

La Chiave Spirituale Dell'astrologia Musulmana

Secondo Mohyiddin ibn 'Arabi

Titus Burckhardt

SE

PICCOLA BIBLIOTECA 29

TRADUZIONE DI AURORA CILIBERTI

© 1974 BY ARCHÈ - MILANO

© 1987 SE STUDIO EDITORIALE SRL.

VIA MANIN 13 - 20121 MILANO

ISBN 88-7710-042-7

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE 1986 DA TEAM STAMPA SRL. SAN GIULIANO MILANESE

IN COPERTINA: PARTICOLARE DELLA CUPOLA DI SANTA SOFIA A COSTANTINOPOLI

I

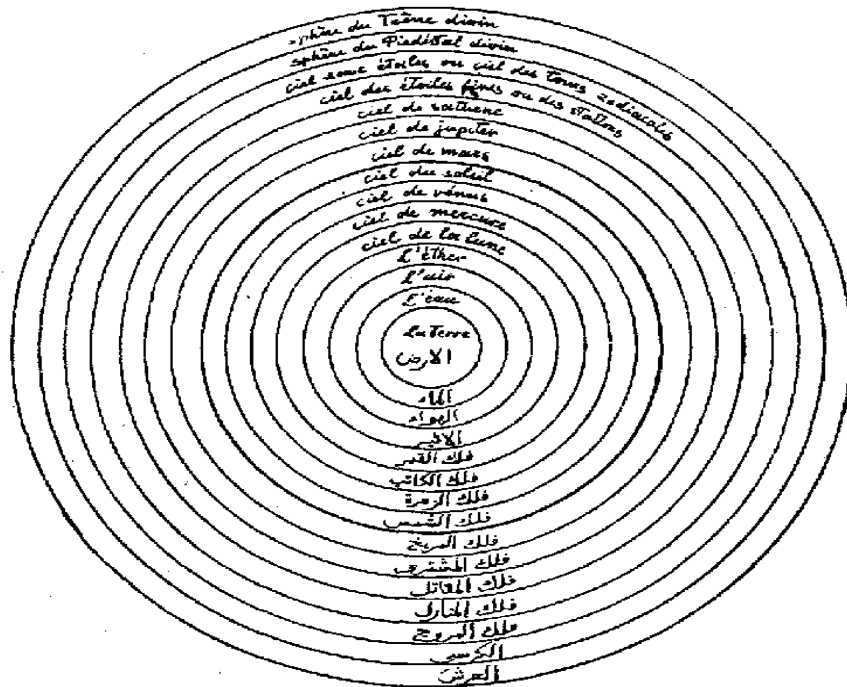
L'opera scritta del "più grande Maestro" (*ash-shaikh al-akbar*) sufi, Mohyiddin Ibn 'Arabi, comporta alcune considerazioni sull'astrologia che permettono d'intravedere come questa scienza, che non è giunta all'occidente moderno se non in un modo frammentario e ridotto a certe sue applicazioni contingenti, potesse riallacciarsi a dei principi metafisici, dipendendo, dunque, da una conoscenza a sé stante. L'astrologia quale fu nelle civiltà cristiana e islamica, e come ancora sussiste in certi paesi arabi, deve la sua forma all'ermetismo alessandrino. Essenzialmente non è dunque né cristiana né islamica, e non potrebbe d'altra parte trovar posto nella prospettiva religiosa delle tradizioni monoteiste, dato che questa prospettiva insiste sulla responsabilità dell'individuo davanti al suo creatore, ed evita, di conseguenza, tutto ciò che potrebbe velare questo rapporto con la considerazione di cause intermedie. Se l'astrologia ha comunque potuto essere integrata negli esoterismi cristiano e musulmano, è in quanto essa perpetuava, per mezzo dell'ermetismo, certi aspetti di un simbolismo molto primordiale; la penetrazione contemplativa dell'ambiente cosmico, e l'identificazione spontanea delle apparenze - costanti e ritmiche - del mondo sensibile con i loro prototipi eterni corrispondono di fatto a una mentalità ancora primitiva, nel senso proprio e positivo del termine. Questa primordietà implicita del simbolismo astrologico si riaccende al contatto della spiritualità, diretta e universale, di un esoterismo vivo, come lo scintillio di una pietra preziosa s'illumina quando è esposta ai raggi di una luce.

Mohyiddin Ibn 'Arabi inserisce i dati dell'astrologia ermetica nell'edificio della sua cosmologia, che egli riassume mediante uno schema di sfere concentriche, prendendo come punto di partenza e come termine di paragone il sistema geocentrico del mondo planetario

quale era concepito dall'astrologia medievale. La polarizzazione "soggettiva" di questo sistema - intendiamo dire il fatto che la posizione terrestre dell'essere umano serva da punto fisso al quale verranno rapportati tutti i movimenti degli astri - simbolizza qui il ruolo centrale dell'uomo nell'insieme cosmico, di cui egli è il fine e il centro di gravità. Questa prospettiva simbolica non dipende naturalmente dalla realtà puramente fisica o spaziale, la sola che sia considerata dall'astronomia moderna, del mondo degli astri; il sistema geocentrico, essendo conforme alla realtà così come si presenta immediatamente agli occhi umani, possiede in se stesso tutta la coerenza logica che un insieme di conoscenze deve avere per poter costituire una scienza esatta. La scoperta del sistema eliocentrico, che corrisponde a uno sviluppo possibile e omogeneo, ma molto particolare della conoscenza empirica del mondo sensibile, non potrebbe mai dimostrare nulla contro la posizione centrale dell'essere umano nel cosmo; soltanto, la possibilità di concepire il mondo planetario come se lo si contemplasse da una posizione non umana, e addirittura come se si potesse fare astrazione dall'esistenza dell'essere umano - di cui la coscienza resta comunque il "contenente" di tutti questi concetti - aveva prodotto uno squilibrio intellettuale che mostra decisamente un'estensione "artificiale" della conoscenza empirica a qualcosa di anormale, e che dal punto di vista intellettuale non è soltanto indifferente, ma addirittura dannoso [*...Gli "errori scientifici" dovuti a una soggettività collettiva - ad esempio quella del genere umano e più in generale degli esseri terrestri quando vedono il sole ruotare intorno alla terra - traducono un autentico simbolismo, e di conseguenza delle "verità", che sono evidentemente indipendenti dai semplici fatti che le veicolano in modo del tutto provvisorio; l'esperienza soggettiva, come questa che abbiamo menzionato, non ha indubbiamente nulla di casuale. È "legittimo" per l'uomo ammettere che la terra sia piatta, poiché empiricamente lo è; per contro, è perfettamente inutile sapere che è rotonda, poiché questa conoscenza non aggiunge niente al simbolismo delle apparenze, ma lo distrugge inutilmente per sostituirlo con un altro che potrebbe soltanto esprimergli le stesse verità, presentando però l'inconveniente di essere contrario all'esperienza umana immediata e generale. La conoscenza dei fatti di per se stessi non ha, al di fuori delle applicazioni scientifiche interessate, alcun valore; in altri termini, o ci collochiamo nella verità assoluta, e di conseguenza i fatti non contano, o ci poniamo sul terreno dei fatti, e quindi siamo in ogni caso nell'ignoranza. A parte queste considerazioni, bisogna aggiungere che la distruzione del simbolismo naturale e immediato dei fatti - quali la forma piana della terra o il movimento circolare del sole - comporta dei gravi inconvenienti per la civiltà in cui essa si produce, come è dimostrato ampiamente dalla civiltà occidentale" (Frithjof Schuon, Fatalité et progrès, in "Etudes traditionnelles")]. La scoperta dell'eliocentrismo ha avuto degli effetti simili a quelli di certe volgarizzazioni dell'esoterismo; pensiamo qui soprattutto a quelle inversioni di prospettiva proprie della speculazione esoterica [*Vi sono indizi che permettono di supporre che i Pitagorici già conoscessero il sistema eliocentrico. Non è escluso che questa conoscenza si sia sempre mantenuta, e che la scoperta di Copernico in realtà non sia che una semplice volgarizzazione, come molte altre "scoperte" del Rinascimento. Copernico stesso si riferisce, nella prefazione — indirizzata al papa Paolo III — al suo libro fondamentale Sulle orbite dei corpi celesti, a Iceta di Siracusa e a certe citazioni di Plutarco. Iceta era un pitagorico; ora Aristotele, nel suo libro Del cielo, dice che "i filosofi italici, detti pitagorici, sono di parere contrario a quello della maggior parte dei fisici, in quanto affermano che il centro del mondo è occupato dal fuoco, mentre la terra, che è una delle stelle, si muove in cerchio attorno a questo centro, causando così il giorno e la**

notte". Aristarco di Samo, astronomo ad Alessandria verso il 250 a.C., insegnò a sua volta il sistema eliocentrico; così pure Al-Birûni, il celebre compilatore musulmano delle tradizioni indù, riferisce che alcuni saggi dell'India hanno sostenuto che la terra gira attorno al sole]; il confronto dei simbolismi rispettivi dei sistemi geocentrici e eliocentrici mostra chiaramente cosa sia una tale inversione: in realtà, il fatto che il sole, fonte della luce dei pianeti, sia ugualmente il polo che regge i loro movimenti, comporta come per ogni cosa esistente un simbolismo evidente e rappresenta in realtà, sempre dal punto di vista simbolico e spirituale, un punto di vista complementare a quello dell'astronomia geocentrica [Ciò che rende inconciliabili i due sistemi non è evidentemente il loro lato "ottico", ma la teoria sulla gravitazione connessa con il sistema eliocentrico].

Mohyiddmn Ibn 'Arabi congloba in qualche modo la verità essenziale dell'eliocentrismo nel suo edificio cosmologico: come Tolomeo e tutto il medioevo, egli assegna al sole, che paragona al "polo" (*qutb*) e al "cuore del mondo" (*qalb al âlam*), una posizione centrale nella gerarchia delle sfere celesti, e ciò contando uno stesso numero di cieli superiori e di cieli inferiori a quello del sole; egli amplifica tuttavia il sistema di Tolomeo sottolineando ancora questa simmetria delle sfere rispetto a quella del sole: secondo il suo sistema cosmologico, che egli ricava probabilmente dal Sufi andaluso Ibn Masarrâh, il sole non si trova soltanto al centro dei sei pianeti conosciuti - Marte (*al-Mirikh*), Giove (*al-Mushtari*) e Saturno (*Zuhul*) più lontani dalla terra (*al-Ardh*) che non il sole (*ash-Shams*), e Venere (*az-Zuhrah*), Mercurio (*al-Utarid*) e la Luna (*al-Qamar*) più vicini, - ma al di là del cielo di Saturno si collocano ancora la volta del cielo delle stelle fisse (*falak al-kawâkib*), quella del cielo non stellato (*al-falak al-atlas*), e le due sfere supreme del "Piedestallo" divino (*al-Kursî*) e del "Trono" divino (*al-'Arsh*), sfere concentriche alle quali corrispondono simmetricamente le quattro sfere sublunari dell'etere (*al-âthîr*), dell'aria (*al-hawâ*), dell'acqua (*al-mâ*) e della terra (*al-ardh*). Così sono ripartiti sette gradi di ogni lato della sfera del sole, il "Trono" divino che simbolizza la sintesi di tutto il cosmo, e il centro della terra che è contemporaneamente lo sbocco inferiore e il centro di fissazione.



Va da sé, quindi, che tra tutte le sfere di questa gerarchia solo le sfere planetarie e quelle delle stelle fisse corrispondono così come sono all'esperienza sensibile, sempre che le si consideri sotto questo solo rapporto; quanto alle sfere sublunari dell'etere (che non significa qui la quintessenza, ma l'ambito cosmico nel quale si riassorbe il fuoco), dell'aria e dell'acqua, vanno interpretate come una gerarchia teorica che segue i gradi di densità, piuttosto che come sfere spaziali. Per quanto riguarda le sfere supreme del "Piedestallo" e del "Trono" divini - il primo comprendente i cieli e la terra e il secondo conglobante ogni cosa [È ciò che insegna il Corano. Secondo un'espressione del Profeta, il mondo è contenuto nel "Piedestallo" divino e questo a sua volta nel "Trono", come un anello in uno stampo di terra] - la loro forma sferica è puramente simbolica, poiché esse segnano il passaggio dall'astronomia alla cosmologia integrale e metafisica [In certi schemi simbolici dello Shaikh al-akbar, troviamo altre sfere più vaste di quella del "Trono", essendo questo simbolismo naturalmente suscettibile di un'estensione più o meno grande; ciò nonostante, la gerarchia che abbiamo enumerato rappresenta in se stessa un insieme completo, poiché il "Trono" divino congloba tutta la manifestazione. È ciò che insegna Mohyiddin Ibn 'Arabi, conformemente al Corano, nelle Rivelazioni della Mecca (Al-Futûhât al-makkiyah); in altri scritti egli parlerà di tutta una gerarchia di "Troni" che costituiscono i principali gradi dell'Esistenza informale]: il Cielo senza stelle (al-falak al-atlas), che è un "vuoto", e di conseguenza non è nemmeno più spaziale, ma indica piuttosto la fine dello spazio, segna al tempo stesso la discontinuità tra il formale e l'informale; questo risulta di fatto come un "nulla" riguardo al formale, così come il principiale risulta come un "nulla" dal punto di vista manifestato. Ben si comprende che questo passaggio dalla prospettiva astronomica a quella astrologica o metafisica non ha niente di arbitrario: la distinzione tra un cielo visibile e un cielo che sfugge alla nostra vista è reale,

anche se la sua applicazione è soltanto simbolica, e l'“invisibile” diventa qui spontaneamente il “trascendente”, conformemente al simbolismo orientale; le sfere della manifestazione informale - il “Trono” e il “Piedestallo” - sono chiamate espressamente il “mondo visibile” (*‘âlam al-ghaib*); la parola *ghaib* significando tutto quanto esiste al di là della nostra vista, ciò che mostra chiaramente questa corrispondenza simbolica tra l'“invisibile” e il “trascendente”.

Il “Piedestallo” sul quale sono posati i “Piedi” di Colui che siede sul “Trono”, rappresenta la prima “polarizzazione” o determinazione distintiva, in vista della manifestazione formale, determinazione che comporta una “affermazione” e una “negazione” cui corrispondono, nel Libro rivelato, il comandamento (*al-amr*) e la proibizione (*an-nahî*).

Il cielo senza stelle (*al-falak al-atlas*) è inoltre il cielo dei dodici “giri” (*burûj*) o “segni” dello zodiaco; questi non sono dunque identici alle dodici costellazioni zodiacali comprese nel cielo delle stelle fisse (*falak al-kawâkib* o *falak al-manâzil*), ma rappresentano delle “determinazioni virtuali” (*maqâdir*) dello spazio celeste e non si differenziano se non relativamente alle “stazioni” o “case” (*manâzil*) planetarie proiettate sul cielo delle stelle fisse. È questo un punto molto importante per la comprensione dell'astrologia araba e occidentale; vi torneremo più avanti.

La cosmologia tradizionale non fa differenza esplicita tra i cieli planetari nella loro realtà corporale e visibile e ciò che loro corrisponde nell'ordine sottile, poiché il simbolo s'identifica essenzialmente con l'oggetto simbolizzato, e non c'è motivo di operare una distinzione tra l'uno e l'altro se non quando questa distinzione può essere operata praticamente e di conseguenza l'aspetto derivato può essere preso separatamente per il tutto, come accade quando la forma corporale di un essere vivente è presa per l'essere complessivo; o, nel caso dei ritmi planetari - poiché sono questi a costituire i diversi “cieli” -, questa distinzione non può essere operata se non con l'applicazione teorica di concetti meccanici estranei alla mentalità contemplativa delle civiltà tradizionali [Ad esempio, gli indiani dell'America del Nord, che non formulano teorie sull'elettricità, possono vedere nel lampo la potenza stessa dell'“Uccello-Tuono”, che è lo Spirito divino nella manifestazione macrocosmica: vi sono anche casi in cui la percussione del lampo conferisce delle potenze spirituali, ciò che non sarebbe possibile presso gli europei che hanno l'abitudine di separare mentalmente le forme sensibili dai loro archetipi “sovrannaturali”].

Le sfere planetarie sono dunque al tempo stesso delle parti del mondo corporale e dei gradi del mondo sottile; il Cielo senza stelle, che è l'estremo limite del mondo sensibile, avvolge simbolicamente tutto l'essere umano, compresi tutti i suoi “prolungamenti” superiori; lo *Shaikh al-akbar* situa infatti gli stati paradisiaci tra il cielo delle stelle fisse e il cielo senza stelle - o cielo dei “Giri” zodiacali -, i paradisi superiori che toccano per così dire all'esistenza informale, pur restando circoscritti dalla forma sottile dell'essere umano [Si tratta della definizione cosmologica degli stati paradisiaci, e non del loro simbolismo implicito, per il quale le loro descrizioni possono essere trasposte ai più alti gradi dell'esistenza e persino nel puro Essere, poiché nel linguaggio sufico si parla di un “paradiso dell'Essenza” (*djannat adh-dhat*)]. Il cielo dei “giri” zodiacali è dunque, in rapporto allo stato umano integrale, il “luogo” degli archetipi.

Ciò che si colloca al di là del cielo delle stelle fisse tra questo e il cielo senza stelle, si mantiene nella durata pura, mentre ciò che sta al di sotto del cielo delle stelle fisse è sottomesso alla generazione e alla corruzione. Può sembrare strano che la sfera del cielo supremo, che è il *primum mobile*, venga identificata con il mondo incorruttibile, mentre il movimento evolve necessariamente nel tempo. Ma- ciò di cui bisogna tener conto qui, è che la rivoluzione del cielo più vasto, essendo essa stessa la misura fondamentale del tempo seguendo la quale ogni altro movimento viene misurato, non potrebbe a sua volta essere suscettibile di misura temporale, il che corrisponde all'indifferenziazione della durata pura. Come i movimenti concentrici degli astri si differenziano nell'ordine dalla loro dipendenza successiva, così la condizione temporale si precisa e si contrae in qualche modo nella misura in cui la condizione temporale interferisce con quella spaziale; e, per analogia, le diverse sfere del mondo planetario o più esattamente i ritmi delle loro rivoluzioni - scaglionandosi a partire dai limiti indefinibili dello spazio fino all'ambiente terrestre, possono essere considerate come altrettanti gradi successivi della "contrazione" temporale [*Per questa ragione, la gerarchia astrologica dei cieli planetari colloca Mercurio tra Venere e la Terra, in quanto Mercurio si muove più rapidamente di Venere, e questo benché Venere sia più vicina alla Terra e Mercurio al Sole*].

II

Il simbolismo astrologico consiste nei "punti di congiunzione" delle condizioni fondamentali del mondo sensibile, e segnatamente nelle congiunzioni del tempo, dello spazio e del numero. È noto che la definizione delle regioni o parti della grande sfera del cielo senza stelle, al punto medio di riferimento che offrono le stelle fisse, coincide in astronomia con la definizione delle divisioni del tempo. Ora, la sfera-limite del cielo non è misurabile se non in ragione delle direzioni dello spazio; quando si parla delle parti celesti, non si fa che definire delle direzioni; d'altronde, queste sono l'espressione della natura qualitativa dello spazio, così che i limiti dell'indefinito spaziale si reintegrano in qualche modo nell'aspetto qualitativo in questione, l'insieme delle direzioni che irradiano da un centro che virtualmente comprende tutte le determinazioni spaziali possibili [*Cfr. il capitolo sullo spazio qualificato in Le Règne de la quantité et les signes des Temps di René Guénon*]. L'espansione estrema e indefinita di queste direzioni è la volta del cielo non stellato, e il loro centro è ogni essere vivente che si trovi sulla terra, senza che la "prospettiva" delle direzioni si differenzi da un individuo all'altro, poiché i nostri assi visuali coincidono senza confondersi quando fissiamo uno stesso punto della volta celeste; con ciò si esprime evidentemente una coincidenza del punto di vista microcosmico con il "punto di vista" macrocosmico [*Questa coincidenza di prospettive non ha luogo unicamente quando si considera un punto del cielo-limite, ma già quando si fissa un pianeta. Essa si esprime nell'esperienza comune secondo cui ogni spettatore che guarda il sorgere o il tramonto del sole al di là di una superficie d'acqua vede la "strada" dei raggi riflessi nell'acqua venirgli direttamente incontro; spostandosi lo spettatore, questa strada luminosa lo segue. Segnaliamo incidentalmente che gli indiani dell'America del Nord considerano questa traiettoria luminosa proiettata sull'acqua dai raggi del sole al tramonto come il sentiero delle anime verso il mondo degli antenati; infatti, si può vedere in questo*

come una proiezione "orizzontale" del "raggio solare", che, secondo il simbolismo indù, rappresenta il legame attraverso cui ogni essere particolare si riallaccia direttamente al suo principio. È risaputo che i testi sacri dell'induismo descrivono questo raggio come se andasse dalla "corona" della testa al sole. Lo stesso simbolismo - implicando contemporaneamente l'idea di un legame diretto e quella della "Strada Divina" - si ritrova in questo passaggio della Sura Hûd: «Non c'è essere vivente che Egli (Allah) non tenga per i capelli; in verità il mio Signore è su una strada retta». Come la "Strada Divina", la direzione che va da un qualsiasi essere terrestre a un punto determinato della volta celeste è insieme unica per ciascuno e una per tutti]. Bisogna distinguere queste direzioni "oggettive", cioè uguali per tutti gli esseri terrestri che considerano il cielo nello stesso istante temporale, e le direzioni che si possono chiamare "soggettive", in quanto esse sono determinate dallo zenit e dal nadir individuali; incidentalmente faremo notare che è proprio il confronto tra questi due ordini di direzioni dello spazio celeste a costituire la base dell'oroscopo. L'indeterminatezza delle direzioni spaziali è di per se stessa indifferenziata, cioè contiene virtualmente tutte le direzioni spaziali possibili senza che queste possano essere definite. Ma le loro qualità sono interdipendenti: con questo vogliamo dire che dal momento in cui una direzione dello spazio celeste - o il punto della sfera-limite che gli corrisponde - è definita, tutto l'insieme delle altre direzioni si differenzia e si polarizza in rapporto ad essa. È in questo senso che il Maestro dice che le divisioni del cielo stellato o cielo dei "giri zodiacali" sono delle "determinazioni virtuali" che non si differenziano se non in rapporto al cielo delle "stazioni" degli astri. Dunque i punti fissi del cielo delle stazioni sono anzitutto i relativi poli della rivoluzione diurna del cielo (o della terra) e del ciclo annuale del sole, e conseguentemente i punti che la divergenza di questi poli determina sull'eclittica, cioè i due equinozi, punti d'intersezione dell'orbita solare con l'equatore da una parte, e i due solstizi, punti estremi delle due fasi, ascendente e discendente, del cielo solare dall'altra parte. Una volta fissati questi quattro punti dell'eclittica, le altre otto divisioni zodiacali corrispondono loro in ragione delle partizioni ternarie e senarie che sono naturalmente inerenti al cerchio, così come è espresso dal rapporto tra il raggio e le proporzioni dell'esagono inscritto nel cerchio. Ne deriva allora qualcosa come una cristallizzazione spontanea delle relazioni spaziali, in cui ciascun punto del quaternario evoca altri due punti di un trigono, che a loro volta ripetono la relazione nel "quadrato", di modo che la divisione del cerchio per quattro si trova integrata e compensata da una sintesi "congenita" alla natura "universale" del ciclo secondo la formula $3 \times 4 = 4 \times 3 = 12$.



Generazione del duodenario zodiacale dal quadrato e dal trigono.

Se i due grandi cerchi, quello dell'equatore celeste e quello del ciclo solare, coincidessero, le stagioni non esisterebbero. La divergenza dei due grandi cicli celesti esprime quindi con chiarezza la rottura di equilibrio che fa scattare un certo ordine di manifestazioni, vale a dire di contrasti e di complementari, e i quattro punti cardinali, determinati da tale divergenza, sono segni evidenti di questi contrasti. Ibn 'Arabi identifica il quaternario zodiacale con quello delle qualità o tendenze fondamentali della Natura totale o universale (*at-tabi'ah*), che è la radice di tutte le differenziazioni. Aggiungiamo, per prevenire ogni malinteso, che la Natura totale, così com'è concepita dal Maestro, non è la Sostanza universale come tale, principio primo passivo che la dottrina indù chiama *Prakriti* e che Mohyiddin Ibn 'Arabi designa sia con il termine di *al-habâ* ("Sostanza"), sia con quello di *al-'unçur al-a'zam* ("Elemento supremo"), ma essa ne è una determinazione diretta esaminata più particolarmente sotto il suo aspetto di "maternità" nei confronti delle creature. La Natura universale, non manifestata in se stessa, si manifesta con quattro qualità o tendenze fondamentali che appaiono nell'ordine sensibile come caldo e freddo, secco e umido. Il caldo e il freddo sono delle qualità attive, opposte l'una all'altra; esse si manifestano anche come forza espansiva e forza contrattiva; esse determinano la coppia delle qualità passive, il secco e l'umido [*La medicina tradizionale del mondo musulmano riduce tutte le malattie ad altrettante manifestazioni squilibrate di queste quattro tendenze*]. Riferiti ai quattro punti cardinali dello zodiaco, il freddo corrisponde ai due solstizi, che riflettono in qualche modo la contrazione polare, mentre il caldo corrisponde ai due equinozi, che si collocano sotto l'equatore, diapason dell'espansione dei movimenti celesti. Di conseguenza, i segni cardinali si succedono per contrasti, ma le qualità passive del secco e dell'umido attraverso l'unione di due coppie. Le quattro tendenze o qualità della Natura si uniscono a due a due nella natura dei quattro elementi o fondamenti del mondo sensibile, che vengono prodotti a partire dalla sostanza terrestre: la terra è fredda e secca, l'acqua è fredda e umida, l'aria è umida e calda, il fuoco è caldo e secco. Se si attribuiscono queste qualità elementari ai segni dello zodiaco, dicendo che l'Ariete è di natura ignea, il Cancro acqua, la Bilancia aerea e il Capricorno terragna, occorre tener presente che lo zodiaco non comprende che i modelli celesti dei quattro elementi, e che questi modelli restano composti dalle quattro tendenze della Natura totale, come fa notare Mohyiddin Ibn 'Arabi.

Il quaternario delle tendenze fondamentali della Natura totale dev'essere moltiplicato, secondo Mohyiddin Ibn 'Arabi, per il ternario il cui paredro cosmico è costituito dai tre movimenti o orientamenti principali dell'Intelletto primo o Spirito universale (*al-'Aql*), o anche, sotto un altro aspetto, dai tre mondi, vale a dire il mondo presente, il mondo futuro e lo stato intermediario del *barzakh* [*Sui diversi significati di questo termine, vedere il nostro articolo Du Barzakh, in "Études traditionnelles", dicembre 1937*]. I tre movimenti o orientamenti dello Spirito sono: il movimento discendente, che apparentemente s'allontana dal Principio e che misura la profondità (*al-'umq*) del possibile; il movimento espansivo, che misura l'ampiezza e la larghezza (*al'urd*); il movimento del ritorno verso l'origine, che si dirige nel senso dell'esaltazione o dell'altezza (*at-tûl*). Questo ternario dello Spirito è superiore al quaternario della Natura; se qui appare al secondo posto, dipende dal fatto che la differenziazione del cielo degli archetipi zodiacali procede dai contrasti manifestatisi per giungere alla loro reintegrazione nella sintesi perfetta. Conseguentemente a questa reintegrazione o moltiplicazione, tutti i punti dello zodiaco

che si trovano in relazione di trigono hanno la stessa natura elementare, ma si distinguono per le qualità dipendenti dal ternario dello Spirito; e tutti i punti che si trovano in relazione di quadrato hanno la stessa qualità spirituale, ma si differenziano per i contrasti elementari. Già da questo si possono dedurre i diversi caratteri degli "aspetti" o posizioni reciproche dei pianeti sull'eclittica: la relazione in angolo retto significa necessariamente contrasto, allo stesso modo in cui l'opposizione significa opposizione; il trigono è l'espressione di una sintesi perfetta, e il sestile, cioè la posizione in angolo di 60 gradi, esprime un'affinità. Applicati alla natura del ciclo, i tre movimenti principali dello Spirito non possono più essere paragonati alle tre dimensioni della profondità, dell'ampiezza e dell'altezza, ma appaiono secondo un riflesso conforme a questa natura: la sola tendenza che si manifesta direttamente nell'ordine ciclico è quella dell'espansione nell'ampiezza, poiché il ciclo è primariamente l'immagine dello sviluppo di tutte le possibilità implicate nell'ampiezza di un grado di manifestazione. In conformità con questo, i segni cardinali, regioni critiche del ciclo solare, sono chiamati "mobili" (*munqalib*), cioè dinamici o espansivi. Quanto al movimento discendente dello Spirito, questo si traduce nell'ordine ciclico con la fissazione (*sukûn*), in quanto è per questo "movimento" che il mondo sussiste come tale. Infine il movimento spirituale del ritorno all'origine si riflette nel piano del ciclo zodiacale per la sintesi dei due altri orientamenti, e i segni che gli sono coordinati sono chiamati "doppi" o "sintetici" (*dhû ishtirâh*). Va detto per inciso che queste determinazioni ternarie dello zodiaco dipendono da una prospettiva totalmente diversa da quella del simbolismo delle due fasi, ascendente e discendente, del ciclo solare, simbolismo che può evidentemente essere ricollegato ai due movimenti o orientamenti opposti dello Spirito; ma si tratta qui di un dualismo che si riferisce al movimento ciclico, mentre il ternario appena descritto riguarda la determinazione "esistenziale" del ciclo sebbene il termine "movimento", per indicare gli orientamenti dello Spirito universale, vada inteso in senso puramente simbolico.

Quanto alle corrispondenze coi tre mondi o gradi dell'esistenza umana, così come appaiono nel simbolismo delle funzioni angeliche - cui si riferiscono i dodici segni zodiacali, simbolismo che abbiamo estratto dal libro *Il legame che trattiene il partente* (*'Uqlat al-mustawfiz*) di Mohyiddin Ibn 'Arabi - queste devono essere comprese cominciando dai riflessi del terreno intellettuale nella natura del ciclo e seguendo la prospettiva della produzione di questi tre mondi. Questo spiega perché non sono i segni "sintetici", attribuiti all'orientamento ascendente dello Spirito, a reggere il mondo relativamente superiore, vale a dire i gradi atemporalmente dello stato umano, ma i segni "fissi"; per contro, è evidente che sono i segni "mobili" quelli riguardanti lo sviluppo degli stati di questo mondo. Quando ai segni sintetici o "doppi", essi corrispondono al mondo intermedio (il *barzakh* della teologia islamica, il purgatorio cristiano e il *bardo* dei tibetani), o anche, secondo una prospettiva leggermente diversa, alla sintesi dell'immutabilità spirituale e dell'espansività psichica nel composto corporale: come la produzione del sale alchemico per l'unione dello zolfo e del mercurio.

I. SEGNI MOBILI

L'Ariete è di natura calda e secca (igneo). Il suo angelo detiene la chiave della creazione delle qualità e degli accidenti.

Il Cancro è di natura fredda e umida (acquea). Il suo angelo detiene la chiave della creazione di questo basso mondo.

La Bilancia è di natura calda e umida (aerea). Il suo angelo detiene la chiave della creazione degli stati (effimeri) e dei mutamenti.

Il Capricorno è di natura fredda e secca (terragna). Il suo angelo detiene la chiave del giorno e della notte.

II. SEGNI FISSI

Il Toro è di natura fredda e secca (terragna). Il suo angelo detiene la chiave della creazione del paradiso e dell'inferno, ed è sottoposto al terrore della Maestà (*haybah*).

Il Leone è di natura calda e secca (igneo). Il suo angelo è generoso (*Karim*); esso detiene la chiave della creazione del mondo futuro.

Lo Scorpione è di natura fredda e umida (acquea). Il suo angelo detiene la chiave della creazione del fuoco (infernale).

L'Acquario è di natura calda e umida (aerea). Il suo angelo è generoso, ed è sottoposto al terrore della Maestà; esso detiene la chiave degli spiriti.

III. SEGNI SINTETICI

I Gemelli sono di natura calda e umida (aerea). Il loro angelo regge i corpi, in comunione con i rettori degli altri segni doppi; esso detiene in particolare la chiave della creazione dei metalli.

La Vergine è di natura fredda e secca (terragna). Il suo angelo regge, in comunione con gli altri segni doppi, i corpi, e in particolare i corpi umani.

Il Sagittario è di natura calda e secca (igneo). Il suo angelo è generoso; esso regge i corpi luminosi e quelli tenebrosi, e detiene in particolare la chiave della creazione delle piante.

I Pesci sono di natura fredda e umida (acquea). Il loro angelo regge, insieme con gli altri angeli dei corpi, i corpi luminosi e quelli tenebrosi, e detiene in particolare la chiave della creazione degli animali.

Abbiamo ora esposto, nelle sue generalità, la differenziazione delle dodici regioni zodiacali del cielo-limite a partire dai punti fissi del ciclo solare. Faremo ancora notare che questo modo di concepire la divisione dello zodiaco giustifica il sistema abitualmente utilizzato nell'astrologia araba e occidentale per situare i dodici segni; questo consiste nel contare dodici parti uguali cominciando dall'equinozio di primavera, a prescindere dalla posizione delle costellazioni che portano gli stessi nomi dei segni; poiché, conseguentemente alla precessione degli equinozi, ciascuna delle quali fa il giro dell'intero cielo in 26.000 anni circa, è avvenuto uno spostamento di circa un "segno" intero tra la situazione delle costellazioni e delle parti dello zodiaco aventi lo stesso nome; la costellazione dell'Ariete, ad esempio, si trova oggi nel "segno" del Toro. Si può quindi sollevare il problema di sapere se le forme di questi raggruppamenti di stelle fisse, che sono stati all'origine dei punti di riferimento per la determinazione delle dodici parti del ciclo solare, siano indifferenti circa il significato dei loro nomi, o se invece, come presumo, vi è analogia tra la denominazione dei segni zodiacali e questi raggruppamenti di stelle sull'eclittica: la costellazione dei Gemelli si caratterizza effettivamente con una coppia di

stelle gemelle; quella del Toro comporta un triangolo simile alla testa dell'animale, e le forme dello Scorpione o del Leone possono essere riconosciute nelle costellazioni dello stesso nome, nonostante molte altre interpretazioni di questi gruppi siano egualmente concepibili. D'altra parte è molto probabile che al tempo della prima fissazione dei simboli astrologici le somiglianze fossero più marcate, poiché alcune stelle "fisse" si sono spostate da quei tempi così lontani [*L'ultima coincidenza dei segni zodiacali con le costellazioni dello stesso nome ebbe luogo nei primi secoli dell'era cristiana; ma è probabile che le denominazioni delle dodici costellazioni siano date da una coincidenza precedente. Dovremo tornare su questo argomento*], così come fa, notare Mohyiddin Ibn 'Arabi riferendosi a certe rappresentazioni stellari su dei monumenti dell'antico Egitto. Alla loro origine, le immagini simboliche attribuite alle dodici parti del ciclo solare dovevano presentare una sintesi tra i significati spirituali di queste determinazioni dello spazio celeste e le interpretazioni possibili di questi gruppi di stelle delle dodici costellazioni: i primi svolgono un ruolo essenziale, mentre le combinazioni latenti dei gruppi di stelle - compresi i loro colori e le loro intensità - un ruolo potenziale; una volta operata la fissazione, questa s'imprimeva nella memoria collettiva in forza della sua originalità al tempo stesso spirituale e immaginativa; e si tratta del resto di un'immagine particolarmente adeguata d'un certo ordine di ispirazione.

D'altra parte, la precessione degli equinozi, che costituisce il ciclo astronomico maggiore, deve necessariamente svolgere un ruolo nel simbolismo astrologico, e lo spostamento delle costellazioni zodiacali deve far parte del suo significato, sul quale dovremo tornare più avanti.

III

Il cielo delle stelle fisse, che è contenuto nella sfera dei "giri" dello zodiaco, è chiamato il cielo delle "stazioni" (*manâzil*), perché i movimenti dei pianeti si proiettano su di esso. I sette pianeti, che rappresentano gli intermediari cosmici tra il mondo immutabile degli archetipi e l'ambito terrestre, rendono attuali, con i loro ritmi combinati e le reciproche posizioni che ne risultano, le relazioni spaziali virtualmente contenute nella sfera indefinita del cielo-limite, sfera che altro non è se non la totalità delle direzioni dello spazio e quindi l'immagine dell'universo [*Da cui la derivazione etimologica del termine "universo" da orbis universum*]. Gli astrologi moderni sostengono che i pianeti agiscono sulla terra mediante un'irradiazione di forze, e intendono questo in senso materiale o quasi-materiale, poiché è inevitabile che introducano nell'astrologia qualcosa dei concetti moderni della causalità; è così che i residui di questa scienza prendono l'andamento di una vera e propria superstizione. Il bisogno di causalità dipende dalle preoccupazioni generali di un'epoca; è vero che un simile bisogno è sempre essenzialmente logico, poiché ciò che conferisce a una concatenazione causale il suo carattere convincente risiede tanto nell'unità dello spirito quanto nella natura delle cose; ma al tempo stesso il bisogno di causalità dipende sostanzialmente dal livello mentale; esso è meccanicista o immaginativo, razionale o intuitivo. Nello stesso modo in cui l'orizzonte mentale non comprende di volta in volta che un certo ordine di realtà, l'argomento causale di un'epoca mentalmente diversa appariva insufficiente o persino difettoso, poiché in esso si colgono soltanto i limiti dello

sviluppo nel senso di un'investigazione ulteriore; si dimentica troppo facilmente che ogni concatenamento causale all'interno della manifestazione è essenzialmente simbolico [*Ovvero, le "cause seconde" non sono che dei riflessi della "causa prima" e non hanno alcuna realtà propria*], e che la concezione più vasta e più adeguata della causalità è precisamente quella che è cosciente di questo simbolismo e che considera ogni cosa in rapporto all'"Unità dell'Esistenza" (*wahdat-al-wudjûd*). D'altra parte, dobbiamo prendere atto che la verità essenziale di una prospettiva intellettuale non impedisce che la sua espressione mentale resti soggetta alla relatività dei mezzi esterni della conoscenza; così, per esempio, Mohyiddin Ibn 'Arabi afferma del sole - il "cuore del mondo" - che comunica la luce a tutti gli altri astri, comprese le stelle fisse, e che è a sua volta illuminato dall'irradiazione incessante e diretta di una rivelazione divina [*È significativo che l'occhio non possa guardare il sole - che illumina il mondo intero - senza esserne abbagliato*]. Questa concezione è essenzialmente vera nel senso che ogni luce sensibile ha la sua sorgente nella luce intelligibile, di cui il sole è il simbolo più evidente; questo è vero anche nel senso che le luci di tutti gli astri sono della stessa sostanza, come è riconosciuto d'altronde dagli astronomi moderni; infine, è vero che il sole comunica la sua luce a tutti i pianeti. Quanto alle stelle fisse, oggi si è convinti che esse rappresentino delle fonti di luce indipendenti dal sole, e su questo punto il concetto di Mohyiddin Ibn 'Arabi può sembrare erroneo; tuttavia la funzione di un Maestro della metafisica non implica necessariamente la conoscenza distintiva di tutti gli aspetti della natura, e Ibn 'Arabi non poteva che considerare il simbolismo delle conoscenze astronomiche così come gli si presentavano. Questo certamente non significa che la sua teoria non sia più valida dal momento in cui si accetta che le stelle fisse sono delle luci autonome nell'ordine sensibile; poiché la distinzione tra l'insieme degli astri retti dal sole e la moltitudine delle stelle fisse appariva soltanto come una differenziazione dello stesso simbolismo, nel senso che il sole rappresenta il centro d'irradiazione della luce divina per un determinato mondo, mentre le stelle fisse simbolizzano le interferenze della luce di un mondo superiore; ma anche in questo caso si potrà dire che la luce che irradia dal sole è la stessa che illumina tutti i corpi celesti.

Questa digressione sulle diverse prospettive secondo cui si può considerare la causalità cosmica era necessaria per collocare il ruolo dei pianeti nell'astrologia e per far capire cosa si debba intendere con l'influenza del loro irradiazione. Qualunque possa essere l'effetto materiale o sottile dei loro raggi, la penetrazione contemplativa della "fisiognomia" del cosmo li considera più direttamente come modi dell'Intelletto nella sua manifestazione macrocosmica, modi che realizzano o misurano le possibilità comprese nella sfera indefinita. Lo spazio celeste, nel quale i pianeti descrivono le loro rivoluzioni, rappresenta in qualche modo i limiti estremi del mondo sensibile, e questi limiti sono inversamente analoghi al centro che è l'uomo stesso, come abbiamo già fatto notare considerando il carattere "oggettivo" delle direzioni spaziali irradianti da ogni essere umano verso gli stessi punti del cielo-limite [*Si potrà obiettare che le direzioni che noi chiamiamo "oggettive" non rivelano che la "soggettività collettiva"; ma nell'ordine della percezione sensibile diretta e spontanea, su cui si fonda il simbolismo in questione, questa "soggettività collettiva" è equivalente a "oggettività". Si veda a questo proposito ciò che dice Frithjof Schuon nel suo articolo Fatalité et progrès, passaggio che abbiamo riportato in nota all'inizio di questo studio*]; stando a questa analogia inversa, i modi dell'Intelletto cosmico rappresentato dagli astri sono "esisten-

ziali" anziché "intelligenti", quest'ultimo termine preso nel senso dell'intelligenza attiva manifestata nell'uomo; ci riferiamo qui alla polarità dell'"esistenza" e dell'"intelligenza" nell'Essere [Cfr. *l'articolo di Frithjof Schuon Transcendance et universalité de l'ésotérisme, in "Etudes traditionnelles", ottobre-novembre 1945*]. Questa natura intellettuale dei pianeti si esprime - sempre per la stessa analogia inversa in rapporto con l'intelligenza attiva - nella regolarità e continuità ritmica dei loro movimenti. La loro natura luminosa prende forza dallo stesso simbolismo; d'altra parte, la propagazione della luce è per così dire "geometrica" e corrisponde all'attualizzazione delle direzioni delle relazioni spaziali. È necessario d'altronde comprendere che questo simbolismo non considera la situazione dei pianeti nello spazio quantitativamente misurabile; i loro aspetti sono determinati dalla loro proiezione sullo zodiaco, cioè in ragione delle direzioni dello spazio di cui il centro è l'essere umano terrestre; quanto alle direzioni dello spazio, la loro definizione non è evidentemente quantitativa ma sempre relativa all'unità indivisibile della sfera indefinita del cielo più lontano.

Di tutti gli astri "mobili", soltanto il sole e la luna hanno movimenti che possono essere rappresentati da cerchi regolari sul cielo delle stelle fisse, poiché le orbite apparenti degli altri pianeti sono a loro volta rette dal centro solare e dal centro terrestre, così che le loro evoluzioni hanno moti combinati. Vi è dunque un rapporto semplice tra il ritmo solare e quello della luna; questa percorre lo zodiaco in 28 giorni, e le vengono assegnate 28 stazioni o case che sono ripartite in modo ineguale ma ritmico sulle dodici parti dello zodiaco e che si conta a partire dall'equinozio di primavera. Il vero inizio del ciclo lunare, che si esprime nella successione delle lunazioni, non sempre coincide con il punto dell'equinozio, poiché i due punti d'intersezione dell'orbita lunare con il ciclo solare, che vengono chiamati la "testa" e la "coda" del drago, descrivono in 18 anni il giro di tutto il "cielo delle stazioni". La fissazione delle case della luna consiste dunque in una specie di compendio simbolico dei ritmi veri e propri [*L'astrologia indù non conta che 27 case lunari, poiché il percorso della luna attorno al cielo non si effettua in un numero intero di giorni, e così il compendio simbolico del suo ciclo può essere portato a 28 o ridotto a 27 giorni. D'altra parte, gli astrologi indù non fissano l'inizio del ciclo lunare nell'attuale punto vernale, ma nel punto del cielo delle stelle fisse, che coincideva, all'epoca dell'ultima coincidenza tra i segni zodiacali e le costellazioni omonime, con l'equinozio di primavera. Torneremo su questa diversità di prospettive*].

Nei rapporti delle case lunari con lo zodiaco si manifesta un simbolismo numerico evidente: abbiamo mostrato come il duodenario zodiacale si presenti come il prodotto della moltiplicazione del quaternario per il ternario; dunque, la moltiplicazione simbolizza il modo di distinguere proprio del mondo degli archetipi, poiché questi non si differenziano per mutua esclusione, bensì come degli specchi che si riflettono gli uni con gli altri e non si distinguono che per le reciproche posizioni. Gli stessi numeri 3 e 4 compongono anche il numero dei sette pianeti dell'astrologia; poiché i pianeti sono gli intermediari tra il cielo degli archetipi e la terra, la loro distinzione è quella di una gerarchia e comporta i principi del ternario e del quaternario secondo un ordine graduale. Quanto al numero 28 delle case lunari, questo è ottenuto dalla somma pitagorica dei numeri da 1 a 7, e ciò significa che il ritmo lunare sviluppa o espone in modo successivo tutte le possibilità contenute negli archetipi e trasmesse, mediante la gerarchia degli intermediari, alla sfera che immediatamente circonda l'ambiente terrestre.

La relazione tra sole e luna è analoga a quella tra l'Intelletto puro e il suo riflesso nella forma umana. Questo trova, d'altra parte, la sua espressione più evidente nel fatto che la luna riflette l'irradiazione solare come uno specchio, e che il ciclo delle sue lunazioni è come uno sviluppo "discorsivo" di questo irradiazione. Ma lo stesso simbolismo appare anche in rapporto al movimento dei due astri: abbiamo già chiarito in precedenza che è il sole con i suoi movimenti a rendere attuali o a misurare le determinazioni virtuali del cielo degli archetipi zodiacali; poiché senza i punti fissi del ciclo solare le direzioni del cielo senza stelle sarebbero indefinibili. Il sole misura dunque lo spazio celeste in modo attivo, così come l'atto essenziale dell'Intelletto rappresenta il *fiat lux* che estrae il mondo dalle tenebre della potenziale indifferenziazione; per contro, la luna misura il cielo passivamente percorrendo lo zodiaco solare: essa subisce al tempo stesso le determinazioni delle direzioni dello spazio celeste e quelle delle direzioni dei raggi solari, doppia dipendenza che si traduce nelle fasi luminose e nel ritmo regolare di 18 anni, secondo il quale il loro ciclo si sposta in rapporto a quello dello zodiaco. Vedremo in seguito che le direzioni spaziali, di cui la luna subisce di volta in volta l'influenza, corrispondono ad altrettante qualità dell'Essere.

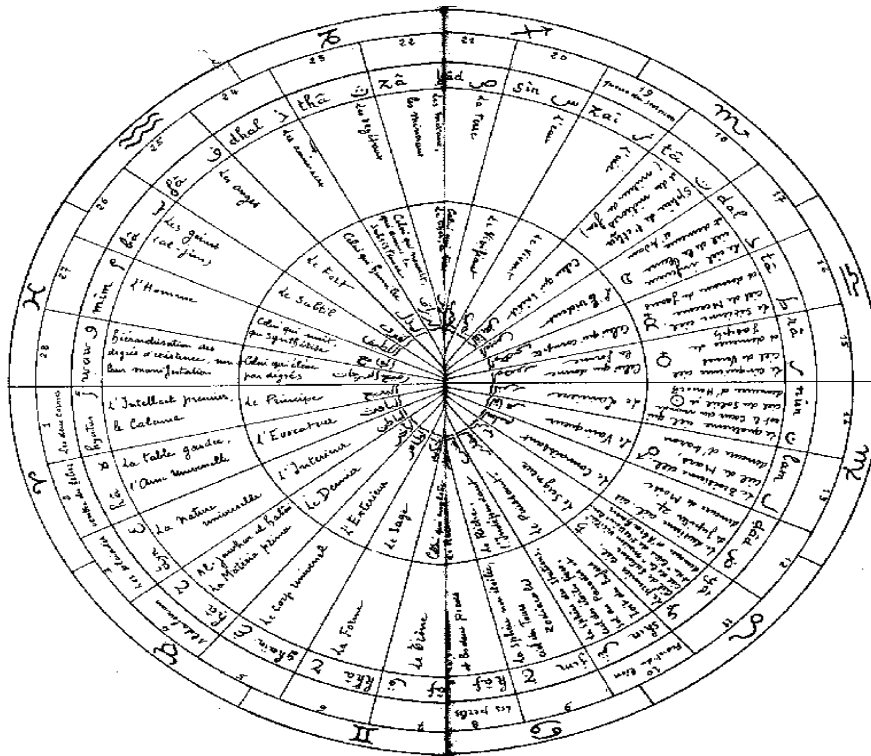
Il fatto che la luna sia il ricettacolo di tutte le influenze che essa raccoglie per trasmetterle alla terra, viene anche espresso dal grado che corrisponde alla luna nella gerarchia delle funzioni profetiche; l'esoterismo islamico, lo sappiamo, "situa" simbolicamente queste funzioni nei diversi cieli planetari. Secondo questo ordine di corrispondenze, che d'altra parte non è possibile comprendere se non nella prospettiva spirituale e in qualche modo "ciclica" dell'Islam [*Da questo possiamo concludere che l'interpretazione spirituale dell'astrologia non potrebbe essere trasferita di peso da una tradizione a un'altra; non solo questa interpretazione è legata alla prospettiva intellettuale propria a quella tradizione, ma anche la validità delle sue applicazioni divinatorie dipende in certa misura dall'omogeneità dell'ambiente sottile retta dall'influenza spirituale della tradizione considerata*], Abramo (*Seyidnâ Ibrâhîm*) risiede nel cielo di Saturno, Mosè (*Seyidnâ Mûsâ*) in quello di Giove, Aronne (*Seyidnâ Harûn*), in quello di Marte, Enoch (*Seyidnâ Idrîs*) in quello del sole, Giuseppe (*Seyidnâ Yûsuf*) in quello di Venere, Gesù (*Seyidnâ 'Isâ*) in quello di Mercurio e Adamo (*Seyidnâ Adam*) in quello della luna. Esiste, in questa gerarchia, lo stesso rapporto tra Enoch e Adamo che tra l'"uomo trascendente" (*shoen jen*) e l'"uomo vero" (*chen jen*) nella dottrina taoista: Enoch risiede nel sole in quanto rappresenta l'"uomo divino" per eccellenza, o il primo "grande spirituale" dei figli di Adamo e quindi il "prototipo storico" di tutti gli uomini che hanno avuto il senso di Dio; quanto a Adamo, egli sarà l'"uomo primordiale" o, secondo l'espressione di Ibn 'Arabi, l'"uomo unico" (*al-insân al-mufrad*, in opposizione a *al-insân al-kâmil*, l'"uomo universale"), ovvero egli sarà il rappresentante per eccellenza della qualità cosmica che spetta unicamente all'uomo, e che si esprime nel ruolo di mediatore tra la "terra" e il "cielo". Ibn 'Arabi paragona la luna al cuore dell'"uomo unico", che riceve la rivelazione (*tajalli*) dell'Essenza divina (*Dhât*); questo cuore cambia continuamente forma secondo le diverse "verità essenziali" (*haqâ'iq*) che successivamente vi lasciano la loro impronta. Il fatto che il Maestro parli del cuore, indica che non si tratta del mentale, facoltà puramente discorsiva, ma, al contrario, dell'organo centrale dell'anima; il continuo mutamento di forma che questo cuore subisce non deve dunque essere confuso con la traduzione in modo discorsivo, operata dal mentale, di una conoscenza spirituale, sebbene il ruolo

centrale e mediatore della ragione dipenda evidentemente da questa stessa qualità cosmica che caratterizza l'essere umano. D'altra parte, la descrizione di questo rinnovamento continuo del cuore, o piuttosto della sua forma, mostra che non è totalmente identico al polo trascendente dell'essere - l'Intelletto - e che esso è come circoscritto dai limiti della sostanza individuale, che non potrebbe ricevere simultaneamente tutti gli aspetti implicati nell'inesauribile attualità della "Rivelazione essenziale" (*tajallî dhâtî*); da ciò deriva che la forma sottile del cuore si trasforma senza sosta, rispondendo successivamente a tutte le direzioni o polarizzazioni spirituali, e questo mutamento è paragonabile al tempo stesso a una pulsazione e alle fasi della luna. L'evoluzione incessante nelle forme è come l'immagine esterna e inversa dell'immutabile orientamento interiore del cuore nell'"uomo unico", poiché, essendo sempre aperto alla sola Unità trascendente, e sempre cosciente di ciò che Essa sola rivela in tutte le qualità della Luce intellettuale, il cuore non può mai restare racchiuso o immobilizzato in una sola forma; ed è precisamente in questo che consiste il doppio aspetto del ruolo mediatore proprio del cuore umano.

Ora, è a questa facoltà di mediazione che si rapporta la trasformazione del suono primordiale, veicolo della rivelazione spirituale, in linguaggio articolato. È per questa ragione che l'esoterismo islamico stabilisce una corrispondenza tra le 28 case della luna e le 28 lettere o suoni della lingua sacra. "Non sono, come pensa il volgo - dice Mohyiddin Ibn 'Arabi - le case della luna a rappresentare il modello delle lettere; sono i 28 suoni a determinare le case lunari". Questi suoni rappresentano infatti l'espressione microcosmica e umana delle determinazioni essenziali del Soffio divino, che è il primo motore dei cicli cosmici. Il Maestro conta i 28 suoni dell'alfabeto arabo partendo dalla prima casa lunare, che segue l'equinozio di primavera, nell'ordine della loro esteriorizzazione fonetica successiva, cominciando con lo iato (*al-hamzah*), e andando dalle gutturali alle labiali passando per le palatali e le dentali. Se si tiene conto che lo iato iniziale non è propriamente parlando un suono, ma solo l'istante transitorio tra il silenzio e l'elocuzione, la serie dei suoni attribuiti alle case lunari comincia con lo *hâ* e finisce con il *waw*, e queste due lettere compongono il Nome divino *huwa*, "Lui", simbolo dell'Essenza una e identica a Se Stessa.

IV

Il significato più profondo dei cicli astronomici consiste nel fatto che essi offrono un'immagine logicamente analoga ad ogni sviluppo successivo di possibilità rette dal polo di uno stesso principio, di modo che essi simbolizzano ogni ordine di manifestazione, sia che quest'ordine sia condizionato dal tempo, sia che la successione che esso implica sia di natura puramente logica. È quindi possibile concepire tutta una gerarchia dei "cicli" cosmici tra loro analoghi, ma che si collocano a dei livelli diversi dell'esistenza e si riflettono tutti, simultaneamente e in rapporti diversi, in un ciclo astronomico quale il percorso del sole o quello della luna sul cielo delle stelle fisse. Nel suo libro *Le Rivelazioni della Mecca (al-futûhât al-makkyah)*, Mohyiddin Ibn 'Arabi cita una serie di corrispondenze cosmologiche che permettono di tracciare lo schema simbolico che troverete nella tavola fuori testo.



Questo schema è basato sulla sovrapposizione dello zodiaco e del ciclo delle case lunari partendo dall'equinozio di primavera, e i diversi ordini di analogie sono indicati con dei cerchi concentrici.

La ragione fondamentale di ogni ciclo di manifestazione è lo sviluppo delle possibilità principali di manifestazione simbolizzate dalla serie dei Nomi divini. D'altra parte, la scienza dei Nomi o delle qualità divine - i primi non sono altro che le determinazioni logiche delle seconde - costituisce la realizzazione suprema di ogni scienza sacra, poiché le qualità universali sono in qualche modo il contenuto distintivo dell'Essenza divina, mentre l'essenza divina in se stessa non potrebbe mai essere oggetto di scienza, cioè oggetto di una conoscenza che ancora implichi una qualsiasi distinzione. Le qualità o i Nomi divini sono necessariamente innumerevoli; ma data la semplicità dell'Essere, che è uno degli aspetti della sua Unità, questi possono essere simbolicamente riassunti in un determinato gruppo, che sarà d'altronde più o meno esteso numericamente secondo il principio di differenziazione logica che si vorrà applicare. Come non esiste distinzione senza una gerarchia implicita, la serie dei Nomi avrà sempre il carattere di una concatenazione logica, ed è proprio in questo che essa costituisce il modello di ogni ordine ciclico.

Nel caso presente, il Maestro fa corrispondere le 28 case lunari ad altrettanti Nomi divini. D'altra parte, questi nomi, che hanno tutti un carattere attivo o creatore, hanno per complemento o come oggetti diretti uno stesso numero di gradi cosmici, il cui concatenamento forma un secondo ciclo analogo. La serie di questi gradi cosmici prodotti dalla serie dei Nomi divini va dalla manifestazione dell'Intelletto primo fino alla creazione dell'uomo. Nella sua gerarchia essa comprende anche i gradi cosmici che corrispondono ai diversi cieli, vale a dire al cielo dello zodiaco, a quello delle stelle fisse e ai sette cieli planetari. Questi gradi, che qui sono rapportati a certe regioni dello zodiaco, misurate dalle case lunari, devono in realtà essere concepiti in una successione "verticale" in rapporto al ciclo

zodiacale, ed è necessario comprendere appieno che in questa attribuzione di una serie di gradi cosmici alle "stazioni" lunari, e da lì alle regioni zodiacali, si manifesta come la proiezione di una gerarchia "verticale" su un piano "orizzontale".

I Nomi divini rappresentano le essenze determinanti dei campi cosmici corrispondenti. Quanto alla produzione di questi campi a partire dalle loro determinazioni principali, essa è l'effetto del Soffio divino (*an-nafas al-ilâhî*), che sviluppa tutte le possibilità di manifestazione implicite nelle determinazioni principali dei Nomi. Secondo un simbolismo insieme verbale e figurato, i Nomi divini si trovano, prima della creazione del mondo, in uno stato di contrazione divina (*al-karb al-ilâhî*), ed essi allora "domandano" i loro complementi creati, finché lo Spirito divino li "conforta" (*tanaffasa*), spiegando tutta l'ampiezza delle loro conseguenze. In altri termini, dal momento in cui l'Essere concepisce, nella sua prima autodeterminazione (*tâ'ayyûn*), le distinzioni principali, che sono i suoi Nomi o le sue qualità, questi esigono i loro complementi logici, di cui l'insieme costituirà il mondo. È il Soffio divino che "stende" questo concatenamento logico in modo esistenziale, e si identifica in questo senso alla Sostanza prima e alla Natura universale. È così che possiamo riassumere in poche parole la teoria del Soffio divino, teoria che rende conto della corrispondenza simbolica che unisce tra loro il ciclo dei Nomi divini, quello dei gradi cosmici e quello dei 28 suoni dell'alfabeto arabo, essendo i gradi cosmici le determinazioni del Soffio universale e macrocosmico, e i 28 suoni quelle del soffio umano e microcosmico; i suoni del linguaggio sono portati dal soffio fisico come i gradi cosmici sono "portati" dall'"espansione" divina. Abbiamo già illustrato la ragione dell'analogia che congiunge questi 28 suoni alla sfera lunare.

Il Maestro fa notare che la gerarchia dei gradi cosmici, che egli enumera secondo l'ordine delle case lunari, non va intesa come una serie di produzioni successive, ma come una scala definitiva di gradi dell'esistenza, poiché l'ordine di produzione non corrisponde alla gerarchia definitiva; quest'ordine è inverso a seconda che si tratti di gradi dell'esistenza universale e informale, o dei gradi inferiori al cielo delle stelle fisse, cioè dei gradi del mondo individuale, e questo si comprende facilmente giacché la produzione degli stati superiori non può essere concepita che in modo puramente logico, nel senso di una differenziazione essenziale che parte dall'unità dell'Essere; la produzione dei mondi formali e individuali, al contrario, sarà necessariamente considerata in rapporto alla loro realtà sostanziale, ossia "materiale", come uno schiudersi di forme e di stati dell'esistenza a partire dalla potenzialità di una *materia* indifferenziata, che si colloca, per via della sua passività tenebrosa, al grado inferiore di una scala ascendente degli stati esistenziali. Ne deriva di conseguenza che il rango ontologico della materia prima, o della sostanza plastica di un insieme di manifestazioni, può essere concepito e rappresentato in modi diversi, sia considerandola come il primo termine d'una serie di produzioni successive e collocandola all'inizio di questa serie in quanto tutte le entità successive- prendono da essa la loro sostanza plastica, sia che le si assegni l'ultimo rango di una gerarchia statica dove essa avrà il ruolo della radice inferiore o dell'ancora gettata nell'abisso.

Questa doppia collocazione gerarchica della materia prima o della sostanza passiva si esprime nel grado che occupa nello schema cosmologico che studieremo, il principio che Mohyiddin Ibn 'Arabi chiama *al-jawhar al-habâi* - ciò che corrisponde alla materia prima - o ancora *al-hayûlâ*, termine arabo per "ilo". Il Maestro scrive che questa entità cosmica

occupa qui il quarto posto essendo la premessa necessaria del grado seguente, assegnato al "corpo universale", sostanza secondaria che riempie lo "spazio" intelligibile come l'etere - o l'*akâsha* della dottrina indù - riempie lo spazio sensibile. È sotto questo aspetto, cioè come origine immediata del "corpo universale", che la cosmologia concepisce in genere la realtà della materia prima. Tuttavia, secondo il suo senso più profondo, ciò che Mohyiddîn Ibn 'Arabi espone, la materia prima concepita come la sostanza universale che è supporto di tutte le determinazioni principali, dovrebbe essere rappresentata al di fuori di questa successione gerarchica, in quanto essa è sia superiore che inferiore a tutti gli altri gradi; il suo grado all'interno della gerarchia è tuttavia giustificato dal fatto che esso rappresenta l'ultimo termine del primo quaternario che riassume in se stesso tutta l'Esistenza universale: l'Anima universale (*an-Nafs al-Kulliyah*), che occupa il secondo posto, è in qualche modo una risultante dell'azione dell'Intelletto primo (*al-Aql*) sulla Sostanza prima (*al-Habâ*); e la Natura universale (*at-Tabî'ah*), che si colloca al terzo grado, appare come una modifica di questa sostanza. D'altra parte, la Materia prima (*al-jawhar al-habâi*) viene attribuita al Nome divino "L'Ultimo" (*al-Akhir*), esprime la "facoltà" divina d'essere l'"ultimo" senza ulteriorità temporale, o d'essere l'"altro" senza alterità essenziale, senso che corrisponde evidentemente alla funzione della sostanza passiva che è la radice indefinibile di ogni manifestazione.

Questa spiegazione del rango gerarchico della Materia prima è stata necessaria per indicare come si debba intendere la successione dei gradi cosmici. Per quanto riguarda gli altri termini di questa stessa gerarchia, la loro spiegazione ci porterebbe al di là del quadro che ci siamo prefissi; ci limiteremo dunque a indicare qualche distinzione generale. Si può notare che il ciclo dei Nomi, dei gradi cosmici e delle case lunari può essere diviso in quarti, ognuno dei quali comprende sette case e corrisponde a un insieme definito di gradi dell'esistenza: il primo quarto simbolizza il mondo dei principi o l'insieme dei gradi divini; questo quarto termina simbolicamente al solstizio d'estate con il grado di "trono" divino, che è il complemento del Nome divino *Al-Muhîr*, "Colui che congloba", e il modello della lettera *qaf*, segno del polo e nome della montagna polare che gli Indù chiamano *Merû*; e, aggiungeremo, c'è in questo come un'immagine verbale del fatto che il "trono" divino è al tempo stesso la sfera che tutto comprende, e il polo attorno al quale si produce il passaggio circolare degli angeli. I due quarti seguenti simbolizzano la totalità del mondo formale, ma solo per quanto riguarda l'esistenza "elementare" e diretta di ciascuno dei suoi gradi, poiché è l'ultimo tratto del ciclo quello che rappresenta la gerarchia degli esseri composti, cioè degli esseri la cui forma discende da una sintesi di più gradi esistenziali. I due quarti mediani costituiscono dunque un solo "mondo"; ma questi possono essere divisi in rapporto al centro di questo mondo, essendo questo centro la sfera del sole, che è il "cuore del mondo", e che si trova qui in rapporto analogico con l'equinozio d'autunno.

Il mondo "intermediario" comprende i sette cieli planetari, e la loro attribuzione a uno stesso numero di Nomi divini indica con precisione i principi cosmici di cui i ritmi planetari sono l'espressione. Il cielo di Saturno è attribuito al Nome divino *Ar-Rabb*, "Il Signore", il cui significato comporta una relazione reciproca, poiché un essere non ha qualità di signore se non in rapporto a un servitore, e viceversa; per l'essere creato, questa relazione ha un carattere necessario e non intercambiabile, mentre le altre qualità divine

possono in qualche modo variare di colore in rapporto all'individuo. Il cielo di Giove è il complemento del Nome divino *Al-Alîm*, "Il Sapiente" o "Colui che conosce"; Marte corrisponde al Nome divino *Al-Qâhir*, "Il Vincitore" o "Colui che doma"; Giove regge dunque la facoltà intellettuale e Marte quella volitiva. Il Sole è analogo al Nome divino *An-Nûr*, "La Luce", mentre la Luna corrisponde al nome *Al-Mubîn*, "L'Apparente" o "L'Evidente"; il Sole simbolizza il principio stesso dell'Intelletto, mentre la Luna ne rappresenterà la manifestazione; tra questi due Nomi c'è lo stesso rapporto che tra "verità" e "prova", o tra "rivelazione" e "commento". Venere è attribuita al Nome divino *Al-Muḥawwir*, "Colui che forma", termine che designa sia il pittore che lo scultore, e il cui femminile indica la facoltà immaginativa. Quanto a Mercurio, esso corrisponde al Nome divino *Al-Muḥḥî*, "Colui che conta", il cui significato si riferisce al numero e alla conoscenza distintiva [*Si tratta di una prospettiva diversa da quella che considera le funzioni profetiche nelle loro corrispondenze con i sette pianeti*].

I due quarti mediani del ciclo, simbolizzati dall'emiciclo zodiacale compreso tra il solstizio d'estate e il solstizio d'inverno, inglobano tutta la gerarchia delle sfere celesti a cominciare dal "trono" divino in un ordine discendente; e questo emiciclo corrisponde in effetti alla fase discendente del percorso solare. L'ultima casa prima del solstizio d'inverno è attribuita all'elemento terra; il punto stesso del solstizio simbolizza quindi il centro di gravità, il punto più basso che sarebbe il grado della materia passiva del mondo umano - non della materia prima di tutto l'universo, poiché questo centro di gravità non è il punto più basso se non in rapporto al mondo umano. Partendo da questo punto, il senso dell'ordine gerarchico cambia e diventa ascendente, procedendo dall'elementare alla sintesi. Vengono anzitutto i tre regni dei minerali (o dei metalli, poiché il minerale puro si riduce al metallo), delle piante e degli animali, e in seguito i gradi degli angeli, dei geni e dell'uomo. Può sembrare strano che gli angeli precedano i geni (*jinn*), poiché i geni non appartengono che al mondo psichico mentre gli angeli, appartenendo al mondo informale, li superano in conoscenza e potenza; ma l'ordine di questa successione procede dal più semplice al più composto, da ciò che è meno individualizzato verso l'individuazione. Di conseguenza, l'uomo rappresenta l'ultima sintesi di questo mondo, poiché il grado ciclico che segue e che termina ogni gerarchia non è più, propriamente parlando, un grado dell'esistenza: esso simbolizza la reintegrazione di tutti i gradi precedenti nell'Intelletto primo. Anche il Maestro dice che quest'ultima fase del ciclo corrisponde alla "determinazione di tutti i gradi", cioè alla loro gerarchizzazione intellettuale, "ma non alla loro manifestazione". Questa gerarchizzazione s'identifica d'altra parte con l'"Uomo universale" (*al-Insân al-kâmil*), la cui esistenza è puramente virtuale rispetto al campo della manifestazione distintiva, essendo come il modello ideale del ritorno dell'uomo al Principio.

D'altro canto, non bisogna dimenticare che ogni gerarchia cosmologica, proiettata in un ciclo, è al tempo stesso determinata dal concatenamento dei gradi macrocosmici e dalla prospettiva umana; la qual cosa è comunque perfettamente lecita, dato che l'essere umano occupa una posizione centrale nell'ambito cosmico che lo circonda, e che egli ha il diritto di considerare questa posizione, dal momento che è costretto a farne un punto di partenza per la sua realizzazione spirituale, come fosse situata sull'asse stesso che tiene uniti i poli

dell'universo, andando dal centro infimo della gravità "materiale" fino al centro supremo dell'"Intelletto primo".

Il sistema di corrispondenze che ci offre Mohyiddîn Ibn 'Arabi permette di riferire ogni casa della luna a una qualità divina; d'altra parte, queste case si sovrappongono alle dodici regioni zodiacali in modo inuguale ma ritmico, così che ogni segno zodiacale comprenda sette terzi delle case lunari. Dovremo ancora considerare i modi secondo cui le qualità cosmiche e intellettuali di queste case si combinano, per poter dare le qualità inerenti alle regioni zodiacali.

V

Le direzioni dello spazio sono un simbolo particolarmente adeguato per la natura delle Qualità divine. Come queste Qualità, che sono le prime determinazioni dell'Essere, le direzioni dello spazio sono una moltitudine inesauribile; non si può d'altronde concepirle come moltitudine se non perché ogni direzione è in se stessa perfettamente determinata, la sua ragione d'essere essendo precisamente la singolarità della sua determinazione. Come per le Qualità divine, l'insieme delle direzioni dello spazio non può essere definito, e la sfera illimitata, forma logica del loro estremo irradiazione, non è che un simbolo che s'impone allo spirito senza che sia possibile provarlo. Sia che si tratti delle Qualità divine o delle direzioni dello spazio, dal momento in cui una tra loro è "nominata", le altre possono essere definite per il loro rapporto con essa, e questo è un aspetto dell'unicità dell'Esistenza.

Quando si attribuisce un'immagine alle Qualità divine, il centro del loro irradiazione dev'essere identificato con il Principio incondizionato. Quanto alle direzioni dello spazio celeste, il loro centro è l'essere umano - ogni essere umano sulla terra -, senza che questo implichi una pluralità di centri, come abbiamo già spiegato. C'è dunque un'analogia inversa tra l'immagine logica delle Qualità divine e le direzioni dello spazio celeste. In principio, è lo Spirito presente nell'uomo ad essere contemporaneamente il centro divino da cui irradiano le qualità spaziali, e la sfera-limite che le sintetizza; ma, di fatto, lo Spirito umano subisce i raggi convergenti della volta celeste; poiché l'uomo, non identificandosi attualmente con il suo centro increato, subisce la totalità dello Spirito come una realtà o come un destino a lui esterno. È così che il cielo agisce sull'eccentricità relativa della natura individuale, eccentricità che si esprime simbolicamente nella situazione delle direzioni "sogettive" dello spazio al momento della nascita.

Un fascio di direzioni o di qualità può sempre essere sostituito da una sola di esse, che ne è in qualche modo la risultante; tuttavia, questa risultante non si presenta come una somma o come una mescolanza di direzioni o di qualità che essa riassume, poiché, pur essendo una sintesi di queste, essa è anche qualcosa di unico, in quanto la singolarità di determinazione costituisce il carattere essenziale di ogni direzione; essa dunque implica una qualità nuova, che la somma delle qualità precedenti non potrebbe esprimere.

Questa legge, che è ricca di conseguenze cosmologiche, deve anche essere applicata alla combinazione delle nature di molteplici case lunari in un solo segno zodiacale. Ogni casa lunare rappresenta un fascio di direzioni dello spazio celeste la cui sintesi corrisponde

simbolicamente a una Qualità divina. Questi fasci cadono in modo ineguale sulle dodici regioni dello zodiaco, così che ogni segno zodiacale comprende sia due case intere più un terzo di casa, sia un'unica casa intera e due terzi di casa da entrambi i suoi lati. I segni della prima categoria sono chiamati "puri" e quelli della seconda sono chiamati "misti". Ora, secondo Mohyiddin Ibn 'Arabi, le qualità delle case frazionate si combinano da una parte con quelle di frazioni complementari di altre case contenute nello stesso segno, costituendo con esse delle nuove risultanti, ed esse concorrono, grazie alle loro qualità originali e contemporaneamente a quelle delle loro nuove risultanti, alla costituzione della sintesi che esprime la natura qualitativa del segno zodiacale in questione.

Questa sintesi, dice Mohyiddin Ibn 'Arabi, è il modello cosmico di ogni deduzione logica, quella che ha sempre la forma delle due premesse fondate su due coppie di termini: $a = b$ e $b = c$, il cui termine medio b costituisce il legame attraverso il quale è operata la sintesi: $a = c$.

Le qualità delle case lunari, egli spiega, conferiscono ad ogni segno zodiacale sette aspetti, ai quali se ne aggiungono tre inerenti al segno - e spiegati d'altronde nel suo trigono - per un totale di dieci aspetti che andranno moltiplicati per il loro triplo rapporto con i tre gradi principali dell'esistenza [*Da questa moltiplicazione risultano 30 aspetti per ciascun segno, e il totale è 360 per tutto lo zodiaco, vale a dire il numero della divisione abituale del cerchio in gradi*].

Il mondo, dice il Maestro, consiste nell'unità dell'unificato (*ahadiyat-al-majmû'*), mentre l'Indipendenza divina risiede nell'unità dell'Unico (*ahadiyat-al-Wâhid*). Ma l'unicità si riflette all'interno del multiplo unificato nella singolarità di ogni risultante, come abbiamo visto a proposito della sintesi delle direzioni dello spazio; così un bambino rappresenta la sintesi delle nature del padre e della madre, ma è al tempo stesso un essere nuovo e unico, e questa unicità è la sua vera ragione d'essere. In senso generale, ogni singola parte del cosmo comporta un aspetto relativo secondo cui essa si presenta come una combinazione di più elementi preesistenti, e insieme un aspetto unico che è in qualche modo la sua faccia volta al suo Principio eterno e che corrisponde, nel suo senso più reale, a ciò che questa cosa o questo essere è nella Scienza divina [*Sulla differenza dell'aspetto essenziale e dell'aspetto sostanziale di un essere, vedere anche l'articolo di René Guénon L'être et le milieu, in "Le Voile d'Isis", dicembre 1935*].

Ogni elemento di un insieme cosmico ha un aspetto diverso a seconda che sia considerato in se stesso o per quello che apporta a una sintesi. Inoltre, ogni risultante di una sintesi non è soltanto determinata dalle sue componenti, ma a sua volta le determina, in ragione di ciò che essa comporta di unico. Conseguentemente, ogni ambito cosmico è paragonabile a un tessuto di relazioni in cui ogni incrocio di linee è al tempo stesso un centro e una parte dell'insieme [*I reticoli geometrici ornamentali dell'arte araba possono tutti essere considerati come simboli di questa "unicità" del cosmo*].

Ne deriva quindi, per l'astrologia in quanto arte, che i suoi procedimenti hanno il carattere di una deduzione esatta o di un calcolo, e al tempo stesso presuppongono un'intuizione "dall'alto" che rivela la qualità unica di ogni nuova forma nascente dalle combinazioni. Mentre la deduzione o la combinazione è sostanziale o "orizzontale", il riconoscimento dell'unicità di ogni risultante è essenziale o "verticale". In ogni operazione di un'arte tradizionale come l'astrologia interviene dunque un'ispirazione più o meno diretta e che

in genere dipende da una partecipazione a una influenza spirituale. Non c'è d'altronde una scienza veramente "esatta" senza un tale intervento "verticale", e questo è dovuto al doppio aspetto di ogni forma esistente, come abbiamo appena spiegato. D'altra parte, le combinazioni deduttive di una scienza cosmologica quale l'astrologia producono una folla di potenzialità simboliche che sono suscettibili di attirare delle "ispirazioni" di ordini ben diversi; questo è segnatamente il caso di tutto ciò che deriva dall'arte divinatoria, che può sempre, nella misura in cui viene coinvolta, attirare delle insidiose interferenze. In altri termini, l'uomo non può sollevare il velo della sua ignoranza se non in virtù di qualcosa che trascende la sua volontà individuale; per la curiosità individuale ogni "oracolo" resta equivoco e può persino rafforzare l'errore che costituisce la trappola fatale di tale destino.

Trattando della sovrapposizione delle parti zodiacali alle case della luna, Mohyiddin Ibn 'Arabi fa notare che un "giro" zodiacale deve necessariamente riunire in sé un numero intero e un numero frazionario di case, perché "senza questo la crescita e la diminuzione non apparirebbero nel mondo del divenire". Questa affermazione allude a una legge che si afferma nei mutui rapporti di tutti i cicli cosmici, e in particolare nei rapporti tra i cicli del sole e quelli della luna; infatti, non soltanto le case lunari non sono interamente contenute nelle parti dello zodiaco, ma persino il percorso annuale del sole non coincide con un numero intero di cicli lunari; come è detto nel Corano (*sūrat Ya Sîn*): "Non è permesso al sole di attendere la luna, né alla notte di oltrepassare il giorno, ma ciascuno si libra in una propria sfera". Se il sole raggiungesse la luna, cioè se un ritmo completo di rivoluzioni lunari potesse essere contenuto in un ciclo solare, così che l'evoluzione dei loro reciproci rapporti ritorni al punto di partenza, il loro ciclo comune sarebbe compiuto; la loro manifestazione si riassorbirebbe nella non-manifestazione: "La notte oltrepasserebbe il giorno".

Bisogna inoltre che vi sia, in una certa misura, ripetizione; entro intervalli di 18 anni, le posizioni reciproche del sole e della luna percorrono in effetti gli stessi cicli; ma questi sono tessuti nell'insieme del mondo planetario, e si collocano secondo delle nuove proporzioni in rapporto agli altri astri.

Questa sovrapposizione di ritmi esprime, da una parte, il fatto che ogni ciclo di manifestazione comporta una relativa ripetizione, essendo un ciclo composto di immagini di uno stesso archetipo "polare", immagini che sono tra loro necessariamente analoghe; ma contemporaneamente esso non comporta alcuna ripetizione effettiva, poiché l'essenza creativa dell'archetipo non potrebbe mai essere esaurita nelle sue immagini o simboli. L'analogia è la traccia dell'Unità, e il carattere inesauribile è il riflesso dell'infinità del Principio.

Questa stessa legge della non-ripetizione, che non permette ad alcun ciclo cosmico di chiudersi su se stesso, s'esprime inoltre, in qualche sorta agli estremi limiti del mondo sensibile, nella precessione degli equinozi che fa sì che i punti d'intersezione del ciclo solare con l'equatore celeste effettivo, in rapporto al cielo delle stelle fisse, un'intera rivoluzione in un periodo di circa 26.000 anni; da questo risulta lo spostamento attuale tra i segni o divisioni dello zodiaco e le dodici costellazioni che portano gli stessi nomi. Abbiamo già dimostrato che la differenziazione qualitativa delle regioni o direzioni celesti, che si esprime nella divisione dello zodiaco, procede dai quattro termini costanti del ciclo solare, gli equinozi e i solstizi, e che è dunque improprio dire - come fanno certi astrologi

moderni - che l'equinozio di primavera si sposta dal *segno* dell'Ariete al *segno* dell'Acquario, poiché i segni si contano invariabilmente cominciando dal punto vernale, vale a dire che l'equinozio di primavera si è spostato dalla *costellazione* dell'Ariete a quella dei Pesci; e dobbiamo supporre che il cambiamento dei rapporti tra questi due cieli supremi, quello dei "giri" zodiacali e quello delle stelle fisse, abbia in certo modo modificato quella che può essere definita "l'influenza del cielo". Tuttavia, noi manchiamo di ogni misura spaziale per determinare i contenuti di questo grande ciclo estremo che si traduce nella precessione degli equinozi, poiché non ne conosciamo né l'inizio né la fine, e se facciamo astrazione dai termini costanti del ciclo solare, le qualità delle regioni celesti divengono totalmente indefinibili [*Dobbiamo rispondere all'obiezione che potrebbe nascere dal fatto che l'astrologia indù, che sembra risalire alle stesse origini dell'astrologia ermetica, non si riferisce, per la determinazione delle posizioni planetarie, alla divisione attuale dello zodiaco cominciando dall'equinozio di primavera (il punto vernale), ma alle dodici costellazioni della sfera delle stelle fisse. Sarebbe erroneo trarne la conseguenza che secondo un simile punto di vista tradizionale, la divisione dello zodiaco sarebbe indipendente dai punti cardinali del ciclo solare; gli astrologi indù si riferiscono semplicemente, nella loro divisione delle regioni celesti, a una certa data ciclica determinata dalla coincidenza delle dodici costellazioni con i dodici segni zodiacali omonimi, operando così in modo analogo a quello che riferisce tutti i movimenti planetari che si effettuano nel corso di una vita individuale alla posizione iniziale del cielo al momento della nascita. D'altra parte, il punto di vista dell'astrologia indù ben corrisponde alla tendenza "mitologica" di questa civiltà, mentre l'astrologia araba si caratterizza per il suo spirito deduttivo; intendiamo dire che gli indù hanno spontaneamente la tendenza a "dividere" i fenomeni per dissolverli nell'assenso dell'Infinito, mentre lo spirito islamico, che determina l'astrologia araba, deduce tutto dall'idea dell'Unità divina. Quanto alla data di coincidenza dei due zodiaci, data situabile intorno all'anno 400 d. C., essa deve necessariamente corrispondere a una "rinascita" dello stesso simbolismo astrologico*]. Di fatto, il principio di distinzione che misura lo spazio celeste è essenzialmente solare; è mediante la rivoluzione del sole che viene operata la differenziazione qualitativa delle direzioni che irradiano invariabilmente dal centro terrestre e umano e che definiscono le regioni della volta del cielo-limite. Il ciclo solare è dunque l'espressione diretta dell'Atto divino che ordina il caos. Per contro, la sfera delle stelle fisse - la cui innumerevole moltitudine è come un'immagine di altrettanti germi luminosi isolati nelle tenebre e suscettibili di entrare nelle mutue relazioni non ancora manifestate - simbolizza, per quanto riguarda la sfera zodiacale, la potenzialità cosmica che non potrebbe mai esaurirsi e che si sottrae ad ogni intelligibile definizione. Così noi non possiamo distinguere le qualità proprie della sfera delle stelle fisse, di cui tuttavia vediamo le tracce; mentre conosciamo le qualità della sfera senza stelle, che non vediamo. C'è in questo un significato profondo: noi possiamo in effetti conoscere lo svolgimento del mondo in linea di massima, ma non conosciamo tutte le potenzialità "materiali" che saranno esaurite da un simile svolgimento.

Il ciclo estremo che si manifesta mediante la precessione degli equinozi, ma del quale non possiamo determinare le fasi, deve influenzare l'insieme del cielo con una predominanza successiva di particolari qualità cosmiche o divine. E poiché questo ciclo maggiore è come il modello di tutti gli altri cicli ad esso subordinati, possiamo attribuirgli, per una trasposizione simbolica, dei contenuti o delle partizioni analoghe a quelle di un ciclo

inferiore. Così lo *Shaikh al-akbar* attribuisce al ciclo cosmico maggiore delle determinazioni che egli designa con i nomi dei segni zodiacali e che si susseguono nell'ordine del movimento annuale del sole; la qual cosa dimostra come non si tratti assolutamente dello spostamento del punto vernale nelle costellazioni, spostamento che si attua in senso inverso al moto solare. D'altra parte, il Maestro assegna ai "regni" di questi "segni" maggiori delle durate successivamente decrescenti: l'Ariete regna per 12.000 anni, il Toro per i 11.000, i Gemelli per 10.000 anni; e le durate progressivamente decrescono fino al segno dei Pesci, il cui regno non conta che 1.000 anni. Questo decrescere prova ancora una volta che non può trattarsi di determinazioni spaziali come quelle che dividono lo zodiaco, ma che le divisioni zodiacali sono qui trasposte, per un'analogia spirituale, in determinazioni puramente temporali di un ciclo la cui suddivisione si sottrae alla misura spaziale; di fatto, ogni ciclo spaziale si divide per simmetria, mentre un ciclo puramente temporale si divide in proporzione alla contrazione progressiva del tempo [Cfr. il capitolo *Le temps changé en espace*, in *Le Règne de la quantité et les signes des Temps* di René Guénon]. Quanto alla durata effettiva dei diversi "regni" di questi "segni" maggiori, probabilmente bisogna vedere nel numero degli anni indicati da Ibn 'Arabi solo delle cifre del tutto simboliche. Ciononostante, la somma di tutti questi "regni" equivale alla durata di tre precessioni intere degli equinozi; occorre sempre tener presente il fatto che noi possiamo misurare l'intera durata di una precessione (in quanto possiamo determinare la velocità), senza che se ne possa fissare i termini nello spazio. Se ci riportiamo alla teoria indù dei cicli cosmici e calcoliamo per il primo *yuga* dell'attuale *manvantâra* la durata di un'intera precessione, il *manvantâra*, essendo composto di quattro *yuga* decrescenti secondo la proporzione 4 : 3 : 2 : 1, dovrà comportare 65.000 anni, somma che differisce di una mezza precessione da quella di 78.000 anni, deducibile dal simbolismo indicato da Ibn 'Arabî. Aggiungiamo che lo *Shaikh al-akbar* nota incidentalmente che il primo "segno" a regnare sul mondo fu la Bilancia, e che questa dominò nuovamente all'epoca del profeta Maometto [Facciamo notare che il segno della Bilancia non esiste nelle più antiche rappresentazioni dello zodiaco. Per contro, gli antichi cinesi davano il nome di Bilancia all'Orsa polare]. Lasciamo volentieri ad altri il compito di conciliare questi diversi dati. Considerando la precessione degli equinozi, noi tocchiamo necessariamente i limiti dell'insieme cosmico che si caratterizza con la coincidenza delle determinazioni temporali e spaziali nel movimento degli astri. Questo non può essere un sistema chiuso, e nel momento in cui ne consideriamo i limiti, ci troviamo però privi delle misure; poiché il tempo si misura attraverso il movimento nello spazio. Il mondo visibile è come una figura perfettamente coerente, tessuta su un fondo sdruciolevole che sfugge alla nostra presa.

Per terminare, ricorderemo una formula di Mohyiddîn Ibn 'Arabi, già citata nel corso di questa esposizione, e la cui importanza cosmologica e metafisica è fondamentale: "Il mondo consiste nell'unità dell'unificato, mentre l'Indipendenza divina risiede nell'unità dell'Unico".

4° di copertina:

Considerato da lungo tempo con Elide e Guénon, uno dei maestri indiscussi della tradizione spiritualista, già noto ai lettori italiani (basti ricordare, tra i suoi libri tradotti, Scienza moderna e

saggezza tradizionale e *L'arte in Oriente e in Occidente*), Titus Burckhardt con *La Chiave spirituale dell'astrologia musulmana* (1950), opera breve ma assai densa, ci offre l'occasione di approfondire la storia e i capisaldi di una scienza antichissima, affrancandola così dalle semplificazioni e dagli abusi compiuti della cultura occidentale.

Scrive Burckhardt nell'esordio del libro: [...]