato in realtà di dimostrare che questa tendenza non corrisponde alla volontà di essere gratuitamente sibillini, ma ad un’intima necessità che gli stessi oggetti che i nostri autori tentano di studiare palesano a chi li studia.

Un’altra caratteristica atipica che ritroviamo nei nostri autori è il fenomenale allargamento prospettico che la loro analisi richiede per essere soddisfacente. Entrambi si rendono conto che per conoscere veramente i loro oggetti d’indagine è necessario un deciso allargamento del bacino di conoscenze e delle discipline che bisogna esercitare per rendersi conto di come una conoscenza naturalmente poli-prospettica si articoli.

Sia Morin che Ibn ‘Arabi, sotto questo punto di vista, dimostrano come l’essenza del sapere non sia un tentativo di possedere ciò che si sta studiando, bensì un esercizio in cui tra ciò che si sta tentando di conoscere e noi stessi si instaura un rapporto costitutivo di scambio e riconoscimento.

## BIBLIOGRAFIA



## TESTI USATI PER L'ESPOSIZIONE CONCETTUALE E LA COMPARAZIONE

M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, Roma 1987.

E. Morin, *Il metodo, volume 1. La Natura della Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

A cura H. R. di Piccardo, *Il Corano*, Newton Compton, Roma 2017.

## STUDI

C. Addas, *Ibn 'Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, Éditions Gallimard, Mayenne 1989.

R. Duzy, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*, Imprimeur de l'Université, Leyda 1963.

M. Campanini, C. La Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019.

H. Corbin, *L'Imagination Créatrice Dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Doullens 1958.

H. Corbin, *L'immaginazione creatrice*, Laterza, Roma 2005.

H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989.

A. Montuori., *Edgar Morin. A partial introduction*, "World Futures. A Journal of General Evolution", 60 (2004), pp. 349-355

A. Montuori, *Complex Thought. An overview of Edgar's Morin Intellectual Journey*, Metaintegral foundation press, New York 2013.

E. Morin, *I Miei Filosofi*, Erickson, Trento 2013.

L. Ramella, *L'expérience critique. L'aventure de la raison dans la philosophie française après Heidegger*, Les éditions Ovadia, Nizza 2011.

N. Roth, *Jewish Translators At the Court of Alfonso X*, "Thought: Foldam University

Quarterly", 60 (1985), pp. 439-455.

Q. Shahzad, *Ibn Arabi's theory of divine roots and the question of god and ten categories*, "Islamic Studies", 51 (2009), pp. 445-459.

A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Azzate 2017.

## SITOGRAFIA

*The Writings of Ibn Arabi*, [Ibnarabisociety.org](http://Ibnarabisociety.org).

E Morin: *La défi de la complexité*; <https://youtu.be/6UT57Jm371w>.