

Sebastian Schwibach

DISCORDIA CONCORS

La «perennis philosophia»
tra crisi del mondo moderno e Rinascenza



All Rights reserved

© 2017 Stamen

www.stamen.net

Collana: Dissertazioni

Cover Design: © Ufficio Grafico Stamen

Volume stampato nel mese di ottobre 2017 presso
Tipografia “Jazz”, Viale dei Quattro Venti, 162/b (Roma)

ISBN 9788899871611

Indice

- 11 *Prefazione* di Francesco Fronterotta
- 15 INTRODUZIONE
- 25 Prima Parte
CRISI DEL MONDO MODERNO E FILOSOFIA
PERENNE
- 25 INTRODUZIONE ALLA PRIMA PARTE
- 29 LA CRISI DEL MONDO MODERNO
- 29 Crisi
- 40 Analisi della crisi
- 40 Le due vie
- 42 Il decentramento dell'uomo dal cosmo
- 48 Il decentramento dell'uomo da se stesso
- 60 La morte di Dio
- 64 Alcune cause della crisi
- 64 Tre cause
- 65 Mutato atteggiamento verso il mondo
- 75 La filosofia come forma di vita e i suoi nemici
- 82 Misconoscimento dell'intuizione intellettuale
- 95 LA FILOSOFIA PERENNE
- 95 La filosofia perenne come risposta alla crisi
- 97 L'idea di una filosofia perenne
- 106 I pilastri fondanti e le idee fondamentali della filosofia
perenne
- 106 Radici o pilastri della filosofia perenne
- 121 Idee fondamentali della filosofia perenne
- 129 RIFLESSIONI CONCLUSIVE
- 131 Seconda parte
STORIA DELL'IDEA DI FILOSOFIA PERENNE
- 131 INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE
- 135 *PRISCA THEOLOGIA, PIA PHILOSOPHIA, DOCTA RELIGIO, PE-
RENNIS PHILOSOPHIA*
- 135 La nave della concordia

- 136 Pletone, Cusano e Bessarione. L'“*alter Plato*” e le origini
rinascimentali dell'idea di una *prisca theologia*
- 145 Ficino e Pico: tra Zoroastro e la *pax philosophica*
- 157 Agostino Steuco: la *philosophia perennis*
- 161 Francesco Patrizi e Giordano Bruno: tra Cristianesimo e
riforma religiosa egizia
- 170 I GRECI E LA FILOSOFIA PERENNE
- 170 Movimenti sincretico-sintetici tra Ellenismo e Tardoanti-
co
- 173 Plutarco e Numenio: il sacerdote di Delfi e l'eclettico fi-
losofo neopitagorico
- 179 Plotino e Porfirio: il Neoplatonismo e l'idea di una filoso-
fia perenne
- 190 LA FILOSOFIA PERENNE NEL MONDO MODERNO
- 190 Alcune considerazioni preliminari
- 197 René Guénon e la Tradizione
- 207 La filosofia perenne tra Aldous Huxley Elémire Zolla e le
ricadute riduzioniste nel movimento New Age
- 216 RIFLESSIONI CONCLUSIVE
- 219 Terza Parte
- LE IDEE DELLA FILOSOFIA PERENNE ATTRAVER-
SO CUSANO, PICO E BRUNO
- 219 INTRODUZIONE ALLA TERZA PARTE
- 222 NICCOLÒ CUSANO
- 222 Dio: gli enigmi dell'assolutamente semplice
- 222 Oltre il muro e ritorno
- 231 Tra il flusso e il riflusso dell'esplicantesi complicazione
- 231 Dio come massimo assoluto
- 236 Dio come *Possest*
- 238 Il *Non-aliud*
- 240 Il Dio uni-trino e tri-uno

- 243 La natura: l'universo infinito quale esplicazione contratta
ed immagine simbolica del Principio primo
- 243 L'universo come creatura contratta
- 246 Universo gerarchico o uguale compresenza di tutto in tutto?
- 251 L'universo gerarchico: i tre mondi e la catena dell'essere
- 254 Il canto dell'universo
- 256 L'uomo: il microcosmico Dio umanato
- 256 L'uomo microcosmo
- 260 Il Dio umano
- 264 Il massimo contratto in atto
- 270 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA
- 270 Il *miraculum magnum*: l'uomo
- 270 La dignità dell'uomo
- 273 La divinizzazione dell'uomo e la pax unifica
- 276 L'amore quale guida e culmine del percorso umano
- 284 Dio: l'amante solitudine tra tenebra assoluta e bellezza
legante
- 284 Dio come coincidenza degli opposti
- 287 Dio o il trascendente assolutamente semplice
- 290 L'amante musico da cui promana e in cui rientra l'intera
realtà
- 293 L'universo ovvero il circolo amoroso
- 293 I natali di Venere e la nascita di Amore
- 296 Celio, Saturno e Giove: Dio, Intelletto e anima
- 299 Il mondo sensibile: discordante concordia e magia
- 303 GIORDANO BRUNO
- 303 L'universo infinito
- 303 Preambolo: "chi salirà per me, madonna, in cielo"?
- 304 *De la causa e principio*
- 310 L'universo animato: *Spiritus intus alit...*
- 312 *De l'uno*
- 316 L'uomo ovvero il furioso
- 316 Lo stolto, il sapiente e il furioso
- 319 I due furori
- 320 Cecità
- 325 Atteone nella selva

| | |
|-----|--|
| 328 | Dio infinito: causa principio e uno |
| 328 | Apollo splendente |
| 329 | Il Dio immanente-trascendente |
| 331 | Dio: materia attuale |
| 334 | RIFLESSIONI CONCLUSIVE |
| 337 | CONCLUSIONI |
| 341 | BIBLIOGRAFIA |
| 359 | <i>Postfazione</i> di Luciano Albanese |

“Quick now, here, now, always -
a condition of complete simplicity
(costing not less than everything)
and all shall be well and
all manner of thing shall be well
when the tongues of flame are in-folded
into the crowned knot of fire
and the fire and the rose are one”.

(T. S. Eliot, *Little Gidding*, vv. 252-259)

Prefazione

Il presente volume deriva dalla rielaborazione di una tesi di Laurea Magistrale in Filosofia che l'Autore ha discusso presso la Facoltà di Lettere e filosofia della Sapienza nell'a.a. 2016-2017. Ho potuto seguire questo lavoro nelle diverse fasi del suo svolgimento, constatando l'impegno scientifico dell'Autore e apprezzando l'acume critico che egli ha manifestato nell'affrontare tematiche difficili, tanto da un punto di vista filosofico quanto sul piano storico e storiografico della loro ricostruzione e del dibattito che hanno via via suscitato. Vorrei perciò in questa sede fornire alcune indicazioni generali che consentano di inquadrare il lavoro e seguirne lo svolgimento.

La Prima Parte, intitolata *Crisi del mondo moderno e filosofia perenne*, pone efficacemente il problema filosofico che l'Autore si propone di esaminare: la crisi che si manifesta nella concezione dell'uomo nel mondo moderno viene presentata e discussa da diversi punti, cosmologico, psicologico e perfino latamente teologico-religioso. Come è noto, infatti, la modernità come tale trova il suo atto di nascita in un fondamentale decentramento della collocazione della natura umana nel tutto: in una concezione aperta e potenzialmente infinita del cosmo, l'uomo non può più essere considerato come il centro dell'universo e il culmine della sua struttura, né sul piano funzionale né in una prospettiva teleologica; ma ciò produce anche l'ulteriore effetto di introdurre una scissione nella costituzione stessa dell'individuo che, ben lungi dal rappresentarsi nella forma di un "sé" compiuto e pienamente integrato, si trova invece sottoposto alla duplice e problematica sollecitazione determinata dalla sua interazione con il microcosmo biologico e culturale in cui si trova a operare, ma anche con il macrocosmo del quale rimane in ultima analisi un'estrema propaggine, senza che, d'altra parte, appaia più possibile sciogliere o quantomeno giustificare

un simile paradosso ricorrendo a un disegno provvidenziale e divino.

L'Autore oppone come risposta ai diversi sviluppi e alle diverse sfaccettature di questa crisi della modernità la nozione di *philosophia perennis*, intesa, più che nei termini di un ben preciso *corpus* dottrinario, come uno stato o condizione naturale della mente: «Stato naturale della mente, filosofia perenne ed esperienza metafisica sono in questo senso sinonimi, anche se si potrebbe dire, per distinguere i termini, che l'esperienza metafisica rende possibile lo stato naturale della mente, caratterizzabile anche come quieta contemplazione, la quale a sua volta può riverberarsi in una forma filosofica denominabile perenne. In questa accezione, la filosofia perenne può essere considerata come il discorso filosofico che esprime e permette l'accesso all'esperienza metafisica, la quale, se protratta nel tempo, conduce la mente al proprio stato naturale. L'esperienza metafisica, che, in fondo, può essere denominata intuizione intellettuale o mistica, è la perfetta fusione di oggetto e soggetto, vero termine dell'itinerario conoscitivo umano».

La Seconda Parte del volume si interroga sulla storia della nozione di “filosofia perenne” che nasce fundamentalmente nell'alveo della tradizione platonica, così come questa risorge e si diffonde in età umanistica. In realtà, come l'Autore mette in luce, già la filosofia tardo-antica, specie attraverso l'intenso lavoro di commento che si realizzò nelle scuole neo-platoniche intorno ai grandi “classici” greci antichi, a partire da Platone e Aristotele, giunse a prefigurare appunto nella sintesi fra platonismo e aristotelismo una concezione filosofica in certa misura eclettica e aperta a contributi e influssi eterogenei la cui validità e verità venivano perciò assunte *sub specie aeternitatis*, cioè indipendentemente dalla contingenza storica. Si tratta di un aspetto molto rilevante nell'analisi dell'Autore, che fornisce qui una serie di elementi importanti per comprendere la vicenda e le ricadute della *philosophia perennis* in epoca moderna ma anche contemporanea.

Infine, nella Terza Parte, vengono esaminati con finezza e ricchezza di dettagli tre figure cruciali per una storia della “filosofia perenne”, vale a dire Niccolò Cusano, Giovanni Pico della Mirandola e Giordano Bruno, suggerendo una ricostruzione e un’interpretazione del loro pensiero alla luce del tema in esame. Trovo particolarmente utile ed efficace questa sezione, di carattere propriamente storico-filosofico, del volume, che sarà certamente di aiuto a lettori e studiosi di questi autori così complessi e di difficile comprensione.

Quale che sia il valore assoluto da attribuire a una simile concezione della *philosophia perennis* nell’ambito della storia della filosofia occidentale, questo libro illustra compiutamente, con argomentazione sempre rigorosa e serrata, l’insieme di problemi e fenomeni culturali, se non antropologici, cui tale nozione fu chiamata a rispondere, appoggiandosi su una discussione bibliografica ampia e feconda che l’Autore padroneggia, offrendo così un’ottima base di partenza per ogni futura ricerca su questo tema.

Francesco Fronterotta
Sapienza Univ. di Roma

INTRODUZIONE

Allora gli uomini, a causa della noia, non riterranno più il mondo degno di ammirazione e di adorazione. Questo universo buono, di cui non vi è mai stato, non vi è e non vi sarà mai, per quanto si possa vedere, niente di meglio, sarà in pericolo e diverrà un peso per gli uomini. Perciò sarà disprezzato, non sarà più amato questo mondo, inimitabile opera di Dio [...] in cui si unisce in un tutto unico e in una multiforme armonia tutto ciò che si offre allo sguardo per essere venerato, lodato e amato [...]. L'anima e tutte le cose che la riguardano [...] non solo saranno derise, ma ritenute vanità¹.

Se probabilmente ogni epoca storica può far suo il lamento ermetico, in quanto non esiste presente, individuale o sociale, che non sia in qualche modo scheggiato dall'imperfezione e quindi dall'aspirazione ad un futuro o ad un passato in cui la vita risplenda di colori più vividi, non si può certo negare che il presente in cui ci si trova a vivere attualmente assomigli in modo sorprendente alla tragica profezia dell'*Asclepio*.

Certo, una tale affermazione può essere in fondo considerata come l'ultimo e più umile contributo alla storia dell'universale insoddisfazione umana sia verso se stessa che verso la propria epoca. Si potrebbe fare una lunga lista di questa catena di insoddisfatti, di questo pathos dell'altrove spaziale e temporale, di questo anelito verso l'età dell'oro. Tuttavia, anche dopo il lunghissimo elenco, condotto magari con il sorriso sarcastico di chi dentro di sé pensa che ogni critica del presente sia in fondo dovuta ad un'utopica immagine dell'umanità mai realizzatasi e mai realizzabile, non si sarebbe ancora capito nulla riguardo il "perché" della critica, né si sarebbe con ciò confutato lo stato di presente crisi. Non basta affermare che in ogni epoca ci sono stati uomini insoddisfatti, per liquidare definitivamente ogni

¹ *Asclepius*, in: V. Schiavone (a cura di), *Corpus Hermeticum*, BUR, Milano 2015 (2001). In seguito citato come: *Corpus hermeticum*. Par. 25, pp. 339-341.

oggetto di insoddisfazione, non basta affermare che non è mai esistita né mai esisterà un'età dell'oro, per decretare in modo definitivo la futilità di una tale ricerca, non basta che dalla collina del proprio momento storico si possa vedere la pianura delle passate e naufragate idee, per decidere, una volta e per tutte, che ogni pensiero, aspirazione, ribellione o sogno siano nient'altro che pure illusioni, da mettere da parte, qualora si voglia essere realisti e si voglia raggiungere, per quanto possibile, uno stato di benessere, uno stato di medieta.

La critica, piuttosto che illusione, si rivela come il solo modo di liberazione tanto dai lacci del mondo in cui per caso ci si è trovati a vivere quanto dalle catene della propria esistenza individuale, inevitabilmente mediocre, se confinata nelle costruzioni artificiali erette per crearsi un'apparenza di libertà e di unicità². La critica parte dalla consapevolezza che ogni forma, societaria o individuale, è un atto di forza, un tentativo di irretire in una griglia prefabbricata una realtà essenzialmente fluida e non settorializzabile in compartimenti³. Essa comprende la relatività di ogni struttura, ma è anche in grado di vedere, oltre i significanti, di volta in volta diversi, la presenza di un significato più profondo⁴.

Lo scandaglio con cui misura e critica è, infatti, l'intuizione dell'Assoluto, a partire dalla quale è possibile considerare allo stesso tempo la contingenza e il valore di ogni forma, nel suo esprimere in modo più o meno appropriato tale verità intuita. Ogni valore o istituzione, così come ogni costruzione dottrinarica o societaria, ogni principio intangibile, così come ogni azione umana, vengono presi in esame a partire dalla loro maggiore o minore capacità di esprimere l'eterno nel divenire, la bellezza intellegibile in quella sensibile, il modello nell'immagine.

² Cfr. E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Adelphi, Milano 2011 (1998). In seguito citato come: Zolla, *Che cos'è la tradizione*. Pp. 142-143.

³ Cfr. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, p. 143.

⁴ Cfr. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, p. 144.

A partire da tali considerazioni, se da un lato è inevitabile considerare tanto la società quanto se stessi sempre in maniera critica, non essendo superabile l'inadeguatezza di ogni forma espressiva rispetto al contenuto che essa dovrebbe esprimere, dall'altro è però possibile tentare di armonizzare la propria persona e il mondo circostante con la verità intuita. L'insoddisfazione di cui si tratta è, dunque, più metafisica che storica, in quanto nasce dalla consapevolezza che i due momenti del lamento ermetico – la visione della bellezza divina e della decadenza – non sono in prima istanza eventi epocali tra loro successivi, come se ci potesse essere un momento storico in cui tutto sia perfetto ed un altro in cui tale perfezione vada perduta. Essi sono, piuttosto, continuamente presenti nell'individuo e nella società, e, a seconda che l'uno prenda o meno il sopravvento sull'altro, si può parlare di un periodo di fioritura o di decadenza.

Gli dei sono presenti, la natura è ammaliante, la bellezza risplende ovunque, qualora si sia in grado di porsi in uno stato di coscienza adeguato, o, al livello più ampio, qualora la costruzione sociale sia indirizzata fundamentalmente a perpetuare e rendere presente la visione teofanica. Criticare il proprio tempo o se stessi è, dunque, nel caso in cui si sia guidati da tale intuizione, una necessità impellente, in quanto si è mossi dall'amore per la verità, sì ovunque presente, ma continuamente obliata.

Il critico è simile all'Eraclito della narrazione aristotelica⁵: egli, visitato da alcuni avventori che volevano conoscere l'accigliato filosofo e che, trovandosi di fronte ad un vecchio che si scaldava vicino al fuoco, delusi volevano andarsene, disse senza battere ciglio di entrare e sedersi perché anche lì erano presenti gli dei. Il critico è, cioè, colui che mette tutto in discussione, in quanto non vuole acquietarsi sulla superficie delle cose, ma immergersi nella loro profondità e comprendere

⁵ Aristotele, *Sulle parti degli animali*, 645a, 17-21, in: G. Colli (a cura di), *La sapienza greca*, terzo volume, Adelphi, Milano 2009 (1977). In seguito citato come: Colli, *La sapienza greca*. 14 [A136], pp. 124-125.

l'essenza divina presente in ogni forma, gesto o pensiero. Richiama e riprende coloro che, compreso se stesso, hanno dimenticato o non hanno mai vissuto l'esperienza del divino, li accoglie e mostra che non nel pensiero sublime, non nella potenza politica o nell'affermazione di sé possono trovare ciò che cercano, ma in un fuoco scoppiettante dentro una casupola di legno o nel gioco dei bambini ai piedi del tempio.

La profezia ermetica e l'atteggiamento di molti critici della propria "età moderna" nascono dalla conoscenza di una realtà diversa, di un mondo vivificato in ogni sua parte dalla presenza del divino, di una bellezza sì irraggiungibile, eppur conosciuta nel proprio intimo. L'uomo che abbia esperito in prima persona, l'uomo che abbia conosciuto una diversa possibilità di stare nel mondo, non potrà che guardare con sospetto ad ogni struttura rigida, ad ogni dogmatica che voglia rinchiuderlo in catene, ad ogni mito che si presenti come certezza indiscutibile, piuttosto che come porta di accesso alla verità. Un tale uomo vivrà sempre come straniero, sempre critico verso se stesso e gli altri, non appena si accorga che la propria o altrui vita non si avvicina all'idea vissuta, ma piuttosto vi si allontana sempre più.

Ritornando al principio della trattazione, bisogna comprendere in che senso il mondo moderno assomigli spaventosamente all'incubo sognato nell'*Asclepius*. Come verrà approfondito nel primo capitolo della prima parte, la modernità, nei suoi aspetti critici, si configura come una demolizione, prima esposta in modo teorico e infine attuata nella pratica, dell'armonia e bellezza cosmica. L'uomo si allontana dal mondo, sentito ormai come un peso, e si rifugia in astrazioni utili al dominio materiale sulla natura, la quale diviene, dunque, una specie di enorme miniera da cui poter estrarre a forza quanto necessario ad alleviare il tedio di una vita priva di senso. L'universo ermetico diviene un fondo disponibile da cui saccheggiare il più possibile, fino alla definitiva rovina e distruzione. L'uomo, da vincolo dell'universo, si fa sciacallo: di notte si rifugia nelle maleodoranti tane cittadine, per poi, al sorgere del sole, andare a predare le carogne di un mondo fatto a brani. Un tale procedere viene

poi ammantato delle più belle parole possibili, cantilene profuse in abbondanza ogni giorno per rendere ottuso chiunque si presti all'ascolto. Il progresso, la democrazia, i diritti umani, la libertà, l'uguaglianza, i valori dell'Europa, la scienza, la tecnologia, lo sviluppo, il mercato, la fame nel mondo eccetera, eccetera: incantamenti di magia nera per far completamente perdere di vista la totale assenza di significato da cui tali formule sono affette⁶.

Senza entrare qui nel dettaglio dell'analisi della crisi del mondo moderno, è comunque evidente che, se non si può dire che sia esistito un mondo dove tutti fossero felici e nei fiumi scorresse latte e miele, certamente il periodo attuale non si avvicina di un solo passo né ad uno sviluppo più integrale dell'essere umano, né ad una visione più completa della natura, né ad una comprensione più profonda del divino, ormai neanche più deriso, ma, come profetizzato dal lamento ermetico, completamente ignorato e negletto.

La critica del mondo moderno cambia gli oggetti esteriori cui è rivolta, ma non è essenzialmente diversa dagli strali lanciati da Eraclito contro i propri contemporanei, incapaci di comprendere il vero significato delle iniziazioni⁷, o dalla furiosa lotta di Giordano Bruno contro i pedanti di ogni sorta, i quali, ammantandosi ad esempio delle mal comprese parole di Platone o Aristotele, tendevano a rinchiudere la verità in formule esteriori, piuttosto che a vivificarla e fornire lo spazio adeguato per la sua comprensione.

⁶ Cfr.: Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 161-166, 237-329; E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, in: E. Zolla *Il serpente di Bronzo. Scritti antesignani di critica sociale*, a cura di G. Marchianò Marsilio, Venezia 2015, pp. 33-206. In seguito citato come: Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*. Pp. 239-255; E. Zolla, *Insolita allocuzione di un potente*, in: E. Zolla, *Conoscenza religiosa*, a cura di G. Marchianò, Storia e Letteratura, 2006, pp. 159-162.

⁷ Eraclito, *Dell'Origine*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano, 1993. In seguito citato come: Eraclito, *Dell'Origine*. Cfr. ad esempio fr. 38 [22 B14 DK], 40 [22 B5 DK].

Da quanto fin qui esposto, risulta chiaro come alla base del procedimento critico sia già presupposta la filosofia perenne, pur nel senso più ampio possibile datogli da Zolla: filosofia perenne come stato naturale della mente⁸.

Stato naturale della mente, filosofia perenne ed esperienza metafisica sono in questo senso sinonimi, anche se si potrebbe dire, per distinguere i termini, che l'esperienza metafisica rende possibile lo stato naturale della mente, caratterizzabile anche come quieta contemplazione⁹, la quale a sua volta può riverberarsi in una forma filosofica denominabile perenne. In questa accezione, la filosofia perenne può essere considerata come il discorso filosofico che esprime e permette l'accesso all'esperienza metafisica, la quale, se protratta nel tempo, conduce la mente al proprio stato naturale. L'esperienza metafisica, che, in fondo, può essere denominata intuizione intellettuale o mistica, è la perfetta fusione di oggetto e soggetto¹⁰, vero termine dell'itinerario conoscitivo umano:

L'esperienza metafisica rivela l'essere che non è ancora divenuto una pluralità di *enti*, ancora ignaro delle delimitazioni e delle illusioni legate ai nomi e alle forme. La mente è ancora musicale, simile a una lira agitata dal vento o una chioma d'albero stormente o un chioccolio di fontanile¹¹.

È a partire da una mente libera da ogni concrezione e fusa con il mondo, è a partire dalla conoscenza dell'Assoluto come l'altro volto del proprio Sé, che diviene poi possibile vivere con gli occhi trasfigurati, quasi l'intera vita non fosse altro che un

⁸ E. Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2013. In seguito citato come: Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*. Pp. 113-121.

⁹ Cfr. sul tema della quiete quale apice del processo conoscitivo Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 118-132, 316-323.

¹⁰ E. Zolla, *Archetipi*, in: Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, pp. 35-185. In seguito citato come: Zolla, *Archetipi*. P. 35.

¹¹ Zolla, *Archetipi*, p. 41.

lungo percorso iniziatico di progressivo adeguamento alla propria essenza divina¹². In questo stato d'animo contemplativo, si perde ogni volontà di sopraffazione, ogni astrusa forma di moralismo, ogni attaccamento alle forme, e ci si immerge nel vortice dei significanti per contemplare in crescente pienezza il centro significato. La filosofia perenne è, dunque, sia il mezzo per poter sviluppare una critica adeguata, che la possibile risoluzione a tale stato di crisi. Essa, da una parte, permette di immergersi nel mondo sociale, comprenderne le strutture o gli archetipi che lo guidano e quindi liberarsi dei lacci con cui esso vincola e condiziona il singolo¹³. Dall'altra, consentendo di vedere la scissione tra divino, natura e uomo, indica la strada della riconciliazione tra i tre piani astrattamente separati da una ragione distaccatasi tanto dal mondo sensibile che da quello intellegibile.

Il presente lavoro è dunque strutturato in maniera tale che, partendo dalla crisi, si giunga a comprendere il valore tanto teorico che pratico della filosofia perenne. Una volta introdotte le basi su cui essa poggia e le sue idee fondamentali, nella seconda e terza parte si è proceduto ad analizzare più nel dettaglio rispettivamente la storia del concetto e tre sue declinazioni.

Pur nella consapevolezza dell'impossibilità di fornire un'esposizione completa sui molteplici temi trattati, si è comunque cercato di fornire una visione di insieme che permettesse di abbracciare in un solo sguardo la complessità storica e concettuale legata ai temi della crisi e della filosofia perenne. Non si può negare che ogni argomento del presente studio avrebbe bisogno di un ben più ampio approfondimento analitico, ma si è ritenuto necessario in prima istanza fornire una prospettiva sintetica, in grado di mettere in luce l'intreccio dei pro-

¹² E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, 2 Vol., Adelphi, Milano 2010 (1997). In seguito citato come: Zolla, *I mistici dell'Occidente*. Introduzione, pp. 22-23.

¹³ Su questo punto, non direttamente trattato dal presente studio, si rimanda ai seguenti testi: Zolla, *Archetipi*, pp. 142-144; Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 155-161, 331-360.

blemi presi in esame e di fornire una possibile lente visuale a partire dalla quale sia poi possibile procedere ad un'analisi più dettagliata. Il presente studio è dunque assimilabile al grezzo lavoro dell'aratro, il quale, smuovendo grosse zolle di terreno, prepara il campo al lavoro più fine dell'erpice.

Nel concludere l'introduzione, vorrei ringraziare tutti coloro che, negli anni, mi hanno permesso di approfondire senza restrizioni i temi a me più cari. Ringrazio, perciò, i miei genitori, che mi hanno sempre sostenuto nel percorso, i compagni forestali, senza i quali probabilmente sarei morto o impazzito, e i professori Luciano Albanese e Francesco Fronterotta, i quali non hanno posto altri limiti alla trattazione che non fossero quelli del rigore storico e della coerenza argomentativa. Ringrazio, inoltre, Cecilia, le discussioni con la quale hanno permesso una continua rimessa in discussione delle mie idee, e Beatrice, la cui sensibilità mi ha aperto un mondo quasi sconosciuto.

Per chi viaggia in direzione ostinata e contraria...

Prima Parte

CRISI DEL MONDO MODERNO
E FILOSOFIA PERENNE

“Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l’eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente”.

(Dante, *Inferno*, canto III, vv. 1-3)

“Lo duca e io per quel cammino ascoso,
intrammo a ritornar nel chiaro mondo;
e senza cura aver d’alcun riposo,
salimmo sù, el primo e io secondo,
tanto ch’i’ vidi de le cose belle
che porta ’l ciel, per un pertugio tondo.
E quindi uscimmo a riveder le stelle”.

(Dante, *Inferno*, canto XXXIV, vv. 136-139)

INTRODUZIONE ALLA PRIMA PARTE

La presente prima parte del lavoro si suddivide in due capitoli tra loro complementari. Nel primo viene sviluppata una riflessione sulla crisi del mondo moderno, di cui si cerca di rinvenire le caratteristiche principali.

Nel secondo viene prospettata, attraverso alcune riflessioni concernenti l’idea di una filosofia perenne, i suoi pilastri e le sue idee fondamentali, una possibile risposta a tale stato critico.

Il primo capitolo si suddivide a sua volta in due paragrafi. Nel primo, viene fatta un’analisi degli elementi caratterizzanti la crisi, mentre nel secondo si individuano alcune delle sue cause fondamentali.

Il primo paragrafo punta essenzialmente a mostrare come l’uomo moderno sia decentrato tanto rispetto a se stesso che nei confronti della natura. Un tale decentramento consegue, essendo allo stesso tempo la causa, alla morte di Dio. Nel tentativo di mostrare il decentramento dell’uomo da se stesso e dal cosmo sono stati presi in esame due poeti ottocenteschi: Leopardi e Pascoli.

Nel primo si può rinvenire, infatti, il modello dell’uomo moderno che, preso atto della tragica condizione umana, non si la-

scia tentare da nessuna illusione e guarda in volto il nulla dell'esistenza, nel tentativo di trovare in questo non-senso il senso di una nuova umanità, riconciliata e armata contro la natura, matrigna infedele.

Nel secondo è, invece, possibile individuare il modello dell'uomo moderno che, pur non ostile verso la visione scientifica, non trova in essa né la risposta al dolore che avvolge l'uomo e gli esseri viventi nel loro complesso, né la chiave per comprendere i più profondi segreti della natura. Nel Pascoli si ha, dunque, l'archetipo dell'uomo moderno che, non pago dell'oggettività, ripiega nella soggettività, per trovare, nel profondo del proprio cuore, il vero significato della vita e del dolore. Grazie ai due poeti, sono state inoltre analizzate gran parte delle altre declinazioni dell'uomo moderno: attraverso Leopardi si può vedere da un lato l'uomo avvolto nell'illusione soggettiva fornitagli da una natura non ancora svelata dall'oggettività della ragione, dall'altro l'uomo positivo, colui che, pienamente conscio del proprio potere, si volge al mondo come luogo di dominio; attraverso Pascoli, invece, viene messo in risalto l'emblema dell'uomo moderno medio, né troppo incline al lato soggettivistico né troppo conscio delle implicazioni che una visione del mondo basata esclusivamente sulla ragione scientifica comporta.

Per analizzare l'ultimo modello di uomo moderno decentrato si è invece dovuto ricorrere al marchese De Sade, il quale, con perfetta coerenza, giunge infine a fare dell'uomo una vera e propria macchina - nel suo caso del piacere. Dopo aver analizzato in che senso si possa parlare della morte di Dio e come essa sia principio e culmine dell'atteggiamento moderno, si è passati, nel secondo paragrafo, ad analizzare tre cause della crisi. Il secondo paragrafo è suddiviso in tre sottoparagrafi. Nel primo si analizza il cambiamento di lente visuale nell'interpretazione del mondo, il quale è stato scisso in un dualismo artificiale al fine del dominio. Nel secondo si mostra in che senso l'oblio della filosofia come forma di vita abbia portato ad una completa scissione tra teoresi e prassi, accentuando sempre di più il di-

stacco tra uomo e mondo. Nel terzo, Infine, si pone in luce la gravità della messa al bando dell'intuizione intellettuale quale forma di conoscenza suprema e apice della contemplazione filosofica, ormai divenuta gioco erudito più che amore della verità.

L'analisi degli ultimi due punti procede *a contrario*, mostrando cosa fosse la filosofia almeno fino al Medioevo e quale importanza avesse l'intuizione intellettuale in Platone, Meister Eckhart e Schelling. Proprio quest'ultimo permette di evidenziare le difficoltà moderne nel legare insieme vita, discorso razionale e conoscenza sovrarazionale, fornendo, perciò, un ponte per la trattazione del secondo capitolo, volto al tentativo di superare tali difficoltà.

Il secondo capitolo, dedicato alla filosofia perenne come risposta alla crisi, si volge, in primo luogo, all'analisi di tale idea, considerata come un canone ermeneutico in grado di superare ogni forma di dogmatismo e di fornire una visione sintetica. In secondo luogo, vengono delineati i pilastri fondamentali che la caratterizzano. Infine, si procede ad una più dettagliata riflessione sulle sue idee fondamentali.

Per quanto riguarda i pilastri, ci si è affidati alla disamina delle concezioni presocratiche, mentre, nell'analisi delle idee, si è preso in considerazione il *Corpus hermeticum*, vera summa delle concezioni "perenni". La struttura della presente prima parte è pensata in modo tale che alla *pars destruens* venga direttamente affiancata la *pars construens*, poi ulteriormente sviluppata nella seconda e terza parte, più propriamente storiche.

Guida in tale scelta è stata la seguente considerazione: se non fosse possibile presentare la modernità come un'età di crisi, non sarebbe necessario prospettare una via di uscita, così come, se non si potesse pensare una via di uscita dalla crisi, sarebbe fundamentalmente inutile farne uno studio; una diagnosi che non dia spazio alla possibilità della cura perde, infatti, tutto il suo valore, riducendosi alla pura e semplice constatazione di un'ovvietà.

L'intento che guida questa prima parte e l'intero lavoro non è, dunque, quello di portare avanti una semplice ricerca storica

da aggiungere alla babelica biblioteca della letteratura scientifica sugli argomenti presentemente trattati, ma di indicare le linee guida di una filosofia universalistica che, fondata sull'attenta e rigorosa analisi dei testi presi in esame, possa essere qualcosa in più di un contributo alla comprensione di alcuni argomenti.

La base di un tale approccio consiste nella convinzione che la filosofia non possa essere né una semplice attività professionale accanto alle altre né un mero mezzo di spiegazione delle antiche e recenti idee dei pensatori. Essa, infatti, rappresenta la forma suprema di ricerca della verità, la quale, piuttosto che informare, dovrebbe trasformare ogni singolo e l'intera società, aiutando ad indirizzare l'uomo verso la propria completezza.

Ciò non vuol dire certo che, guidati da un tale intento, si debba essere meno critici e meno attenti alla storia e al pensiero degli autori trattati. Al contrario, si tratta di rendere il passato vivente, si tratta di dialogare con i filosofi come se fossero qui presenti, immergendosi in mondi lontanissimi per emergere più ricchi e capaci di comprendere lo sfuggente presente.

LA CRISI DEL MONDO MODERNO

“Non cesserete dalla strage che cupa
rimbomba? Non vedete che vi state
divorando l’un l’altro per indifferenza al
conoscere?”

(Empedocle, *Purificazioni*, fr. 136 DK)

CRISI

Il mondo moderno è in crisi¹. Una tale affermazione, se da una parte è entrata a far parte dei luoghi comuni, dall’altra appare essere negata dal fatto stesso del progresso, il quale, nonostante ancora non sia giunto al suo compimento, sarebbe tuttavia l’unica strada del continuo miglioramento delle condizioni dell’umanità.

Sebbene tale illusione sia stata soggetta ad una continua erosione, tanto che quasi nessun intellettuale è ormai così ingenuo da credere ancora alle “magnifiche sorti e progressive” dell’umanità, sembra che la società nel suo complesso non risenta, se non su questioni puntuali, di tale coscienza della crisi, né si chieda le ragioni profonde del baratro che le si sta aprendo sotto i piedi.

Certamente, solo per citare degli esempi limitati, quasi nessuno è all’oscuro della malattia mortale da cui è affetta la natura, ognuno, almeno in Occidente, sente gli effetti della crisi economica, molti riconoscono l’inumanità di una vita stipata dentro casse di cemento, ricovero notturno per ombre ronzanti senza meta tra le vie di grigie città, per non parlare poi della proliferazione di guerre che, fomentate da interessi economici, sono aizzate da complessi ideologici. Un sopore tuttavia ottunde

¹ Tra i molteplici riferimenti bibliografici per la presente trattazione si rimanda in particolare a: Zolla, *Che cos’è la tradizione*. In particolare le pp. 55-132; Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*. In particolare le pp. 33-81, 139-174. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, a cura di Julius Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 2010 (1972). In seguito citato come: Guénon, *La crisi del mondo moderno*. R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, a cura di T. Masera e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2010 (1982). In seguito citato come: Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*.

la capacità critica e la parola d'ordine che ipnotizza è ancora, nonostante tutto, “sviluppo!”. Che cosa poi una tale parola significhi non è dato sapere, in quanto, al malaugurato ingenuo che ponesse la domanda, verrebbe risposto “lavoro!”. La terza parola d'ordine, frutto delle due precedenti, suonerà dunque “democrazia!”. Così, chiunque vada affermando l'inattuale tesi di una crisi del mondo moderno verrà messo a tacere con l'infamante accusa di essere un reazionario che, volgendo gli occhi al passato e ostacolando lo sviluppo del paese, impedisce la piena affermazione dell'uomo nel lavoro e pone dunque le basi per la fine della democrazia.

Non importa che oggi più che mai il lavoro sia l'alienazione pura dell'individuo e che il modello della fabbrica, per cui nessuno capisce e gode l'intero del processo, sia stato ampliato ad ogni campo professionale, tanto che, nella stessa Accademia e in quegli studi che dovrebbero essere l'orizzonte di ogni altra scienza, gli studi cioè filosofici, non solo non si sa dove si stia andando e cosa spinga alla ricerca, ma si pone come dogma fondamentale, seppur mai esplicitato, l'assenza di qualsiasi scopo e la futilità di tale domanda.

Non importa che lo “sviluppo”, inteso naturalmente come sviluppo tecnico, volto al benessere materiale, non solo non conduca ad una maggiore felicità, ma addirittura renda sempre più esigui gli spazi e i tempi in cui sarebbe possibile dedicarsi a tale ricerca. Non importa, infine, che la democrazia, in un mondo dove è la finanza affiancata dall'industria a dominare, sia solo un velo, che copre l'orrida verità: l'uomo in questo tempo più che mai è ridotto allo stato di schiavitù.

Se gran parte del Novecento, per non parlare dei più profondi pensatori ottocenteschi, è stato un pensiero della crisi, tanto che ripetere ancora una volta le polverose parole sulla questione della tecnica o sul nichilismo dell'Occidente assume il sapore di un cibo stantio, è tuttavia necessario ruminare di nuovo il boccone mal digerito, nella speranza che il sapore disgustoso apra lo spazio per una diversa modalità di pensiero, la quale, nell'atto di risvegliare dal sonno dogmatico del progresso e del-

la sua degenerazione in sviluppo², ponga le basi teoretiche di un'uscita dallo stato subumano in cui ci si trova a vivere.

Un tale soffermarsi è tanto più necessario nel momento in cui, sempre più, l'alienazione colpisce l'individuo in ogni suo momento giornaliero, facendogli dimenticare lo stesso atto istintivo dell'umanità, la quale si plasma attraverso il domandare.

Un'ape svolge il suo lavoro in quanto, per istinto, sa esattamente cosa sia giusto e cosa no. Essa non potrebbe farsi domande senza rompere l'equilibrio dell'alveare.

L'uomo, che nella sua attività sociale tenderebbe all'assimilazione ad un'ape, non può tuttavia esimersi dal domandarsi sul senso e significato della sua azione. È, tra gli altri, per questo motivo che non esiste e non può esistere una società umana perfetta, ma è su questo punto che si gioca la dignità dell'uomo quale essere capace di mettere in dubbio il significato di ciò che fa ed eventualmente non partecipare a ciò che ritiene espressione di una follia collettiva. Nel momento in cui però egli venga privato dell'orizzonte di senso della sua azione, venga educato non in quanto uomo, ma in quanto eventuale funzionario della macchina statale, gli vengano forniti mezzi di svago, che intervallino i momenti produttivi minimizzando gli istanti in cui potrebbe percepire il nulla della propria esistenza, e venga rinchiuso, infine, in città anonime, da cui non solo non sembra esservi via di uscita, ma addirittura si perde la consape-

² Se infatti nell'Ottocento era prevalente l'idea di un progresso dell'uomo che, attraverso la tecnica, sarebbe potuto divenire veramente libero ed indipendente dalle necessità naturali e sociali (ad esempio il lavoro), attualmente anche una tale idea è stata messa da parte, lasciando come unico orizzonte futuro lo sviluppo economico fondato sul progresso della tecnica. Che l'uomo sia felice o meno, l'importante è andare avanti, senza meta, senza fine, senza direzione, fino a quando la terra non sarà inghiottita da un'implosione o l'umanità non sarà completamente annientata dalla sua stessa azione devastatrice. Per l'illusione ottocentesca, presente anche tra gli spiriti più nobili, che la scienza e lo sviluppo della tecnica potessero portare l'uomo ad essere libero di sviluppare se stesso, senza più l'assillo delle necessità naturali, si veda J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001. Pp. 91-92.

volezza di un'alternativa, ecco che l'uomo si riduce a molto meno di un'ape, in quanto, a guidarlo, non sono più né l'istinto né la ragione, ma un cieco automatismo. Ecco che l'uomo è finalmente diventato, e non solo in senso biologico, l'agognato uomo macchina³.

Chi d'altra parte avesse la sventura di rompere la magia incantatoria e cercasse rifugio in Arcadia, troverebbe una realtà non solo ostile, ma decadente. Ciò che circonda le città è la rassegnata sopravvivenza di un mondo che, alle attuali condizioni, è destinato a scomparire, in quanto si trova ad essere marginale, povero di senso, tanto sfilacciato nel tessuto sociale quanto privato del profondo rapporto con la natura. Se l'industria ha distrutto, infatti, le possibilità economiche dei piccoli centri, la ragione illuminata è riuscita a compiere il miracolo che neanche i più accaniti cristiani dei primi secoli avevano immaginato possibile⁴: la natura è perduta e la società che viveva di un mondo ricco di relazioni con pietre, alberi e animali, guarda ora a questa vita, degradata a paesaggio⁵, come ad un luogo noioso, insignificante e fonte di fatica mal retribuita.

Non è più dunque neanche possibile rifugiarsi in un posto recondito e, seguendo la massima epicurea, osservare da uno scoglio sicuro gli spasmi di una barca in preda alle onde. Tale scoglio, quand'anche lo si volesse cercare lasciando tutto il resto in balia dei marosi, non si trova più e nessuna forma di eso-

³ Per la famosa idea biologica dell'uomo quale macchina si veda, tra gli altri, J. O. De La Mettrie, *L'uomo macchina*, in: J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978. Pp. 165-236.

⁴ Esempio emblematico è la disgregazione del fenomeno del tarantismo pugliese, prima integrato, attraverso una normalizzazione canonica, all'interno del cristianesimo, poi disintegrato dalla ragione illuminista, capace di distruggere un intero mondo simbolico con validità terapeutica, per fornire, quale alternativa, una marginalizzazione e medicalizzazione coatta dei malati. Per questo si veda: E. De Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 2008 (1961), In seguito citato come: De Martino, *La terra del rimorso*. Pp. 255-285.

⁵ Si veda a tal proposito il paragrafo dell'Introduzione sulla "perdita della natura" in Zolla, *I mistici dell'Occidente*, pp. 33-38.

tismo, di reazione o di illusione progressista-apocalittica può servire da riparo.

È necessario guardare senza veli lo stato di disperazione attuale, ricercarne alcune delle cause e prospettare una via di uscita. In questo primo capitolo verrà dunque fatto un tentativo, seppur parziale, di analisi della crisi, cui seguirà una seconda parte che si potrebbe chiamare archeologica, in quanto ricerca dei più importanti principi che, giunti alla loro piena attuazione, hanno portato allo stato attuale.

In questo percorso, che tenta di far dialogare poesia, filosofia, storia e filosofia della scienza, oltre che antropologia e storia delle religioni, verranno approfondite molteplici tematiche, nel tentativo di fornire il più ampio orizzonte possibile, pur nella limitatezza delle competenze di chi scrive. Il tentativo sarà, dunque, di non limitarsi ad un'unica corrente o prospettiva, ma di moltiplicare i linguaggi e gli approcci ermeneutici così da non essere fuorviati da idee preconcrete.

Verranno dunque prese in considerazione le attente analisi presenti nella teoria critica di Horkheimer e Adorno sulla dialettica dell'illuminismo, le riflessioni estremamente significative di Heidegger riguardo la natura e l'uomo come fondi disponibili, oltre che le ricerche senza precedenti di Mircea Eliade ed Ernesto De Martino, grazie alle quali sarà possibile mostrare quale fu, per millenni, lo stato naturale dell'uomo. L'insieme delle considerazioni svolte avrà inoltre, come base implicita, gli studi dei filosofi della scienza Kuhn e Feyerabend, entrambi indispensabili per scardinare l'ideologia in cui il mondo occidentale si trova immerso.

Potrebbe apparire che un tale programma abbia come implicito fondamento l'idea di un'età dell'oro da cui siamo decaduti e in cui possiamo tornare, purché vengano ripristinate le tradizioni avite. Un atteggiamento del genere sarebbe non solo fondamentalmente errato, ma anche assolutamente ingenuo, in quanto, se da una parte si presterebbe ad un'estetizzante semplificazione del passato, dall'altra non uscirebbe dalla dialettica con il polo opposto, che invece afferma tale età dell'oro risiede-

re nel futuro, prossimo o remoto che sia. L'idea guida è dunque, al contrario, ricercare, attraverso il passato, le cui nebbie sono l'unico orizzonte concesso, quali vie avrebbe potuto prendere il presente, in modo tale da pensare un'alternativa che sia radicata nell'"oggi", senza scendere a compromessi né con proiezioni avveniristiche né con tentazioni passatiste.

Per citare un esempio, non si tratta di erigere nuovamente templi ad Apollo o ripristinare culti cristiani caduti in disuso, ma di pensare un mondo dove sia possibile l'esperienza che ha fatto sì che tali templi o culti avessero il loro posto.

L'esperienza del sacro, cui è collegata quella della fragilità e dignità dell'uomo, è infatti una delle grandi perdite dell'epoca moderna le cui conseguenze sono incalcolabili: da un punto di vista sociale, gran parte delle esperienze trascendenti lo "stato normale" sono state relegate nell'ambito della patologia, nell'illusione che la medicalizzazione avrebbe esorcizzato l'anormale⁶; da un punto di vista ecologico, ai boschi sacri si sono sostituite le discariche, a cielo aperto o sotterranee, e l'unico motivo che sembra valido nella lotta ecologica è ormai il più estrinseco e antropocentrico mai pensato: gli alberi sono necessari per respirare e non si possono inquinare le acque, per il solo fatto che sono indispensabili alla vita⁷; da un punto di vista morale, persa la sacralità dell'uomo quale fulcro e mediatore tra la natura e L'Assoluto, non si vede perché egli dovrebbe ancora essere degno di qualcosa e quale differenza ci sia tra lui e qualsiasi animale⁸.

È dunque necessario porre completamente ex novo la questione, interrogarsi sulla crisi e tentare sentieri interrotti dal cor-

⁶ Su questo punto si rimanda a: De Martino, *La terra del rimorso*; E. Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*, pp. 211-216.

⁷ Ovviamente sotteso è il pensiero: "se riusciamo a fabbricarci da soli l'ossigeno e l'acqua saremo finalmente liberi anche da questa incombenza fastidiosa". A tal proposito, molto interessanti sono le recenti ricerche per fare piante da mangiare in laboratorio, senza l'utilizzo di terra, di sole etc.

⁸ Gli uomini hanno infatti seguito il triste destino degli animali-macchina.

so della storia, per vedere se sia ancora possibile trovare una fune che salvi dalle oscurità dell'abisso.

Prima di iniziare tale interrogazione, bisogna comunque chiarire, per quanto ciò sia possibile in sede introduttiva, il significato di “mondo moderno”, in modo da evitare eccessive generalizzazioni o confusioni. Il momento di svolta che porta all'epoca attuale si può senza dubbio far risalire a quel periodo che, tra Quattrocento e Seicento, ha determinato una serie di rivoluzioni in ogni ambito umano: dalla geografia terrestre agli infiniti mondi dell'astronomia, passando per la rinascita degli studi classici, le riforme religiose, il proficuo incontro tra diverse culture e la rivoluzione scientifica, il mondo conosciuto si amplia enormemente e si restringe nel medesimo tempo.

Il nuovo mondo svelatosi agli occhi increduli di Colombo apre prospettive inimmaginabili tanto nel campo teologico⁹ quanto in quello economico¹⁰. Si ampliano le ricerche in ogni settore e il fermento culturale esalta l'uomo nella sua capacità di afferrare il reale e plasmarlo a suo piacimento. Vengono distrutte le mura del cielo delle stelle fisse e il filosofo eroico ardisce percorrere infiniti mondi ed interminati spazi, libero ormai dalle catene dell'aristotelismo scolastico. Dall'oblio di tanti secoli affiorano le parole di Ermete, di Platone e di gran parte del mondo antico, quasi sconosciuto, nelle sue fonti, al Medioevo. Allo stesso tempo, però, predominante diviene un'interpretazione del reale sotto una particolare forma del linguaggio matematico. Esso non si occupa più di contemplare i misteri dell'armonia del mondo attraverso una simbologia soprattutto geometrica, la quale, piuttosto che analizzare, sintetizza e collega i vari piani dell'essere, vedendo una corrispondenza armoni-

⁹ Un esempio particolarmente felice fu quello di alcune missioni gesuitiche, come l'epocale attività di Matteo Ricci in Cina. A tal proposito si veda R. Po-Chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Il Mulino, Firenze 2012.

¹⁰ A tal proposito si veda F. Morelli, *Il mondo atlantico. Una storia senza confini (secoli XV-XIX)*, Carocci, Roma 2013. In seguito citato come: Morelli, *Il mondo atlantico*.

ca non solo tra celeste e terrestre, ma anche, all'interno del mondo del divenire, tra le varie forme con cui la natura mutevole richiama le simpatie tra i diversi elementi della realtà¹¹. Piuttosto, si afferma un modello matematico volto alla comprensione di quali leggi dinamiche regolino la natura, in modo da poterne dominare gli elementi e portare un progresso non solo conoscitivo, ma anche tecnico, o meglio: conoscitivo, in quanto tecnico.

Il mondo dunque si restringe nella sua interpretazione, nella misura in cui si sviluppa la credenza che, attraverso una modellizzazione del reale, sia possibile giungere ad una sua maggiore comprensione, che scarti tutto ciò che appare inutile¹².

L'età moderna, dunque, affonda le sue radici prossime nelle rivoluzioni dei suddetti secoli, ma si protrae e giunge a compimento tra l'Ottocento e l'inizio del Novecento, iniziando poi quell'agonia, che porta fino allo stato attuale, in corrispondenza delle due guerre. Esse, nella loro violenza inaudita, mostrano per la prima volta in modo chiaro la fragilità delle idee positive e la morte non solo di Dio e della natura, ma anche dell'umanità dell'uomo.

Quanto verrà dunque proposto come analisi della crisi dell'età moderna vale tanto per il momento attuale quanto per gran parte del periodo storico che affonda le sue radici nel Quattrocento e porta i suoi primi frutti a metà del Seicento. Con ciò non si vuole certo affermare né che i periodi antecedenti fossero completamente immuni dal sentire denominato moderno, né che durante la modernità non ci sia stato altro che quanto qui descritto. Si tratta piuttosto di evidenziare tendenze che, la-

¹¹ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999. In seguito citato come: Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. Pp. 97-101, 130-133. Su questo punto si veda anche: Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 72-73; S. Weil, *Quaderni. Volume terzo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988. In seguito citato come: Weil, *Quaderni. Volume terzo*. Pp. 120-123.

¹² Cfr. M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003 (1992). In seguito citato come: Heidegger, *Seminari*. P. 36.

tenti in certi periodi, affiorano con più virulenza in altri, attraverso meandri sotterranei di difficile decifrazione¹³. Ciò che in un'epoca, pur presente, fa parte di una corrente minoritaria, o si palesa con forza per un breve periodo, può divenire in un'altra, per diverse ragioni, la linea guida dell'interpretazione e trasformazione del mondo.

In ultimo, è necessario far notare, per evitare possibili fraintendimenti, che, quando si parla di mondo moderno, ci si riferisce fundamentalmente al mondo occidentale, la cui modalità di conoscenza della realtà è tuttavia entrata in contatto con una buona parte del resto dell'umanità, determinando non solo conflitti inauditi, ma anche impensabili intrecci, i quali, lungi dall'essere infruttuosi, hanno fatto emergere importanti nuove questioni. Esse erano non solo fino a qualche secolo fa, ma fino ai decenni scorsi, quasi inimmaginabili. Gli studi sul campo dell'antropologia e della scienza delle religioni, portando ad un riorientamento gestaltico¹⁴ della comprensione della propria cultura da entrambe le parti in questione, da un lato hanno fatto sì che sempre più l'uomo occidentale sia diventato consapevole della relatività di ogni sua idea e modo di vivere, dall'altro hanno determinato nuovi riadattamenti della propria comprensione da parte degli stessi popoli venuti a contatto con l'Occidente.

D'altra parte, l'atteggiamento pregiudiziale è stato, almeno fino agli inizi del secolo, quello del conquistatore civilizzato che deve portare la verità e lo sviluppo ai popoli primitivi¹⁵.

¹³ A questo proposito si vedano le riflessioni di M. Eliade, in: Mircea Eliade *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (1967). In seguito citato come Mircea Eliade *Il sacro e il profano*.

¹⁴ Si usa il termine nel senso kuhiano: cambiamento nella Gestalt visiva è cambiamento dei paradigmi guida nell'interpretazione del reale. Quando cambiano i paradigmi, cambia anche il reale, determinando allo stesso tempo l'apertura di nuove prospettive di ricerca e la chiusura di altre, ritenute ormai obsolete. Si veda in particolare T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009 (1969). In seguito citato come: Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Pp. 111-114.

¹⁵ Si pensi ad esempio al rapporto strettissimo tra colonialismo ed antropologia a cavallo dei secoli XIX-XX. Cfr. M. Pavanello, *Fare antropologia. Me-*

Se con le missioni cristiane indette a partire dalla fine del Quattrocento si è tentato, non senza l'aiuto del potere politico, che in questo modo legittimava la sua violenza conquistatrice, di cristianizzare gran parte del mondo¹⁶, con la religione scientifica¹⁷ i termini della questione non sono cambiati¹⁸. In entrambi i casi l'ideologia, cristiana o scienziata che sia¹⁹, ha fornito i mezzi per il tentativo di sopraffazione del diverso²⁰, al fine dell'assimilazione o dello sfruttamento vero e proprio.

Il fatto che, tanto nel caso del Cristianesimo quanto in quello del credo scientifico, un tale programma, spesso portato avanti in perfetta buona fede²¹, non abbia condotto del tutto agli effetti sperati²² non tocca comunque il punto fondamentale: l'Occidente, nelle sue due grandi costruzioni dottrinali, si è volto al mondo come ad un luogo di conquista.

Questa conquista, a ben vedere, ha ottenuto, nelle sue grandi linee, un notevole successo, in quanto, soprattutto nel caso della scienza, l'enorme potere tecnico sviluppato e l'affermazione di posare esclusivamente su una neutra e razionale descrizione di

todi per la ricerca etnografica, Zanichelli, Bologna 2014 (2010). In seguito citato come: Pavanello, *Fare antropologia*. Pp. VII-VIII, 12-22.

¹⁶ Morelli, *Il mondo atlantico*, pp. 154-167.

¹⁷ Per le caratteristiche dogmatiche dell'approccio scientifico, che lo rendono non molto diverso da una religione istituzionalizzata, ma, anzi, spesso egualmente energico nel combattere le "eresie" (che vadano a toccare le idee chiave o paradigmi su cui si costruisce l'ideologia) si veda: P. K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano 2008 (2002). In seguito citato come: Feyerabend, *Contro il metodo*. Pp. 210-216, 240-247; Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pp. 198-201, 43-44.

¹⁸ Sull'affinità tra scienza e cristianesimo nell'imporre, attraverso il loro potere, il proprio credo si veda Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 243.

¹⁹ Sul carattere ideologico della scienza e sull'affinità tra dogmi religiosi e dogmi scientifici si veda Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 37-39.

²⁰ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 241.

²¹ Si pensi ad esempio alla grande stagione delle missioni gesuitiche tra le popolazioni guaraní. Cfr. Morelli, *Il mondo atlantico*, pp. 157-158.

²² Gli effetti sperati sarebbero stati la totale sottomissione, culturale e politica dei popoli con cui di volta in volta si veniva in contatto.

fatti rendono credibile l'assolutezza della sua visione del mondo.

Certamente, la storia delle religioni, l'antropologia, l'arte, la religione cristiana e persino la filosofia, seppur in maniera minoritaria²³, hanno da tempo riconosciuto la ricchezza della diversità, l'importanza di un ampliamento degli orizzonti conoscitivi e la fecondità di diverse vie, che, dando interpretazioni del mondo molto difformi, portano ad un tempo ad una maggiore conoscenza dell'uomo. Questo non riguarda certo solo gli aspetti teoretici, ma anche quelli pratici, in quanto dal rapporto con altre culture scaturiscono indefinite modalità di esistenza possibili e la riscoperta di vie interrotte nello stesso Occidente. Solo per citare un esempio, la "scoperta" delle pratiche meditative e yogiche può, da una parte, aprire un varco alla rinascita di un'idea di filosofia come forma di vita²⁴, dall'altra, riesumare le pratiche meditative cristiane, che, estremamente vitali nel primo Cristianesimo²⁵ e pur presenti nell'intera storia del suo sviluppo, sempre più sono state marginalizzate o non profondamente comprese.

Nonostante, però, anche nell'ambito della filosofia della scienza, soprattutto grazie all'attenta analisi portata avanti da Feyerabend, si sia giunti infine a comprendere, su basi tanto storiche che teoriche, la relatività di tale approccio al reale, non

²³ Si pensi solo al fatto che nelle facoltà di filosofia normalmente non vengano affatto considerate le filosofie orientali, in cui la profondità speculativa è, se non altro, pari a quella occidentale. Per l'enorme valore speculativo oltre che performativo della filosofia indiana si veda: R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2012 (2008). In seguito citato come: Torella, *Il pensiero dell'India*; G. Flood, *L'Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, a cura di M. Congedo, Einaudi, Torino 2006. In seguito citato come: Flood, *L'Induismo*. In particolare si vedano le pp. 306-342.

²⁴ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, a cura di E. Giovannelli, Einaudi, Torino 2010 (1998). In seguito citato come: Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*. Pp. 179 sgg.

²⁵ E. Norelli, *La Nascita del Cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014. In seguito citato come: Norelli, *La Nascita del Cristianesimo*. Pp. 110-112, 217-219; Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 227-236.

solo il credo scientifico è il predominante metodo in ogni campo sociale e conoscitivo, ma, attraverso la tecnica, l'apparente facilità e universalità nella risoluzione di problemi, nonché l'apparente oggettività, esso è diventato il metro di paragone della verità e l'approccio predominante in gran parte del mondo²⁶.

Analizzare la crisi del mondo moderno significa, dunque, tenere a mente che tale crisi riguarda l'umanità nel suo complesso, anche quando ciò non sia a prima vista evidente²⁷.

ANALISI DELLA CRISI

Le due vie

“Deus est Sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam”²⁸ è la seconda definizione di Dio, data dal *Libro dei ventiquattro filosofi*, scritto pseudoermetico della seconda metà del XII secolo. Questa definizione, come ogni definizione essenziale, esprime l'intuizione della *coincidentia oppositorum* nell'Assoluto e, come ogni concetto bifronte, apre le porte su due mondi possibili, su due visioni della realtà apparentemente inconciliabili.

1. La prima strada, percorsa da alcune correnti medievali e rinascimentali, perde lentamente forza, fino a scomparire quasi del tutto nell'ultimo secolo²⁹. Essa guiderebbe l'uomo, attraverso le contraddizioni del divenire, a scorgere, mediante

²⁶ Si confronti, su questo punto Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 42-44.

²⁷ Oltre all'evidenza, si può citare per tale idea M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976. In seguito citato come: Heidegger, *Saggi e discorsi*. Pp. 28, 65.

²⁸ P. Lucentini (a cura di), *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi. Milano 2011 (1999), p. 56. Citato in seguito come segue: *Il libro dei ventiquattro filosofi*.

²⁹ Si parla qui di una sparizione nell'ambito ufficiale della cultura, in quanto, come si vedrà nella seconda parte, le correnti esoteriche, New Age, etc. sono più che mai vitali.

l'intuizione intellettuale guidata dalla ragione, l'immanente trascendenza di Dio in ogni aspetto del reale. Permetterebbe dunque, per mezzo della natura, il congiungimento con il suo fondamento e mostrerebbe l'uomo quale tramite di tale armonia invisibile. Questa la strada che, attualmente sotterranea, si vorrebbe riproporre attraverso gli studi svolti nel presente lavoro.

2. La seconda strada, percorsa fino in fondo dal mondo moderno, porta a comprendere l'idea ermetica, in cui a Dio si sostituisce la natura, quale espressione di un'assenza totale di centro. Conseguenza necessaria è, dunque, qualora si sia rigorosi e non si venga abbagliati dall'illusione di un apparente dominio sul mondo, la perdita di ogni significato dell'agire umano e l'aprirsi al nulla dell'esistenza. L'uomo assiste, infatti, come Pascal, allo spettacolo dell'"orribile sfera"³⁰ della natura, che, nella sua abissale indifferenza verso l'uomo, si mostra come manifestazione della potenza di un Dio sconosciuto e sciolto dalla propria creazione³¹.

Questa strada conduce, dunque, all'affacciarsi di tre epocali eventi che, sviluppatisi nell'arco di secoli, ci si mostrano oggi nel loro compimento:

- il decentramento dell'uomo dal cosmo;
- il decentramento dell'uomo da se stesso;
- la morte di Dio.

³⁰ J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, a cura di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 2002 (1973), p. 15. Citato in seguito come segue: Borges, *Altre inquisizioni*.

³¹ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 265-268.

Il decentramento dell'uomo dal cosmo

In che senso si può dire che l'uomo sia decentrato dal cosmo? La prima risposta che affiora alla mente è che, come effetto della scoperta di nuovi mondi geografici, dell'indefinitezza dell'universo e infine delle molteplici scoperte scientifiche, l'uomo sia stato spodestato dal trono che con grande fatica aveva ottenuto attraverso il lavoro di secoli di speculazione. La ragione, dunque, avrebbe mostrato illusorie una serie di convinzioni umane e avrebbe aperto il campo ad una visione oggettiva del reale, priva di dogmi o limitazioni di alcun genere e finalmente libera di ricercare ed inquisire.

Eppure, una tale interpretazione sarebbe assolutamente semplicistica e fondamentalmente errata, in quanto perderebbe di vista il volto perlomeno triplice del decentramento, il quale, determinato dai fattori storici sopra elencati, può portare, per citare dei modelli, tanto a Giordano Bruno, quanto a Bacone che a Pascal.

Nel primo caso, l'uomo decentrato è il furioso, che si trova in ogni parte come centro e circonferenza e vive nello stato eroico di mediazione degli opposti. Non si tratta affatto di una ricaduta nell'irrazionalismo³², ma di un tentativo estremamente razionale di conoscere il legame della natura pensata come Uno-tutto e portarlo alla luce non solo speculativamente, ma anche praticamente, sotto forma di magia naturale³³.

Nel secondo caso, l'uomo decentrato, inteso questa volta come sciolto dall'armonia cosmica, diviene il legislatore della natura: egli deve conoscerla al fine di piegarla ai propri intenti, senza curarsi di cosa essa sia, ma di come funzioni. Egli è, dun-

³² Una disamina più razionale e penetrante di quella del *De la causa principio et uno* è infatti difficilmente concepibile. Cfr.: G. Bruno, *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985; S. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Leo S. Olschki, Firenze 2004. In seguito citato come: Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*. Pp. 102-103.

³³ Per il carattere "naturale" della magia di Bruno cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, pp. 82 sgg.

que, sì decentrato, ma non sperso. Sa infatti bene con quale metodo poter torturare la natura per raggiungere i propri scopi e, piuttosto che sentirsi in balia del mondo, si premunisce con tutto il necessario per poterne diventare il padrone.

Nel terzo caso, infine, prevale l'orrore di fronte all'immensità senza scopo e l'unica possibilità sembra quella di ripiegare nell'interiorità. La concezione bruniana fa parte ancora della prima delle due strade cui porta la definizione ermetica, la quale, nel mostrare la sua fecondità interpretativa al cospetto dell'epocale mutamento del mondo, indica che non sono tanto le nuove scoperte o i nuovi "fatti" venuti alla luce a portare inevitabilmente sul tracciato delle idee del secondo e del terzo tipo³⁴. Tali idee sono il frutto di un particolare atteggiamento ermeneutico, che si configura come analisi, semplificazione del reale nelle sue due componenti principali.

La strada della modernità si dirama, cioè, al bivio che la porta ad un'interiorità scissa dalla natura e ad un'esteriorità liberata dalle scorie del soggetto: l'uomo moderno può ormai scegliere tra i due poli opposti della soggettività e dell'oggettività³⁵.

Nel primo caso, potrà o ripiegare nel suo intimo su un sentimento della natura, che ormai non trova più il suo corrispettivo nell'oggettività, oppure combattere e deplorare il mondo in cui si trova a vivere, senza altre armi che quelle del proprio dolore. Tali armi saranno però derise, e a ragione, dall'uomo oggettivo che, dopo aver ridotto la natura a formule per ottenere delle macchine, non potrà vedere nel poeta nient'altro che una stucchevole espressione dell'irrazionalità umana, ancora non

³⁴ Cfr. I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, a cura di G. Ernesti, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (2006). In seguito citato come: Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*. Pp. 41-42. Qui si mostra come il cosmo infinito di un Cusano, o la teoria eliocentrica di un Keplero, non fossero incompatibili né con la magia né con una (ri)valorizzazione dell'uomo e del cosmo.

³⁵ Tra i due poli contrari naturalmente ci sono tutta una varietà di possibilità di vita in cui elementi soggettivi ed oggettivi si mescolano, senza però arrivare ad una vera sintesi: l'uomo medio si troverà in qualche punto tra il sognatore ad occhi aperti e l'uomo completamente positivo.

liberata da tutte le illusioni e perciò bisognosa di ulteriori lumi sulla propria condizione reale. L'incarnazione perfetta, in un solo uomo, di questo dissidio è la filosofia poetica e la poesia filosofica di Giacomo Leopardi, il quale, come giustamente notato da Severino, non si ferma né all'illusione soggettivista né alla celebrazione dell'*homo faber*, ma porta a compimento, svelandone l'essenza, la ragione illuministica³⁶.

Leopardi è allo stesso tempo poeta e filosofo, nel senso che, pur intimamente tutto compreso nella contemplazione dell'infinito³⁷, rifugge da tale inclinazione, ritenendola espressione dell'illusione in cui ci avvolge la natura matrigna allo scopo di perpetuare la sua insaziabile volontà di vita.

Se la Natura, che grazie alla sua comprensione matematica si manifesta come il nulla dell'esistenza, copre di un velo poetico la sua reale essenza per impedire la propria autodistruzione, la ragione, sorta come contraddizione al suo stesso interno, ne svela il recondito segreto, portando alla disperazione, alla noia e alla morte. L'uomo, nel suo più intimo, in quanto natura, si illude e vive dell'indefinito per non accettare la terribile verità. La ragione però lo scuote da questo sogno, ne mostra la vanità e lo guida al dominio di tale natura, per sconfiggerla e raggiungere il compimento della volontà di potenza³⁸ attraverso il superamento della caducità.

Leopardi tiene insieme sia la visione oggettiva che quella soggettiva e, nel conflitto tra le due, soccombe, per poter risorgere attraverso la consapevolezza dell'illusorietà tanto della

³⁶ Per la trattazione seguente si veda E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, Rizzoli, Milano 1990. Citato in seguito come: Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*. Particolarmente significative sono le pp. 180-349. L'altra forma, forse ancor più conseguente, di nichilismo è, come messo in luce da Adorno e sottolineato da Zolla, il sadismo.

³⁷ Zolla, *Archetipi*, p. 35.

³⁸ La volontà di vita leopardiana è infatti analoga alla volontà di potenza nietzschiana, come mostrato giustamente da Severino (Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, p. 70).

poesia, che si consola nella bellezza dell'infinito, quanto della ragione, che si crede capace di dominare il reale.

La ragione, infatti, porta alla propria autodistruzione e si rivela come il nulla dell'esistente, ma dal deserto lasciato sul suo cammino risorge, fenice immortale, una nuova poesia, che, superate le illusioni della natura e quelle del pensiero, vive nella consapevolezza del nulla e su questa base ricostruisce l'intero consorzio umano quale estremo tentativo di portare luce nel buio del divenire:

Costei [la natura] chiama inimica; e incontro a questa
congiunta esser pensando,
siccome è il vero, ed ordinata in pria
l'umana compagnia,
tutti fra se confederati estima
gli uomini, e tutti abbraccia
con vero amor, porgendo
valida e pronta ed aspettando aita
negli alterni perigli e nelle angosce
della guerra comune³⁹.

Da quanto messo in luce, risulta chiaro in che senso Leopardi mostri l'intero processo del decentramento dell'uomo moderno rispetto al cosmo: in primo luogo, la contemplazione estetica della natura viene resa sterile dalla ragione calcolante, che si erge ad arbitra indiscussa dell'esistente nella sua interezza. La natura nei suoi aspetti di bellezza ed armonia, nelle sue tacite corrispondenze e nella sua quieta, perpetua trasformazione, viene considerata come un bambino che si trastulla con i suoi giochi e li distrugge per il puro piacere sadico di poterli assemblare sotto nuove forme. La ragione, che viene considerata nel senso di analisi del reale in quanto divenire, in quanto cioè l'eternamente in sé ritornante nulla, non reggendo agli esiti del-

³⁹ G. Leopardi, *La ginestra*, vv. 126-135, in: G. Leopardi, *Canti*, a cura di L. Felici, Newton Compton, Roma 1987 (1974). In seguito citato come: G. Leopardi, *Canti*. P. 295.

la propria riflessione, si fa dunque tecnica, in modo da rendere il mondo strumento della propria volontà di vita. Infine, quando anche quest'illusione cade e ciò che rimane è solo la noia, parredra della morte, risorge la poesia, per fornire l'ultima illusione di amore: la fratellanza tra gli uomini in nome della lotta contro la propria matrigna⁴⁰.

Una tale consolazione è, però, ben poca cosa, dal momento che si sa essa stessa solo in quanto finzione ritardante l'ineludibile apparir del vero. L'intero pensiero leopardiano, che è la logica conseguenza dell'approccio dominante nella modernità, non dipende da un errore formale o da un'incapacità di comprensione, dovuta magari alla sofferenza individuale del poeta⁴¹, ma è il frutto della particolare angolatura a partire dalla quale si considerano le cose. Che la natura fosse il gioco di un dio era, infatti, idea ben radicata nell'antica Grecia, dove l'intera vicenda cosmica poteva essere espressa in due miti estremamente semplici nella loro profondità:

- il mito di Dioniso bambino e dei suoi giocattoli;
- il mito del dilaniamento di Dioniso da parte dei Titani⁴².

I due miti, presi insieme, significano, tra le varie cose, l'inestricabile intreccio di gioco e violenza insito nel cosmo. Esso, proprio nel suo presentarsi come odio e amore, morte e vita, determina l'armonia che, seppur invisibile, si disvela nella

⁴⁰ G. Leopardi, *La ginestra*, v. 125.

⁴¹ Su questo punto insiste, giustamente, Severino (Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*), pp. 19-22.

⁴² A questo proposito si veda: A. Tonelli (a cura di), *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015. In seguito citato come: Tonelli, *Eleusis e Orfismo*. Pp. 409 [O55]; Colli, *La sapienza greca*, primo volume, introduzione, pp. 15-23.

sua sublimità: *mysterium tremendum*, unione di terrificante e mirabile⁴³.

Qualora, come nel caso di Leopardi, l'unità degli opposti venga scissa e ci si concentri su uno solo dei due termini, ecco che l'intera interpretazione del reale risulta parziale, condizionata da una lente che, escludendo troppo, troppo deforma anche di ciò che rientra nel suo campo visivo. L'aspetto della bellezza, dell'armonia, della forte rispondenza tra uomo e natura, pur presentita, viene rigettata e considerata illusione. Il giudizio viene affidato ad una facoltà che, per troppo aver semplificato, non riesce a vedere di fronte a sé nient'altro che distruzione, senza accorgersi che non solo il suo tentativo di ergersi a signora di questo nulla, ma anche la sua stessa concezione del nulla altro non è che pura illusione. Lei stessa è, infatti, necessariamente illusoria, pur credendosi l'unica cosa stabile: il pensiero leopardiano, se fosse conseguente e non avesse troppo riguardo per se stesso e per l'uomo, dovrebbe arrivare alla conclusione del buddhismo e lasciar andare anche la visione nichilista, per acquietarsi in uno stato di compassionevole osservazione della ruota del divenire⁴⁴. Deplorare il misero stato umano vuol dire non aver ancora capito che, seguendo la ragione intesa nel senso di Leopardi, lo stato umano non è proprio nulla e quindi non c'è motivo alcuno di agitarsi⁴⁵.

Ecco che, anche in questo senso, l'uomo moderno è decentrato rispetto non solo al concetto di natura che per semplicità

⁴³ Questi sono due dei caratteri che, secondo F. Otto, stanno alla base del sacro come ciò che è numinoso. Cfr. R. Otto, *Il Sacro*, a cura di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009. In seguito citato come: Otto, *Il sacro*. Pp. 28-33, 39-45.

⁴⁴ A tal proposito si veda: Torella, *Il pensiero dell'India*, pp. 115-138; P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, a cura di G. Fiorentini, Ubaldini, Roma 2002, pp. 33-34, 44-71, 83-86.

⁴⁵ Si confronti l'atteggiamento pirroniano di completa indifferenza verso ogni cosa, in quanto illusione. Cfr. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* Pp. 108-111. Una delle differenze rispetto al Buddhismo è però proprio nell'assoluta indifferenza, che per i buddhisti si esprime in uno sguardo amorevole verso ogni esistente, piuttosto che in una insensibilità completa.

può essere denominato premoderno, ma anche al concetto cui giunge il proprio pensiero nella sua consequenzialità. Se la natura è nulla e l'uomo non è altro che un animale, allora anche l'uomo è nulla. Non accettando tale conclusione, o ci si crea l'illusione del dominio o ci si trova a vivere in un continuo stato di insoddisfazione, in quanto quello che si vede intorno a sé è molto diverso da ciò che si sente dentro di sé.

Il decentramento dell'uomo da se stesso

L'uomo, dunque, è decentrato rispetto alla natura perlomeno in un triplice senso. Qualora la natura sia intesa come il luogo dell'illusione, cui si contrappone la ragione che eroicamente strappa il velo in cui essa la avvolge, l'uomo, in quanto ragione, si trova fuori della natura. Se invece è la natura stessa ad essere considerata, nella sua essenza, come la forza che si autoannienta per ricostituirsi e perpetuare il circolo del divenire, l'uomo, pur scorgendo con la propria ragione la verità, sente dentro di sé anche il moto opposto, che lo porta di nuovo al decentramento. La sua scissione si farà, infatti, sempre più tragica, in quanto la verità, non confacendosi al proprio sentire, lo porterà ad un continuo stato di oscillazione tra l'eroico adeguamento al nulla e la struggente richiesta di un senso⁴⁶. Nel caso in cui, infine, la natura venga concepita come il materiale che la ragione deve dominare e asservire, l'uomo, divenuto il padrone incontrastato, si erge ad arbitro del mondo ed utilizza il fondo disponibile, senza più considerarsene una parte.

In tutti e tre i casi egli, trovandosi fuori luogo, vive anche in uno stato di decentramento rispetto a se stesso, preso in balia di un'irrequietezza continua. Piuttosto che entrare in risonanza con la natura di cui è parte, sente sempre un pungolo, che di volta in volta si mostra come necessità di svelare la menzogna in cui si è

⁴⁶ Per entrambi i sensi in cui la Natura viene concepita da Leopardi e per una loro integrazione nel suo pensiero si veda Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, pp. 54-58, 70-73.

immersi, incapacità di adeguarsi al vero o tentativo, più o meno sviluppato, di dominio. In ognuno dei casi considerati, il suo vivere corrisponde perfettamente a quanto da Leopardi descritto nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*:

Ed io pur seggo sovra l'erbe, all'ombra,
e un fastidio m'ingombra
la mente, ed uno spron quasi mi punge
sì che, sedendo, più che mai son lunge
da trovar pace o loco⁴⁷.

Per comprendere meglio l'origine della dialettica leopardiana tra poesia madre delle illusioni e ragione svelatrice della verità, è utile soffermarsi su alcune considerazioni di Pierre Hadot che, nel suo libro *Il velo di Iside*⁴⁸, svolge un'interessantissima analisi relativa ai due atteggiamenti con cui l'uomo può avvicinarsi alla natura. Se il primo viene posto sotto la protezione di Orfeo, il secondo è invece attribuito a Prometeo.

La visione orfica viene presentata come una fisica della contemplazione che, lungi dall'essere irrazionale, è piuttosto una razionalità estetica⁴⁹. Essa si volge al mondo come ad un grande poema, la cui decifrazione non serve al dominio, ma alla contemplazione. Per suo tramite, l'uomo giunge, infatti, ad una più piena consapevolezza di sé e si scioglie in canto, per ricreare la musica delle sfere celesti. L'atteggiamento prometeico è invece quello che attua una procedura giudiziaria contro la natura⁵⁰, al fine di farle confessare, fosse anche sotto tortura⁵¹, i suoi segre-

⁴⁷ Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 117-121, in: Leopardi, *Canti*, pp. 217-218.

⁴⁸ P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, pp. 89-222. Citato in seguito come: Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*.

⁴⁹ Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, pp. 195-222.

⁵⁰ Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, pp. 90 sgg.

⁵¹ F. Bacone, *Novum Organum*, I, § 98, in Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, p. 91: "I segreti della natura si rivelano sotto la tortura degli esperimenti più di quando seguono il loro corso naturale".

ti, così da poterla meglio gestire. Sembra che nel mondo moderno l'atteggiamento prometeico abbia pervaso l'ambito denominato scientifico, mentre quello orfico sia stato relegato negli stretti confini del poetico.

Tale atteggiamento prometeico, resosi padrone assoluto della visione "oggettiva" del reale da dominare, in Leopardi giunge alla consapevolezza della nullità della sua azione, pur rimanendo l'unico orizzonte di vera conoscenza. L'uomo moderno è dunque decentrato non a causa di fatti inequivocabili, ma a cagione di una loro particolare interpretazione. Egli è diventato cioè innaturale, in quanto ha relegato la natura nell'ambito dell'oggetto e l'unica prospettiva di unificazione che sembra possibile è, seguendo il modello del marchese di Sade, di farsi oggetto egli stesso⁵², per quindi, infine, scomparire in quanto uomo.

Se non vuole soccombere a tale stato di cose, può scegliere molteplici possibili strade, che tuttavia non riescono a ricomporre il distacco avvenuto. Seguendo il modello leopardiano, come si è visto, potrebbe o vivere dell'illusione che la natura prodiga gli fornisce, o accettare la terribile verità e giungere dunque all'estinzione, oppure prendere su di sé il carico del nulla e con un atto eroico ricostituire l'umanità sulla base dell'indomita poesia della sofferenza universale.

Seguendo, invece, come si vedrà tra poco, la strada percorsa da Giovanni Pascoli, potrebbe intraprendere il cammino di ricerca interiore che lo porterebbe a scoprire il fanciullino nascosto nel più intimo della propria soggettività. Tale fanciullo, pur consapevole dell'infinita sofferenza che spetta ad ogni essere vivente, guiderebbe l'uomo, attraverso il dolore, ad un'unione mistica con l'intera natura. Tuttavia, tale unione si presenterebbe eminentemente sotto la forma di un sentimento soggettivo,

⁵² Su questo punto, nel seguito maggiormente approfondito, si veda: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010. In seguito citato come: Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*. Pp. 87-125; Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*, pp. 315-354.

che vivrebbe certo l'impalpabile e dolorosa armonia del mondo, ma non avrebbe alcuna validità conoscitiva.

Qualora, invece, per mancanza di discernimento, si trovasse a vivere a metà, attorno a sé troverebbe una natura morta, cui non saprebbe più cosa chiedere, una società aberrante, di cui in parte riconoscerebbe la futilità degli scopi, una personalità grigia e sempre irrequieta, in quanto disarmonica e aritmica.

Attraverso il pensiero di Giovanni Pascoli si può dunque vedere da una parte l'atteggiamento denominato "vivere a metà", dall'altra la via di uscita soggettiva che, senza rinnegare l'oggettività della scienza, conosce dentro di sé una realtà più profonda e nient'affatto illusoria. Nella poesia *Il ciocco*⁵³, il poeta di Castelvecchio, partendo dalla descrizione di un tronco di quercia che, bruciando, distrugge la vita di una piccola comunità di formiche, giunge alla contemplazione degli infiniti mondi trascorrenti senza meta per l'universo, attratti da soli che li distruggeranno, per poi infine perdersi anch'essi nel Nulla in cui si addormenterà il Tutto.

Allo stesso modo della comunità di formiche e dei mondi stellari, la vita umana si perde nel vuoto silenzioso della morte⁵⁴, senza altro scampo che il rifugiarsi nel desiderio del fanciullino, il quale, per non voler accettare che intorno a sé si faccia buio, deve pur immaginare che uno spiraglio di luce entri nel suo cantuccio⁵⁵ e che i mondi infine non si perdano nel silenzio del sepolcro⁵⁶. Deve, cioè, sperare che almeno dalla loro morte risorga ancora una volta la vita. Nel riflettere su questa poesia pascoliana, bisogna chiedersi: chi è l'uomo?

Si potrebbe considerare l'uomo come la formica cui brucia la casa, dopo che essa è stata divelta dal Tutto per opera della "ingorda sega"⁵⁷. Egli, dunque, separato dal Tutto ad opera dell'azione prometeica, vive apparentemente tranquillo la sua

⁵³ Pascoli, *I canti di Castelvecchio*.

⁵⁴ Pascoli, *Il ciocco*, p. 154, vv. 107-112.

⁵⁵ Pascoli, *Il ciocco*, p. 156, vv. 164-182.

⁵⁶ Pascoli, *Il ciocco*, p. 158, vv 192 sgg.

⁵⁷ Pascoli, *Il ciocco*, p. 146 v. 65.

esistenza, senza più curarsi di nulla, se non delle proprie azioni quotidiane:

[...] Nessuno ora sapeva
che il mondo loro fu congiunto al tutto
della gran quercia sotto un cielo azzurro.
Sapeva ognuno che non c'era altr'aria
che quell'odor di mucido, altro suono
che il grave gracilar delle galline
e il sottile stridìo dei pipistrelli⁵⁸.

Così vivendo, l'uomo si comporta come lo Zi Meo rappresentato nella poesia, il quale, se nelle formiche non vede nient'altro che le predatrici della propria semina⁵⁹, nelle stelle del cielo, che nel poeta inducono riflessioni cosmiche, discerne solo l'annuncio della pioggia imminente⁶⁰. Questa possibilità di esistenza è però incrinata dal fuoco divoratore, intorno al quale la vita degli uomini e della terra continuamente gira, nell'attesa del proprio destino di falena⁶¹.

La formica che potesse innalzarsi oltre le sue cure quotidiane e volgere lo sguardo verso l'alto non vedrebbe certamente altro che "guizzare i lampi e scintillar le stelle"⁶², incapace di scorgere, nelle luci del cielo, le ombre del Dio, che, come un bambino sperso nell'immensa oscurità, porta in mano una lanterna⁶³.

Eppure, il fanciullino presente nell'uomo, spaesato anch'egli come il Dio invisibile, spera ancora nella vita, non vuole soccombere all'irrigidirsi della morte e accende anch'egli la lampada che possa guidare il viaggiatore stanco:

Io sono la lampada ch'arde
soave!

⁵⁸ Pascoli, *Il ciocco*, p. 146, vv. 88-94.

⁵⁹ Pascoli, *Il ciocco*, p. 151, vv. 249-264.

⁶⁰ Pascoli, *Il ciocco*, p. 160, vv. 249-263.

⁶¹ Pascoli, *Il ciocco*, p. 152, vv. 35 sgg.

⁶² Pascoli, *Il ciocco*, p. 151, v. 248.

⁶³ Pascoli, *Il ciocco*, p. 152, vv. 39-47.

nell'ore più sole e più tarde,
nell'ombra più mesta, più grave,
più buona, o fratello!
[...]
Lontano risplende l'ardore
mio casto all'errante che trita
notturno, piangendo nel cuore,
la pallida via della vita:
s'arresta; ma vede il mio raggio,
che gli arde nell'anima blando:
riprende l'oscuro viaggio
cantando⁶⁴.

La poesia diviene la guida lucente in una vita ombrosa, nella misura in cui tenta di mantenere, scaturendo dal cuore del poeta, la speranza del “fanciulletto che non può, non vuole/ dormire! Di quest'anima fanciulla/ che non ci vuole, non ci sa morire”⁶⁵. Sul fanciullo incombe, però, l'uomo accigliato⁶⁶, di fronte alla poesia si staglia la scienza, contro la bellezza si erge l'aridità della morte. È proprio attraverso la scienza, tuttavia, che il fanciullino porta a coscienza nell'uomo la sua precarietà e insignificanza rispetto ad un mondo infinito e all'ineluttabilità della propria fine. Così facendo, rende l'uomo più buono e compassionevole tanto verso i propri simili quanto verso ogni vivente⁶⁷, tutti accomunati dal dolore.

Il fanciullino non si limita, però, esclusivamente a tale azione di risveglio, in quanto, grazie al proprio sentimento, scopre in ogni cosa un rimando alle altre, lega il microcosmo al macro-

⁶⁴ G. Pascoli, *la poesia*, in: *I canti di Castelvecchio*, p. 65, vv. 73-77, 83-90. In seguito citato come; Pascoli, *La poesia*.

⁶⁵ Pascoli, *Il ciocco*, p. 159, vv. 236-238.

⁶⁶ G. Pascoli, *Il fanciullino*, in: G. Pascoli, *Poesie e prose scelte*, a cura di C. Garboli, Mondadori, Milano 2003 (2002), pp 924-989. In seguito citato come: Pascoli, *Il fanciullino*. P. 943.

⁶⁷ Sulla poesia come ciò che di “SCIENZA fa COSCIENZA” cfr. A. Galletti, *Pascoli*, Nuova accademia editrice, Milano 1955, pp. 148-156. In seguito citato come: Galletti, *Pascoli*.

cosmo⁶⁸, fa rivivere la meraviglia della natura nelle grandi, come nelle piccole cose⁶⁹: nel ragno che tesse placido la sua tela⁷⁰, come nei mondi che innumerevoli si avvicendano nel cielo⁷¹, negli uccelli che attendono trepidamente il sole⁷², come nella morte di un bimbo al lume di un lucerna che lo protegge⁷³, il poeta fanciullo sente risuonare e riscopre la tragica bellezza che si nasconde dietro ogni aspetto della realtà. Egli è l'unico baluardo contro il mondo degli uomini, dove "la corsa verso l'impossibile felicità è con tanto fulmineo disprezzo in chi va avanti, con tanta disperata invidia in chi resta indietro"⁷⁴. Il fanciullo poeta vive in tutte le cose, perché tutte le cose vivono in lui. Egli entra in risonanza, senza perdersi, con l'intero mondo: con le pietre, i fiumi, l'aria, il sole, le piante, gli animali, gli uomini⁷⁵. Tutto risponde al suo richiamo ed egli canta il canto della natura, divenuta tutt'uno con la sua anima:

“Il nome? Il nome? L'anima io semino,
ciò ch'è di bianco dentro il mio nòcciolo,
che in terra si perde,
ma nasce il bell'albero verde.

Non lauro e bronzo voglio; ma vivere:
e vita è il sangue, fiume che fluttua
senz'altro rumore,
che un battito, appena, del cuore.

Nei cuori, io voglio, resti un mio palpito,

⁶⁸ Pascoli, *Il fanciullino*, p. 942.

⁶⁹ Pascoli, *Il fanciullino*, pp. 945-953.

⁷⁰ Pascoli, *l'ora di Barga*, in: Pascoli, *I canti di Castelvecchio*, p. 266, v. 10.

⁷¹ Pascoli, *Il ciocco*, pp. 153-154, vv. 79-104.

⁷² Pascoli, *Il fringuello cieco*, in: Pascoli, *I canti di Castelvecchio*, p. 229, vv. 7-24.

⁷³ Pascoli, *Il sole e la lucerna*, in: Pascoli, *I canti di Castelvecchio*, p. 137, vv. 4-12.

⁷⁴ Pascoli, *Il fanciullino*, p. 953.

⁷⁵ Galletti, *Pascoli*, p. 256.

senz'altro vanto che qual d'un brivido
che trema sull'acque,
fa il sasso che in fondo vi giacque.

Nell' aria, io voglio, resti un mio gemito:
se l'assiuolo geme voglio essere
tra i salci del rio
anch'io, nelle tenebre, anch'io

Se le campane piangono piangono,
io nelle opache sere invisibile
voglio essere accanto
di quella che piange a quel pianto.

Io poco voglio; pur, molto: accendere
io sulle tombe mute la lampada
che irraggi e conforti
la veglia dei poveri morti.

Io tutto voglio; pur, nulla: aggiungere
un punto ai mondi della Via Lattea,
nel cielo infinito;
dar nuova dolcezza al vagito.

Voglio la vita mia lasciar, pendula,
ad ogni stelo, sopra ogni petalo,
come una rugiada
ch'esali dal sonno, e ricada

nella nostr'alba breve. Con l'iridi
di mille stille sue nel sole unico
s'annulla e sublima...
lasciando più vita di prima.⁷⁶

Tuttavia, sembra che questo fanciullino non viva in ogni uomo, sembra che in alcuni egli sia stato ammutolito, in altri sepolto nel più recondito dei recessi del cuore, in altri ancora

⁷⁶ Pascoli, *Il fanciullino*, pp. 980-981.

perfino ucciso⁷⁷. D'altra parte, anche se fosse in tutti esistente, egli sarebbe sempre e solo il frutto di un sentimento soggettivo, cui la realtà oggettiva opporrebbe inevitabilmente la sua resistenza.

Il caso dello Zi Meo, nella poesia *Il ciocco*, è l'emblema dell'uomo positivo che, poco incline tanto al pessimismo cosmico quanto al richiamo del fanciullo, si adegua alla realtà e ne fa uso, seppur con moderazione ed un'aria bonaria: egli è espressione di quel vivere a metà che, inconsapevolmente slegato dal Tutto, vede consapevolmente di fronte a sé esclusivamente degli oggetti divenuti materiale utilizzabile: il cielo lo aiuta a comprendere il variare del tempo, che a sua volta fornisce gli elementi necessari alla crescita del campo, il quale serve per il nutrimento utile alla vita, che, infine, si perpetua in un ciclo senza perché.

In questo caso, che si potrebbe considerare il sentire medio dell'uomo moderno, non si giunge né ad un senso tragico del decentramento del proprio io, cui porre rimedio attraverso una soggettivazione della natura, né ad una piena presa di coscienza di se stessi quali oggetti tra altri oggetti, cui imporre lo stesso dominio imposto alla natura.

Si vive, piuttosto, in uno stato di sorniona indifferenza, che, se è impassibile verso il sublime nella natura, è anche protetta da qualsiasi eccesso, tanto soggettivo, quanto oggettivo. Naturalmente, un tale stato è assolutamente precario, in quanto la morte e il nulla incombono sempre, come il fuoco sulle formiche del ciocco.

Oltre la morte incombe, però, ancor più terribile, la forma estrema di decentramento dell'uomo, la quale, pur quasi mai esprimendosi nel singolo in modo perfetto, è il metodo, la via attraverso cui la modernità vorrebbe plasmare l'esistenza umana ed il mondo.

⁷⁷ Pascoli, *Il fanciullino*, pp. 940-943.

La scienza⁷⁸, in quanto reificazione e omologazione del reale, degrada la ragione a funzione amministrante, il cui unico scopo è lo sfruttamento ai fini dell'autoconservazione.

Se si parte dalla ragione intesa in questo senso e non si scende a patti con elementi irrazionali come la moralità o il sentimento, la conseguenza necessaria è la trasformazione dell'uomo in oggetto di volta in volta utile all'espletamento dei bisogni del singolo o della collettività. Ogni individuo gioca allora, come negli scritti del marchese di Sade, il proprio ruolo all'interno di un enorme meccanismo di cui non capisce bene il funzionamento, pur credendo di sapere che un qualche significato il gioco debba pur averlo. La ragione, l'uomo nel suo complesso e la natura si risolvono in una "finalità senza scopo"⁷⁹, dove tutti sanno cosa si debba fare, ma nessuno capisce il perché:

Le moderne squadre sportive, dal gioco sportivo perfettamente regolato, dove ogni giocatore sa quello che deve fare e una riserva è pronta a sostituirlo, hanno il loro preciso modello nei *teams* sessuali di Juliette, dove non un istante rimane inutilizzato, un'apertura del corpo trascurata, una funzione inattiva⁸⁰.

La ragione, liberando l'uomo da ogni illusione mitologica, fa cadere al contempo sotto la sua scure ogni teoria, ogni morale o istituzione, ogni sentimento o virtù umana, per lasciare lo spazio ad una pura connessione astratta⁸¹ tra elementi scambiabili e privi di un senso loro proprio. Ciò che aleggia sulle rovine del mondo e dell'uomo è solo il puro e semplice dominio che, nella forma del potere economico, prende il sopravvento, determinando la totale alienazione dell'individuo⁸²: il lavoro, in ogni

⁷⁸ Per la presente trattazione si rimanda a Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 87-125.

⁷⁹ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 94.

⁸⁰ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 94.

⁸¹ Per l'astrazione come elemento fondamentale dell'illuminismo si veda Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 21.

⁸² Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 110.

sua forma, assume i connotati della fabbrica, il riposo viene anestetizzato dall'industria culturale⁸³, il rapporto tra popoli si configura come lotta per le risorse naturali.

Varie ideologie ammantano questi processi dei più svariati significati, pur credendo non tanto nella loro verità, quanto nella loro utilità ai fini del potere.

Il lavoro non è dunque più in alcun modo il mezzo di elevazione della coscienza del singolo descritto ad esempio da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*⁸⁴. Non è più il formare la materia per scoprire in essa la singolarità della propria coscienza e divenire consapevoli della propria libertà⁸⁵. Esso è una funzione che lascia indifferenti riguardo ai suoi esiti, purché dia la possibilità di ottenere il denaro necessario allo svago.

Tale svago si rivela, poi, solo come una forma di alienazione dall'alienazione di un lavoro privo di valore. Esso ha lo scopo di ottundere i sensi e fornire un appagamento temporaneo, che non permetta di pensare troppo, ma allo stesso tempo fornisca quel margine di illusione necessario perché si continui a vivere.

Solo grazie ad esso è possibile, infatti, che la formica umana non si accorga delle fiamme che la lambiscono da ogni lato e che continui ad agire senza meta, accettando e spesso approvando il prevalere non solo del male, ma anche e soprattutto del brutto. Distrutta la capacità estetica dell'uomo dopo averlo rinchiuso in città anonime e amorfe e distrutta la sua capacità critica dopo averlo sopraffatto con il mito della ragione illuministica, non gli viene offerto altro che un'indifferente irrequietezza, essendo stato reso incapace perfino di godere il paesaggio, se non per i pochi istanti necessari ad una fotografia.

Nel contempo, l'uomo, schiavizzato da una società di cui non comprende bene il significato, si rivolge contro uomini di

⁸³ Cfr. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 126-181.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999 (1995). In seguito citato come: Hegel, *Fenomenologia dello spirito*. Pp. 283-291.

⁸⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 289.

altre società, con cui non si può capire, in quanto non crede ci sia nulla da capire.

Certo, affermerà, qualora interpellato, di combattere per la democrazia o per lo sviluppo, di avere intenti umanitari, magari addirittura di lottare per la pace. Tuttavia, dietro tali parole, quando non giochino fattori “irrazionali”, si trova il vuoto di chi non sa neppure perché, ormai, la democrazia sia un valore rispetto alla tirannide, lo sviluppo sia una meta auspicabile o la pace sia più ragionevole della guerra. Piuttosto, è proprio lo stato di guerra il più conforme all’uomo divenuto massa amorfa⁸⁶, in quanto risultante dall’implicita visione della natura e dell’uomo come oggetti da dominare⁸⁷. In questo contesto diviene inutile parlare di pace tra culture o addirittura di pace tra le religioni, in quanto l’uomo moderno non sa più né cosa sia cultura né cosa sia religione. Ci si può, al massimo, mettere d’accordo sulla gestione delle risorse, sui traffici tra nazioni e magari su un’astratta idea di ecologia funzionale alla sopravvivenza. Oltre questi punti, si stende il vuoto di intere nazioni che non sanno più cosa dirsi.

Le risposte convulse a tale stato di cose vanno, infine, dalle più svariate forme di reazione, alle più rosee aspettative dovute al progresso della tecnica, passando attraverso i tentativi umanitari ed i fanatismi religiosi o politici delle più diverse nature. Nelle forme di fanatismo si mostra nel modo più tragico il disagio di una civiltà che, persa ogni direzione, si costruisce a suo piacimento un senso che le permetta di lottare per qualcosa. Tale disagio, fomentato dalla struttura sociale, lungi dal ricadere su di essa, la rafforza e fortifica, dandole la possibilità non solo di impartire ordini, ma anche di mostrarsi come l’elemento positivo nella lotta contro il terrore.

⁸⁶ Cfr. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, pp. 33-62.

⁸⁷ Heidegger, *Saggi e discorsi*, pp. 60-62.

La morte di Dio

La natura infatti è tale, che indica per ogni dove un Dio perduto, nell'uomo e fuori dell'uomo, e una natura corrotta⁸⁸.

Nell'osservare il mondo naturale e se stesso, l'uomo moderno non può far altro che constatare la morte di Dio, il quale ha perso il suo posto tanto nell'intimità umana quanto nell'esteriorità naturale. Non c'è letteralmente più spazio per il divino, non solo perché gli dei sono stati scacciati dalla natura e il *daimon* interiore è stato misconosciuto⁸⁹, ma anche perché lo stesso Dio cristiano, allontanatosi sempre più dal mondo e dagli uomini, si è prima trasformato nell'orologiaio⁹⁰, poi nel moralista, per infine perdersi completamente e morire.

Un tale processo assomiglia a quanto sembra essere avvenuto nel caso di altri dei uranici durante il corso della storia umana: la loro celeste, inaccessibile onnipotenza, divenuta trascendenza assoluta, si è risolta in una più o meno marcata passività e separazione dal mondo, che ha dato spazio a forme divine immanenti, più dinamiche ed accessibili⁹¹. Tuttavia, nel caso del mondo moderno, non esiste più neanche questa possibilità, in quanto non solo il *deus otiosus* svanisce, ma anche le forze del-

⁸⁸ B. Pascal, *Pensieri*, 421 [441], in: B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1990 (1978), p. 558-559.

⁸⁹ Per l'importanza del *daimon* interiore si veda E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, in: E. Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2016, pp. 349-506. Il testo sarà in seguito citato come: Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*. Il volume che raccoglie i diversi contributi di Zolla sarà citato come: Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*. P. 504.

⁹⁰ A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1988. In seguito citato come: Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*. Pp. 168-208.

⁹¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (1976). In seguito citato come: Eliade, *Trattato di storia delle religioni*. Pp. 37-53.

la natura non sono più la vitale manifestazione del divino sotto forme cangianti⁹², ma il morto movimento sottoposto a leggi⁹³.

Se Cartesio si doveva ancora servire di Dio per garantire il legame⁹⁴ tra *res extensa* e *res cogitans* e fornire un criterio di verità contro il dubbio iperbolico del genio maligno⁹⁵, se Pascal vedeva in Lui la salvezza di fronte all'orrore della perdita della propria personalità nell'annichilente infinito⁹⁶ e se con Kant Egli poteva almeno diventare il postulato della ragion pratica, capace di legare moralità e felicità⁹⁷, l'illuminismo, quale filosofia della ragion scientifica⁹⁸, non ha più bisogno, in ultima istanza, di nulla di tutto ciò.

Qualsiasi appello al divino diventa, quindi, non solo futile, ma anche fastidioso, in quanto si rivela non più come un'espressione della più profonda conoscenza possibile all'uomo, ma piuttosto, anch'esso, come una forma di dominio. In ogni espressione umana, infatti, il mondo moderno non può vedere nient'altro che la volontà di sopraffazione del più forte

⁹² Tale processo, come si può arguire dalla trattazione di Koyré, non si è certo realizzato in un attimo, ma attraverso un percorso lento e travagliato, in cui si sono scontrate due tesi fondamentali: da una parte (Henry More, Raphson, Newton) si è tentato di fare dello spazio e durata infiniti gli attributi di Dio, che attraverso la forza gravitazionale agirebbe continuamente sul mondo; dall'altra è stato opposto il concetto leibniziano di Dio come Colui che, una volta finita l'opera, può solo preservarla e conservarla. Al termine di questo conflitto, ci si libera infine dell'ingombrante presenza, per lasciare il posto solo all'orologio eternamente ed infinitamente ben oliato, senza che ci sia più neanche il bisogno di trovare un buon orologiaio. Per un approfondimento di tale trattazione si veda Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, pp. 87-208.

⁹³ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 102-103.

⁹⁴ Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 131.

⁹⁵ Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, pp. 79, 92. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2011 (1997). In seguito citato come: Descartes, *Meditazioni metafisiche*. Pp. 35, 43, 87, 117.

⁹⁶ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, p. 267.

⁹⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2006 (1997), pp. 273-289.

⁹⁸ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 90-91.

nei confronti del più debole, poiché solo tale sete di dominio ne costituisce l'essenza e la lente interpretativa⁹⁹.

Potrebbe sembrare che ci sia una certa affinità tra il moderno mondo disincantato e le idee gnostiche o marcionite, che professano la totale malvagità del cosmo e l'assoluta trascendenza del Dio buono¹⁰⁰.

Tuttavia, mentre per lo gnosticismo l'anima degli eletti ha la possibilità di liberarsi dalle catene con cui il demiurgo l'ha costretta ad estraniarsi e di volgere lo sguardo verso Dio, che, pur trascendente rispetto al mondo, è immanente nella sua parte più intima¹⁰¹, nel caso della modernità non solo la natura, ma anche

⁹⁹ Un tale approccio, da cui non è esente neanche l'analisi di Adorno relativamente alla cattiva coscienza della religione olimpica oltre che dei dei e dei miti in generale (cfr. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 56-61), si trova anche in molte interpretazioni antropologiche abbastanza recenti. Come esempi si vedano le teorie funzionaliste di Mary Douglas (in particolare M. Douglas, *Purezza e pericolo*, a cura di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 1993) e gli studi di Marc Augé (in particolare M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte. Un'introduzione all'antropologia della repressione*, a cura di A. D'Orsi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003). Soprattutto nel secondo caso, si parte dal presupposto che il mondo primitivo, come quello moderno, possa essere spiegato attraverso un'interpretazione sociologica ed in particolare come un perenne tentativo di sottomissione da parte di chi domina su chi è dominato: tesi molto riduttiva e incapace di vedere nel mondo altro che la propria ossessione per il potere. Il fatto innegabile che ogni aspetto della vita umana possa essere in parte o del tutto strumento di dominio dovrebbe essere integrato, soprattutto nell'ambito degli studi religiosi, dalla coscienza che simboli, miti, riti ed istituzioni varie non sono per forza il frutto di una congiura di potere. Con Mircea Eliade si potrebbe dire che sono espressioni del sacro e mezzi per rivivere e rendere attuale l'esperienza teofanica. Che poi le strutture abbiano la tendenza a politicizzarsi e divenire elementi del privilegio non vi è alcun dubbio, ma ridurre tutto solo a questa visione parziale impedirebbe di comprendere quasi ogni azione umana.

¹⁰⁰ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 268-273.

¹⁰¹ Per una trattazione dello gnosticismo e del marcionismo si veda in particolare: G. Lettieri: *Il Nodo Cristiano. Dono e libertà dal nuovo testamento al VII secolo*, Carocci, Roma 2009. In particolare le pp. 129-147; Norelli, *La Nascita del Cristianesimo*, pp. 187-207; E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La Teologia degli Antichi Cristiani (Secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 47-50.

l'uomo nel suo complesso ha perduto ogni accesso al divino, tanto da ritrovarsi con un mondo interiore arido ed una natura esterna morta. Perché Dio sia vivente, perlomeno uno dei due termini, l'uomo o la natura, deve essere, infatti, considerato in qualche modo espressione di tale divinità. In caso contrario, è impossibile qualsiasi accesso a tale sfera ed essa, dunque, diviene un postulato inutile, a meno che non abbia ancora qualche valenza per mantenere l'ordine sociale.

La morte di Dio, il cui esplicitarsi avviene al compimento della modernità, si situa però alle sue origini e ne determina il movimento. Seguendo, infatti, le notevolissime riflessioni presenti nel libro di Mircea Eliade *Il sacro e il profano*¹⁰², si potrebbe affermare che il sentire denominato moderno nasca dall'esigenza di vivere in una realtà desacralizzata¹⁰³, in cui nessuno spazio e nessun tempo abbiano maggior valore di un altro, in quanto tutti omogenei e non segnati da una rottura qualitativa che permetta e rievochi l'esperienza del sacro¹⁰⁴.

Tanto nelle religioni tradizionali quanto in quelle più complesse come la cristiana¹⁰⁵, è infatti la presenza del sopramondano, che si mostra in una particolare ierofania¹⁰⁶, a rappresentare il fondamento della costituzione del mondo, del singolo e della società, i quali tendono a rispecchiare e a far rivivere l'esperienza dell'eterno nel divenire. Dalla costituzione del mondo¹⁰⁷ alla costruzione della città, dall'edificazione delle case alla vita di ogni persona¹⁰⁸, dalla consacrazione di alcuni luoghi¹⁰⁹ alla ritualizzazione del tempo¹¹⁰, tutto assume un significato a partire dalle ierofanie, che permettono di vedere ogni

¹⁰² M. Eliade, *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (1967). In seguito citato come: Eliade, *Il sacro e il profano*.

¹⁰³ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 15.

¹⁰⁴ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 20.

¹⁰⁵ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 14.

¹⁰⁶ Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 14-16.

¹⁰⁷ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 19.

¹⁰⁸ Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 39-42.

¹⁰⁹ Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 42-44.

¹¹⁰ Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 46 sgg.

tempo ed ogni spazio, ogni età e ogni costruzione sociale, quali espressioni particolari della presenza del divino nel mondo.

Il mondo diviene tale, infatti, lì dove l'eterno si è mostrato nel tempo, rompendo i diversi piani dell'essere¹¹¹ e costituendo un'apertura che permetta all'uomo di vivere in quanto uomo¹¹². Ogni casa è allora un centro del mondo, la città è un centro del mondo, il tempo ruota attorno al Tempo originario e ogni festa è ritorno al centro del Tempo, l'uomo, nel suo lavoro, nella sua vita quotidiana e nel suo agire comunitario¹¹³, è anch'egli centro del mondo¹¹⁴. Il mondo moderno parte invece dall'incapacità di vivere tale esperienza, e in quanto tale, fin dai suoi inizi, vive nella morte di Dio, seppur ancora in modo a volte non consapevole. La realtà è allo stesso tempo amorfa ed omogenea, in quanto, essendo priva di qualità, non vi è nulla che possa fare da discriminare tra un frammento di universo¹¹⁵ ed un altro: tutto, dall'uomo alla natura, è equiparato e livellato¹¹⁶.

ALCUNE CAUSE DELLA CRISI

Tre cause

Dopo aver svolto una breve analisi di alcuni degli elementi fondamentali della crisi del mondo moderno, è necessario portare alla luce i più importanti fattori che ne stanno alla base. Quanto già messo in evidenza nel primo paragrafo deve, dunque, essere approfondito ed ampliato, in modo tale da ottenere

¹¹¹ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 45.

¹¹² Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 66-69.

¹¹³ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 58.

¹¹⁴ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 41.

¹¹⁵ Eliade, *Il sacro e il profano*, p. 21.

¹¹⁶ Come ben mostrato da Zolla, infatti, una delle caratteristiche della modernità è il tentativo di portare al livellamento di ogni uomo, in modo da conformarlo alla mediocrità media. Cfr. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 103-109, 276-286.

una visione di insieme che, seppur inevitabilmente parziale, permetta comunque di cogliere alcuni motivi di fondo.

Almeno tre cause concorrono alla crisi del mondo moderno, in cui l'uomo si trova decentrato tanto rispetto alla natura, quanto rispetto a se stesso, quanto rispetto a Dio:

- la prima causa si può ricondurre al mutato atteggiamento verso il mondo;
- la seconda causa si può individuare nella definitiva perdita, al livello istituzionale, dell'idea di filosofia quale forma di vita;
- la terza causa risiede, infine, nel misconoscimento di una facoltà essenziale dell'essere umano: l'intuizione intellettuale.

Mutato atteggiamento verso il mondo

Martin Heidegger nella prima parte della raccolta *Saggi e discorsi*¹¹⁷ invita il lettore su un cammino che dovrebbe condurlo a pensare, affianco ad una *vita piena di merito*, il suo destino di *abitante poetico del mondo*. Questo percorso inizia, dunque, ponendosi la questione della tecnica, per arrivare, infine, ad interrogare l'opera poetica di Hölderlin, dove si dice:

Pieno di merito, ma poeticamente, abita
l'uomo su questa terra¹¹⁸.

L'abitare pieno di merito dell'uomo si manifesta nella sua capacità di prendersi cura delle cose attraverso la custodia e l'edificazione¹¹⁹, ma giunge al suo compimento, che è anche il

¹¹⁷ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976. In seguito citato come: Heidegger, *Saggi e discorsi*.

¹¹⁸ Hölderlin, *Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile*, in: Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 127.

¹¹⁹ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 98. Il custodire è il coltivare che protegge la produzione della natura, la quale in questo modo si svela da sé, attra-

suo fondamento, nell'abitare poetico. Esso, infatti, fornisce l'orizzonte di senso (la misura¹²⁰) e la possibilità stessa dell'abitare in quanto aver cura custodente/edificante¹²¹. Nel caso in cui l'essenza dell'abitare venga obliata e l'uomo si rivolga al mondo come colui che, esclusivamente pieno di merito, provoca la natura per ottenerne le risorse, ecco che si apre una modalità di svelamento particolare, in cui si può ravvisare l'essenza della tecnica moderna¹²². Essa, lungi dall'essere semplicemente il fornire dei mezzi in vista di fini¹²³, è una particolare modalità del pro-durre¹²⁴, che, originatasi a partire dalla metafisica, ne rappresenta il compimento, presentandosi sotto forma di attività pro-vocante¹²⁵. La metafisica porta, infatti, a pensare l'uomo quale essente tra altri essenti¹²⁶. Ogni essente può essere sottoposto, poi, in quanto semplice presenza, ad un ordinamento sistematico che organizzi il reale e lo renda disponibile per il pensiero.

Da questo approccio segue la costruzione di una scienza come "teoria del reale"¹²⁷, dove il reale, inteso come oggetto¹²⁸, può essere determinato dalla teoria, che a sua volta si presenta

verso la cura dell'uomo. Il produrre dell'uomo, l'edificare, è la modalità di svelamento che fa sorgere dalla natura ciò che essa stessa da sola non potrebbe svelare/ produrre (pp. 8-9).

¹²⁰ Heidegger, *Saggi e discorsi*, pp. 135 sgg.

¹²¹ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 136.

¹²² Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 11. Diversa è la tecnica moderna da quella antica, radicata, comunque, in un vivere poetico-svelante.

¹²³ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 5.

¹²⁴ Per il significato heideggeriano di pro-duzione si veda: Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 9-11. La pro-duzione è il portare alla presenza ciò che è non-presente. In questo senso, l'intera azione della natura, oltre all'opera artigianale e poetica dell'uomo, è produzione.

¹²⁵ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 11. La pro-vocazione è la pretesa di estrazione dell'energia dalla natura, al fine di accumularla e servirsene, come elemento singolo dell'impianto del mondo.

¹²⁶ Heidegger, *Saggi e discorsi*, pp. 47-48, 50.

¹²⁷ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 29.

¹²⁸ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 32.

come un rappresentare catturante¹²⁹. Essa, infatti, dopo aver suddiviso il suo campo, se lo assicura, passando a misurare e ad accertare le relazioni d'ordine tra i diversi oggetti a lei competenti¹³⁰. L'essenza ed il compimento di un tal modo di avvicinarsi alla realtà è dunque la tecnica che, a partire dalla visione del mondo come insieme precalcolabile, può svilupparsi a pieno e mostrarsi come l'impianto (*Gestell*) che vede ogni oggetto solo come fondo impiegato o impiegabile¹³¹.

In questo modo, se il bosco diventa risorsa energetica, la guardia forestale è parte del materiale umano utilizzato per impiegare la natura¹³², così che l'uomo si trasforma in tutto e per tutto nell'"animale da lavoro [...] abbandonato alla vertigine delle sue produzioni"¹³³. Se si segue, insieme ad Heidegger, l'interpretazione critica sviluppata da Horkheimer e Adorno, si presenta un'analisi che, seppur fondata su altre basi e partendo in certa misura da un punto di vista sociologico non del tutto condivisibile¹³⁴, può risultare molto utile per osservare i fondamenti della crisi da un'angolazione diversa. L'illuminismo, che raggiunge la sua forma compiuta nel mondo moderno, pur affondando le sue radici nelle origini della civiltà omerica¹³⁵, è il tentativo razionale di superare il terrore di fronte alla natura ed elevare l'uomo a suo padrone¹³⁶. Questo vuol dire liberare

¹²⁹ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 35.

¹³⁰ Heidegger, *Saggi e discorsi*, pp. 36-38, 16.

¹³¹ Heidegger, *Saggi e discorsi*, pp. 12 sgg., M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003 (1992). In seguito citato come: Heidegger, *Seminari*, pp. 140-142.

¹³² Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 13.

¹³³ Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 47.

¹³⁴ Sembra infatti che nei loro individuare una forma di illuminismo già nei miti greci, Horkheimer e Adorno non mettano completamente in luce le differenze, postulando una forma di cattiva coscienza nella costruzione dei miti e dei riti, i quali sarebbero volti ad assicurare il dominio sulla natura e sugli uomini, rendendoli in qualche modo schiavi della società. Cfr. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 28-30.

¹³⁵ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 16-19.

¹³⁶ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 11. Che lo stato di terrore sia l'unico elemento fondamentale del rapportarsi dell'uomo al mondo è, però,

l'uomo da ogni mito e superstizione, per renderlo finalmente un individuo distinto e consapevole¹³⁷. Tale processo avviene, nel mondo moderno, attraverso un distacco dalla natura che si vuole dominare¹³⁸, cui corrisponde il posizionarsi del soggetto quale giudice del reale, il quale è a sua volta inteso come oggettualità sottoposta alle leggi del pensiero. In questo modo, l'uomo, considerando qualsiasi possibile significato¹³⁹ della natura come illusione, si costruisce un mondo che, in quanto rispondente a formule, può diventare il luogo della "fungibilità universale"¹⁴⁰.

Al progressivo estraniamento della natura corrisponde la reificazione del pensiero, che diviene il "puro organo"¹⁴¹ del dominio. Nel momento in cui il pensare, infatti, viene identificato con la matematica, divenuta istanza assoluta, la sua attività si caratterizza come processo automatico¹⁴². In tale processo automatico si identificano, perciò, natura e intelletto, così che esso cade preda proprio di ciò da cui avrebbe voluto liberarsi¹⁴³. Di conseguenza, proprio quella realtà che voleva asservire gli si

perlomeno dubbio. Più convincente appare la tesi di M. Eliade, secondo cui tutta la realtà per l'uomo primitivo sia fondata sull'esperienza del sacro, così che ogni azione umana si rivela come avente carattere religioso (Eliade, *Il sacro e il profano*, pp. 109). Accanto al terrore è sempre parte di tale esperienza anche la fascinazione dell'eterno nei confronti del transeunte, del perfetto rispetto all'imperfetto, dell'essere rispetto al non essere caotico (cfr Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 14-29).

¹³⁷ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 17, 41.

¹³⁸ Nel mondo mitico avviene invece, all'inverso, attraverso una vivificazione dell'oggetto nei confronti del quale ci si pone in un atteggiamento di mimesi, piuttosto che di distacco (Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 18, 22-23, 36). In tale differenza si situa, dunque, il mutamento caratteristico del sentire moderno che risulta perciò discontinuo e incommensurabile con quello antico. La visione del "primitivo" è cioè sintetica sotto tutti i punti di vista, quella del moderno è invece tendenzialmente analitica.

¹³⁹ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 13.

¹⁴⁰ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 18.

¹⁴¹ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 38.

¹⁴² Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 33.

¹⁴³ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 34.

rivela come un inaggirabile, fatale e ineludibile dato di fatto, cui si può solo conformare:

Nella pregnanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la bruta realtà è proclamata il significato che essa occlude¹⁴⁴.

Inoltre, il tentativo di negazione della natura nell'uomo, al fine del suo dominio nell'esteriorità, porta ad una completa contraddizione, che si ritorce contro lui stesso:

Con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa [...]. Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare¹⁴⁵.

Il Sé, che vorrebbe costituirsi in opposizione alla natura, perde quindi se stesso nel medesimo atto di liberazione, in quanto si costruisce un mondo sottoposto ad una legalità matematica, la quale lo priva della sua stessa identità e lo rende soggetto tanto alla coazione naturale quanto a quella sociale, che ne diviene uno specchio¹⁴⁶: l'uomo, ridotto ad oggetto, vede a sua volta intorno a sé gli altri uomini quali oggetti¹⁴⁷.

Tanto nel caso di Heidegger quanto in quello di Adorno, possiamo notare che, seppur le cause profonde della crisi del mondo moderno vengano ricondotte agli inizi della civiltà gre-

¹⁴⁴ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 35.

¹⁴⁵ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 62.

¹⁴⁶ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 20-21, 38, 93.

¹⁴⁷ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 35-37.

ca¹⁴⁸, il punto di svolta viene comunque identificato con il periodo della Rivoluzione scientifica. È in questo tempo, infatti, che, da una parte, il vivere poetico diviene sempre più difficile, mentre, dall'altra, l'elemento della volontà di dominio si svela in tutta la sua portata.

La perdita della capacità di vivere poeticamente il mondo e l'amplificazione della volontà di dominio sono i due volti di uno stesso processo: da un lato, si accentua il dualismo soggetto-oggetto, determinando l'assenza di qualsiasi relazione intrinseca tra i due; dall'altro, l'uomo, che è contemporaneamente tanto Orfeo che Prometeo, scinde questi due aspetti della propria personalità e, nel caso della scienza, diviene un Prometeo impazzito¹⁴⁹.

Qualora tali due aspetti si scindano quasi del tutto l'uno dall'altro, si determina sempre una visione parziale del reale, che conduce ad esperienze nefaste, indipendentemente da quale dei due poli si scelga.

Come si è visto, infatti, nell'elemento denominato orfico criterio fondamentale è il raggiungimento, attraverso la conoscenza dell'armonia nascosta del mondo e del suo riverberarsi in bellezza, di uno stato di quiete, che porti all'immedesimazione del soggetto con l'oggetto, o meglio che non consenta l'astratta separazione dei due principi. Se tale modalità di apertura sul reale fosse però separata da quella prometeica, il rischio sarebbe una forma di assoluto quietismo che svaluterebbe ogni azione umana e perderebbe uno dei poli fondamentali della vita, la

¹⁴⁸ Per Adorno il percorso illuministico inizia già a partire dall'epos mitico, per Heidegger è l'intera metafisica occidentale che si caratterizza come oblio dell'essere e riferimento esclusivo all'essente.

¹⁴⁹ F. Bacone, *De sapientia veterum*, pp. 507-508 in: P. Rossi, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1974. In seguito citato come: Rossi, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*. Pp. 21-22.

quale è, nello stesso tempo, armonica quiete e prorompente vitalità¹⁵⁰.

Nell'elemento prometeico, invece, fondamentale è l'aspetto attivo, volitivo, dominatore, che, se separato dall'altro, determina una modalità di vivere improntata all'attivismo frenetico. Il dualismo, che opera tale scissione, permette e giustifica il prevalere dell'atteggiamento prometeico, il quale è, a sua volta, fondamento e giustificazione di una visione dualistica del reale. Per analizzare questi due poli, tra i quali si determina il campo della modernità, si possono prendere brevemente in considerazione i due pensatori che meglio li rappresentano: Francis Bacon e René Descartes. All'origine della possibilità di pensare il dominio dell'uomo sulla natura si trova la percezione della scissione da essa e la consapevolezza di trovarsi in uno stato di guerra¹⁵¹.

Se tale modalità di guardare alla realtà era una delle possibilità cui poteva giungere il Cristianesimo nella sua accentuazione della trascendenza di Dio e nel porre l'uomo a signore della terra¹⁵², è pur vero che tale visione cristiana non era affatto intesa nel senso che prenderà con la scienza moderna. L'uomo, immagine di Dio, sembrerebbe più simile a quello heideggeriano: un abitante che, pieno di merito nella sua poeticità, si prende cura del mondo, rivelandone l'essenza divina.

Ancora una volta, dunque, è necessario sottolineare che non è una necessità teologica o scientifica a determinare l'epocale cambiamento, ma una particolare interpretazione del reale, dovuta fondamentalmente ad una riduzione.

¹⁵⁰ Per il significato della vita come calma frenesia si veda: K. Kerényi, *Dioniso*, a cura di M. Kerényi, Adelphi, Milano 2010 (1992), pp. 18-21; Colli, *La sapienza greca*. Introduzione, pp. 15-23.

¹⁵¹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Garin, T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998. In seguito citato come: Descartes, *Discorso sul metodo*. P. 83.

¹⁵² Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, pp. 127-128, Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 101-103, F. Bacone, *La nuova atlantide*, a cura di O. Bellini, Armando editore, Roma 2007 (1998). In seguito citato come: Bacone, *La nuova atlantide*, p. 75.

Tale interpretazione, inebriata dalla scoperta di una distinzione tra sé e il mondo e dimentica che la differenza si può mostrare solo nell'unità, perde il legame e si appaga in prima istanza di sostanzializzare due elementi del reale: la *res cogitans* e la *res extensa*.

Il nesso tra le due è, però, estremamente precario, tanto che il dualismo non può che sfociare in un monismo materialista o, per reazione, in uno idealista¹⁵³. L'affermazione secondo cui l'anima, in quanto *res cogitans*, abbia contatto con il corpo, in quanto *res extensa*, precipuamente all'interno della ghiandola pineale¹⁵⁴, risulta infatti, a ben vedere, un discorso mitologico che tenta di trovare un collegamento tra due sostanze disomogenee¹⁵⁵. L'ipotesi dell'anima non ha dunque alcun fondamento e può, a materialismo compiuto, essere relegata nel magazzino delle superstizioni¹⁵⁶. Tuttavia, in questo modo, non si riesce a spiegare né l'uomo in quanto pensiero che può riflettere sul corpo come qualcosa distinto da sé, né l'organismo e la vita, che sembrano contraddire una visione strettamente meccanica¹⁵⁷.

Ad ogni modo, tutto ciò non è affatto interessante, in quanto l'obiettivo ultimo non è capire né la vita né l'uomo né l'organismo, ma fornire degli schemi utilizzabili che possano riprodurre o forzare la natura.

Gli animali e le piante, come il corpo umano, sono oggetti inanimati costituiti da particolari molle e pistoni¹⁵⁸. Conoscerli

¹⁵³ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 25-27.

¹⁵⁴ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in: R. Descartes, *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, Utet, Torino 1966. Pp. 272 sgg.; Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 143.

¹⁵⁵ Per la disomogeneità tra le due sostanze e la relativa problematica cfr. T. Gregory, Introduzione, pp. XXVII-XXVIII, in: Descartes, *Discorso sul metodo*; Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 141.

¹⁵⁶ Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 17-25, 28-31, 33-34.

¹⁵⁷ Id.

¹⁵⁸ Descartes, *Discorso sul metodo*, pp. 75-79, T. Gregory, Introduzione, pp. XXIV-XXV, in: Descartes, *Discorso sul metodo*.

significa, dunque, capire bene, magari attraverso la collaborazione di più inquisitori¹⁵⁹, come il congegno funzioni. Il passo che da questa visione porta all'attuale distruzione del pianeta e all'incapacità di vedere in cavia da laboratorio null'altro che oggetti utili alla ricerca è veramente breve: bastava attendere che la tecnica sviluppasse e portasse a perfezione il moderno approccio scientifico fondato su idee metafisiche riduzioniste.

Modello esemplare di tale obiettivo è la *Nuova Atlantide* baconiana¹⁶⁰. La caratteristica fondamentale di tale utopia scienziata è il metodico sfruttamento e pervertimento dell'ordine naturale ai fini del benessere fisico dell'uomo¹⁶¹. La conoscenza della natura non è, infatti, volta alla contemplazione che nobilita l'essere umano, rendendolo felice nello stupore conoscitivo, ma solo un mezzo al fine del dominio.

Tutto ruota intorno ad una casta di scienziati ben organizzati e capaci di "ampliare i confini dell'umano impero per realizzare tutto quello che è possibile"¹⁶². Tuttavia, visto che la scienza non è affatto neutra, ma impostata sull'idea di potere, sorge necessariamente la dialettica tra essa e la politica. Su questo punto la risposta baconiana è estremamente evasiva, in quanto, affermando che gli scienziati, dipendenti della macchina statale¹⁶³, possono tenere nascosto ciò che non credono utile al bene comune, non mette in giusto risalto il vero rapporto di stretta dipendenza della scienza dal potere politico, il quale le fornisce tanto il senso del suo agire quanto i mezzi per farlo.

Il problema essenziale non è, però, neanche questo, visto che si potrebbe sempre immaginare una città ancor più utopica, do-

¹⁵⁹ Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 85 sgg., F. Bacone, *La nuova atlantide*, a cura di O. Bellini, Armando editore, Roma 2007 (1998). In seguito citato come: Bacone, *La nuova atlantide*. Pp. 85-86,94-96.

¹⁶⁰ F. Bacone, *La nuova atlantide*, a cura di O. Bellini, Armando editore, Roma 2007 (1998). In seguito citato come: Bacone, *La nuova atlantide*.

¹⁶¹ Bacone, *La nuova atlantide*, pp. 86-93, Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, pp. 119-120.

¹⁶² Bacone, *La nuova atlantide*, p. 86.

¹⁶³ Bacone, *La nuova atlantide*, pp. 74-75.

ve, come nei racconti medievali sul regno del re-prete Gianni¹⁶⁴, lo scienziato e il sovrano sarebbero un'unica cosa. In tal caso, lo scienziato-re sarebbe l'unico legislatore e l'unico possessore della conoscenza¹⁶⁵, ma proprio in quanto tale conoscenza è guidata dall'ottica della sottomissione della natura e, in ultima istanza, anche dell'uomo, sotto delle ferree leggi, le possibilità costrittive del potere verrebbero non solo mantenute, ma addirittura amplificate.

Bacone, certo, prospetta un uomo-scienziato ideale, il quale, tutto compreso nella sua azione umanitaria di ampliamento del sapere, non venga mosso troppo né da ambizione personale né dal desiderio di ampliare la forza della propria patria¹⁶⁶. Tuttavia, come si è visto, al di là delle evidenze dell'esatto contrario nel secolo scorso, è proprio insito nell'approccio prometeico l'aspetto del dominio e della volontà di potenza.

In ultima istanza, si può dire, dunque, che uno dei fattori della crisi è da individuarsi in un mutato atteggiamento rispetto al mondo, dovuto alla polarizzazione soggetto-oggetto e al tentativo di dominare la natura, piuttosto che conoscerla. Tale processo, che appare inizialmente come un progresso, porta invece a contraddire gli stessi obiettivi che doveva raggiungere, fino a determinare la perdita tanto del soggetto quanto dell'oggetto. Essi, infatti, sottoposti ad un trattamento di progressiva astrazione, finiscono per elidersi a vicenda¹⁶⁷ e minare anche la sensazione della volontà di dominio.

¹⁶⁴ E. Menetti, *Le forme del racconto breve*, vol. 9, in: U. Eco (a cura di), *il Medioevo*, 12 Vol., L'Espresso, Milano 2009, pp. 249-256. L'enciclopedia sarà in seguito citata come: Eco (a cura di), *il Medioevo*. Pp. 254-255.

¹⁶⁵ Il discorso vale naturalmente sia che si tratti di una monarchia che di un'oligarchia. A meno che tutti i cittadini non siano scienziati, non può trattarsi, invece, di una democrazia.

¹⁶⁶ F. Bacon, *De sapientia veterum*, p. 508 in: Rossi, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*. P. 22.

¹⁶⁷ Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 34.

La filosofia come forma di vita e i suoi nemici

L'affermazione secondo cui uno dei fattori determinanti la crisi del mondo moderno sia da individuare nella perdita di una pratica filosofica come forma di vita sembra, a prima vista, piuttosto arbitraria.

Ad un primo sguardo risulta, infatti, che ben poca rilevanza abbia la filosofia non solo nell'ambito pubblico, ma anche in quello privato, tanto che non si vede come un avvenimento interno al campo filosofico possa riguardare o aver riguardato in qualche modo l'individuo o la società: normalmente, anche il filosofo di professione, quando non sia impegnato nell'"attività di ricerca", si dedica, infatti, come ogni altro impiegato statale, a ciò che più lo interessa, indipendentemente dall'ambito lavorativo.

Tuttavia, proprio un tale comportamento è il simbolo della decadenza cui è incorsa la filosofia nel cammino dei secoli. Se non è più possibile capire perché una crisi filosofica contribuisca alla crisi in generale, questo è proprio l'effetto dell'avvenuta crisi che non si sa più neanche riconoscere.

La filosofia moderna si configura, nelle sue grandi linee, come il proseguimento metodologico della scolastica medievale, per cui non è più particolarmente interessante, insieme alla discussione teorica, l'aspetto performativo della conoscenza, ma ci si concentra nella costruzione di cattedrali intellettualistiche che permettano di ottenere la supremazia nell'agone universitario¹⁶⁸.

A volte, certamente, si tenta ancora di intendere, sotto molteplici moderne cornici di pensiero, la filosofia come la dottrina della scienza capace di dare un fondamento teorico e una direzione alle diverse discipline. Essa, però, non può far altro che proporre sistemi aventi, in fondo, ricadute pratiche estremamente limitate, essendo essenzialmente lettera senza spirito. L'etica, ad esempio, è senza dubbio un elemento della riflessione filoso-

¹⁶⁸ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 243.

fica e una disciplina degli studi, ma si configura come un discorso astratto, piuttosto che come l'intelaiatura del pensiero stesso.

Come lo studioso delle teorie morali non è colui che, a partire da un particolare modo di vita incentrato su una specifica visione del mondo, si confronta con forme di vita diverse e mostra nel suo agire la verità del proprio pensiero, così anche l'erudito di questioni metafisiche non lega i suoi studi teorici con la propria vita pratica.

Già il fatto che ci sia una netta separazione tra gli ambiti filosofici è un segnale della trasformazione della filosofia in un'azienda: gli impiegati si concentrano nel loro campo per fornire, di volta in volta, una nuova interpretazione del materiale storico a disposizione, un'originale disquisizione logica a partire da un tema a piacere, la traduzione o pubblicazione di un testo inedito, e così via.

Da guida alla perfezione dell'uomo, della società, della conoscenza, la filosofia diviene, poi, al di là del ristrettissimo ambito degli specialisti eruditi, intrattenimento domenicale nelle pagine culturali, ammesso che ciò le venga ancora concesso.

Ancora una volta, seppur in contesto diverso, avviene quella scissione tra i due elementi che, per semplicità argomentativa, sono stati chiamati orfico e prometeico. Il discorso filosofico, nella sua essenza di tracotante tentativo di carpire la verità¹⁶⁹, si stacca dalla vita filosofica, di cui dovrebbe essere l'orizzonte teorico e la guida. L'intera teoria, che, attraverso la forza del *logos*, dovrebbe guidare l'uomo alla pacificata felicità contemplativa della verità e del bello¹⁷⁰, si riduce invece a luogo di *di-*

¹⁶⁹ Colli, *La sapienza greca*. Introduzione, pp. 23-27.

¹⁷⁰ Pacificata nel senso eracliteo, per cui la tragicità del reale si mostra nella sua essenza di armonia invisibile, pur non perdendo il suo carattere di guerra e lotta: visione apollinea nata dal fondo dionisiaco, perfetta quiete nel superamento (*Aufhebung*: superamento che mantiene) della lotta, passando attraverso tale lotta. Cfr. Colli, *La sapienza greca*, introduzione, pp. 37-43; G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2010 (2009). In seguito citato come: Colli, *Filosofi sovrumani*. Pp. 23-32, 36-52.

sputationes, rimanendo così ferma alla dialettica, piuttosto che elevarsi alla noesi.

Come si vede bene dall'analisi portata avanti da Pierre Hadot in *Che cos'è la filosofia antica*¹⁷¹, almeno fino agli inizi del Medioevo la filosofia si presentava, invece, come quella pratica di vita che fondava il discorso filosofico, il quale a sua volta portava, attraverso la molteplicità di metodi delle diverse scuole, alla vita teoretica¹⁷².

Una tale concezione della filosofia si manifesta eminentemente, oltre che nel Platonismo, nel Liceo di Aristotele, che, ad uno sguardo superficiale, sembrerebbe, invece, preludere all'utopia baconiana della Casa di Salomone¹⁷³.

Senza alcun dubbio, infatti, nel Peripato si attua la ricerca "scientifica" in ogni ambito¹⁷⁴: dalla natura sublunare, ai cieli, fino alla metafisica, passando per l'etica, la "storia" del pensiero e la raccolta dei modelli societari, viene portata avanti una ricerca a tutto tondo.

Tuttavia, tali studi non sono finalizzati, in prima istanza, ad una conoscenza meramente erudita o addirittura utilitaristica, ma si caratterizzano come processo di approssimazione al divino attraverso molteplici vie di ricerca.

Il divino è presente, infatti, in ogni aspetto del reale e la ricerca metodica ha come fine il *bios teoreticos* quale apice dell'esperienza, della conoscenza e della felicità umane¹⁷⁵: in tal modo si può divenire, per quanto ciò sia possibile ad un uomo, simili alla divinità.

¹⁷¹ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, a cura di E. Giovannelli, Einaudi, Torino 2010 (1998). In seguito citato come: Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*.

¹⁷² La vita teoretica, il cui concetto viene preso da Aristotele, è quella vita che fa del pensiero la vita stessa e della vita il pensiero stesso, nel senso che l'intera vita si conforma al pensiero, come il pensiero è l'espressione perfetta della vita. Cfr. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 79-80.

¹⁷³ Bacon, *La nuova atlantide*, p. 74.

¹⁷⁴ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 80.

¹⁷⁵ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 76-85.

Ciò significa che, nell'approccio teoretico proprio ad Aristotele, il discorso filosofico e la vita trovano la loro perfetta unione: l'apice della teoria è l'apice della vita, che è dunque l'approssimarsi costante alla visione divina.

Allo stesso modo, anche nelle scuole ellenistiche l'interesse teorico per una particolare scuola è sempre guidato da quello pratico: non si sceglie di essere epicurei o stoici perché si sia interessati a conoscere dall'esterno le loro speculazioni, ma perché si vuole vivere, conoscere, gioire, soffrire e morire in un determinato modo¹⁷⁶.

In tutti i casi, l'obiettivo finale è lo stesso, indipendentemente dalle strutture formali che conducono ad esso: la compiuta tranquillità dell'animo¹⁷⁷ che, attraverso un trascendimento della propria individualità¹⁷⁸, conduca alla vita perfetta nella conoscenza.

Così per gli stoici come per Platone, la logica o dialettica non è semplicemente un esercizio di pensiero, ma una vera modalità di esistenza, che permette l'affiorare di verità latenti nella vita quotidiana¹⁷⁹ e di far volgere l'anima alla sua vera patria. La fisica significa, per lo stoico, immersione nella coscienza cosmica attraverso la riflessione teorica, così come per l'epicureo fornisce il primo elemento nella liberazione dal dolore e dalla paura dovuti alla superstizione¹⁸⁰.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, prendendo in esame le varie scuole ellenistiche, ma il risultato non cambierebbe: La filosofia veniva pensata come la via per la perfezione dell'essere umano attraverso una terapeutica che permettesse di liberarlo dai molteplici mali che affliggono l'individuo, per poi portarlo al superamento di sé e alla contemplazione tranquilla

¹⁷⁶ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 4-6.

¹⁷⁷ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 100.

¹⁷⁸ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 63.

¹⁷⁹ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 62-63, 132.

¹⁸⁰ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 115-119.

della verità¹⁸¹. Se, con il periodo tardo imperiale, tale approccio in gran parte cambia e la filosofia sembra assomigliare maggiormente all'idea che attualmente se ne ha, in quanto le scuole tendono sempre più al commento¹⁸², è pur vero che tale commento non è affatto una ricerca storiografica o una leziosa prova di erudizione, quanto il tentativo di riformulare e rivivere ciò che con il passare dei secoli si è fossilizzato e ha perso energia.

È, invece, in epoca medievale che si apre quella prima crepa nel rapporto tra filosofia e vita che poi diventerà una voragine sempre più ampia con il passare dei secoli. Veri eredi e continuatori della filosofia antica divengono prima i monaci¹⁸³ e poi i membri degli ordini mendicanti, mentre lo sviluppo della scolastica distacca il pensiero aristotelico o platonico dalla sua matrice vitale e lo trasporta nell'ambito semplicemente teorico, al fine di utilizzarlo quale mezzo di risoluzione di problemi di carattere essenzialmente teologico¹⁸⁴.

Pierre Hadot afferma, però, che anche il modo di vita monastico, pur essendo stato chiamato filosofia, ha perso un elemento importante: il discorso filosofico quale suo fondamento teorico¹⁸⁵. Si prospetterebbe allora l'immagine di un mondo scisso tra una parte che si occupa di teorie sganciate dalla vita ed un'altra che segue la vita filosofica, integrata dal Cristianesimo, senza possederne più il discorso.

Dal momento che tale immagine, seppur non errata, è tuttavia dovuta ad un'eccessiva semplificazione, bisogna approfondire maggiormente i termini della questione per vedere in che senso l'interpretazione di Hadot corrisponda ad un effettivo processo storico. Il discorso filosofico-teologico monastico pre-

¹⁸¹ Tale verità può presentarsi anche, come nel caso di Pirrone, nella forma dell'assenza totale di verità. La meditazione su tale stato del mondo porta in ogni caso al trascendimento di sé e alla totale indifferenza. Cfr. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp 108-111.

¹⁸² Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 146 sgg.

¹⁸³ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 231-241.

¹⁸⁴ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 242-243.

¹⁸⁵ Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 240.

senta un'enorme portata sia pratica che speculativa, tanto che sembra essere un vero erede delle antiche scuole greco-latine.

Come messo in luce dall'imponente opera di Jean Leclercq *Cultura monastica e desiderio di Dio*¹⁸⁶, la teologia monastica è, infatti, una diretta discendente di quella patristica¹⁸⁷, che a sua volta affonda una parte delle proprie radici nella cultura greca, tanto dal punto di vista teorico che da quello pratico.

L'intera teologia monastica, che raggiunge il suo culmine nel XII secolo¹⁸⁸, si sviluppa secondo il modello integrativo proprio della filosofia antica: in funzione della vita contemplativa, dedicata alla ricerca di Dio¹⁸⁹, viene sviluppata, insieme a tutta una serie di esercizi ascetici, di pratiche di vita e di induzione di particolari stati d'animo, una profonda riflessione sui dati della fede¹⁹⁰. La dedizione alla conoscenza è finalizzata al raggiungimento di una maggiore perfezione spirituale, la quale si riverbera come lettura, canto, scrittura¹⁹¹.

Queste attività riguardano ed impegnano il monaco con tutto il corpo e tutto lo spirito, fino a fargli intravedere, ancora in terra, la beatifica verità celeste. Esse sono, infatti, tutte modalità dell'unico infinito anelito che si esprime nel *quaerere Deum*¹⁹² e che si attua nella conoscenza amorosa¹⁹³.

È in questo contesto che si deve ad esempio inserire la prova ontologica dell'esistenza di Dio da parte di Anselmo. Essa, infatti, lungi dall'essere quello che sarà per Descartes, e cioè una necessità logica che non avvicina in alcun modo al divino, era stata pensata quale guida meditativa rivolta ai monaci, al fine di

¹⁸⁶ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medioevo*, a cura di P. C. Bori, Sansoni, Firenze 1988 (1983). In seguito citato come: Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*.

¹⁸⁷ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 247.

¹⁸⁸ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 1.

¹⁸⁹ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 132-137.

¹⁹⁰ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 249.

¹⁹¹ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 6, 17.

¹⁹² Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 22.

¹⁹³ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 38-40.

far elevare il loro spirito a Dio¹⁹⁴. Mentre Descartes tenta di rinchiodare Dio in una necessità di pensiero funzionale al proprio discorso, Anselmo utilizza la logica per aprire un varco alla conoscenza unitiva.

Ad ogni modo, è pur vero che l'esperienza monastica si concentra preferibilmente sull'esperienza, piuttosto che su una speculazione rigorosa, la quale, invece, è l'oggetto fondamentale della scolastica. Se nei monasteri l'esperienza guida il discorso teologico, che ne viene continuamente vivificato¹⁹⁵, nelle scuole tale discorso, prendendo a prestito i concetti della filosofia platonica e aristotelica, si fa sempre più impersonale: viene costruito un enorme edificio, così da "organizzare il sapere cristiano privandolo di ogni riferimento soggettivo, per renderlo puramente scientifico"¹⁹⁶. Quanto detto non deve essere inteso, però, come una divisione netta, in quanto, come nei monasteri si sviluppa una filosofia estremamente raffinata, così, anche nelle scuole, la maggiore propensione all'astratta speculazione è comunque corredata, nei teologi maggiori, da una forte attenzione verso la trasformazione spirituale dell'individuo¹⁹⁷.

In ultima istanza, fatte le dovute precisazioni ed evitando facili semplificazioni, è comunque rilevabile in ambito medievale una maggiore scissione tra i due aspetti caratterizzanti la filosofia antica. La teologia monastica, pur molto raffinata, si presenta, infatti, come uno sguardo ammirativo sul mondo e su Dio, capace di far accendere, attraverso la bellezza, il cuore del monaco, tutto proteso nell'assaporamento divino. La teologia scolastica si presenta, invece, come uno sguardo speculativo estremamente acuto e rigoroso¹⁹⁸, cui rischia sempre di mancare, pe-

¹⁹⁴ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 82, 283; É. Gilson, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di M. A. del Torre, BUR, Milano 2011 (2000). In seguito citato come: Gilson, *La filosofia nel medioevo*. Pp. 274-276.

¹⁹⁵ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 295.

¹⁹⁶ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 295.

¹⁹⁷ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 279-283.

¹⁹⁸ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 299.

rò, la vitalità e la presa sull'esistenza¹⁹⁹. Tale sguardo speculativo sarà il superstite vittorioso del declino del mondo medievale, aprendo la strada ad un mondo moderno che, almeno da un punto di vista istituzionale, resterà monco di una parte essenziale.

Certamente, pur dopo il declino delle scuole monastiche, sarà possibile individuare in notevoli personalità chiamate mistiche, spesso provenienti dai nuovi ordini religiosi, un proseguimento della vita filosofica antica, ma tali esperienze saranno sempre più marginalizzate: prima sospettate senza posa di eresia, poi tacciate di irrazionalità, infine relegate nel grande calderone della malattia mentale, esse perderanno l'orizzonte di senso in cui iscriversi e saranno lasciate all'iniziativa del singolo²⁰⁰.

Misconoscimento dell'intuizione intellettuale

Al cambiamento nella visione del mondo e alla marginalizzazione della filosofia come forma di vita si affianca, loro epilogo e origine, il progressivo oblio dell'intuizione intellettuale quale motore, scopo ed apice dell'intero agire umano. Il processo che dal monismo iniziale porta al dualismo, determinando uno scarto netto tra uomo, Dio e mondo²⁰¹, non può più riconoscere alcun valore ad una facoltà umana che permetterebbe di trascendere le molteplici individualità per giungere all'intuizione-assimilazione con l'Uno-tutto.

Qualora una tale possibilità venisse riconosciuta, verrebbe comunque considerata un regresso, piuttosto che un progresso,

¹⁹⁹ Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 295-296.

²⁰⁰ M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2016 (1999). In seguito citato come: Vannini, *Storia della mistica occidentale*. Pp. 236-342.

²⁰¹ Su questo punto si veda Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, pp. 15-35. Sul modo di intendere se stesso ed il mondo da parte dell'uomo "primitivo" rispetto a quello moderno si veda: E. De Martino, *Il Mondo Magico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (1973), in seguito citato come: De Martino, *Il Mondo Magico*. Pp. 70-168.

un ritorno alla fase oceanica infantile, piuttosto che un'elevazione eroica. È naturale allora che, se l'uomo deve restare confinato nelle strette catene della propria soggettività e non esiste altra possibilità che quella di estendere il dominio della ragione, non ci sia effettivamente bisogno di alcuna pratica filosofica che non riguardi la rigorosa osservanza delle necessità del pensiero discorsivo, il quale, a sua volta, determina il modo di approcciarsi al mondo. La pratica di vita filosofica si ridurrebbe, infatti, ad una precettistica morale e non sarebbe più profondamente unita alla spinta conoscitiva, perdendo, dunque, tutto il suo interesse.

Per approfondire il significato dell'intuizione intellettuale e vederne l'importanza fondamentale nell'ambito dell'orizzonte conoscitivo umano, si prenderà in considerazione in primo luogo la sua formulazione in Platone, per poi esaminarne alcune caratteristiche nella mistica di Meister Eckhart ed infine giungere ad una sua espressione estremamente felice nella filosofia dell'identità di Schelling.

Attraverso un tale percorso si vedrà come pratica di vita e intuizione intellettuale siano strettamente legate, tanto che, nel caso di Schelling, la mancanza di un forte legame tra questi due aspetti della filosofia determinerà il fallimento del suo progetto e la ricaduta in una sempre maggiore astrazione.

L'intera filosofia platonica²⁰² è pensata come una soteriologia capace di liberare l'uomo dalle catene e farlo giungere alla contemplazione sovrarazionale della Verità, la quale è Bellezza e Bontà. Perché ciò sia possibile, viene prospettata una via integrale che, attraverso l'amore e la conoscenza dialettica, elevi

²⁰² Letteratura secondaria di riferimento: G. Colli, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007. In seguito citato come: Colli, *Platone politico*; Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 93-149; G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano, 1998 (1988). In seguito citato come: Colli, *La natura ama nascondersi*. Pp. 239-329; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010. In seguito citato come: Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*.

fino al piano noetico, dove l'intuizione pura delle idee porta a scorgere il principio al di là dell'Essere²⁰³.

In questo caso, il dialogo e gli scritti formano una propedeutica a scopo maieutico: l'obiettivo finale è risvegliare nel discepolo, attraverso un'attentissima analisi razionale, la facoltà sovrarazionale assopita. Essa, mutilata e ostruita, come il dio marino, da una serie di incrostazioni²⁰⁴, può essere risvegliata dalla bellezza dei corpi, per arrivare infine, attraverso una scala ascensiva guidata dalla forza di Eros, alla bellezza dei discorsi, i quali portano ad un completo trasfigurarsi dell'anima. Allora essa scorderà "una bellezza che anzitutto è in eterno, e non nasce né muore, e non cresce né scema [...], essa stessa in sé e per sé, uniforme in eterno"²⁰⁵.

Tale evento, pur avvenendo istantaneamente²⁰⁶, è dunque il frutto di una lunga preparazione, attraverso la quale il platonico è guidato a vedere la realtà come una continua espressione, a diversi livelli, della Verità. Essa è accessibile, infatti, nei molteplici piani dell'essere attraverso eros, vero mediatore e legame tra umano e divino²⁰⁷.

Se tutto il percorso dalla caverna alla luce del sole porta a vedere l'intera realtà con altri occhi, preparando la conoscenza suprema attraverso un progressivo perfezionamento del corpo e dell'anima, è però solo dopo la contemplazione del sole invisibile che i corpi, le anime, le istituzioni, le scienze e i discorsi ricevono vita e colori loro propri²⁰⁸. La morte si trasforma in ve-

²⁰³ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2014 (2006). In seguito citato come: Platone, *La Repubblica*. 508b12-511e5, 533c8-535a

²⁰⁴ Platone, *La Repubblica*, 611c7 sgg.

²⁰⁵ Platone, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 2003 (1996). In seguito citato come: Platone, *Simposio*. 211a1-b2.

²⁰⁶ Cfr. Platone, *Simposio*, 210e4; Platone, *Repubblica*, 515c6.

²⁰⁷ Platone, *Simposio*, 185e6-188e4, 202d13 sgg.

²⁰⁸ Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2010 (2000). In seguito citato come: Platone, *Fedone*. 110b5 sgg.

ra vita e la palude su cui l'uomo si affaccia come una rana²⁰⁹ lascia il posto alla vera terra:

E inoltre vi sono boschi sacri agli dei e templi dove gli dei abitano realmente; e vi sono oracoli e divinazioni e contatti diretti con gli dei, e insomma personali comunioni di essi stessi gli uomini con essi stessi gli dei. E anche il sole, la luna e le stelle si veggono da codesti uomini direttamente quali sono in realtà²¹⁰.

Con la trasfigurazione dell'uomo e del mondo al cospetto della pura intuizione della Verità si conclude l'itinerario platonico, il cui enorme sforzo dialettico è quel gioco estremamente serio che permette di mostrare il legame aporetico tra eterno e divenire, tra mondo delle idee e mondo dei corpi, così che sia permesso all'anima di intuire lei stessa direttamente quell'intrinseca unità che la mediazione del discorso, fosse anche mitica, non riesce a comprendere a pieno. Se in Platone viene evidenziato maggiormente il carattere estatico di tale conoscenza, con Meister Eckhart si presenta invece un itinerario analogo attraverso l'interiorità, al cui fondo si riconosce la presenza stessa dell'Assoluto²¹¹. È, dunque, attraverso la conoscenza diretta del proprio uomo interiore che, in questo caso, si riconosce la trascendente immanenza di Dio in tutte le cose.

²⁰⁹ Platone, *Fedone*, 109b1-2.

²¹⁰ Id. 111b5-c2.

²¹¹ Per la letteratura secondaria si fa riferimento ai seguenti autori: A. Quero – Sánchez, *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Methaphysik des idealismus*, in: G. Steer (a cura di), *Meister – Eckhart – Jahrbuch. Beihefte*, Heft 3, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013; B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 4 Bände, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1994-2008; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bände, C. H. Beck, München 1990-1999; D. Mieth, *Predigt 86. Intravit Jesus in quoddam castellum*, in: A. Beccarisi, L. Sturlese, G. Steer (a cura di), *Lectura Eckhardi II*, Kohlhammer, Stuttgart 2003, pp. 139-177.

Idea centrale in Meister Eckhart è che l'anima umana si trovi alla confluenza tra eternità e tempo²¹². La sua parte esteriore si volge alla molteplicità naturale, guidando i sensi del corpo²¹³ attraverso l'esercizio della volontà²¹⁴. Qualora tale parte esteriore o inferiore dell'anima prenda il sopravvento, l'uomo si sente come un individuo separato da Dio, dagli altri uomini e dalla natura; si identifica con il proprio io personale²¹⁵ e vi vuole conformare tanto le creature quanto Dio stesso, che così viene ridotto a idolo, oggetto di una conoscenza estrinseca²¹⁶.

La parte interiore dell'anima, che viene detta anche seme divino²¹⁷ o parte superiore²¹⁸, è invece il luogo dove, superata qualsiasi singolarità attraverso la negazione di ogni negazione particolare²¹⁹, è possibile fare spazio a Dio, per poi immergersi nel mare senza fondo della Divinità. Qui anche il luogo liberato dall'anima affinché Dio vi operasse scompare²²⁰, per lasciare, infine, la pura presenza senza tempo. Il percorso dell'uomo è dunque una risalita della corrente²²¹ che, passando per il distacco da ogni esteriorità, si immerge nel fondo dell'anima, per infine sprofondare ancora più nell'abisso, dove non è presente creatura né creatore, esteriore né interiore, corpo né anima, ma solo il deserto silenzioso dell'Uno, che racchiude in sé il Tutto²²², pur rimanendo stabile nella propria immobilità²²³.

²¹² Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2016 (1985). In seguito citato come: Eckhart, *Sermoni tedeschi*. P. 55.

²¹³ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 70.

²¹⁴ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 111.

²¹⁵ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 127.

²¹⁶ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 71.

²¹⁷ Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2014 (1999). In seguito citato come: Eckhart, *Dell'uomo nobile*. P. 223.

²¹⁸ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 99.

²¹⁹ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 37-40.

²²⁰ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 132.

²²¹ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 76.

²²² Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 42.

²²³ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 125.

Solo dopo che l'anima, quale creatura, si riconosce unita con Dio in quanto creatore, per superare infine anche l'ultima esteriorizzazione e vivere nell'annientamento della Divinità, è possibile ritornare a contemplare Dio, se stessi ed il mondo con occhi rinnovati:

Allora tutto è nuovo e attuale, e tu hai in una contemplazione in atto tutto quel che mai fu e mai sarà. Là non v'è né prima né poi, tutto è attuale, e in questa contemplazione in atto io possiedo tutto. È la "pienezza dei tempi", e così tutto è bene per me, ed io sono veramente il Figlio unigenito e il Cristo²²⁴.

A questo punto si capisce che Dio, uomo e mosca non sono mai stati veramente separati²²⁵: Dio, in quanto creatore, nasce con l'atto stesso del distacco dell'anima dal suo fondamento abissale ed è dunque l'anima umana, separata dalla Divinità, ad essere il luogo della nascita di Dio e dell'intera creazione del mondo da parte sua²²⁶.

L'intero percorso del distacco non è dunque finalizzato ad una fuga dal mondo, ma si presenta come tentativo di ritornare a vederlo nella sua più intima essenza. È certamente vero che più volte Eckhart afferma che l'uomo debba essere ucciso²²⁷ perché Dio possa vivere in lui, ma tale superamento dell'individualità non è la sua negazione, quanto la negazione della sua negazione in quanto separatezza: l'uomo divino supera l'uomo esteriore, ricomprendendolo in un'umanità più ampia²²⁸. Questa umanità, il cui modello è il Cristo²²⁹, è capace di vivere sia all'interno che all'esterno²³⁰, senza privilegiare né la pura contemplazione dell'Unità, né la dispersione nella molteplicità.

²²⁴ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 61.

²²⁵ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 128-129, 98.

²²⁶ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 99, 113-114, 133.

²²⁷ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 97.

²²⁸ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 169.

²²⁹ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 71-72.

²³⁰ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 261.

Essa, infatti, agisce nel molteplice contemplando l'Uno e contempla l'Uno agendo nel molteplice, senza comprendere più la differenza tra i due. Tanto nel caso di Platone quanto in quello di Eckhart, è dunque nella contemplazione perfetta che bisogna ricercare la massima conoscenza possibile e lo scopo dell'intero cammino, le cui pratiche ascetiche sono guidate dall'amore per la bellezza. Solo in tale contesto assume rilevanza il rapporto con il mondo, la trasformazione di se stessi e della società.

Se con Platone, infatti, non vi è alcun dubbio relativamente alla spinta politica che la filosofia determina²³¹, anche nel caso di Eckhart la vera maturità dell'uomo interiore si manifesta nel suo dedicarsi senza posa agli altri, dimentico persino di se stesso e dei propri meriti²³². Il compimento dell'uomo non è, cioè, l'adorante contemplazione di Maria ai piedi di Gesù, ma la consapevole attività di Marta che, piena dello spirito divino, lo compie servendolo²³³. Considerando la filosofia mistica platonica e la mistica filosofica eckhartiana è possibile allora comprendere in che senso la negazione della possibilità dell'intuizione intellettuale sia uno dei fattori determinanti della crisi del mondo moderno. L'uomo, infatti, mutilato dell'apice conoscitivo attorno al quale ruota l'intera sua esistenza, non può che perdere la consapevolezza dell'intrinseco legame tra sé, Dio e il mondo.

La realtà risulta grigia, non esiste alcun modello da seguire né nell'ambito politico, né nell'ambito individuale, né in quello religioso, non esiste alcun vero fine, alcun orizzonte di senso né alcuna possibilità di superamento della propria mediocrità.

Nell'arco della storia del pensiero moderno sono stati fatti molteplici tentativi di riavvicinamento ad una filosofia che, fondata su tale intuizione, permettesse di ricostituire il legame spezzato. Tra questi il più profondo e ragionato, capace di fare i

²³¹ A tal proposito si veda: Colli, *Platone politico*; Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 103-149.

²³² Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 266.

²³³ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 264-266.

conti con il mutamento dei tempi, ma non dimentico del senso della filosofia, fu certamente quello di Schelling²³⁴. Dalla prima giovinezza fino almeno alla fine del periodo denominato “filosofia dell’identità” (1809), egli ha, infatti, cercato di esprimere l’enorme portata dell’intuizione intellettuale dell’Assoluto quale base a partire dalla quale ricostruire tanto un’estetica come fondamento dell’etica²³⁵, quanto una comprensione integrale della natura che permettesse di pensarla come spirito visibile²³⁶, piuttosto che come morto meccanismo²³⁷.

L’intuizione intellettuale dell’Assoluto è, infatti, allo stesso tempo l’innalzarsi della ragione all’unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, di attività e passività, di identità e non

²³⁴ Alcuni riferimenti di letteratura secondaria: X. Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, 2. Bde, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1992 (1970). In seguito citato come: Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*; X. Tilliette, *Recherches sur l’Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1995. Citato in seguito come: Tilliette, *Recherches sur l’Intuition intellectuelle*; M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; M. Frank, *Intellektuale Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, in: E. Behler, J. Hörisch (a cura di), *Die Aktualität der Frühromantik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1987, pp. 96-126; S. Dietzsch, *Die Kunst als Organon der Philosophie*, in: E. Hahn (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings. Berliner Schelling Studien*, Heft 1., Total Verlag, Berlin 2000, pp. 55-79; B. Barth, *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991.

²³⁵ *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: W. Jaeschke (a cura di), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlage der Ästhetik (1795-1805)*, Meiner, Hamburg 1995. In seguito citato come: *Das älteste Systemprogramm*. P. 91.

²³⁶ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in: F. W. J. Schelling, *Schriften von 1794-1798*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. In seguito citato come: Schelling, *Ideen*. Pp. 379-380 [55-56].

²³⁷ Sulla continuità del pensiero di Schelling almeno fino al 1809 si veda: W. Schulz, *Einleitung*, in: F. W. J. Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*, introduzione di W. Schulz, a cura di. Brandt, P. Müller, Meiner Verlag, Hamburg 2000. In seguito citato come: Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*. Pp. IX-XLIV.

identità, quanto l'esplicarsi stesso di tale unità nella totalità dell'esistente, che in ogni sua parte ne è l'espressione prismatica. L'intuizione intellettuale è cioè, allo stesso tempo, l'organo della conoscenza assoluta dell'Assoluto²³⁸ e la modalità stessa in cui l'Assoluto si esplica²³⁹, in quanto autoproduzione eternamente statico-dinamica²⁴⁰.

Se si parte dall'intuizione intellettuale come possibilità conoscitiva dell'Io, si può dire che essa porti a riconoscere l'Identità di identità e non identità nell'Assoluto²⁴¹; tale intuizione trova la sua oggettivazione in quella estetica, che, nella mitologia, permette di raffigurarsi, attraverso le figure divine, la compresenza e l'equilibrio tra finito ed infinito: ogni dio è infatti in sé infinito e non distinto dall'Assoluto, ma, quando lo si pensa in relazione ad un altro, si presenta come finito e relativo²⁴². In modo analogo, la natura è il farsi finito dell'infinito stesso²⁴³, in modo tale che ciascun finito nella sua finitezza richiami l'infinito e si muti incessantemente nel tentativo di tale approssimazione²⁴⁴. L'arte è dunque la manifestazione infinito-finita dell'Assoluto, così come la natura ne è l'incorporazione

²³⁸ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 175 sgg.

²³⁹ Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*. P. 39 [51-52].

²⁴⁰ Tilliette, *Recherches sur l'Intuition intellectuelle*. P. 59; Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesonedre*, in: F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, zweiter Ergänzungsband, a cura di M. Schröter, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1956. In seguito citato come: Schelling, *System der gesammten Philosophie*. Pp. 128-158.

²⁴¹ F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, a cura di M. Durner, Meiner Hamburg 2005. In seguito citato come: Schelling, *Bruno*. Pp. 5-29.

²⁴² F. W. J. Schelling, *Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*, in: F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, vierter Hauptband, a cura di M. Schröter, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1956. In seguito citato come: Schelling, *Medicin*. P. 97.

²⁴³ Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, erster Ergänzungsband, a cura di M. Schröter, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1956. In seguito citato come: Schelling, *fernere Darstellungen*. Pp. 468-469.

²⁴⁴ Schelling, *Bruno*. Pp. 37-41.

finito-infinita²⁴⁵. Ogni grado della realtà, dal mondo reale a quello ideale, tiene insieme l'Assoluto sotto una particolare forma, così che non si può pensare una reale distinzione tra soggetto e oggetto: come ogni oggetto, sotto l'esponente del reale, è allo stesso tempo reale, ideale e l'unità di reale ed ideale, così ogni idea, sotto l'esponente dell'ideale, è allo stesso tempo ideale, reale e l'unità dei due²⁴⁶. Non esistono dunque idee astratte o oggetti morti, ma esplicazioni diverse dell'assoluta Identità²⁴⁷.

Il tentativo schellinghiano non ebbe successo, anche perché lo stesso autore non riuscì mai a far sì che il proprio sistema si trasponesse in una nuova visione della realtà, la quale permettesse di rinnovare tanto il modo di fare filosofia quanto quello di approcciarsi alla natura.

Il grande entusiasmo dei primi anni²⁴⁸ si affievolì lentamente sia a causa dell'ambiente spesso ostile²⁴⁹, sia perché la sua proposta sembrava andare in contro tendenza rispetto al modo di pensare ormai predominante.

Nonostante, infatti, il mondo del classicismo e del romanticismo tedesco tentasse, sia attraverso percorsi individuali, sia attraverso la costituzione di circoli come quello di Jena, di pensare un'alternativa alle forme illuministiche ormai dilaganti²⁵⁰, tale approccio, quando non scadeva in una forma di anelito verso il passato o in soggettività sentimentale, restò comunque un'esperienza marginale.

Le teorie della natura di Goethe²⁵¹, la poesia filosofica höl-derliniana, così come i tentativi fatti da Novalis per unire scien-

²⁴⁵ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 441.

²⁴⁶ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 416-421.

²⁴⁷ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 422.

²⁴⁸ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 128. Sgg.

²⁴⁹ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 312-313.

²⁵⁰ Al riguardo cfr. M. Cometa (a cura di), *L'età classico romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009. In seguito citato come: *L'età classico romantica*. Pp. 8-86.

²⁵¹ *L'età classico romantica*, pp. 21-22, 87-97.

za e filosofia attraverso l'estetica²⁵², non trovando un appoggio istituzionale, in quanto fondamentalmente inutili al progresso scientifico, che lentamente diventava sempre più settoriale, rimasero esperimenti che, se non del tutto solitari, furono comunque oggetto di ricerca di ristretti gruppi.

A tal proposito, significativa è l'accentuazione della necessità del genio come colui che solo può riunire il mondo disperso e fatto a pezzi: lo stato normale dell'uomo viene ormai pensato come un'eccezione²⁵³. Non passò molto tempo perché una filosofia e una poesia così marginalizzate diventassero completamente avulse dal loro contesto storico e obbligate a ripiegare ancor più profondamente nella propria interiorità, unico rifugio contro un mondo ostile e beffardo nei loro confronti. Quello di Schelling fu il tentativo più profondo di ricucire lo strappo avvenuto: egli tentò con tutte le proprie forze di insegnare, nell'ambito accademico, una filosofia che, se non fosse stata corredata da un'enorme sforzo speculativo, teso tanto a superare il dualismo kantiano, quanto a non ricadere in una forma di soggettivismo fichtiano²⁵⁴, sarebbe stato completamente deriso ed incompreso.

Non mancarono certo le incomprensioni e le derisioni anche da parte di chi, insieme a lui e ad Hölderlin, aveva sognato un mondo dove la libertà umana si sarebbe armonizzata ad una nuova visione della natura e di Dio, che avrebbe permesso realmente di far giungere alla conoscenza-unione dell'Assoluto²⁵⁵.

²⁵² A. Reale, *Introduzione*, in: Novalis, *I discepoli di Sais*, a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2015. Pp. 14-28.

²⁵³ Per una formulazione filosofica ed estremamente significativa del genio si veda: Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*, pp. 287-300.

²⁵⁴ Soggettivismo inteso nel senso che è l'Io trascendentale a costituire l'intera realtà, attraverso un'opposizione tra sé in quanto Io e sé in quanto non-Io. La natura, dunque, esiste solo a partire dall'Io, sbilanciando così il rapporto di assoluta Identità a favore del lato ideale o soggettivo. Cfr. M. Durner, *Einleitung*, in: Schelling: *Bruno*. Pp. XXIV- XXV.

²⁵⁵ Cfr. Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 313-314.

Tuttavia, pur a costo di molte sofferenze ed incomprensioni tanto individuali quanto accademiche, Schelling riuscì, senza impazzire, a lanciare uno sguardo oltre le contingenze storiche e a permettere di pensare una filosofia speculativa di enorme portata. Eppure, l'attenzione al rigore concettuale fece perdere di vista la necessità di iniziare quel processo di trasformazione auspicato agli inizi. Invece di costruire, come già proposto nel più antico programma di sistema dell'Idealismo tedesco²⁵⁶, una filosofia mitologica che permettesse di vivere nel mondo con gli occhi rinnovati dall'intuizione intellettuale e dalle sue oggettivazioni nell'intuizione estetica e in quella della natura²⁵⁷, Schelling si fece prendere dallo spirito polemico e tentò ogni volta da capo di tessere il filo del suo sistema²⁵⁸, rimanendo però sempre imbrigliato nel labirinto di aporie difficilmente solubili²⁵⁹.

L'ardore giovanile naufragò nella costruzione e decostruzione di abbozzi di sistema, piuttosto che veleggiare verso la vivente verità, la quale, come lui ben sapeva, poteva essere espressa in molteplici modi²⁶⁰, ma doveva avere sempre come centro l'esperienza della libertà umana²⁶¹. D'altra parte, la tragica fine di Hölderlin prima e di Nietzsche poi, passando per l'incomprensione cui fu soggetto Schopenhauer durante la sua vita, mostrano l'inattualità della vita filosofica, capace di cogliere la sublime tragicità della scissione e della differenza nell'unità.

Confusa ormai l'intuizione intellettuale di volta in volta con la "pappa del cuore" o la "notte dove tutte le vacche sono nere", la possibilità di questa esperienza conoscitiva fu perlopiù accan-

²⁵⁶ *Das älteste Systemprogramm*, p. 91.

²⁵⁷ Cfr. Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 410-411, 439-441.

²⁵⁸ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 452.

²⁵⁹ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 316-318, 466.

²⁶⁰ Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, pp. 309-311.

²⁶¹ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das unbedingten in Menschen und Wissen*, in: F. W. J. Schelling, *Schriften von 1794-1798*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. P. 57 [177].

tonata, l'uomo diventò lentamente parte della natura meccanica e le origini sovrarazionali della conoscenza furono relegate a fantasie da incorreggibili poeti.

LA FILOSOFIA PERENNE

“Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρίσιςσων”.

(Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 54 DK)

LA FILOSOFIA PERENNE COME RISPOSTA ALLA CRISI

Dopo aver analizzato alcuni degli elementi della crisi del mondo moderno, ci si soffermerà in questo capitolo su una possibile risposta a tale stato di crisi nella forma di una filosofia denominata perenne.

La trattazione si dividerà in due parti: nella prima si considererà l'importanza ermeneutica del concetto stesso di filosofia perenne, capace di mediare le opposizioni e portare ad un'armonia nella differenza; nella seconda si prenderanno in esame i pilastri fondamentali su cui si fonda una filosofia denominabile come perenne e le sue idee cardine, al di là delle differenze storiche, culturali o espressive.

L'idea di una filosofia perenne permette di dare una risposta alla crisi sotto molteplici punti di vista. In sito in tale approccio al reale è, infatti, da una parte il riconoscimento della relatività di ogni espressione umana e di ogni tentativo di conoscenza, dall'altra la consapevolezza del valore di ogni modalità esistenziale che guidi verso la conoscenza della verità attraverso il superamento delle apparenti divergenze. In tal modo è possibile superare la conflittualità tra modi di vivere, di pensare e di agire, per giungere dall'apparente conflitto all'armonia invisibile.

Pensare un'unica filosofia che, pur mantenendo intatto il significato fondamentale, perennemente cambia significanti²⁶² per conformarsi tanto alle molteplici esigenze dei singoli quanto alle diversità storico-culturali, permette di superare una prospettiva meramente storicista²⁶³, per cercare di vivere la verità nelle

²⁶² Si veda a tal proposito Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, pp. 352-356.

²⁶³ Con un'interpretazione esclusivamente storica del pensiero, della cultura e delle tradizioni, si giunge, infatti, sì ad una relativizzazione, ma non alla

sue prismatiche espressioni, senza rinchiuersi in fanatismi o rigidità dogmatiche; diviene così possibile cogliere in ogni pensiero, mito, rito un aspetto particolare, più o meno adeguato, dell'unica verità.

Se poi la verità è unica, ma le espressioni molteplici, non solo la natura diviene il libro attraverso i cui segni poter contemplare la bellezza dell'Assoluto, ma la ricerca stessa dell'uomo diviene un continuo approssimarsi al Dio nascosto che, pur presente in ogni cosa, le trascende tutte infinitamente.

L'idea di una filosofia perenne, comunque, permette di superare la crisi del mondo moderno soprattutto relativamente ad un aspetto: il conflitto tra culture.

Se, infatti, come accennato nel primo capitolo, i conflitti sono fondamentalmente guidati da interessi economici (e quindi di potere) è tuttavia innegabile che la maschera sotto cui si cela il tiranno (anche economico) o il terrorista è quella della propria verità, della superiorità della propria cultura e del proprio vivere. Che sia la maschera della democrazia e dei diritti dell'uomo, piuttosto che quella di Allah e della guerra santa contro gli infedeli, in tutti i casi ci si ferma nella rigidità del proprio pensiero e non si cerca affatto di comprendere ciò che è diverso: si scoprirebbe infatti che la diversità è molto più apparente che reale e si perderebbe il motivo fondamentale che rende accettabile il vicendevole massacro.

Come l'asservimento violento delle popolazioni indigene non sarebbe stato ammissibile senza la maschera prima del messaggio cristiano e poi del nuovo vangelo dell'industriosa civiltà contro la barbarie dei primitivi, così, attualmente, non sarebbe possibile alimentare conflitti mondiali senza mettersi la maschera dello sviluppo, della democrazia o della lotta agli infedeli.

Una filosofia, dunque, che sia veramente filosofia – cioè la ricerca indefessa della sapienza che non si accontenta di nessu-

coscienza dell'Assoluto che tali relatività esprimono e cui incessantemente tendono. Cfr. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 19-54.

na visione parziale, ma cerca in ogni uomo, cultura, azione, pensiero, il brillare della verità – sarebbe una via percorribile per chi volesse superare la differenza, pur mantenendola in tutto il suo valore.

Le idee proprie di ciascuna espressione della filosofia perenne, poi, pur attraverso molteplici linguaggi, permettono sempre di considerare l'uomo, la natura e Dio come intimamente legati: nella natura e negli uomini si vede rilucere la scintilla divina che, trascendente le singolarità, appare come l'istantanea unità nella totalità.

L'uomo diviene il mediatore capace di tenere insieme mondo divino e naturale per mostrarne l'intrinseco compenetrarsi, così che, pur essendo egli il vero centro del mondo, non si atteggiava a suo signore, ma a liberatore delle potenzialità ivi ancora inespresse. Egli libera la natura e se stesso dall'illusione della separatezza e della caducità, per cogliere, così nelle profondità del proprio io, come nella cangiante realtà, il continuo rifrangersi della bellezza, che è verità e bontà. Diviene allora possibile, a partire dall'esperienza conoscitiva, pensare un'etica ed una morale, una metafisica ed una fisica, una religione ed una politica, capaci di guidare l'uomo a comprendere il proprio valore grazie al superamento delle sue debolezze: egli infatti è la chiave di volta tolta la quale l'intera natura, l'essere umano e Dio stesso crollano inesorabilmente, per lasciare qua e là le macerie della loro precedente esistenza.

L'IDEA DI UNA FILOSOFIA PERENNE

L'idea che vi sia una filosofia perenne di cui le varie declinazioni sono forme più o meno adeguate non fa necessariamente parte di ciascuna delle filosofie considerate quali sue espressioni²⁶⁴.

²⁶⁴ Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, p. 351.

Essa, infatti, pur latente in ogni vera filosofia²⁶⁵, si presenta solo nel caso in cui le contingenze storiche permettano il confronto tra forme di pensiero e di vita che, nella loro diversità, aprono allo stesso tempo orizzonti più ampi e quesiti essenziali. Ciò può avvenire tanto in una stessa cultura, quando al suo interno si presentino multiformi modi di vivere e di conoscere il mondo, quanto, in maniera ancor più radicale, nel caso in cui vengano in contatto culture estremamente diverse. In tali occasioni, gli atteggiamenti possibili variano a seconda dell'indole e della profondità delle persone, da come una particolare cultura si pensa in relazione al diverso, dalla presenza o meno di elementi dogmatici di fondo, oltre che dagli interessi politico-economici.

Si avranno allora singoli individui o intere società che tenderanno verso forme eclettiche, capaci certo di integrare idee, culti o stili di vita, ma attraverso una giustapposizione piuttosto superficiale. In questo caso si creerà un mosaico di tessere non ben integrate tra loro²⁶⁶.

Altra possibilità è quella di inglobare il diverso all'interno del proprio sistema, mostrandone allo stesso tempo il valore e la relatività: una filosofia o una religione diversa si presenta allora

²⁶⁵ Se infatti la filosofia è ricerca della verità e la verità è unica, allora non è possibile affermare altro che le diverse filosofie ne sono delle espressioni più o meno adeguate.

²⁶⁶ Si pensi ad alcune forme dell'eclettismo ciceroniano (G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 6, in: G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, 10 vol., Bompiani, Milano 2010. In seguito citato come: Reale, *Storia della filosofia greca e romana*. Pp. 95-108) o all'atteggiamento dell'impero verso le varie filosofie ed i molteplici culti (S. Mazzarino, *L'impero romano*, 2 vol., Laterza, Roma-Bari, 2015 (1973). In seguito citato come: Mazzarino, *L'impero romano*. Par. 34, pp. 258-272; par. 63, pp. 426-430). Tale approccio insieme ad una grande ricchezza di prospettive determina spesso anche una forma di spaesamento, che può trasformarsi in vera e propria irrisione (cfr. Luciano, *Il pescatore ovvero i redivivi*, in: Luciano, *Racconti fantastici*, a cura di M. Matteuzzi, Garzanti, Milano 1995. In seguito citato come: Luciano, *Racconti fantastici*. Pp. 94-143).

quale parziale espressione della propria²⁶⁷. È inoltre possibile, piuttosto che costruire una scala gerarchica, accentuare l'intima connessione tra sé e ciò che sembra diverso, consapevoli dell'inesauribile varietà di vie di ricerca della verità, tutte allo stesso tempo assolute e relative: assolute in quanto ricerca dell'assoluta verità, relative in quanto contingentemente diverse nella loro espressione particolare e nei loro metodi.

Si potrebbe, infine, come molto spesso è successo nella storia umana, rifiutare completamente ciò che non rientra nei propri parametri e considerarlo di volta in volta barbarico, pagano, superstizioso, primitivo, non scientifico.

L'idea che ci sia una filosofia perenne, se rifiuta l'ultimo approccio, oscilla tra gli altri tre, rischiando sempre di prestarsi ad un'eccessiva semplificazione o ad una totalizzante costruzione dottrinarica, capace sì di inglobare tutto, ma perdendo costantemente la specificità degli elementi assimilati²⁶⁸.

Sembrerebbe, dunque, che la forma più compiuta dell'idea di una filosofia perenne sia quella che, pur partendo da una particolare tradizione (filosofica, religiosa, culturale), sia in grado di riconoscere lo specifico valore delle altre, che, di volta in volta, forniscono lo stimolo per un approfondimento delle proprie idee e dei propri modi di vivere, mostrano aporie e mancanze nella propria tradizione, aprono quesiti fino ad allora impensati, e così via.

²⁶⁷ Si pensi, solo per fare un esempio, agli apologisti cristiani. Cfr. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, pp. 12-33

²⁶⁸ Questa, ad esempio, la critica, in parte giustificata, rivolta contro Agostino Steuco, il primo ad utilizzare il termine *Philosophia perennis* nel 1542. Si veda su questo punto: C. B. Schmitt, *Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in: P. P. Wiener (a cura di), *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXVII, New York 1966, pp. 505-532. In seguito citato come: Schmitt, *Perennial philosophy*. In particolare si vedano le pp. 523-524; M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e "Prisca Theologia"*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Quaderni di "Rinascimento", V. XXXIV, Leo S. Olschki, Firenze 1996. In seguito citato come: Muccillo, *Platonismo, ermetismo e "Prisca Theologia"*. Si vedano in particolare le pp. 41, 71-72.

In qualche modo, si potrebbe affermare che l'idea di una filosofia perenne sia analoga, nel suo metodo, alla prospettiva pluralistica proposta, nel contesto della filosofia della scienza, da Feyerabend. A differenza di quanto proposto dal filosofo austriaco, però, essa non si limita all'intreccio relativistico di molteplici linguaggi²⁶⁹, ma ha, a suo fondamento e scopo, sempre l'intuizione sovrarazionale dell'Assoluto, allo stesso tempo indicibile ed esprimendosi in modi parziali. Nel suo libro *Contro il metodo* Feyerabend afferma che

[la verità] è piuttosto un oceano, sempre crescente, di alternative reciprocamente incompatibili (e forse anche incommensurabili): ogni singola teoria, ogni favola, ogni mito che fanno parte di questa collezione costringono le altre ad una maggiore articolazione, e tutte contribuiscono, attraverso questo processo di competizione, allo sviluppo della nostra coscienza²⁷⁰.

Questo vuol dire che ogni teoria e metodologia, pur avendo i propri limiti²⁷¹, in quanto, a partire da alcune idee chiave parziali²⁷², cerca di giungere ad una maggiore conoscenza attraverso dei mezzi anch'essi parziali, dovrebbe essere oggetto di un atteggiamento pluralistico, capace di non far fossilizzare il pensiero, ma di aprirlo sempre a nuove prospettive sul reale, così da accrescere anche le capacità di ogni singolo e fornire il luogo del suo sviluppo in quanto essere umano²⁷³. In questo contesto assumono rilevanza, insieme alle teorie della scienza, le intuizioni artistiche²⁷⁴, la magia e l'astrologia²⁷⁵, i riti sciamanici²⁷⁶ e ogni altro tentativo fatto dall'uomo di orientarsi nell'oceano

²⁶⁹ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 67.

²⁷⁰ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 27.

²⁷¹ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 29.

²⁷² Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 207-208, 185-186.

²⁷³ Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 44-45.

²⁷⁴ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 45.

²⁷⁵ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 245.

²⁷⁶ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 156.

sconfinato della verità: qualsiasi favola o mito²⁷⁷, come anche ogni teoria “scientifica”, può aprire prospettive impensate e rendere l’uomo più completo²⁷⁸.

Elemento fondamentale dell’idea di una filosofia perenne è, dunque, il rifiuto di ogni forma di dogmatismo²⁷⁹, l’apertura e la capacità di ampliare costantemente i propri orizzonti, pur partendo sempre da una particolare tradizione. Nel caso dell’Occidente, come si vedrà nella seconda parte, è in particolare il platonismo ermetizzante di matrice cristiana a fornire il punto di partenza per un tale approccio tanto nei riguardi delle varie forme filosofiche quanto rispetto alle diverse religioni allora prese in considerazione.

È infatti caratteristico dell’idea di filosofia perenne il non fermarsi alla scissione tra teologia e filosofia, magari con la pretesa di fare dell’una l’arbitro della validità dell’altra, ma di considerarle come due manifestazioni della verità così intrinsecamente legate da far sì che i loro relativi linguaggi si intreccino costantemente. Il discorso filosofico è discorso teologico, in quanto si occupa dell’essere supremo e fornisce una via per la sua contemplazione, così come il discorso teologico è eminentemente filosofico, in quanto si preoccupa di guidare, attraverso la razionalità, all’intuizione sovrarazionale dell’unica verità²⁸⁰.

²⁷⁷ Feyerabend, *Contro il metodo*, p. 40 n. 1, p. 42 n. 7.

²⁷⁸ Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 180-181.

²⁷⁹ Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, pp. 349-352.

²⁸⁰ Sul rapporto tra teologia e filosofia si sono andati sedimentando nel corso dei secoli numerosi fraintendimenti, cui non poco ha contribuito, in Occidente, il Cristianesimo. Dopo aver cristallizzato e resa definitiva la distinzione, nei secoli i teologi-filosofi cristiani hanno tentato in più modi di sistematizzare il rapporto reciproco, facendo dell’una l’*ancilla* dell’altra, cercando di armonizzarle, oppure lamentandosi dell’eccessiva influenza dell’una sull’altra. La filosofia è invece, per essenza, teologia, in quanto, partendo dalla conoscenza sovrarazionale dell’Assoluto, costruisce un mondo di pensiero capace di guidare l’uomo, attraverso la conoscenza della natura ed una pratica di vita, a tale esperienza divina. Da quanto detto, risulta chiaro che il termine “teologia” viene qui usato in un modo più ampio rispetto a quello della dogmatica cristiana comune. Ad esempio, le opere dello Pseudo-Dionigi, di Mario Vittorino, di Scoto Eriugena, di Cusano, solo per citare alcuni esempi, sono

Teologia e filosofia hanno la loro origine entrambe dall'intuizione mistica, di cui sono un riverbero, capace di guidare altri uomini verso tale intuizione²⁸¹. Che il linguaggio assuma dei connotati dal carattere più strettamente filosofico o maggiormente teologico non è, dunque, indice del mutamento del significato di fondo, quanto piuttosto dell'adeguamento dei significanti alla cultura e alla vita di chi scrive.

L'idea di una filosofia perenne afferma, dunque, che l'unica verità può essere espressa in molti modi, che ogni espressione, pur sempre parziale, coglie un aspetto dell'Assoluto indicibile e può guidare alla sua conoscenza. Ponendosi dal punto di vista dell'Assoluto, ogni limitato tentativo umano di parlarne è allora equiparabile ad ogni altro, in quanto ogni approssimazione si trova da esso parimenti vicina e distante²⁸².

Parlando però dal punto di vista del relativo, le varie approssimazioni conoscitive dell'Assoluto presentano un grado più o meno adeguato a seconda di come il linguaggio della sua espressione venga formulato e di quali aspetti vengano tenuti in

filosofia-teologia, in quanto anche ciò che sembra avere meno a che fare con Dio è invece una particolare speculazione che ha come centro infinito la conoscenza dell'Assoluto (si pensi al *De Beryllo* di Cusano). Sembra che una distinzione così netta tra filosofia e teologia nasca dall'assunto di un cosmo non divino, che può quindi essere analizzato a prescindere dalla conoscenza dell'Assoluto. Per la questione dei rapporti tra teologia cristiana e filosofia si veda: W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, a cura di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000. In seguito citato come: Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*. Pp. 3-11; Vannini, *Storia della mistica occidentale*, pp. 10-31. Per citare degli esempi, sulle aspre diatribe riguardo il rapporto di filosofia e teologia nell'XII secolo si veda Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, pp. 265-271; sul rapporto tra teologia e filosofia in Tommaso si veda sempre l'opera del Gilson a pp. 603-604. Semplificando, per Tommaso la teologia parte dal dogma rivelato, la ragione dai principi razionali ed entrambe, se sviluppate rettamente, portano alle stesse conclusioni. Altrimenti è sempre il dogma a prevalere, in quanto donato dall'infallibile sapienza divina.

Così, però, si pensa una filosofia confinata nella pura disamina razionale, che, invece, ne è sì un aspetto fondamentale, ma comunque parziale.

²⁸¹ Vannini, *Storia della mistica occidentale*, pp. 16-31.

²⁸² Si pensi, su questo, al significato della congettura in Cusano. Cfr. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, pp. 153-202.

maggior conto. Un'accentuazione dell'elemento sentimentale, ad esempio, rende il discorso filosofico meno cristallino e rischia sempre di essere frainteso come esperienza soggettiva, piuttosto che come esperienza della non-dualità di soggetto e oggetto²⁸³; allo stesso modo, una sua espressione guidata principalmente da categorie razionali rischia di sembrare un'astrazione, capace sì di mostrare oggettivamente il Principio assoluto, ma a costo di tenere in poca considerazione il lato soggettivo²⁸⁴; una forma integrata di approccio soggettivo e oggettivo permetterebbe, invece, di tenere insieme sentimento e ragione, fornendo una forma filosofica vissuta allo stesso tempo attraverso tutte le facoltà umane, il cui superamento ed integrazione avviene attraverso l'intuizione intellettuale²⁸⁵.

Dal punto di vista di una filosofia perenne, inoltre, anche ogni forma di ricerca della verità che si limiti a degli aspetti del reale, trascurandone altri, viene considerata, nell'ambito relativo in cui si attua, come adeguata e conforme al proprio oggetto. Per citare l'esempio delle scienze, in cui nel primo capitolo si è ravvisato uno degli elementi fondamentali della crisi del mondo moderno, non si tratta di negare la loro validità in generale, ma solo di comprendere la loro relatività e la loro visione parziale della natura e dell'uomo. La critica delle scienze non è, dunque, una critica al loro metodo, ma all'ampliamento di tale metodo a chiave interpretativa di ogni aspetto del reale: una conoscenza che riduce l'intera realtà fisica ad oggetto di analisi al fine del suo utilizzo per un aumento del benessere materiale di una società non è, di per sé, in alcun modo da criticare. Quando però tale approccio si ponga come canone di interpretazione di ogni aspetto del mondo, così che una visione riduttiva finalizzata ad

²⁸³ A tal proposito si veda Vannini, *Storia della mistica occidentale*, pp. 13-16, 157-168, 261-265.

²⁸⁴ Si confrontino su questo punto le attente riflessioni di Colli riguardo Parmenide, la cui conoscenza mistica dell'Assoluto è stata (e spesso lo è tuttora) scambiata per un'astrazione logica. Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 53-70. In particolare p. 56.

²⁸⁵ Si veda su questo punto: Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 78.

uno scopo relativo si fa totalizzante e pretende di essere assoluta, ecco allora sorgere la necessità di un ripensamento della sua validità e del campo ad essa competente.

Lo sguardo con cui l'idea di una filosofia perenne si volge alla realtà è dunque guidato da una maggiore attenzione all'aspetto sintetico²⁸⁶, piuttosto che a quello analitico, capace di cogliere l'essenziale sotto le molteplici sfumature in cui si presenta, poco propenso a rinchiudersi in un solo sistema, ma sempre in cerca di un rinnovamento del punto di vista. Ogni visione, per quanto riduttiva, fornisce un particolare scorcio sul mondo e aiuta, a patto di non farne l'unica lente interpretativa, a guardare ogni cosa con occhi costantemente rinnovati, così che, tra le maglie delle molteplici realtà parziali, sia possibile intravedere la scaturigine stessa della loro esuberante pluralità.

L'atteggiamento di chi si pone nella prospettiva di una filosofia perenne trova una sua notevole esplicazione nella figura del filologo proposta da Giorgio Colli nel libro *Apollineo e dionisiaco*²⁸⁷.

Il filologo, che cerca incessantemente la vita, tentando di conoscerla e di esperirla in tutta la sua portata²⁸⁸, si aggira per il mondo della rappresentazione al fine di svelarne il suo carattere

²⁸⁶ Sull'uso di sintetico, piuttosto che di sincretistico, ci si rifà alle riflessioni di Guénon (R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012. In seguito citato come: Guénon, *Il simbolismo della croce*), pp. 14-15: "il sincretismo consiste nel radunare, dall'esterno, elementi più o meno disparati che, visti sotto questo aspetto, non hanno possibilità alcuna di essere veramente unificati; si tratta, in definitiva, di una specie di eclettismo, con tutto ciò che esso sempre comporta di frammentario ed incoerente [...]. La sintesi, al contrario, si effettua essenzialmente dall'interno; vogliamo dire che essa consiste appunto nel considerare le cose nell'unità del loro stesso principio, e pertanto nell'unirle, o meglio nel prendere coscienza della loro unione reale, che è tale in virtù di un legame del tutto interiore. Inerente a ciò che di più profondo vi è nella loro natura. [...] Si avrà sintesi se si partirà dall'unità stessa, senza mai perderla di vista attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni [...]."

²⁸⁷ G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010. In seguito citato come: Colli, *Apollineo e dionisiaco*.

²⁸⁸ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 30.

di espressione di una realtà più profonda²⁸⁹. Intuendo misticamente il legame di tutte le cose, egli penetra nell'essenza più intima, nell'interiorità di cui l'espressione rappresentativa è immagine apparentemente sconnessa²⁹⁰.

Egli, come Pico della Mirandola²⁹¹, è il mago capace di maritare il mondo, nel tentativo di giungere alla suprema unità ed al seme eterno, a partire dal quale germoglia la transeunte molteplicità. Non accontentandosi di ricercare nella natura la sempre velantesi interiorità, si volge agli uomini²⁹², attraverso la cui amicizia e comunione²⁹³ spera di svelare il mistero della vita.

Se il filologo greco poteva amare gli uomini del suo tempo in quanto tutto compreso nella propria epoca, il filologo moderno, costretto a vivere nella solitudine in quanto privato di un'educazione all'amicizia, si volge con più alacrità verso i grandi pensieri e le grandi personalità del passato, cercando ovunque il mostrarsi della verità²⁹⁴.

Ecco allora la vera essenza della filologia (o dell'idea di una filosofia perenne):

Ma la filologia vera vuole unificare, il suo campo naturale si estende a tutti i tempi, ha per contenuto ogni espressione, parola parlata, suono musicale, disegno, irrilevanti nelle loro diversità esteriori e da intendersi come segni esplicativi di una grande fonte comune, l'intimità dell'anima, da studiarsi quindi come vita [...] ²⁹⁵.

Il filologo è, dunque, colui che, partendo da uno stato d'animo musicale²⁹⁶, uno stato d'animo, cioè, capace di intuire la coincidenza degli opposti, si volge al mondo umano e natura-

²⁸⁹ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 31-32.

²⁹⁰ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 33-34.

²⁹¹ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 33-34, 37-38.

²⁹² Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 34.

²⁹³ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 35.

²⁹⁴ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 37.

²⁹⁵ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 39.

²⁹⁶ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 43-46.

le con occhio sempre attento a cogliere, oltre la trama delle espressioni, l'ordito dell'interiorità, cui conformare l'intera sua vita²⁹⁷:

egli è il filosofo umanistico e mistico per eccellenza, che possiede nella sua anima l'universo intero - come esteticamente sa comprendere gli uomini dal loro manifestarsi e dalle loro opere, così metafisicamente sa guardare il mondo come una grande espressione di essenze nascoste e concrete²⁹⁸.

L'idea di una filosofia perenne è dunque strettamente annodata all'idea di una filosofia come forma di vita, all'intuizione mistica e alla visione del cosmo come intrinseca armonia esprimendosi sotto la forma di apparente conflitto e separatezza. Chi, come il filologo, guardi al mondo e agli uomini nel tentativo continuo di svelare la verità sottostante i molteplici linguaggi si volge ad ogni aspetto del reale con la profonda consapevolezza della necessità di superare le apparenti divergenze, le quali non sono altro che un velo steso sopra la medesima intuizione.

I PILASTRI FONDANTI E LE IDEE FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA PERENNE

Radici o pilastri della filosofia perenne

Nonostante si sia parlato dell'idea di una filosofia perenne, non si è detto tuttavia quali caratteristiche fondamentali la distinguano da una filosofia "non perenne".

Da un certo punto di vista, si potrebbe affermare che il filosofo perenne veda tracce della verità in ogni espressione umana, tanto che ogni filosofia, pensiero, religione, rito, mito, atto devozionale etc., può essere considerato una sua particolare espressione. Tale filosofo direbbe allora, come il dadaista di

²⁹⁷ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 47.

²⁹⁸ Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 52-53.

Feyerabend, “*qualsiasi cosa può andar bene [anything goes]*”²⁹⁹. Ogni frammento di mondo fornisce, infatti, una via di uscita prospettica dalla singolarità e dal tempo, per aprire l’orizzonte dell’attimo eterno, in cui tutto è Uno e l’Uno è tutto.

Tuttavia, mentre una filosofia che si può considerare perenne cerca di mostrare, pur nella limitatezza dell’espressione umana, l’Assoluto, a partire dall’intuizione del quale costruire una forma filosofica che possa trasformare l’intera vita oltre che il modo di vedere il mondo, una filosofia che si limiti solo a singoli aspetti del reale, senza avere il suo fondamento nell’intuizione intellettuale, non può essere considerata perenne.

Essa, infatti, oltre ad essere estremamente limitata nella propria comprensione della realtà, avrà maggiori tendenze dogmatiche, minore capacità di uscire fuori dai propri schemi, oltre che la mancanza di fondatezza delle proprie costruzioni concettuali.

Un filosofo “non perenne”³⁰⁰, a meno che non sia un relativista assoluto come Feyerabend, sarà legato a particolari idee o linguaggi e non potrà mai capire, dunque, pensieri che per lui non hanno alcun senso. Essi verranno, quindi, bollati come irrazionali o barbarici, privi di alcun senso, ridicoli.

Si potrebbe dire, invece, che i due poli opposti dell’approccio umano al mondo, assolutismo relativista e relativismo assoluto, coincidano in qualche modo tra loro. Entrambi, infatti, sono consapevoli della totale arbitrarietà di ogni pensiero, parola e azione umana, ma allo stesso tempo ritengono che proprio questa inevitabile limitatezza sia la ricchezza e la spinta ad un’inesauribile ricerca espressiva. La continua messa in discussione di tutto, la capacità di ricreare il mondo sotto una diversa lente visuale, la possibilità indefinita di ricerca della verità oceanica in ogni singola onda, suo riflesso lucente e oscuramen-

²⁹⁹ Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 25, 19 n. 12.

³⁰⁰ Si perdoni questo modo buffo di parlare, che tuttavia è funzionale ad esprimere con la maggiore semplicità possibile alcuni aspetti molto complessi della questione.

to, sono tutte caratteristiche comuni ad entrambi i contrari modi di approcciarsi al mondo.

Tra il perfetto assolutismo e il perfetto relativismo si stende, poi, la sconfinata distesa delle vie intermedie, tutte dogmatiche e parziali, anche a causa del fatto di non riconoscere la propria parzialità.

Tuttavia, a differenza del relativista assoluto, il filosofo perenne, come si è detto, non solo è consapevole della relatività di ogni pensiero, ma fonda tale consapevolezza a partire dall'intuizione intellettuale o mistica.

La prima e fondamentale radice da cui può crescere, nelle sue ramificazioni, l'albero di una particolare forma di filosofia perenne è, dunque, tale conoscenza sovrarazionale.

Seguendo l'interpretazione di Colli, si può affermare che la filosofia nel suo complesso nasca a partire da tale intuizione³⁰¹, il cui riverberarsi nell'ambiguità del *logos* è allo stesso tempo salvifico e rovinoso.

Solo quando la filosofia si dimentica della propria origine nella mania divina e si chiude nell'ambito strettamente umano-razionale, si determina il suo lento decadimento prima a dialettica³⁰² e poi a sofistica o retorica³⁰³, per sfociare, infine, in forme di moralismo non più guidato dalla spinta teoretica³⁰⁴.

Il *logos* in origine è il labirinto, al centro del quale, suo principio e fine, si trova la follia dionisiaca del Minotauro, il dio-animale capace di infrangere l'illusione tessuta intorno a sé e far perdere l'uomo nella sua tracotante pretesa di individualità autonoma³⁰⁵. Ma proprio il *logos*, maglia capace di irretire, divie-

³⁰¹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2009 (1975). In seguito citato come: Colli, *La nascita della filosofia*. P. 39.

³⁰² Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 73-78.

³⁰³ Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 97-105.

³⁰⁴ Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 114-116.

³⁰⁵ Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 28-29. Per quanto riguarda il significato del labirinto ed il suo stretto legame, all'interno della cultura cretese, con Dioniso si veda K. Kerényi, *Nel labirinto*, a cura di C. Bologna, traduzione di L. Spiller, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (1983).

ne il filo della liberazione, attraverso la mediata comprensione del divino³⁰⁶.

Per mezzo della parola, infatti, la follia si stempera da un lato nell'azione ostile dell'enigma, dall'altro in una visione armonica del reale³⁰⁷: il mondo appare come intrinsecamente commisto di bellezza e morte, di lira ed arco³⁰⁸.

Se l'aspetto armonico mostra il tessuto del reale nella sua apollinea lucentezza, l'enigma, anch'esso apollineo, serve invece a scardinare questa pacificata visione, per mettere l'uomo alla prova e vedere se sia veramente degno del divino che sta alle spalle della rappresentazione³⁰⁹: l'enigma è cioè il fondo dell'armonia, o meglio l'armonia stessa è il supremo velo enigmatico, capace sia di mostrare che di nascondere la verità.

Il filosofo greco, o meglio il sapiente, non è però colui che si limita all'invasamento enigmatico di stampo apollineo, ma piuttosto colui che, identificatosi nell'ebbrezza dionisiaca e superata la propria individualità per giungere alla comprensione mistica dell'unità tra dio, mondo ed io³¹⁰, si attesta nella quieta contemplazione³¹¹, che poi riverbera in una particolare forma espressiva, capace di guidare gli uomini all'attingimento di tale esperienza sovrumana. Egli tende, cioè, alla perfetta unione di Dioniso e Apollo: mentre Dioniso è la stessa sapienza indicibile, l'estatica interiorità capace di intuire-essere l'unione degli opposti, Apollo è il dio attraverso cui tale sapienza perde la sua indicibilità, per farsi mediazione ed espressione. Apollo è, cioè, uno dei due opposti volti di Dioniso³¹², è espressione velante, accenno da lontano dell'indicibile. Se, dunque, l'origine della filosofia avviene, nel suo lato interiore, ad opera di Dioniso, è comunque sempre Apollo il tramite espressivo, il mediatore ca-

³⁰⁶ Colli, *La nascita della filosofia*, p. 32.

³⁰⁷ Colli, *La nascita della filosofia*, p. 40.

³⁰⁸ Colli, *La nascita della filosofia*, p. 41.

³⁰⁹ Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 68-69.

³¹⁰ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 39.

³¹¹ Colli, *La sapienza greca*, Introduzione, p. 19.

³¹² Colli, *La sapienza greca*, Introduzione, p. 25.

pace di cristallizzare la conoscenza infinita nelle forme finite e stabili del *logos*.

Da quanto fin qui visto, risulta chiaro che tale intuizione mistica, cui il Colli dà anche il nome di ripiegamento nell'interiorità³¹³, non deve essere considerata come una caduta nell'irrazionale, quanto piuttosto come un'elevazione al di là di esso. Devono, dunque, essere prese con estrema cautela le asserzioni di Dodds in *I greci e l'irrazionale*³¹⁴, in quanto sotto la categoria dell'irrazionale lo studioso oxoniense accumula tutto ciò che appare non conforme agli standard della ragione, senza prestare alcuna attenzione ad una possibile distinzione tra turbe psichiche sub-razionali e conoscenze mistiche sovrarazionali³¹⁵. I riti eleusini o le danze coribantiche sembrano, al contrario, dei metodi estremamente raffinati per superare tanto l'ambito sub-

³¹³ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 26. Ripiegamento nell'interiorità, che ritrova in se stessa dio e il mondo. Interiorità significa dunque l'ancora inespresse e perciò l'ancora indiviso, l'Uno-tutto.

³¹⁴ E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2011 (2009). In seguito citato come: Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*.

³¹⁵ Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, pp. 109-127, 259-277. Sull'iniziazione sciamanica come superamento della turba psichica (a volte indotta), allo scopo di una conoscenza non quotidiana, si vedano le attente riflessioni, frutto di una ricerca storico-religiosa oceanica, di Mircea Eliade. Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, a cura di J. Evola, F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 2005 (1974). In seguito citato come: Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*.

In particolare, si veda il capitolo *Sciamanismo e psicopatologia*, pp. 42-52. Ecco un piccolo estratto (pp. 45-46): "Considerato dal punto di vista dell'*homo religiosus* [...] il malato mentale ci si palesa come un mistico mancato o, ancor meglio, come la scimmiettatura di un mistico [...]. Che tali malattie appaiano avere quasi sempre un rapporto con il *medicine-man*, ciò non ha nulla di sorprendente. Come il malato, l'uomo religioso si trova proiettato ad un livello vitale che gli rivela i dati fondamentali dell'esistenza umana, cioè la solitudine, la precarietà e l'ostilità del mondo che lo circonda. Ma il mago primitivo, il *medicine-man* o lo sciamano non sono semplicemente dei malati: essi sono, anzitutto, dei malati guariti, dei malati che sono riusciti a guarire da se stessi."

coscìo quanto quello del mentale, così da preparare l'iniziato alla visione suprema³¹⁶.

Per approfondire ulteriormente il carattere sovrarazionale dell'intuizione intellettuale, saranno brevemente analizzati, con l'aiuto dell'interpretazione colliana, alcuni aspetti del pensiero di Eraclito, Parmenide ed Empedocle. In tal modo si mostrerà, con ancora maggiore chiarezza, lo strettissimo legame tra tale modalit  conosciativa, la razionalit  e l'ineludibile aspetto performativo della conoscenza. Inoltre, attraverso l'esame dei tre preplatonici, si riveler  anche la seconda radice della filosofia perenne: la consapevolezza della relativit  di ogni espressione umana.

Come si   visto, gli inizi della filosofia mostrano una dialettica tra due poli opposti, la cui armonizzazione, pur sempre anelata, risulta estremamente complessa. Si tratta di quanto prima denominato dionisiaco e apollineo, ma che potrebbe anche essere chiamato interiorit  ed espressione, oppure elemento mistico ed elemento politico³¹⁷.

Mentre in Eraclito viene accentuato il carattere mistico rispetto a quello politico, Parmenide nasconde quasi completamente l'origine interiore dell'espressione. Solo in Empedocle, poi, i due aspetti riescono a trovare un loro, seppur parziale³¹⁸, equilibrio.

In tutti e tre i casi, comunque, l'intera costruzione filosofica ha, come suo fondamento, un moto conoscitivo di tipo noetico³¹⁹, descritto da ciascuno secondo la propria sensibilit . Eraclito afferma di aver indagato le recondite profondit  della pro-

³¹⁶ Colli, *La sapienza greca*, Introduzione, pp. 28-31.

³¹⁷ Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 26, 30-31, 80, 86-87. Il termine "politico" non  , dunque, da assumere nel senso ristretto di politica, ma in quello pi  ampio di espressivit  (anche politica in senso stretto).

³¹⁸ Parzialit  mostrata dal finale suicidio: liberazione dalla finitezza apollinea e ricongiungimento con il fuoco dionisiaco. Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 77.

³¹⁹ Noesis, come anche per Platone, non significa conoscenza razionale, ma intuizione. Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 63.

pria anima³²⁰, fino a giungere all'uguaglianza con il divino³²¹. Grazie a tale ricerca, si giunge a comprendere che il divino e il mondo non sono affatto separati³²², ma formano un continuum³²³, cui l'interiorità del sapiente è indissolubilmente legata. Tale interiorità risvegliata non riesce (o non vuole), però, a darsi una forma plastica finita che esprima compiutamente l'esperienza dell'infinito e, nella consapevolezza che ogni nome è un inganno, si limita a costruire enigmi capaci di scardinare le certezze dei dormienti³²⁴.

Nel caso di Parmenide, invece, l'intuizione sovrarazionale, rappresentata attraverso il viaggio estatico del poeta-filosofo oltre le porte del giorno e della notte, oltre cioè il mondo delle apparenti opposizioni³²⁵, si esprime in un linguaggio che maschera lo slancio del *thymos*³²⁶. Egli sviluppa un'architettura logica estremamente astratta nel tentativo di far accettare la conoscenza sovrumana agli uomini della sua *polis*³²⁷, nei confronti dei quali si presenta come il legislatore non solo politico³²⁸, ma anche metafisico³²⁹. È, infatti, la necessità politica in senso ampio quella che lo fa distogliere dalla propria conoscenza mistica e gli fa costruire un *logos* che, nel suo rigore concettuale, mostra il continuo fremito interiore di ciò che la razionalità cerca di incatenare a fini espressivi³³⁰.

³²⁰ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 38.

³²¹ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 40-41.

³²² Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 43.

³²³ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 44.

³²⁴ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 50; Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 67-68.

³²⁵ A. Tonelli (a cura di), *Le parole dei sapienti. Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso*, Feltrinelli, Milano 2010. In seguito citato come: Tonelli, *Le parole dei sapienti*. Introduzione ai frammenti parmenidei, p. 93.

³²⁶ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 55, 58.

³²⁷ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 56.

³²⁸ Tonelli, *Le parole dei sapienti*. Introduzione ai frammenti parmenidei, pp. 89-90.

³²⁹ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 57.

³³⁰ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 62-63.

Nel caso di Empedocle, infine, il sapiente divino, il cui cuore incrollabile giunge alla contemplazione del vero³³¹, si volge all'intero mondo dell'esteriorità, rinvenendo in ogni sua parte l'espressione della propria conoscenza interiore. Essa gli si mostra immediatamente, infatti, attraverso l'astrazione concreta di simboli cosmici, capaci di tenere insieme mondo, divino e umano³³²: se l'acqua è una divinità racchiudente in sé tutta la gioia e il dolore della natura e dell'uomo³³³, Afrodite è allo stesso tempo la forza unificante il molteplice e la più grande aspirazione dell'uomo dionisiaco³³⁴, che, con atto eroico, tutto vuole riunire, per infine perdersi nella quieta contemplazione chiamata Sfero³³⁵. Tuttavia, il divino, il mondo e l'uomo non sono solo anelito verso l'unità e la quieta contemplazione, ma in essi vibra una forza centrifuga: l'Odio distruttore³³⁶.

Per questo motivo, il sapiente deve guidare i suoi concittadini al superamento di tale forza³³⁷, così che essi possano ritornare ad essere divini. Nel caso di tutti e tre i filosofi considerati, l'intuizione mistica comune si riverbera, a seconda dell'indole e delle contingenze storiche, in forme espressive distinte: esse sono a volte irridenti, altre imperative, altre ancora compassionevoli nei confronti di un'umanità cieca, sopraffatta da illusioni ed avvinghiata alla propria mediocrità. In tutti e tre si manifesta la consapevolezza dell'inadeguatezza non solo di una vita preda dei sensi, ma anche di qualsiasi tentativo puramente razionale di esprimere la verità.

Eppure, in tutti e tre, l'istinto politico porta a sviluppare una costruzione discorsiva che possa perlomeno far tralucere l'indicibile e guidare così gli uomini oltre se stessi. La perenne menzogna del *logos* apre l'orizzonte per una fuoriuscita da esso,

³³¹ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 77-79.

³³² Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 81.

³³³ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 82.

³³⁴ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 84, 86.

³³⁵ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 84-85.

³³⁶ Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 85.

³³⁷ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 72, 74.

nello stesso tempo in cui fornisce un sostegno a chi non abbia le gambe ancor pronte per il cammino nell'interiorità, di cui l'uomo, il mondo e dio sono maschere velanti/svelanti. La *polis* nel suo complesso ed ogni singolo cittadino devono, dunque, conformarsi al volere del sapiente, capace di oltrepassare le contingenze e di fornire un modello di vita consono all'esperienza conoscitiva.

Empedocle, ad esempio, conosce tutto il valore della democrazia, attraverso cui è possibile alimentare la forza amorosa ed allontanare quella ostile³³⁸. La città per lui è certamente un'immagine del mondo scisso tra amicizia e contesa, ma proprio per questo diviene possibile agire in essa, per far sì che, attraverso l'amore reciproco tra i cittadini, si creino le condizioni delle pur sempre instabili unità ed armonia, che solo lo Sfero possiede in modo supremo.

Nella breve esposizione fin qui portata avanti si è affermato più volte che, attraverso le parole dei tre filosofi, si sarebbe potuta constatare non solo la prima radice di una filosofia perenne, ma anche la seconda, denominata "relativismo". Se una tale affermazione potrebbe corrispondere all'atteggiamento di Eraclito, sembrerebbe invece che, soprattutto nel caso di Parmenide, si sia andati completamente fuori strada, in quanto l'impressione che se ne ricava ad una prima lettura porta a pensare esattamente l'opposto. Eppure, proprio in Parmenide è possibile trovare un'affermazione sorprendente:

Perciò saranno tutti nomi, quelli che posero i mortali pensando che fossero veri: nascere e perire, essere e non essere, mutare luogo e fulgido colore³³⁹.

Da questo frammento si può arguire, dunque, che non solo la quasi del tutto mancante seconda parte del poema dedicata alle opinioni illusorie dei mortali, ma lo stesso discorso sull'essere è

³³⁸ Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 72-75.

³³⁹ Tonelli, *Le parole dei sapienti*, Parmenide, fr. 7-8A, vv. 38-40.

un velo, capace sì di esprimere in modo più appropriato la Verità, ma sempre attraverso dei nomi, che in sé sono apparenze incapaci di superare la limitatezza loro propria³⁴⁰. In Empedocle, poi, nonostante la sua costruzione musicale del cosmo³⁴¹ raggiunga un notevole grado di armoniosa plasticità, tanto che l'intuizione infinita sembra trovare requie nei "motivi" cosmici fondamentali, lo scopo non è, tuttavia, quello di fornire uno schema metafisico e cosmologico da far imparare, ma di risvegliare nell'uomo la sua più profonda capacità conoscitiva:

*Se infiggendoli nei tuoi fitti precordi contempli con buona disposizione di spirito e attenzione pura, tutti questi insegnamenti ti saranno vicini per l'eternità, e a partire da questi ne acquisirai molti altri: di per se stessi si accrescono secondo l'indole di ciascuno, ove a ciascuno è la sua vera origine*³⁴².

L'intero tessuto del reale è dunque come una pittura che in ogni sua forma e colore rimanda all'artefice, all'indicibile fondo soggiacente la rappresentazione³⁴³. Se, infine, ci si volge ad Eraclito, ciò che in Parmenide ed Empedocle è in gran parte celato si mostra in tutta la sua evidenza. Con l'Efesio, infatti, da un lato il sapere di coloro che si chiudono in un mondo tutto lo-

³⁴⁰ Per questa interpretazione, corredata da un'attenta analisi filologica, si veda G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003. In seguito citato come: Colli, *Gorgia e Parmenide*. Pp. 137-142. Si riporta un paragrafo estremamente significativo a p. 138: "Dapprima la verità è staccata dalla realtà umana ed è vista, per così dire, misticamente come "cuore che non trema della verità", che sfugge alla trattazione razionale. Successivamente Parmenide comunica il "logos che riguarda la verità". Non siamo di fronte a due verità, ma a un'aletheia che da un lato è vista nel suo interno e dall'altro è sottoposta a un discorso razionale".

³⁴¹ Si veda: Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 80-82; Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 43-46.

³⁴² Empedocle, *Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002. In seguito citato come: Empedocle, *Frammenti e testimonianze*. Fr. 107 [110 DK]. Il corsivo è nostro.

³⁴³ Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, fr. 23 [23 DK].

ro appare nel suo carattere di illusione³⁴⁴, dall'altro lo stesso logos del filosofo è un continuo enigma capace di mostrare la relatività di ogni espressione, per aprire alla conoscenza dell'Unotutto³⁴⁵. Il dio assume i nomi di tutti i contrari, in quanto nessuna delimitazione è in grado di mostrarlo per quello che è. Egli è il fuoco divoratore, sotto la cui fiamma tutto si distrugge, per potersi mostrare come molteplicità di aromi finiti, mostranti l'infinito ad essi soggiacente:

il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, prende nome secondo il gusto di ciascuno³⁴⁶.

Per questo ogni espressione del fuoco divino è allo stesso tempo adeguata e inadeguata, a seconda che nasca dalla e sia guida alla conoscenza, oppure miri ad una semplice oggettivazione incapace di cogliere il legame del tutto:

La cosa sola, Ciò-che-è-Sapiente, non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus³⁴⁷.

Gli esempi della presente trattazione si potrebbero moltiplicare, ma qui interessava solo mostrare come una filosofia radicata nell'intuizione intellettuale sia estremamente duttile nell'utilizzo di molteplici modalità espressive, purché esse abbiano sempre come orizzonte la suprema conoscenza, che il logos può solo additare.

³⁴⁴ Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 91 [75 DK], 92 [73 DK], 93 [28DK], 94 [89DK].

³⁴⁵ Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 13 [10 DK]. Per una minuziosa analisi dei frammenti eraclitei si rimanda anche all'esteso commento di Fronterotta in: Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013.

³⁴⁶ Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 16 [67 DK].

³⁴⁷ Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 34 [32 DK].

È insito, cioè, in una filosofia denominabile perenne, la possibilità della decostruzione della propria stessa forma, in una continua ricerca di una più adeguata formulazione.

Caso emblematico di quanto affermato è Platone³⁴⁸. Egli infatti, per esprimere la verità, non solo non esita ad utilizzare linguaggi attinti dalla sofistica, dai misteri eleusini, dal mito e dalla geometria, così che al rigore del procedimento dialettico sia sempre affiancata la più duttile ed immaginifica espressione mitica, ma, ancor più esplicitamente dei tre filosofi precedenti, ritratta anche il cuore stesso del proprio pensiero, sottoponendo il mondo delle idee alla più distruttiva delle confutazioni, messa in scena nel dialogo *Parmenide*³⁴⁹.

In definitiva, ciò che conta non è la costruzione di un sistema in sé conchiuso e coerente, ma la possibilità di far aprire lo sguardo oltre il velo delle apparenze sensoriali e mentali, al fine di guidare l'uomo, indipendentemente dal particolare linguaggio utilizzato, verso la "pianura della verità".

Terza radice, seppur collaterale, in quanto non assolutamente indispensabile per considerare una particolare filosofia come perenne, è la tradizione.

Da un punto di vista più ampio, si potrebbe affermare che ogni forma filosofica come ogni espressione umana, dandosi nella storia, è permeata da un coacervo di tradizioni, che trovano la loro congiunzione in ciò che si potrebbe definire una cultura. In questo senso, come i discorsi dei filosofi considerati in precedenza nascono all'interno della cultura greca, con i suoi miti, riti e pratiche di vita, le parole di un mistico medievale saranno permeate del linguaggio e della pratica cristiani.

Inoltre, andando più a fondo in ciascun filosofo, si potrebbero scovare intersezioni di particolari correnti, più o meno ufficiali all'interno della cultura dominante. In Eraclito si sentiran-

³⁴⁸ Fino, almeno, alla stesura del *Parmenide*. Cfr. Colli, *La natura ama nascondersi*, pp. 323-329.

³⁴⁹ Su questo punto si veda Colli, *La natura ama nascondersi*, pp. 301-303, 316-317.

no così, tra gli altri, degli echi orientali, orfici e dionisiaci³⁵⁰; Empedocle presenterà dei notevoli caratteri orfico-pitagorici³⁵¹, e così via.

Tuttavia, il modo in cui si intende la parola “tradizione” è qui più specifico. Per focalizzarlo a pieno ci si avvarrà delle parole di Zolla in *Che cos'è la tradizione*:

La Tradizione è la trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque di una gerarchia tra gli esseri relativi e storici fondata sul loro grado di distanza da quel punto o unità. Essa è talvolta trasmessa non da uomo a uomo, bensì dall'alto; è una teofania. Essa si concreta in una serie di mezzi: sacramenti, simboli, riti, definizioni discorsive il cui fine è di sviluppare nell'uomo quella parte o facoltà o potenza o vocazione che si voglia dire, la quale pone in contatto con il massimo di essere che gli sia consentito, ponendo in cima alla sua costituzione corporea o psichica lo spirito o intuizione intellettuale³⁵².

Origine di una particolare tradizione umana è dunque l'intuizione intellettuale, a partire dalla trasmissione della quale essa si costituisce. La sua forma più integrata è quella capace non solo di esprimersi in un discorso filosofico, ma di permeare un'intera cultura, così che ogni azione divenga l'espressione del divino che la fonda. Essa, cioè, si struttura in un discorso, in pratica di vita, in indicazioni sul retto agire politico, fino a per-

³⁵⁰ Sui rapporti tra Eraclito l'Oriente zoroastriano, gli orfici e il dionisiismo, si veda: W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Marsilio, Venezia 1999. In seguito citato come: Burkert, *Da Omero ai Magi*. Particolarmente interessanti sono le pp. 59-111; M. L. Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito "specialista del sacro" fra oriente e occidente*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 99-122. In seguito citato come: Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso*.

³⁵¹ Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, Introduzione di Tonelli pp. 7-17; Test. 1 (A1DK), p. 151.

³⁵² Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 134-135.

vadere ogni aspetto della comunità, dalla costruzione delle case fino al modo di cucinare. Ogni atto è, infatti, il momento dell'anamnesi dell'intuizione originaria, capace di renderla nuovamente presente.

Sembra qui affacciarsi l'incubo del totalitarismo o, in termini antropologici, della schiavitù organizzata ideologicamente dalla classe dominante per tenere sotto controllo la grande maggioranza dei dominati. Certamente, questo rischio è sempre presente, in quanto la tendenza dell'impalcatura, oltre che di sorreggere la struttura soggiacente, è quella di nasconderla e, sul lungo periodo, farla dimenticare completamente³⁵³. Rimane allora di una società lo scheletro morto, senza la carne viva che lo sorregga, ed è probabile che quanto aveva uno scopo di liberazione divenga il mezzo della più atroce delle schiavitù.

Se nel caso della *Repubblica* platonica l'Occidente non ha avuto la possibilità di vederla realizzarsi³⁵⁴, volgendosi all'India ci si rende conto che l'estremamente complessa struttura sociale, nel suo pietrificarsi, ha determinato e determina delle gravissime conseguenze. L'idea della divisione in quattro classi, ad esempio, è un'arma a doppio taglio, in quanto da un lato permetterebbe di sviluppare appieno l'indole predominante in un particolare essere umano, indirizzandolo verso la perfezione relativa all'ambito lui più consono, dall'altra può essere mezzo di potere e, se l'appartenenza ad una casta dipende solo dalla nascita, perde completamente il suo significato³⁵⁵: un re o un sa-

³⁵³ Questo vale per ogni struttura, anche quella del pensiero. Se le parole di un pensatore perdono la vitalità e la capacità di far esperire la verità, diventano lettera morta, impalcatura che non permette più di far vedere l'edificio. Chi si rifà a quel pensiero diviene dunque un dogmatico, mentre l'analisi critica delle sue strutture assomiglia all'accanirsi degli sciacalli su di una carcassa vuota (in fondo, questo sembra l'atteggiamento oggi prevalente della filologia filosofica).

³⁵⁴ È infatti abominevole istituire un parallelo tra Platone e il nazional-socialismo tedesco o il comunismo staliniano.

³⁵⁵ Per quanto riguarda l'istituzione delle classi nel periodo vedico, la loro valenza sociale e il loro significato religioso si veda S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, 2 Vol., a cura di Gruppo Kevala, Āsram Vydiā, Roma 1998.

cerdote può nascere infatti da un orticoltore così come un pro-
vetto orticoltore può nascere da una stirpe regale o sacerdotale.

Ad ogni modo, non dalla sua inevitabile degenerazione può
essere giudicata una costruzione sociale, ma dall'intento che la
guida a costituirsi. Come si è visto nel caso di Parmenide ed
Empedocle, il risvolto anche politico della loro conoscenza mo-
stra la possibilità della fondazione di una comunità indirizzata
al superamento della mediocrità umana che renda possibile vi-
vere in un continuo rapporto con la sublime presenza del divino.
Ritenere, dunque, che una società non possa che nascere dal
prevalere del più forte sul più debole è abbastanza riduttivo e
rinnega a priori, senza nessuna argomentazione stringente, il
suo più profondo elemento istitutivo: la rivelazione del divino
nel mondo, cui l'uomo si conforma per assimilarvisi³⁵⁶.

In seguito citato come: Radhakrishnan, *La filosofia indiana*. V. 1, pp. 90-94.
Per la trasformazione della divisione sociale da elemento funzionale alla strut-
turazione della comunità, capace di accentuare le qualità di ogni individuo, a
elemento fondamentalmente ereditario si veda Radhakrishnan, *La filosofia
indiana*, v. 1, pp. 113-122. Un tale evento avviene, secondo Radhakrishnan, in
corrispondenza del periodo dei *Brahmana*, quando l'aspetto rituale diviene
predominante. La svolta delle *Upanishad* rimette in discussione la fissità ca-
stale, per mostrarne il suo valore di affermazione delle qualità individuali,
piuttosto che la sua funzione di costrizione sociale (Radhakrishnan, *La filoso-
fia indiana*, vol. 1, pp. 204).

Anche in questo caso si presenta l'oscillazione tra lettera e spirito: la vi-
sione della verità concorre alla costruzione di una struttura, che lentamente si
dimentica della sua origine divenendo semplice organo di dominio, fino a
quando lo "spirito" non venga risvegliato, determinando ulteriori costruzioni,
e così via in una spirale infinita (analogo processo lo si può vedere nella storia
della chiesa in Occidente, oltre che, ovviamente, nella nascita del cristianesi-
mo: da Paolo, infatti, è qui presa in prestito la dicotomia lettera-spirito).

Riguardo l'estremamente complessa struttura sociale indiana, in cui alle 4
classi si affiancano molteplici divisioni castali, diverse di villaggio in villag-
gio, ma sempre afferenti ad una diversità di sostanza tra gli uomini, che corri-
sponde ad un'eguale diversità del mondo naturale nel suo complesso, si veda
Flood, *L'Induismo*, pp. 64-66, 75-81.

³⁵⁶ Si veda M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 Vol., a
cura di M. A. Massimello, G. Schiavoni, BUR, Milano 2013 (1990). In segui-
to citato come: Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*. V. 1, p.7:

In ogni caso, ciò su cui ci si soffermerà prevalentemente in questo lavoro sarà la tradizione filosofica che, pur riverberandosi nella vita singola e, in parte, nella politica, non è giunta, eccetto pochi casi³⁵⁷, a permeare l'intera società né presso i Greci antichi né, tantomeno, nelle epoche successive.

Le molteplici espressioni della filosofia perenne nascono spesso nell'alveo di una particolare tradizione, oppure si costituiscono alla confluenza di più fiumi filosofici, armonizzandone le acque turbolente, ma l'essenziale è il loro tendere alla o/e la loro stessa nascita dalla sorgente che vivifica tutti questi fiumi. Importante è, dunque, certamente il richiamo al passato, ma solo nella misura in cui esso serva da aiuto o da conferma dell'esperienza conoscitiva. La tradizione o le tradizioni filosofiche soggiacenti ad una particolare forma di filosofia perenne sono, dunque, come dei buoni compagni di strada che, per aver già percorso il cammino, possono aiutare a non perdersi nel labirinto della conoscenza, a prendere la strada maestra, a superare i pericoli sempre incombenti.

Idee fondamentali della filosofia perenne

In questo cammino, alcune idee si mostrano come costanti:

- uni-totalità ineffabile di Dio;
- sacralizzazione del cosmo;
- dignità dell'essere umano, capace di portare a sintesi Dio e mondo.

“Il sacro è insomma un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa. Ai livelli più arcaici di cultura *vivere da essere umano* è in sé e per sé un *atto religioso*, perché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – *un uomo* significa essere religioso.”

³⁵⁷ Si pensi appunto all'azione parmenidea o alle scuole pitagoriche nella Magna Grecia.

Tali idee, poi, si presentano in molteplici varianti e possono raggiungere una forma più o meno elaborata. In alcuni casi, la tendenza sistematica porta alla strutturazione della realtà in forma gerarchica, in altri è presente una maggiore sensibilità per l'intrinseca, seppur inapparente, equivalenza delle molteplici espressioni del divino nel mondo e nell'uomo, il quale può giungere alla perfetta contemplazione tanto attraverso un filo d'erba quanto per mezzo delle più sottili disamine razionali. In entrambi i casi, comunque, l'essenziale non cambia, pur essendo la seconda tendenza meno capace di fornire un metodo che possa guidare altri uomini ad una tale conoscenza. Alcuni aspetti del reale si prestano, infatti, con più facilità ad elevare la conoscenza rispetto ad altri ed una forma di filosofia perenne capace di ricostruire il cosmo per far risplendere in un luogo più e meno altrove la luce del divino fornisce una strada più facilmente percorribile, meno dispersiva.

Ad ogni modo, spesso, la strutturazione gerarchica si affianca all'idea dell'uguale presenza del divino in ogni aspetto del reale. Le due visioni, infatti, lungi dall'essere contraddittorie, partono dalla stessa intuizione, ma si distinguono l'una nel proporre una visione discensiva della costituzione del cosmo volta a permettere il complementare percorso ascensivo dell'uomo, l'altra nel sottolineare che, pur nella differenza delle espressioni, l'Uno è sempre presente in ogni parte del tutto.

Per analizzare le idee della filosofia perenne si prenderanno in considerazione, come esempi, due opere del *Corpus hermeticum*, databili intorno al II-III secolo, ma non per questo meno indicative o meno importanti che se fossero state scritte in epoche anteriori: il *Poimandres* e l'*Asclepius*³⁵⁸. Nel caso del *Poimandres*, ci si soffermerà maggiormente sull'aspetto del divino e del cosmo, mentre l'*Asclepius* aiuterà nella comprensione dell'uomo mediatore, capace di svelare, attraverso la magia simpatica, il divino legame della natura.

³⁵⁸ V. Schiavone (a cura di), *Corpus Hermeticum*, BUR, Milano 2015 (2001). In seguito citato come: *Corpus hermeticum*.

Nel *Poimandres*, il discepolo desideroso di conoscere, dopo essersi innalzato al di sopra di se stesso, contempla l'essere infinito, il *Nous* autentico, che lo interroga sui suoi propositi. Dopo aver appreso il suo desiderio, egli, piuttosto che rivelargli in parole quanto domandato, lo fa immergere in lui stesso, così che l'aspirante alla conoscenza possa contemplare in modo diretto la verità³⁵⁹.

Tale verità si mostra come una visione luminosa infinita, che porta a considerare il mondo come la sua ridente espressione, capace di innamorare l'intelletto del conoscente, il quale subito, però, scorge anche una terribile oscurità, la quale si trasforma in una gemente natura umida³⁶⁰. Dal gemito umido si leva il grido di una voce di fuoco che richiama l'ipostasi divina del Logos, capace di liberare l'elemento igneo e quello aereo da tale natura umida e di legarli insieme alla luce divina³⁶¹. Il Logos, intanto, continua ad operare nella natura terr-acquea, imprimendovi il principio vitale.

La visione del discepolo viene, in seguito, spiegata dal *Nous* eterno, che rivela l'intimo legame tra se stesso ed il Logos, il quale, scaturente dalla luce del Padre, diviene liberatore del divino principio inerente al mondo umido³⁶². La visione continua con il *Nous* che, attraverso la parola, crea il demiurgo. Egli, dominatore del fuoco e dell'aria fuoriusciti dalla natura umida, dà inizio alla creazione del cosmo vero e proprio attraverso la generazione dei sette pianeti, governatori divini del mondo³⁶³. A questa azione si associa il Logos, che libera di sé la natura sottostante, ormai semplice materia³⁶⁴.

³⁵⁹ *Poimandres*, par. 1-5, in: *Corpus hermeticum*, pp. 55-61. In seguito citato semplicemente come *Poimandres*, con notazione del paragrafo del trattato e della pagina dell'edizione di riferimento. Lo stesso metodo verrà utilizzato per gli altri trattati citati.

³⁶⁰ *Poimandres*, par. 4, pp. 57-59.

³⁶¹ *Poimandres*, par. 4-5, pp. 59-60.

³⁶² *Poimandres*, par. 6, pp. 61-65.

³⁶³ *Poimandres*, par. 9, pp. 65-67.

³⁶⁴ *Poimandres*, par. 10, p. 67.

L'operare delle due ipostasi divine si volge, dunque, a far ruotare i sette pianeti. Dalla loro rotazione, poi, si costituiscono tutti gli esseri animati che, nei loro elementi, tendono verso il basso. Essi, pur sempre opera divina, non possiedono in sé il Logos e sono dunque privi di ragione³⁶⁵. Terzo ad essere creato, non però dal demiurgo, ma dal *Nous* stesso, è l'uomo, immagine dell'eterno e fratello del demiurgo, cui viene donata l'intera creazione³⁶⁶. Egli, tuttavia, a sua volta desideroso di creare, trascorre per tutti e sette i governatori-pianeti, che lo rendono partecipe della loro essenza, squarcia l'involucro celeste e illumina la natura volta verso il basso³⁶⁷. A questo punto essa si risveglia dall'oscuro torpore:

Quando la natura vide che aveva in sé l'inesauribile bellezza, tutta l'energia dei governatori e la forma del Dio, sorrise d'amore, giacché aveva visto l'immagine della bellissima forma dell'uomo riflessa nell'acqua e la sua forma sulla terra³⁶⁸.

L'uomo, colto da reciproco amore, vuole abitare sulla terra e si avvolge nel suo amplesso, tanto da divenire in sé doppio: mortale nel corpo ed eterno nella propria essenza sovrapcorale³⁶⁹. Solo in seguito l'uomo e gli animali, che in quanto immagini del divino erano ermafroditi, si separano in sessi, così da poter dar luogo alla proliferazione delle specie³⁷⁰. Dalla breve esposizione fin qui portata avanti sorgono molteplici problemi interpretativi, da alcuni dei quali, però, si può cercare di fornire una via di uscita.

In primo luogo, non si comprende bene se la visione sia di stampo dualistico o meno. Sembra, infatti, che luce e tenebra siano tra loro contrapposti, ma allo stesso tempo non mancano i

³⁶⁵ *Poimandres*, par. 11, p. 67.

³⁶⁶ *Poimandres*, par. 12, pp. 67-69.

³⁶⁷ *Poimandres*, par. 13-14, pp. 69-71.

³⁶⁸ *Poimandres*, par. 14, p. 69.

³⁶⁹ *Poimandres*, par. 14-15, p. 71.

³⁷⁰ *Poimandres*, par. 18-19, pp. 73-77.

passi che tendono a mostrare come nel principio tenebroso stesso vi sia, allo stato di potenzialità, quello luminoso³⁷¹. Si potrebbe, dunque, azzardare l'ipotesi che il Dio supremo, metafisicamente anteriore alla natura umida³⁷², sia la stessa unità di luce e tenebra, potenza assoluta che si porta in atto attraverso la separazione dei principi opposti, al fine di mostrarne, attraverso la loro articolazione, l'intrinseco legame³⁷³.

In questo modo, si risponderebbe anche alla questione sul significato della natura, le cui vicissitudini di legame e scioglimento dal divino portano a manifestarne sempre più l'intrinseca essenza luminosa, che trova il suo compimento nell'unione nuziale del mondo con l'uomo-immagine.

Avremmo allora un'unità primordiale degli opposti, la cui scissione permette un'articolazione tanto del principio luminoso, che si mostra come il *Nous*, il Padre ed il Logos³⁷⁴, quanto di quello tenebroso, che si fa ofitica natura terracquea³⁷⁵. Dall'opposizione tra i due sorge una mediazione, un urlo di dolore per la separazione, che fa rivolgere la luce verso il basso e le tenebre verso l'alto, così che possa nascere quella figura divina, il *Nous* demiurgico, capace di portare ad un'armonizzazione e ad un legame tra terra e cielo. Questo legame non è però compiuto fino a quando un essere divino stesso non divenga natura e la porti a coscienza della propria essenza: l'uomo archetipico è il legame definitivo, capace finalmente di tenere insieme la gioia della natura per il divino ed il divino dolore per la caducità della natura.

A questa interpretazione portano anche alcune considerazioni del trattato n. XI, denominato *Il Nous a Ermete*³⁷⁶. Qui si trova l'affermazione secondo cui tutto è compreso in Dio, pur tra-

³⁷¹ Si veda *Poimandres*, par. 4-5, pp. 59-60.

³⁷² *Poimandres*, par. 6, p. 61. Si veda anche la nota 19 alla stessa pagina.

³⁷³ Su questo punto si veda *Corpus hermeticum*, Introduzione, pp. 35-38; pp. 61-63, n. 19, 22.

³⁷⁴ *Corpus hermeticum*, pp. 61-63, n. 19.

³⁷⁵ Cfr. *Poimandres*, par. 4, p. 59.

³⁷⁶ *Il nous a Ermete*, pp. 193-211.

scendendo egli stesso ciò che in Lui si manifesta³⁷⁷. Il mondo non è distinto dal Principio divino, ma piuttosto ne costituisce la materia³⁷⁸, attraverso cui esso esprime l'eternità nel divenire:

Dunque l'eternità è in Dio, il mondo nell'eternità, il tempo nel mondo, il divenire nel tempo. E mentre l'eternità è immobile intorno a Dio, il mondo si muove nell'eternità, il tempo si compie nel mondo e il divenire diviene nel tempo³⁷⁹.

L'Uno-tutto vivifica di sé ogni singola particella della realtà, irraggiandola della propria luce³⁸⁰. Il tutto cosmico si presenta, allora, come un enorme organismo³⁸¹, attraverso le cui vene scorre il sangue divino, fuoriuscente dal cuore per irrorare della propria essenza ogni organo, fino a manifestarsi nel più infimo pelo esteriore:

Una è l'anima, una la vita, una la materia. Chi è dunque costui? Chi può essere d'altri se non il Dio unico?³⁸²

Se una tale concezione, che si trova anche in numerosi passi dell'*Asclepius*³⁸³, fornisce gli elementi per la totale divinizzazione del cosmo, è però proprio l'uomo colui che la può portare a compimento. Egli, secondo l'*Asclepius*, è il grande miracolo capace di giungere alla perfetta armonia tra il divino e la natura³⁸⁴, in quanto, pur tutto compreso nella visione celeste, lega in un vincolo d'amore il mondo terrestre³⁸⁵. Attraverso il *Nous*, superiore alla ragione, l'uomo si protende verso l'assoluta veri-

³⁷⁷ *Il nous a Ermete*, par. 18, p. 207.

³⁷⁸ *Il nous a Ermete*, par. 3, p. 195.

³⁷⁹ *Il nous a Ermete*, par. 2, p. 195.

³⁸⁰ *Il nous a Ermete*, par. 7, p. 199.

³⁸¹ *Il nous a Ermete*, par. 4, pp. 195-196.

³⁸² *Il nous a Ermete*, par. 11, p. 201.

³⁸³ *Asclepius*, par. 30-34, pp. 351-365.

³⁸⁴ *Asclepius*, par. 6, pp. 299-303.

³⁸⁵ *Asclepius*, par. 10, pp. 309-311.

tà³⁸⁶, attraverso l'amore si pone in un atteggiamento di continua venerazione³⁸⁷, cui il divino risponde donandogli il coro delle muse, attraverso l'azione magica richiama il divino insito in ogni particella del reale³⁸⁸. L'uomo costruisce gli dei sulla terra nel senso che porta a manifestazione, accresce l'intima natura divina di erbe, pietre, profumi, ristabilendo il contatto tra mondo materiale e mondo immateriale³⁸⁹.

Tale possibilità, come già accennato, dipende da due fattori: da un lato la natura ancipite dell'uomo, legame tra due mondi apparentemente separati, dall'altra l'essenza stessa del cosmo. In esso, infatti,

tutte le cose sono unite tra loro da una catena che va dall'alto verso il basso [...]. Ma le cose mortali sono legate alle immortali e le cose sensibili a quelle non sensibili³⁹⁰.

L'uomo mago è, dunque, colui che non solo conosce Dio, ma, come riportato dalla Yates in *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*³⁹¹, si immerge nella rete di legami dell'Uno-tutto per potersene servire. Egli, poi, può costruire da se stesso una catena di legami simpatici, in grado di farlo elevare oltre la rete stessa e guidarlo alla contemplazione divina³⁹². L'aspetto pratico della magia è dunque proprio il pichiano *maritare mundum*³⁹³, mentre gli aspetti di miglioramento della condizione

³⁸⁶ *Asclepius*, par. 6, pp. 301-303.

³⁸⁷ *Asclepius*, par. 9, pp. 307-309.

³⁸⁸ *Asclepius*, par. 23-24, pp. 336-337.

³⁸⁹ *Asclepius*, par. 37-38, pp. 367-371.

³⁹⁰ *Asclepius*, par. 19, p. 327.

³⁹¹ F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, a cura di R. Pechioli, Laterza, Roma-Bari 2010 (1985). In seguito citato come: Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*.

³⁹² *Discorso di Ermete Tismegisto a Tat sull'intelletto comune*, par. 1, p. 213.

³⁹³ G. P. Della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, a cura di A. Biondi, Leo. S. Olschki, Firenze 2013 (1995). In seguito citato come: Della Mirandola, *Conclusiones nongentae*. P. 119, concl. 13.

materiale del mago, dei suoi cari o dei suoi committenti, se non sono indirizzati a sollevare la parte immortale dell'uomo attraverso il risveglio delle potenze divine insite nella natura, divengono asservimento al mondo, opera ingannatrice, goeteia.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Attraverso le considerazioni fin qui svolte è stato possibile da una parte individuare alcune caratteristiche e cause della crisi del mondo moderno, dall'altra presentare un approccio filosofico capace di far fronte, per quanto ciò sia possibile al pensiero, a tale crisi. Non si tratta certo di una formula prestabilita né di un manuale di istruzioni, seguendo il quale automaticamente si possa superare lo stato critico in cui ci si trova a vivere tanto come singoli che come società, quanto piuttosto di una proposta di percorso, uno schizzo di mappa dei sentieri una volta battuti dai più grandi spiriti umani e poi sempre più caduti nell'oblio.

Immersi nella selva sempre più arida della modernità, attanagliati dall'inestricabile groviglio delle ideologie e dei conflitti, impantanati negli acquitrini insalubri di un pensiero sempre più incapace di andare oltre se stesso, si è tentato, nonostante l'impresa apparisse impossibile, di farsi largo tra l'intrico spinoso, aprirsi una via verso le montagne in lontananza e dissotterrare la fonte da tempo prosciugata, per far sì che all'arida selva potesse sostituirsi una rigogliosa foresta, agli acquitrini dei limpidi specchi d'acqua in cui si rifrangeva l'azzurro del cielo, ai rovi dei cespugli odorosi di rose.

L'idea di una filosofia perenne e le idee fondamentali di ciascuna filosofia denominabile come perenne sono servite da guida in questa ascesa al monte, hanno permesso di pensare un modo per superare le belve dell'individualismo e del dogmatismo, hanno indirizzato verso la conoscenza sovrazionale e quindi mostrato la possibilità di un mondo rilucente della bellezza divina.

L'intuizione intellettuale, riverberandosi da un lato in una conoscenza della natura capace di contemplarla come un tutto armonico e dall'altro in una più profonda comprensione dell'uomo e della sua posizione nel cosmo, si è presentata come il punto focale dell'intera trattazione, che immediatamente si sgretolerebbe, se non avesse come suo apice e linea guida una

tale possibilità conoscitiva. È, infatti, l'intuizione intellettuale a poter guidare l'uomo fuori della selva, a levarlo dall'impaccio del pantano e ad indirizzarlo verso le altezze. Respirando l'aria pura e dissetandosi dell'acqua gorgogliante, potrà finalmente riconsiderare il suo percorso e pensare un modo per far rifiorire l'afosa pianura sottostante.

Conclusa la prima parte, dedicata al percorso attraverso l'inferno e alla possibilità di una risalita verso il paradiso, ci si volgerà ora ad un'analisi più strettamente storica, in modo da fornire un quadro di insieme della nascita, sviluppo, progressivo oblio e rinascita dell'idea di una filosofia perenne. La trattazione della seconda parte, e poi quella della terza, mostreranno come la via per il paradiso sia, nella realtà, molto più tortuosa di quanto si potrebbe pensare. Essa, infatti, assomiglia non tanto al percorso lineare di un ruscello scrosciante tra i ripidi pendii di un bosco, quanto al lento procedere di un enorme fiume, in cui ai meandri si succedono zone ristagnanti, battute d'arresto e persino tentativi di risalita della corrente. La storia dell'idea di una filosofia perenne non è cioè un flusso che percorra senza impacci il proprio tracciato, ma si caratterizza per una struttura estremamente complessa, piena di intrecci, ripensamenti e salti in avanti.

Seconda parte

STORIA DELL'IDEA DI FILOSOFIA PERENNE

“Io, invece, mi sono proposto di non giurare sulla parola di nessuno, di frequentare tutti i maestri di filosofia, di esaminare tutte le posizioni, di conoscere tutte le scuole”.

(Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, pp. 139-141 [135v])

“Non so se io sia Pitagorico o altro. Quello che so è che non mi guida l'autorità di nessuno, anche quando cerca di influenzarmi”.

(Niccolò Cusano, *De mente*, p. 891 [88])

INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE

La storia dell'idea di una filosofia perenne che, attraverso e nonostante il trascorrere del tempo, si mantiene immutata, pur assumendo molteplici forme espressive, si presenta irta di difficoltà, in quanto, a seconda degli autori presi in considerazione, si declina in diversi modi. Nel tentativo di dirimere alcuni nodi di tale storia, in questa seconda parte ci si concentrerà principalmente su tre momenti storici, cui corrispondono i tre capitoli in cui essa è suddivisa.

Nel primo capitolo, verranno prese in considerazione le formulazioni di una tale idea in epoca rinascimentale, seguendo un percorso che da Pletone, attraverso Niccolò Cusano, passerà per Ficino e Pico della Mirandola, per giungere ad Agostino Steuco, dove, per la prima volta, il termine *philosophia perennis* fa la sua comparsa ufficiale. La trattazione sarà conclusa da una breve presentazione dei due speculari tentativi di riforma filosofico-religiosa del Patrizi e del Bruno. I due filosofi, pur molto diversi nell'indole e nel procedere argomentativo, rappresentano, infatti, lo strenuo tentativo di conciliazione di una cristianità preda della discordia, dell'ignoranza e del vizio. Mentre il primo, in questo fortemente debitore ai pensatori quattrocenteschi, tentò con somma erudizione di innestare il Cristianesimo morante nel robusto tronco delle tradizioni caldaico-egiziane, il secondo, diagnosticata la totale perversione in cui era incorsa la dottrina cristiana, tentò la formulazione di una nuova teologia

filosofica, capace di far rifiorire la dottrina apostolica attraverso l'acqua vivificante dell'Egitto ermetico¹. Nel secondo capitolo, ci si volgerà indietro nel tempo, per vedere se sia possibile rinvenire una tale idea, pur diversamente espressa, nel mondo ellenico dei primi secoli dopo Cristo. Nel terzo capitolo, infine, ci si concentrerà su alcune declinazioni di una tale idea nel Novecento, così da vedere, insieme alle differenze, gli elementi di continuità. In tal modo si tenterà anche di dare un maggior fondamento storico alla trattazione del secondo capitolo della prima parte dove si sono presentate tanto l'idea di una filosofia perenne quanto le radici, i pilastri, di una tale filosofia.

I problemi che si presentano in un simile esame sono molteplici, in quanto l'idea di una filosofia perenne, essendo estremamente vaga, si presta alle più svariate interpretazioni e si intreccia con diverse questioni di natura tanto teologica quanto filosofica. Essendosi infatti sviluppata prevalentemente in ambito cristiano, si lega spesso, soprattutto nel periodo rinascimentale, alle riflessioni sulla rivelazione divina, sulla dottrina trinitaria, sull'incarnazione, sull'immortalità dell'anima, sulla creazione del mondo. Il tentativo di molti autori è dunque spesso quello di rinvenire antecedenti di tali dottrine nel passato remoto, così da dare un fondamento più saldo alla religione, mostrandone il carattere universale ed eterno.

La riscoperta dei testi ermetici e caldaici, la loro attribuzione ai primordi della storia dell'umanità e le notevoli affinità tra tali testi, la tradizione filosofica e la religione giudaico-cristiana determinarono un vero entusiasmo presso una parte dei filosofi, dei sovrani e dei papi del periodo quattro-cinquecentesco. Essi fornivano, infatti, allo stesso tempo un felice mezzo per l'apologetica cattolica, utile soprattutto a seguito della Riforma, e una chiave per risolvere tanto i vari conflitti interni al Cristianesimo, quanto le lotte contro Ebrei e Musulmani.

Eppure, l'idea di una filosofia perenne si confaceva perfettamente anche ad una reviviscenza dell'Ellenismo a scapito del

¹ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 256.

Cristianesimo, tanto che sembra che proprio in questo contesto essa trovi la sua prima formulazione in epoca rinascimentale, ad opera di Giorgio Gemisto Pletone. Il suo tentativo di restaurazione degli antichi fasti ellenici ha, per certi versi, delle affinità sia con la restaurazione giuliana di una religione ellenica universale nel IV secolo che con gli sforzi bruniani di instaurazione di una religione ermetica che permettesse di superare i conflitti che squassavano l'Europa alla fine del Cinquecento

D'altra parte, l'idea di una filosofia perenne si prestava molto bene anche ad un tentativo di soluzione del più grande dissidio interno alla filosofia: la lotta tra aristotelici e platonici. Di volta in volta, una tale idea fornì i mezzi per integrare Aristotele dentro il Platonismo, per mostrare l'inferiorità dello Stagirita o per evidenziare la sostanziale concordia tra i due filosofi.

Se molteplici sono le varianti di una tale idea, la presente trattazione cercherà di mettere in luce alcune costanti, che permetteranno di vedere l'intrinseco legame tra la sua formulazione rinascimentale, le idee risalenti perlomeno al Medioplatonismo e gli sviluppi in epoca moderna². Si tratta soprattutto di una continuità nell'atteggiamento tanto rispetto al mondo quanto nei confronti delle diverse filosofie e religioni.

Esso è fondamentale caratterizzato, più che da una semplice tolleranza, da un tentativo di armonizzazione del diverso, nell'innata convinzione che, se la verità è unica, non valga la pena di fossilizzarsi su particolari linguaggi o espressioni filosofiche, non sia utile rinchiudersi entro un sistema chiuso, non abbia alcun senso rimanere trincerati nelle proprie posizioni, come se si trattasse di una guerra, piuttosto che di una ricerca in comune.

² Da quanto finora detto e da quanto si tenterà di mostrare in seguito, risulta dunque chiaro come il tentativo fatto da Schmidt-Biggemann di ridurre la filosofia perenne nell'ambito del Cristianesimo sia senza dubbio limitante. Cfr. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: historische Umrissse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998. In seguito citato come: Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*. Pp. 49-94.

Sulla base di questo atteggiamento, che normalmente si fonda sull'idea di una filosofia come forma di vita, sulla possibilità di una conoscenza sovrarazionale, sul carattere provvisorio di ogni espressione umana, oltre che sull'idea di una tradizione che di generazione in generazione tramanda e risveglia l'anelito alla conoscenza suprema, si può istituire un proficuo confronto che travalichi l'ambito ristretto della controversia cristiana e si apra ad una visione universalistica, capace di fare i conti anche con le questioni proprie dell'epoca contemporanea.

Sarebbe infatti un atteggiamento ormai veramente miope e sconsiderato il continuare a far finta che gli altri popoli non abbiano delle filosofie e delle religioni altrettanto complesse e ricche quanto quelle occidentali, sarebbe una follia continuare a bagnarsi nello stagno mediterraneo e credere che il pensiero sia prerogativa dei popoli europei, sarebbe un errore non solo teoretico ma anche storico il continuare ad arroccarsi nelle differenze, piuttosto che trovare, nella differenza, l'unità.

*PRISCA THEOLOGIA, PIA PHILOSOPHIA,
DOCTA RELIGIO, PERENNIS PHILOSOPHIA*

“Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum”.

(Simmaco, *Terza relazione*, par. 10)

LA NAVE DELLA CONCORDIA

Il percorso che si seguirà per analizzare l'idea di una filosofia perenne nel Rinascimento inizia su una nave che da Costantinopoli veleggia verso l'Italia, dove, tra il 1438 e il 1439, si terrà il Concilio di Ferrara-Firenze, indetto allo scopo di riunire le Chiese latina e greca. Su questa nave, che solcò il mare greco nei lunghi mesi dell'inverno tra il 1437 e il 1438, coabitavano probabilmente, tra gli altri, tre personaggi che avranno una rilevanza fondamentale nello sviluppo di tale idea: Niccolò Cusano, Pletone e Bessarione³.

Niccolò Cusano ricevette l'illuminazione della *coincidentia oppositorum* proprio in questa nave, che da una parte ospitava due dei maggiori conoscitori della filosofia greca e dall'altra custodiva, nella sua stiva, rari manoscritti, capaci di risollevarle le sorti della Cristianità.

³ Tale la tesi di Woodhouse (cfr. M. Neri, *Introduzione all'autore*, in: Pletone, *Trattato delle virtù*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano 2010, pp. 7-291. In seguito citato come: Neri, *Introduzione all'autore*. P. 76), anche Neri non esclude tale possibilità, pur non essendoci prove dirette (cfr. Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 85-86.)

PLETONE, CUSANO E BESSARIONE. L'“ALTER PLATO”
E LE ORIGINI RINASCIMENTALI DELL'IDEA
DI UNA *PRISCA THEOLOGIA*

La figura di Pletone è caratterizzata da una sorprendente capacità speculativa, oltre che da un eclettismo capace di sintetizzare molteplici prospettive filosofiche⁴.

Nato a Costantinopoli verso il 1360 e morto a Mistrà nel 1452, in un primo tempo si formò nella capitale imperiale (probabilmente già sotto il tutorato di Demetrio Cidone⁵) attraverso il ciclo degli studi classici, divisi nel trivium e nel quadrivium. In seguito, trasferitosi nell'impero turco intorno al 1380, approfondì il pensiero neoplatonico, filtrato da quello islamico e persiano. Nell'impero ottomano egli si trovò, infatti, sotto la tutela dell'ebreo Elisha, molto probabilmente un Sufi edotto delle dottrine della scuola risalente al neoplatonico avicenniano al-Sohrwardî (1155-1191), che tentò di rivitalizzare l'Avicennismo con le filosofie ermetiche e zoroastriane⁶.

⁴ Per la trattazione della vita e del pensiero di Pletone si fa riferimento ai seguenti testi: B. Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, in: S. Toussaint (a cura di), «Accademia. Revue de la société Marsile Ficin», I, Paris 2006, pp. 9-48. In seguito citato come: Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*; Neri, *Introduzione all'autore*; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*, in: M. J. B. Allen. V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Brill's Studies in Intellectual History, V. 108, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 137-158. In seguito citato come: Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*; B. Tambrun-Krasker, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, in: P. Magnard (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Philologie et Mercure. La tradition de l'humanisme latine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 169-180. In seguito citato come: Tambrun, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*.

⁵ Cfr. Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, p. 10. Altra possibilità, ritenuta più probabile da Neri, è che Pletone abbia incontrato Cidone dopo il suo soggiorno nell'impero turco, intorno al 1390 (Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 18-19).

⁶ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 25-35.

Fu probabilmente a partire da un tale soggiorno e soprattutto dal confronto con le confraternite Sufi che Pletone iniziò a sviluppare l'idea che si potesse sostituire tanto il Cristianesimo quanto l'Islam con una forma religiosa di stampo neoplatonico, capace di andare al fondo delle dottrine presenti in modo superficiale nelle tradizioni religiose essoteriche e superare tanto la conflittualità tra diversi popoli quanto la decadenza dei costumi dell'impero bizantino⁷. Ad un tale programma lavorò negli anni successivi, soprattutto a partire dal 1409, quando, trasferitosi per cautela a Mistrà⁸, nuova Sparta e secondo centro dell'impero⁹, si impegnò nella promozione della rinascita dell'antico orgoglio ellenico non solo attraverso la stesura di imponenti opere come il *Trattato delle Leggi*¹⁰, ma anche grazie ad un diretto influsso tanto sul despota del Peloponneso Teodoro quanto sull'imperatore stesso¹¹.

La sua attività non si limitò tuttavia né alla stesura di opere né all'influsso politico, ma si concretizzò nella costituzione di una "fratria", una scuola filosofica che, avendo un proprio territorio concesso dal sovrano, era indipendente tanto dal punto di vista economico che da quello politico¹².

Divenuto sempre più importante come senatore e consigliere dell'imperatore, fu invitato a partecipare al Concilio di Ferrara-Firenze e, nonostante i suoi dubbi sulla possibilità di una conciliazione tra le due Chiese¹³, si imbarcò su quella nave dove si trovava probabilmente Cusano stesso. Cusano, a quel tempo quarantenne, tornava da Costantinopoli con impresa ancora in

⁷ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 33, 36-38, 243-244; Tambrun, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, pp. 169-172.

⁸ Giravano infatti a Costantinopoli parecchie voci sul carattere eretico, o meglio pagano, dei suoi insegnamenti dopo il ritorno dall'impero ottomano (Neri, *Introduzione all'autore*, p. 55).

⁹ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 44.

¹⁰ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 58.

¹¹ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 47-54, 63-73.

¹² Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 58-59.

¹³ Nel 1426 aveva, infatti, espresso parere negativo quando l'imperatore gli chiese consiglio al riguardo (Neri, *Introduzione all'autore*, p. 65).

volto la svolta che lo aveva portato a divenire, da appartenente al partito conciliarista, fautore del partito papale, da cui era stato inviato anche per discutere i termini del concilio di riunificazione tra le due Chiese¹⁴.

Tuttavia, questo viaggio segnò una svolta ancor più radicale, di cui resta notizia nella lettera indirizzata al cardinale Giuliano Cesarini, allegata a chiusura della *Dotta ignoranza*, sua prima grande opera filosofica ultimata nel 1440:

Ricevi ora, reverendo padre, ciò che da lungo tempo ho desiderato ardentemente conseguire, percorrendo diverse vie dottrinali, ma che prima non ero riuscito a trovare, fino a quando, durante il mio ritorno in mare dalla Grecia, credo per un dono celeste del Padre dei lumi, dal quale proviene ogni dono ottimo, non giunsi al punto di abbracciare, nella dotta ignoranza, le cose incomprensibili in modo incomprensibile, trascendendo quelle verità incorruttibili che sono umanamente conoscibili¹⁵.

È a partire da questo momento che il pensiero di Cusano, volto fin dai suoi primi anni alla ricerca della concordia attraverso una soluzione pacifica dei conflitti¹⁶, trova la sua base teoretica, capace di dare un fondamento stabile alla ricerca dell'armonia non solo all'interno del Cristianesimo, ma anche tra il Cristianesimo e tutte le altre religioni allora conosciute¹⁷. Terzo sulla nave, ma non ultimo nella comprensione della filo-

¹⁴ E. Peroli, *Tra i tempi*, in: N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. 9-60. In seguito citato come: Peroli, *Tra i tempi*. La raccolta delle opere filosofiche, teologiche e matematiche di Cusano sarà citata come: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Pp. XXII-XXIV.

¹⁵ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, in: N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 4-307. In seguito citato come: Cusano, *La dotta ignoranza*. Lettera dell'autore al signor cardinale Giuliano, p. 307. L'insieme delle opere di Cusano sarà in seguito citato come: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*.

¹⁶ Si pensi alla conciliarista *De concordantia cattolica* (cfr. Peroli, *Tra i tempi*, XIX-XXI).

¹⁷ Sarà questo infatti il tema precipuo del *De pace fidei*, scritto del 1453.

sofia greca, traduttore platonico della *Metafisica* di Aristotele¹⁸ e grande erudito, si trovava il metropolita ortodosso Bessarione di Trebisonda, allievo del filosofo di Mistrà¹⁹, ma meno radicale del maestro tanto nel considerare le divergenze filosofiche tra Platone ed Aristotele²⁰ quanto nelle posizioni relative alla causa dell'unità cristiana.

A tal punto era convinto di una possibile intesa tra le due chiese che passò al lato latino, divenendo in seguito uno dei più importanti cardinali dell'epoca²¹. Giunti sulla terraferma, i tre presero parte agli inizi del Concilio ferrarese, ma, dopo poco, Cusano venne inviato dal papa in Germania, al fine di perorare la causa pontificia²².

Con il trasferimento del Concilio da Ferrara a Firenze nel 1439, Pletone, messo da parte dall'imperatore a causa delle sue posizioni anti-unioniste, ebbe modo di approfondire i legami con i circoli platonici fiorentini²³, per i quali scrisse un testo sulle differenze tra Platone e Aristotele²⁴. In esso si mostra la superiorità del primo rispetto al secondo, ma soprattutto si sottolinea l'utilizzo unilaterale e mistificatorio di alcune dottrine dello Stagirita, il contenuto delle opere del quale, pur non esente da grossolani errori, era stato del tutto stravolto dai commentatori islamici e cristiani²⁵.

È in questo contesto che, con ogni probabilità, il filosofo neoplatonico, acquisita una sempre maggiore risonanza, divenne intimo di Cosimo de' Medici, cui non solo donò un mano-

¹⁸ E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1994 (1964). In seguito citato come: Garin, *L'Umanesimo italiano*. P. 100.

¹⁹ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 58.

²⁰ Garin, *L'Umanesimo italiano*, p. 100.

²¹ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 84.

²² Peroli, *Tra i tempi*, pp. XXVII-XXIX.

²³ Sull'accoglienza data a Pletone da parte del circolo fiorentino di allievi del Crisolora che si raggruppava intorno alla figura di Leonardo Bruni e sulla loro lotta contro l'Averroismo si veda Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, pp. 12-13.

²⁴ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 84, 88-89.

²⁵ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 89-95.

scritto contenente le opere di Platone²⁶, ma instillò l'idea della fondazione dell'Accademia platonica di Careggi.

A questo proposito, viste le tendenze riduzioniste nell'interpretazione dell'importanza storica di Pletone per lo sviluppo del Platonismo fiorentino²⁷, è bene riportare le parole di Ficino, debitore a Giorgio Gemisto non solo dei testi greci, ma anche dell'idea di una *prisca theologia*²⁸:

Il grande Cosimo, per pubblico decreto padre della patria, al tempo del concilio di Firenze fra Greci e Latini, sotto il pontificato di Eugenio, udì spesso un filosofo greco di nome Gemisto detto Pletone parlare, come un altro Platone, dei misteri platonici e fu così ispirato, così profondamente conquistato che, da quel momento, concepì nell'alta sua mente il disegno di un'Accademia, da realizzarsi appena se ne desse l'opportunità²⁹.

Le idee di Giorgio Gemisto si erano andate formando, come si è accennato, in un contesto interculturale dove alla profonda riflessione sui testi ellenici si era affiancata una ricerca inesaurita delle fonti originarie della sapienza umana, che si credeva di poter far risalire alle dottrine zoroastriane. Al-Sohrawardî, alla cui scuola apparteneva molto probabilmente il maestro ebreo di Pletone Elisha, affermava, infatti, che la filosofia ellenica era l'ereditiera della più pura dottrina degli antichi persiani, uno dei profeti della quale, secondo il discepolo di al-Sohrawardî Qotboddîn Shîrâzî (1295), era stato Zoroastro stesso³⁰.

²⁶ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 266-267.

²⁷ Cfr. Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 265-273. Per una bibliografia relativa alle tesi riduzioniste, che negano non solo la fondazione dell'Accademia fiorentina, ma anche un qualsiasi ruolo di Pletone che sopravvanti la semplice consegna di testi greci si veda Neri, *Introduzione all'autore*, n. 398, p. 266.

²⁸ Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, pp. 15-16.

²⁹ Ficino, *Dedica a Lorenzo de' Medici*, nella traduzione delle *Enneadi* di Plotino, testo estrapolato da Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 257-259.

³⁰ Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, p. 21.

L'antica dottrina in Persia era poi stata obliata e al monismo originario si era sostituita l'empia dottrina dualista dei magi. Per questo anche Pletone, nel suo *Commentario agli Oracoli*, si dedica ad un'opera archeologica che tenta di portare alla luce, eliminando tutto ciò che non si confà alla sua idea dello Zoroastrismo primitivo, la pura dottrina antica, nascosta dalle mistificanti aggiunte successive³¹.

Tale dottrina si caratterizza, come si può vedere dai frammenti del *Trattato delle Leggi* sopravvissuti alla furia del fuoco, come una forma di enoteismo, capace di tenere insieme il monoteismo principale e il politeismo cosmico³². Da Zeus, primo principio e super-essere racchiudente in sé l'intera potenzialità cosmica, scaturiscono le varie divinità preposte ai diversi piani dell'essere, le quali agiscono attivamente sul mondo e sull'uomo allo scopo di mantenere l'armonia complessiva³³. L'uomo, confine tra il mortale e l'immortale, è dunque colui che, coadiuvato dalle varie ipostasi divine, assicura la perfezione, la coerenza e la coesione del tutto, in quanto, grazie alla propria anima immortale, fornisce il legame di ciò che è mortale³⁴.

Nello stesso trattato, il filosofo di Mistrà fornisce la prima versione di un'aurea catena di sapienti in cui, pur mancando Ermete, si può ravvisare una delle fonti ispiratrici della versione ficiniana della *prisca theologia* sviluppata a partire dal 1464³⁵: il primo e più antico sapiente-legislatore conosciuto è Zoroastro, cui seguono il fondatore dei misteri eleusini Eumolpo, il legislatore cretese Minosse, il legislatore spartano Licurgo, Ifi-

³¹ Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, p. 22.

³² Neri, *Introduzione all'autore*, p. 113.

³³ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 110-112.

³⁴ Neri, *Introduzione all'autore*, p. 123.

³⁵ Prima, infatti, nella prefazione alla traduzione del *Corpus hermeticum*, Ficino propendeva per la maggiore antichità di Mosè ed Ermete trismegisto. Cfr. W. J. Hanegraaff, *Tradition*, in: W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 1125-1135. In seguito citato come: Hanegraaff, *Tradition*. P. 1127.

to, che aveva ripristinato i giochi olimpici, e Numa, re riformatore della religiosità romana. La catena – o, meglio, la maglia – che comprende anche i Brahmani indiani, i Cureti, i sacerdoti di Dodona, Tiresia, Chirone e i sette sapienti, confluisce nella dottrina pitagorica per poi trovare la sua espressione filosofica più completa in Platone, cui seguono una serie di altri sapienti fino al filosofo-teurgo Giamblico³⁶.

Come si può vedere, la linea di successione della trasmissione del sapere coinvolge alcune delle più importanti tra le figure di sapienti, legislatori e filosofi, nella convinzione che solo una conoscenza capace di darsi forma politica sia degna di considerazione. L'antica teologia prima e la filosofia poi sono, infatti, guide alla perfezione delle virtù dell'uomo e della società, che solo il teologo-filosofo può indirizzare verso la conoscenza della verità e l'azione nel mondo improntata all'idea del Bene³⁷

Nel caso di Cusano³⁸, diversamente da Plotone e dai successivi ricercatori rinascimentali della *prisca theologia*, i quali accentuano, almeno riguardo ad alcune figure, la trasmissione diretta del sapere, non si trova una particolare attenzione alla fondazione storica della tradizione confluyente nel Platonismo orientalizzante³⁹, quanto piuttosto un fondamento teoretico

³⁶ Cfr. Neri, *Introduzione all'autore*, p. 117.

³⁷ Cfr. Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 83, 67-73.

³⁸ Riguardo Cusano e l'idea di una *prisca theologia* cfr. Schimdt-Biggemann, *Philosophia perennis*. Pp. 91-94.

³⁹ Schimdt-Biggemann, *Philosophia perennis*, P. 68. Per la denominazione "orientalismo platonico" cfr. W. J. Hanegraaff, *How hermetic was renaissance hermeticism?*, in: *Aries – Journal for the study of western esotericism*, 15, Brill, Leiden 2015, pp. 179-209. Pp. 205-206. In questo articolo Hanegraaff, partendo da un'analisi critica del testo della Yates *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, giunge alla conclusione che non si possa parlare di una tradizione ermetica riscoperta nel Rinascimento (si parla del periodo in cui operano Plotone, Ficino, Pico etc.), quanto piuttosto di una forma di Platonismo orientalizzante, in cui gli elementi dei testi ermetici non vengono né capiti né sviluppati più di quanto non si fosse fatto nel periodo medioevale (cfr. pp. 180-184) (eccetto, in parte, il caso isolato di Lazzarelli, cfr. pp. 195-196). Ad ogni modo, risulta chiaro anche dall'articolo di Hanegraaff che, se certamente non è più possibile parlare di una tradizione ermetica nel senso specifi-

dell'eterna presenza della verità che, pur raggiungibile solo per congettura, non è legata ad un particolare popolo o tempo, in quanto l'intera realtà ne è un'espressione, ne è l'*esplicatio*.

In questo caso non è tanto l'autorità del passato a fornire la chiave di volta dell'idea di una filosofia perenne, ma piuttosto la stessa costituzione della realtà, in cui l'Assoluto, contratto nella molteplicità, esplica tutto se stesso in ogni singola forma, in cui è immanente-trascendente.

L'intuizione del Cusano si arricchisce poi di frequenti riferimenti ai filosofi antichi, ad Ermete, alla sapienza ebraica e islamica, alla tradizione cristiana, ma non tanto per mostrare una filiazione diretta, quanto per far vedere, attraverso l'accumulazione prismatica di molteplici punti di vista, l'unità della verità atemporale nelle sue congetturali espressioni storiche⁴⁰.

Tale verità è la sapienza stessa, presupposta e amata da tutti i popoli in una varietà di modi e nomi differenti⁴¹. Essa, fonte della bellezza, dolcezza e desiderabilità della vita⁴², supera ogni

co del termine (cioè come ricezione, comprensione e sviluppo della visione ermetica tardoantica, cfr. pp. 183, 205), tuttavia i temi ermetici, pur non direttamente capiti nei testi propriamente tali, erano stati comunque sviluppati a partire dalle fonti platoniche e neoplatoniche. Ad esempio, il tema della gnosi derivante da un'intuizione sovrarazionale con carattere anche salvifico, se non era stata compresa nei testi ermetici tradotti (cfr. pp. 186-196), dove pure si trovava, era comunque giunta attraverso il tramite della $\mu\alpha\upsilon\alpha$ di stampo platonico (cfr. pp. 196-199). Per l'importanza della pazzia divina di tipo platonico nella filosofia di Ficino, cfr. W. J. Hanegraaff, *The platonic frenzies in Marsilio Ficino*, in: J. Dijkstra et al. (a cura di), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Brenner*, Brill, Leiden 2010, pp. 553-568.

⁴⁰ Cfr. Cusano, *La dotta ignoranza*, libro I, capitolo XI p. 39-43. Riguardo l'enorme ammirazione che Cusano provava per il testo ermetico *Asclepius* si veda E. Garin (a cura di), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961. In seguito citato come: Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. P. 152.

⁴¹ N. Cusano, *De pace fidei*, in: N. Cusano, *Opera Omnia*, a cura di R. Klibansky, H. Bascour, Meiner, Amburgo 1970. In seguito citato come Cusano, *De pace fidei*. P. 11.

⁴² Cusano, *De pace fidei*, p. 12.

cosa visibile e ne fonda l'esistenza⁴³; si chiama sapienza, ma potrebbe essere denominata anche Verbo, in quanto le diverse parole indicano sempre la stessa realtà⁴⁴: l'eterno Principio unico e semplicissimo⁴⁵ in cui tutto è complicato e da cui tutto viene esplicito⁴⁶.

È a partire da questa consapevolezza che diviene possibile non solo pensare una tolleranza tra le diverse religioni e – si potrebbe senza dubbio affermare – tra le diverse filosofie, ma una ricomprensione dei vari riti, culti e concezioni⁴⁷ all'interno di una sfera più ampia, che ricomprenda⁴⁸, senza detrimento della varietà e diversità, indispensabili per trovare nel contratto mondo esplicito una via di accesso alla complicazione massima, tutta la molteplicità, dispersa nella lingua, eppur unita dalla comune ricerca⁴⁹.

⁴³ Cusano, *De pace fidei*, p. 13.

⁴⁴ Cusano, *De pace fidei*, p. 13.

⁴⁵ Cusano, *De pace fidei*, p. 14.

⁴⁶ Cusano, *De pace fidei*, p. 9.

⁴⁷ Per l'idea di "una religio in varietate rituum" cfr. Cusano, *De pace fidei*, p. 15.

⁴⁸ Cusano, *De pace fidei*, p. 10.

⁴⁹ Per un approfondimento dei temi riguardanti la pace tra le religioni, la concordia tra le varie culture e la necessità di superare conflitti, discordie e massacri, attraverso una ricomprensione del senso delle varie religioni si veda: J. Stallmach, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog „Der Friede im Glauben“*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 61-112; K. Kremer, *Die Hinführung (Manductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 126-213; M. De Gandillac, *Das Ziel der una Religio in varietate Rituum*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 192-213. Per la storia della ricezione del *De pace fidei* cfr. R. Klibansky, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De Pace Fidei"*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums*

Il terzo compagno di viaggio alla volta dell'Italia, il futuro cardinale Bessarione, invece, si dedicò ad una strenua difesa della filosofia platonica e alla costituzione, in Venezia, di un'enorme libreria, contenente molti codici fino ad allora non presenti sulla penisola⁵⁰.

Egli dal 1459 si dedicò ad un'opera apologetica del Platonismo dal titolo *In calumniatorem Platonis* (pubblicata nel 1469), dove rispondeva alle veementi accuse mosse agli Accademici da Giorgio di Trebisonda.

Il Trapezunzio, estremamente ostile a Pletone, aveva infatti rivolto il proprio odio sulle stesse dottrine del filosofo ateniese del V-IV secolo a.C., scrivendo l'opera *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (1458 circa). In questo trattato diviso in tre libri, attraverso un'interpretazione unilaterale, mostrava la superiorità dello Stagirita, vero difensore dell'ortodossia contro l'immoralità platonica⁵¹.

FICINO E PICO: TRA ZOROASTRO E LA PAX PHILOSOPHICA

Fu proprio a partire da tali controversie e dalla crescente esigenza di una concordia non solo tra Platone e Aristotele, ma anche tra il Platonismo ed il Cristianesimo, che negli anni successivi si svilupperanno i pensieri di due tra i maggiori filosofi rinascimentali: Ficino e Pico della Mirandola.

Nato a Figline nel 1433⁵² e morto nel 1499 a Careggi, figlio di un medico ed in seguito medico lui stesso alla corte medicea,

in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 113- 125.

⁵⁰ Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 241, 253, 262-265.

⁵¹ Sul rapporto tra Bessarione e Giorgio di Trebisonda, oltre che sulla fondamentale importanza dell'apologetica platonica per i successivi decenni di fermento filosofico nella penisola si veda: Neri, *Introduzione all'autore*, pp. 242-249; Garin, *L'Umanesimo italiano*, p. 99.

⁵² Nel prospettare la figura del filosofo-medico ci si è avvalsi principalmente dei seguenti testi: Allen, *Ficino, Marsilio*, in: W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 360-367. In seguito citato come: Allen, *Ficino, Marsilio*; Garin,

Ficino, dopo aver ricevuto, tra il 1454 e il 1455, una formazione di stampo aristotelico-scolastico, a partire dal 1456 si dedicò, accanto ad alcuni commenti a Lucrezio, alla composizione dei quattro libri delle *Institutiones platonicae*, scritte sotto l'influsso del Landino a partire dalle fonti latine sull'argomento.

Nel 1463 il suo patrono Cosimo de' Medici, desideroso di leggere i dialoghi platonici, fece della villa di Careggi il centro propulsivo della rinascita platonica fiorentina, commissionando al Ficino in un primo tempo la traduzione dei dialoghi, per poi, impaziente di leggere i nuovi testi ermetici sconosciuti all'Occidente, fargli interrompere tale lavoro e invitarlo a tradurre subito il *Corpus hermeticum*.

La traduzione venne compiuta in pochi mesi durante il 1463 (per poi essere pubblicata nel 1471), così che, subito dopo, il Ficino poté dedicarsi alla traduzione del corpus platonico, pubblicato nel 1484. Nel 1469, intanto, aveva già concluso il suo commentario al *Simposio*, dal titolo *De amore*, cui seguirono, negli anni successivi, altri commentari alle maggiori opere platoniche.

Nel frattempo si dedicava alla stesura del *De christiana religione* (1476) e della sua opera magna, la *Theologia platonica* (1469-1474)⁵³, pubblicata nel 1482. Intorno agli anni ottanta del Quattrocento, grazie anche all'influsso di Pico della Mirandola, si concentrò maggiormente sulle *Enneadi* di Plotino, di cui pubblicò l'intera traduzione nel 1492. Nel frattempo si dedicò anche ad un'imponente opera medica in tre libri, il *De vita libri*

L'Umanesimo italiano, pp. 105-118; E. Vitale, Saggio introduttivo, in: M. Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, pp. VII-XCI.

⁵³ J. Monfasani, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle controversy before Ficino*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 47-59. In seguito citato come: Monfasani, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle controversy before Ficino*. P. 59.

tres, che, pubblicata nel 1489, è un vero e proprio manifesto della magia naturale del Rinascimento⁵⁴.

L'idea di una *prisca theologia*, che è allo stesso tempo *docta religio* e *pia philosophia*⁵⁵, si presenta, nel caso di Ficino, abbastanza complessa e non esente da oscillazioni. Seguendo le indicazioni di Moshe Idel⁵⁶, si può affermare che in Ficino convivono, a seconda delle contingenze legate all'argomento trattato, una teoria della *prisca theologia* di stampo unilineare ed una di stampo multilineare.

La prima, affermata nel *De Christiana religione*⁵⁷, propende per un'unica fonte ebraica della rivelazione divina della verità, che sarebbe stata in seguito trasmessa alle altre popolazioni pagane. La seconda, che si sviluppa maggiormente nei testi ispirati dal platonismo ermetico rafforzato dalle speculazioni zoroastriane, propende invece maggiormente per una coincidenza delle rivelazioni divine presso i vari popoli che, pur attraverso linguaggi diversi, esprimono lo stesso nucleo veritativo.

Da questo punto di vista non si tratta, soltanto ed in prima istanza, di costruire una genealogia storica dei rapporti tra i *prisci theologi*, quanto piuttosto di segnalare la fonte comune, così da giungere, attraverso le molteplici espressioni, ad una più profonda conoscenza. La maggiore rispondenza di un tale approccio multilineare alla visione ficiniana della realtà risulta eviden-

⁵⁴ Su tale punto cfr. P. Castelli, "Pillole di luce": erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino, in: S. Toussaint (a cura di), *Marsile Ficino ou les mysteres platoniciens. Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes. Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance. Tours, 7-10 juillet 1999*, Les Cahiers de L'Humanisme, V. II, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 91-122. In seguito citato come: Castelli, "Pillole di luce": erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino.

⁵⁵ Schmitt, *Perennial philosophy*, pp. 508-509.

⁵⁶ Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*, pp. 138-153.

⁵⁷ Per un approfondimento delle tematiche ivi presenti si rimanda a C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988. In seguito citato come: Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Pp. 19-72.

te se si considera, con Garin⁵⁸, che per il Ficino tutto il cosmo non è altro che un simbolo, un'espressione, una poesia divina attraverso la quale è possibile vedere, in controluce, l'onnipresenza di Dio.

Ad ogni modo, la linea dei *prisci theologi* subisce, tra la traduzione del *Corpus hermeticum* (1463) e il *Commentario al Filebo* (1469), alcune variazioni⁵⁹. Se nella prefazione alla traduzione ermetica Ficino istituiva una linea di *prisci theologi* che, desunta da Proclo con una probabile integrazione ermetica di origine sohrawardiana⁶⁰, poneva al vertice Ermete (seppur temporalmente posteriore a Mosè), cui seguivano in ordine Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao e Platone, a partire dal *Commentario al Filebo* prevale, probabilmente sotto l'influenza delle opere di Plotone⁶¹, una linea che, partendo da Zoroastro, passa per Ermete in Egitto, Orfeo, Aglaofemo e Pitagora in Grecia, per culminare ad Atene con Platone.

In ogni caso, la tendenza ficiniana è quella di mostrare come l'universale rivelazione della verità teologico-filosofica, pur

⁵⁸ Cfr. Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 113-114; E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007 (1976). In seguito citato come: Garin, *Lo zodiaco della vita*. Pp. 75-86.

⁵⁹ Cfr.: Tambrun, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, p. 169; Hanegraaff, *Tradition*, p. 1127.

⁶⁰ Sulla possibilità di influenze della scuola iranica nella posizione preminente data ad Ermete si veda Monfasani, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle controversy before Ficino*, pp. 53, 58-59. I problemi al riguardo sono molti in quanto, se è vero che Sohrawardī costruisce una linea di sapienti che, con a capo Ermete, continua passando per Agatodemone, Empedocle, Pitagora, Socrate e Platone, è anche vero, come si è visto, che i suoi discepoli accentuano l'importanza di Zoroastro. Per una possibile influenza orientale di alcune teorie fondamentali del pensiero ficiniano ed in particolare riguardo alla metafisica della luce si veda C. Fleury, *La lumière ficinienne est-elle orientale?*, in: P. Magnard (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Philologie et Mercure. La tradition de l'humanisme latine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 113-124. In seguito citato come: Fleury, *La lumière ficinienne est-elle orientale?*.

⁶¹ Monfasani, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle controversy before Ficino*, p. 58.

partendo da Mosè, Zoroastro, Ermete e Orfeo, trovi la sua perfezione da un lato nel Platonismo, espresso nella sua forma più chiara da Plotino, e dall'altro nel Cristianesimo, compimento e sintesi delle particelle di verità presenti nel passato. La vera filosofia, completamente dispiegata è, infatti, il Platonismo, così come la vera religione è il Cristianesimo.

Si vede, dunque, come l'interpretazione ficiniana di un'analogia "storia" teologica sia esattamente agli antipodi rispetto a quella dell'"*alter Plato*". Se, infatti, Pletone voleva far obliare il Cristianesimo e l'Islam attraverso la rinascita dell'antica tradizione contraffatta dai due monoteismi, Ficino cerca invece di risollevarne le sorti di una religione esacerbata dalle lotte e sempre più dimentica della sua origine divina. L'idea di una *prisca theologia* si presenta, nel suo caso, come un tentativo di assimilazione di ogni verità conosciuta nella storia umana al fine dell'apologetica platonica e cristiana.

In tal modo, però, rischia sempre di perdere la differenza o, quand'anche essa venga presa in considerazione, di ridurla nei termini della superiorità o meno dell'una dottrina rispetto all'altra⁶². Come nel caso di Pletone, infatti, il filosofo medico si affatica nel dimostrare l'inferiorità di Aristotele rispetto a Platone, così come non esita a vedere nel Cristianesimo la sola perfetta espressione della verità. Ben diverso è invece l'atteggiamento di Pico della Mirandola⁶³, la cui idea di una *prisca theologia* non è tanto guidata dalla volontà di mostrare il maggior valore di una religione o di una filosofia rispetto ad

⁶² Su questi punti si veda: Schmitt, *Perennial philosophy*, pp. 507-511; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, F. Le Monnier, Firenze, 1937. In seguito citato come: Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*. P. 66.

⁶³ Per la trattazione della sua vita e del suo pensiero si sono presi come riferimento i seguenti testi: R. Ebgi, *Saggio introduttivo*, in: G. Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgi, Bompiani, Milano 2010, pp. 43-157. Il saggio introduttivo verrà in seguito citato come: Ebgi, *Saggio introduttivo*. L'opera pichiana verrà in seguito citata come: Pico della Mirandola, *Dell'ente e dell'Uno*; Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, Laterza, Roma-Bari, 2011. In seguito citato come: Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*.

un'altra, ma piuttosto dall'inesausta aspirazione a giungere all'eterno nucleo, alla sorgente stessa da cui le diverse filosofie e le diverse religioni scaturiscono. Solo così è infatti possibile ottenere una reale *pax philosophica*, che non si limiti a subordinare tutto ad una particolare visione, ma si apra alla molteplicità di linguaggi e sappia trovare in ogni pensiero la scintilla della verità.

Un tale atteggiamento, evidente nelle opere da lui composte, traluce già dalla convulsa, ma mai confusionaria, attività di ricerca degli anni di studio, che si protrassero per l'intera sua breve vita.

Nato nel 1463 a Mirandola, all'età di quattordici anni si trasferì a Bologna per studiare diritto canonico, per poi trasferirsi nel 1479 a Ferrara, dove iniziò i suoi studi filosofici, poi approfonditi a Padova (1480). È proprio nel periodo padovano (1480-1482) che si addentrò, grazie all'aiuto di Elia del Medigo, negli studi dell'Aristotelismo scolastico, approfondendo il pensiero arabo-ebraico ed in particolare l'Averroismo. Dal 1484, finalmente a Firenze e con in mano la *Theologia platonica*, Pico, insoddisfatto dell'interpretazione ficiniana, continuò a cercare una conciliazione tra Aristotele e Platone. Nel giugno 1485 scrisse una lettera ad Ermolao Barbaro contro la pedanteria dei grammatici⁶⁴ e, desideroso di conoscere il centro di tutta la scienza medievale, nel luglio si recò a Parigi⁶⁵.

Nel 1486 tornò in Italia dove, sotto la guida di Flavio Mitridate, iniziò lo studio dei cabbalisti ebraici e si dedicò alla stesura del *Commento alla Canzone d'Amore*, delle *Conclusiones* e dell'*Oratio*, che tra novembre e dicembre portò a Roma per avviare un grande dibattito che permettesse di mostrare l'armonia nascosta sotto le più disparate forme filosofiche⁶⁶. Il dibattito

⁶⁴ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, pp. 44-50.

⁶⁵ Sui dubbi rispetto a tale datazione del periodo parigino, avanzati sulla scorta di G. Busi, cfr. R. Ebgi, *Saggio introduttivo*, pp. 62-63.

⁶⁶ Tra il ritorno a Firenze e la partenza per Roma si interpone la tragica avventura del rapimento di Margherita. Cfr. Ebgi, *Saggio introduttivo*, pp. 63-64.

non ebbe mai luogo, in quanto alcune delle sue tesi vennero ritenute eretiche, e solo grazie all'appoggio di Lorenzo il Magnifico gli fu possibile sfuggire alle grinfie dei delegati papali, che lo avevano arrestato mentre si dirigeva a Parigi.

Nel 1488, ritornato a Firenze come ospite dei Medici, approfondì ulteriormente, sotto la guida di Jochanan ben Izchak Alemanno, il pensiero ebraico. Da tali studi nacque l'*Heptaplus* (1489), commento al *Genesi* attraverso il procedere cabalistico. A tale opera seguì, nel 1491, il *De Ente et Uno*, primo saggio dell'opera che avrebbe dovuto mostrare l'intrinseca concordia tra Platone e Aristotele. Mentre scriveva un testo contro l'astrologia divinatrice⁶⁷, morì a Firenze nel 1494, lasciando incompiute tanto la concordia tra Platone e Aristotele quanto l'attacco contro l'astrologia. Il pensiero pichiano, che verrà approfondito nella terza parte, è caratterizzato da due intenti fondamentali, reciprocamente legati da un nesso indissolubile:

- la ricerca inesausta della verità;
- il raggiungimento della pace.

A questi due elementi si affiancano la necessità di rendere vivente la filosofia, che non può essere rinchiusa nelle scuole, e la continua aspirazione all'intuizione mistica, fonte della possibilità della confluenza delle varie tradizioni filosofico-teologiche nel grande alveo della filosofia perenne. Un tale atteggiamento, che non si cura della fedeltà a nessuna scuola, ma cerca in tutti i linguaggi l'accesso all'Assoluto, può essere considerato una delle maggiori espressioni dell'idea di una filosofia perenne, in quanto non si limita né ad un sincretismo esteriore né ad una *reductio ad unum*, ma coglie l'intrinseca armonia sotto il velame dell'apparente insolubilità delle contraddizioni.

Il fatto che un tale tentativo non abbia raggiunto la maturità e non sia stato esente da eccessive semplificazioni non lede in

⁶⁷ Riguardo l'intera controversia astrologica si rimanda alle limpide pagine di Garin: Garin, *Lo zodiaco della vita*.

alcun modo l'approccio da cui è guidato. Nel caso di Pico non si tratta, infatti, di un'ingenua e acritica collezione di idee legate l'una con l'altra da un nesso esteriore, quanto piuttosto di un vero tentativo di sintesi che, partendo da un approfondimento analitico delle tradizioni, giunge ad una visione universale mai astratta, sempre capace di individuare il nucleo eterno delle temporali interpretazioni umane.

Nel tentativo di mostrare la fecondità e la rigosità di un tale approccio, si prenderà in considerazione uno scritto della sua "maturità": il *Dell'Ente e dell'Uno* (1491)⁶⁸. Tale scelta è guidata fondamentalmente da due ragioni, di cui una estrinsecamente legata alla strutturazione del presente lavoro, che nella sua terza parte si concentrerà, riguardo a Pico, sulle opere "giovanili" (*Commento alla Canzone d'amore, Oratio, Novecento tesi*), mentre l'altra più intrinsecamente legata al valore dello scritto del 1491, che mostra, in atto, il procedimento ermeneutico che dovrebbe guidare alla concordia.

Il *Dell'Ente e dell'Uno* sarebbe dovuto essere il primo passo di una più vasta opera che avrebbe dovuto mostrare l'armonia tra le concezioni fondamentali dei Platonici e degli Aristotelici.

Anche se quest'opera non fu mai compiuta, il trattatello rimasto è di estrema importanza, in quanto si focalizza su uno dei maggiori elementi di dissidio delle due scuole per mostrare che un tale dissenso è dovuto fondamentalmente ad un errore interpretativo conseguente ad una confusione terminologica.

Il metodo con cui Pico procede si caratterizza per una relativizzazione dell'interpretazione dogmatica del *Parmenide* platonico, che viene considerato non tanto come l'opera teologica per eccellenza, attraverso cui giungere alla conoscenza dei prin-

⁶⁸ Per una trattazione delle discussioni e controversie, fondate principalmente sul *Parmenide* di Platone, si veda: Ebgi, *Saggio introduttivo*, pp. 90-137; M. J.B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy: parmenidean poetry, eristic, and the one*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, V. II, Leo S. Olschki, Firenze 1986, pp. 417-455. In seguito citato come: Allen, *The second Ficino-Pico controversy: parmenidean poetry, eristic, and the one*.

cipi metafisici della realtà, quanto, piuttosto, come un serio gioco dialettico che, attraverso i cavilli della disamina razionale, può preparare alla contemplazione della verità⁶⁹. Essa, tuttavia, in quanto trascendente ogni discorso umano, rimane l'indicibile nucleo attorno al quale ruota l'approssimativa sfera dei discorsi.

Il punto di dissidio tra Accademici e Peripatetici riguarda la coestensione di ente e uno: mentre gli Accademici affermano la priorità dell'uno sull'ente, i Peripatetici insistono sull'implicazione reciproca dei due⁷⁰.

Pico, dopo aver evidenziato il carattere dialettico del dialogo *Parmenide*, normalmente utilizzato dagli Accademici quale fonte della loro distinzione, mostra come lo stesso Platone nel *Sofista* consideri l'uno uguale all'ente⁷¹.

La confusione da cui deriva la controversia è determinata, secondo Pico, dall'equivocità del termine ente che, come mostrato nei capitoli terzo e quarto⁷², può avere due accezioni:

- l'ente è tutto ciò che non è nulla;
- l'ente è un nome concreto, un nome indicante qualcosa che non è per sé, ma per altro.

Il primo significato, che è quello inteso da Aristotele, porta inevitabilmente a considerare uguali ente ed uno, in quanto ciò che veramente è, cioè Dio, ha come sua contraddizione solo il nulla. L'uno, dunque, se fosse superiore all'ente, dovrebbe abbracciare lo stesso nulla, il che non solo è assurdo, ma contraddice il dettato platonico del *Sofista*. Per analizzare la seconda accezione del termine ente, Pico attua una distinzione tra nomi concreti e astratti. Un nome concreto, come ad esempio uomo, bianco, luminoso, non è quel che è per sé, ma per altro. Ciò significa che l'uomo è tale non per sé ma per l'umanità di cui par-

⁶⁹ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo II, pp. 208-215.

⁷⁰ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo I, p. 207.

⁷¹ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo II, pp. 213-216.

⁷² Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitoli III-IV, pp. 216-229.

tecipa, così come ciò che è luminoso è tale perché in esso risplende la luce.

Un nome astratto, invece, si riferisce a qualcosa che è per sé, come l'umanità, la bianchezza, la luce. Nel caso dell'ente, si può dire che esso abbia tutte le caratteristiche del nome concreto, il cui corrispondente astratto è invece "essere". Intendendo l'ente in questo modo, si può dire allora che ogni ente è tale in quanto partecipa dell'essere. In questo caso non è solo il niente a non essere un ente, ma anche ciò che fa sì che l'ente sia tale: l'essere.

Ciò che fa sì che, attraverso la sua partecipazione, ogni cosa sia è, dunque, oltre ogni ente:

E tale è Dio, pienezza di tutto l'essere, colui che solo esiste da sé e ciò da cui soltanto tutte le cose furono portate all'essere, senza intermediari. Per questo motivo diremo giustamente che Dio non è ente, ma al di là dell'ente [...] ⁷³.

In questa accezione è dunque giusto dire che l'uno è al di sopra dell'ente, in quanto l'ente è sempre un ente concreto, piuttosto che l'uni-totalità da cui scaturiscono gli enti finiti. A Dio dunque si può e non si può dare il nome di ente, così come si può e non si può dare il nome di uno, vero, bene. Dipende, infatti, da come tali termini si intendano e se l'attribuzione dei nomi divini si fondi o meno sulla conoscenza della tenebra mistica in cui essi si perdono nella loro singolarità ⁷⁴. I primi due gradini nella conoscenza di Dio portano, infatti, a considerarlo come la perfezione massima al di sopra delle singole perfezioni espresse dai nomi divini ⁷⁵.

Si può dunque certamente affermare che Dio è conoscente perfetto, vita libera da ogni imperfezione, bene supremo, giustizia senza macchia, verità assoluta, uno, ente perfettissimo, ma non nel senso che egli possieda le varie perfezioni nella loro

⁷³ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo IV, p. 225.

⁷⁴ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, pp. 230-247.

⁷⁵ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, pp. 230-237.

singularità e differenza rispetto alle altre, quanto piuttosto nel senso che ogni perfezione si trasfonde nell'altra all'interno dell'assoluta semplicità divina che è uno-tutto senza molteplicità:

Togliamo allora dalla vita non solo quel che la rende imperfetta, ma anche ciò per cui è soltanto vita. Procediamo poi con la conoscenza e con gli altri nomi divini. Allora, dopo tutto questo, ciò che rimarrà corrisponderà necessariamente a Dio, così come è nostra intenzione concepirlo, vale a dire come uno, sommamente perfetto, infinito e assolutamente semplice⁷⁶.

I successivi due gradini, che giungono dalla luce dell'intelletto alla tenebra mistica, vanno, però, ancora oltre, in quanto portano a considerare ogni nome come inadeguato e a professare dunque che Dio è al di là di ognuna delle sue perfezioni⁷⁷. Una tale conoscenza conduce al di là dell'espressione, nella notte oscura che con la sua luce vanifica ogni limitazione:

Dio è in modo inintelligibile e ineffabile oltre tutto ciò che noi possiamo dire o concepire nel modo più perfetto di Lui; siamo così portati a situare Dio, in modo eminentissimo, oltre quella stessa unità, quella stessa bontà, quella stessa verità che avevamo concepito, e oltre l'essere stesso⁷⁸.

Si può vedere, dunque, come l'approccio pichiano si muova prima nella direzione di una sdogmatizzazione del pensiero platonico, per evidenziare poi la presenza, tanto in Aristotele che in Platone, di elementi di continuità nell'interpretazione del rapporto tra uno ed ente. Tale analisi passa per una messa in chiaro dei concetti, la quale mostra che le diverse interpretazioni dipendono da un diverso significato dato alle parole. In questo senso si può dire sia che l'uno e l'ente sono coestensivi sia che

⁷⁶ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, p. 235.

⁷⁷ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, pp. 237-241.

⁷⁸ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, p. 239.

l'uno è superiore all'ente (ma in questo caso è coestensivo all'essere). L'apice del metodo concordistico non è tuttavia ancora raggiunto, in quanto solo l'intuizione mistica permette di comprendere che non solo l'essere non è adeguato ad esprimere l'assolutamente semplice, ma che anche l'uno è, alla fine, solo un nome, certo più adeguato degli altri a far avvicinare alla tenebra mistica, ma pur sempre inadeguato ad esprimerla perfettamente.

Il piano dell'interpretazione non si ferma, in ogni caso, ad una mera discussione erudita volta ad ottenere prestigio, ma ha come fine da una parte la *pax philosophica* e dall'altra la completa trasformazione della vita dell'uomo.

Nell'ultimo capitolo diviene infatti chiaro l'intento pratico delle speculazioni teoretiche, che devono riverberarsi nella vita del filosofo e renderla, per quanto possibile, divina:

Tuttavia, affinché non accada di far simili discorsi per edificare gli altri, piuttosto che noi stessi, dobbiamo aver cura, mentre spingiamo lo sguardo nelle più sublimi realtà, di non vivere volgarmente, in modo indegno per coloro cui il Cielo ha concesso la possibilità di indagare la natura del mondo celeste. Occorre invece tenere sempre presente che la nostra mente, capace di farsi strada persino nelle regioni divine, non può avere un'origine mortale e può trovare la felicità unicamente nel possesso di ciò che è più alto⁷⁹.

Tale vita divina trova l'apice della sua espressione in un continuo anelito alla contemplazione della verità guidata dalla forza dell'amore, che supera gli stessi sforzi della mente per guidare il filosofo al di là della sua limitatezza⁸⁰. È, infatti, attraverso l'amore di Dio che l'uomo può innalzarsi e vivere una vita a Lui consimile, in quanto solo attraverso questa forza unificante egli può portare ad unità la vita sensibile e quella eter-

⁷⁹ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo X, p. 269.

⁸⁰ Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, capitolo V, pp. 242-245.

na⁸¹, “prendendo [...] possesso dell’unità, della verità e della bontà”⁸².

AGOSTINO STEUCO: LA *PHILOSOPHIA PERENNIS*

Il termine “filosofia perenne”, nonostante l’idea fosse presente sotto altri nomi fin dalla prima metà del Quattrocento, compare per la prima volta nel 1540, quando un erudito agostiniano, bibliotecario vaticano, pubblicò, sotto la protezione del papa Paolo III, il *De perenni philosophia*.

Agostino Steuco⁸³ nacque a Gubbio tra il 1497 e il 1498. Entrato nel convento agostiniano della stessa città tra il 1512 e il 1513, nel 1518 si dedicò principalmente agli studi nella città di Bologna, dove apprese l’Aramaico, il Siriaco, l’Arabo, l’Etiopico, il Greco e l’Ebraico. Dopo essere stato bibliotecario a Venezia, gli fu affidata la biblioteca vaticana nel 1538. Morì nel 1548, dopo aver partecipato, nel 1546, al concilio di Trento.

Nel caso di Steuco più che in quello di tutti i suoi predecessori si può certamente dire, seguendo le attente osservazioni di Maria Muccillo⁸⁴, che l’idea di una filosofia perenne assume il carattere di una tesi storiografica, volta a dimostrare, attraverso la collazione di frammenti di una sapienza ritenuta antichissima, la concordia filosofico-teologica, in grado di riunificare, in prospettiva cattolica, il dilacerato mondo cristiano. È infatti solo l’ignoranza di una tale tradizione, che lega gli appartenenti alle

⁸¹ Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, capitolo X, pp. 268-271.

⁸² Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, capitolo X, p. 269.

⁸³ Riguardo la vita e il pensiero dell’Eugubino si veda: Schmitt, *Perennial philosophy*, pp. 515-524; M. Muccillo, *Platonismo ermetismo e “Prisca Theologia”*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Quaderni di “Rinascimento”, V. XXXIV, Leo S. Olschki, Firenze 1996. In seguito citato come: Muccillo, *Platonismo ermetismo e “Prisca Theologia”*. Pp. 1-72; M. A. Granada, *Agostino Steuco y la perennis philosophia. Sobre algunos aspectos y dificultades de la Concordia entre prisca theologia y cristianismo*, in: *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 1994, n. 8, pp. 23-38. In seguito citato come: Granada, *Agostino Steuco y la perennis philosophia*.

⁸⁴ Muccillo, *Platonismo ermetismo e “Prisca Theologia”*, pp. 6-7.

più diverse popolazioni, ad aver determinato la frantumazione del mondo. L'intera costruzione storica della *perennis philosophia* parte da un assunto fondamentale:

Ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse ratio multarumque gentium ac literarum monumenta testantur⁸⁵.

L'idea chiave è, cioè, che, se uno solo è il principio di tutte le cose e una sola la verità, allora tutte le genti partecipano di essa in un modo loro peculiare.

Un tale sapere può essere attinto fondamentalmente attraverso due modalità: lo studio della sua trasmissione attraverso una tradizione ininterrotta che si divide in molteplici rami più o meno vicini alla verità e/o la contemplazione diretta del divino che illumina del suo splendore la natura⁸⁶. La seconda modalità, tuttavia, se privata della luce della rivelazione primordiale, è soggetta a molteplici errori ed inganni, così che pochi sono coloro che nelle epoche successive al diluvio universale hanno colto la verità⁸⁷.

Per spiegare la dispersione del sapere, l'Eugubino sviluppa, dunque, una filosofia della storia di tipo regressivo: la perfetta conoscenza adamitica concessa da Dio all'uomo nel paradiso terrestre⁸⁸ (che è un luogo reale sulla terra⁸⁹), dopo essere stata per molto tempo tramandata oralmente dai patriarchi, si frantumò con la dispersione delle genti. Per questo, da una parte la verità rimase possesso di pochi, ma dall'altra la sua immagine imperfetta divenne patrimonio comune dell'umanità, che la avvolse in favole ed enigmi. Essi, se correttamente decifrati alla

⁸⁵ A. Steuco, *De perenni Philosophia libri X*, Basilea 1542. In seguito citato come: Steuco, *De perenni Philosophia libri X*. Libro I, Prefazione, p. 1.

⁸⁶ Steuco, *De perenni Philosophia libri X*. Libro I, Prefazione, p. 3, 7.

⁸⁷ Steuco, *De perenni Philosophia libri X*. Libro I, Prefazione, p. 2.

⁸⁸ Granada, *Agostino Steuco y la perennis philosophia*, p. 24.

⁸⁹ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 23.

luce dell'ultima e perfetta rivelazione cristiana⁹⁰, diventano fonte essenziale nel mostrare la continuità del sapere nonostante la sua dispersione.

La suddivisione delle ere da parte di Agostino Steuco si può allora schematizzare nei tre stadi seguenti⁹¹:

- una prima fase in cui l'umanità riceve per intuizione diretta da Dio la conoscenza della verità;
- una seconda fase in cui, con la dispersione e il proliferare delle lingue, l'uomo perde la conoscenza diretta e ricerca la verità nelle sue molteplici espressioni naturali;
- una terza fase, in cui, con la rivelazione cristiana, viene ripristinata la verità in tutta la sua completezza;

La fase storica, piuttosto che iniziare con gli Ebrei, ha origine dalle conoscenze caldaiche, in quanto tale popolo era il più vicino al paradiso terrestre⁹². Da tale centro la sapienza venne poi irradiata tra i popoli ebraico, egiziano, greco e romano⁹³.

Tale sapienza si caratterizza per alcune idee chiave, che secondo Steuco sono rilevabili negli antichi popoli, ma raggiungono la loro maggior chiarezza attraverso il Cristianesimo⁹⁴:

- unità e trinità divina;
- incarnazione del verbo;
- creazione del mondo da parte di Dio;
- immortalità dell'anima;
- premi e castighi dopo la morte.⁹⁵

⁹⁰ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, pp. 20-21.

⁹¹ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 18.

⁹² Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 23.

⁹³ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 19; Steuco, *De perenni Philosophia libri X*. Libro I, Prefazione, pp. 3-4.

⁹⁴ Granada, *Agostino Steuco e la perennis philosophia*, p. 26.

⁹⁵ Sui punti fondamentali della filosofia perenne si veda: Granada, *Agostino Steuco e la perennis philosophia*, p. 26; Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 16.

Un tale procedimento, che, piuttosto che approfondire le diverse tradizioni, tende ad assimilarle e semplificarle, porta l'Eugubino da una parte a stravolgere alcuni elementi delle dottrine prese in esame e dall'altra a rendere ortodosse alcune idee difficilmente equiparabili al credo cristiano⁹⁶.

La metodologia usata segue l'idea che tutto ciò che devia dalla strada maestra, definita dalle suddette idee chiave, sia un errore dovuto alla debolezza della ragione umana, orfana del supporto di una guida adeguata o inconsapevole di una parte della tradizione, andata perduta nel trapasso dei secoli⁹⁷.

L'idea che ogni tradizione porti in sé, seppur a volte in modo oscuro, l'eterna primordiale verità permette un procedimento ermeneutico che integri gli aspetti meno comprensibili di una teologia-filosofia con quelli più comprensibili presenti in un'altra. Così, ad esempio, la ricostruzione della storia della creazione si avvale dei testi della tradizione ebraica ed egizia, nella convinzione che, dove una pecchi in chiarezza, l'altra possa venire in aiuto e fornire le tessere mancanti del mosaico⁹⁸. Si tratta, cioè, di fare una ricostruzione storica delle verità immutabili, dopo aver fatto una ricostruzione storica della trasmissione del sapere. Se, infatti, la verità atemporale si è degradata nel corso del tempo, ma ha mantenuto, sotto molteplici veli, il suo nucleo essenziale, allora è lecito raccogliere i pezzi dispersi dopo l'esplosione di tale nucleo e ricostruire il legame spezzato grazie al nuovo nodo rivelativo manifestatosi con la venuta di Cristo.

⁹⁶ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, p. 17.

⁹⁷ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, pp. 40-41.

⁹⁸ Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia"*, pp. 46, 52.

FRANCESCO PATRIZI E GIORDANO BRUNO:
TRA CRISTIANESIMO E RIFORMA RELIGIOSA EGIZIA

Con la ponderosa opera erudita di Agostino Steuco sembrerebbe che l'idea di una filosofia perenne sia giunta al suo compimento. L'opera di pacificazione, nonostante i molti tentativi fatti, sembra dover naufragare di fronte alle lotte e alla chiusura dogmatica tanto dei cattolici quanto dei protestanti, sempre più insofferenti verso qualsiasi idea che devii dal sanguinoso corso che ha preso la storia europea⁹⁹.

Eppure, mentre i primi passi della rivoluzione scientifica aprono orizzonti impensati nel campo astronomico, due grandi filosofi cercano ancora, nonostante tutto, di mostrare un orizzonte di senso entro cui sarebbe possibile sia sciogliere i nodi dei conflitti politico-religiosi sia prospettare una visione del mondo capace di assimilare ed integrare la stravolgente rivoluzione in atto nel campo delle scienze.

Nato a Cherso nel 1529 e morto a Roma nel 1597, Francesco Patrizi¹⁰⁰, dopo essere stato mozzo di una galera veneziana,

⁹⁹ Le tragiche conseguenze della Riforma protestante e della non meno distruttiva Controriforma cattolica su tutti i piani dell'esistenza europea sono state ben evidenziate da Culianu: Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, pp. 271-303. Il dogmatismo, l'odio per la vita, per il mondo e per ogni conquista del Rinascimento diventano così forti in entrambe le Riforme contrapposte da spazzare via un'intera cultura ed impoverire l'ambito delle possibilità umane - come ad esempio la facoltà immaginativa, ritenuta idolatra. Per gli intrighi politici, i movimenti di potere e le coalizioni che, inondando di sangue le terre d'Europa, si fronteggiarono nel periodo tardo cinquecentesco cfr. anche F. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2006 (1995). In seguito citato come: Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*. Pp. 29-57.

¹⁰⁰ Nel presentare la vita, le opere e la filosofia della *Nova de universis philosophia* si sono particolarmente presi in considerazione i seguenti testi: C. Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica. L'uno e la generazione dell'infinito*, in: J. Hankins, F. Meri (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013,

scoprì il Platonismo ficiniano nel corso dei suoi studi medici a Padova, in seguito abbandonati (1547-1551). Tra il 1553 e il 1561 si dedicò ad un progetto utopistico dal titolo la *Città felice*, cui seguirono alcuni scritti sulla storia della retorica, dove venivano criticate le idee dominanti nell'Università patavina e l'approccio degli umanisti veneziani. Membro dell'Accademia della Fama, si trasferì in seguito a Cipro (fine del 1561), dove ebbe modo di approfondire gli studi platonici, neoplatonici ed ermetici. Tornato in Italia nel 1577, ottenne poi dal duca di Ferrara Alfonso II la cattedra di filosofia platonica. In questa città scrisse le *Discussiones peripateticae*, dove si criticavano sistematicamente le dottrine aristoteliche. Nel 1591, infine, concluse la *Nova de universis philosophia*¹⁰¹, opera che avrebbe, secondo lui, fornito, attraverso l'utilizzo di dottrine ermetiche, caldaiche e platoniche, un valido aiuto alla causa della concordia, obiettivo sempre più difficile da raggiungere in un periodo che, dopo la chiusura dogmatica del Concilio di Trento, era intriso del sangue delle guerre di religione¹⁰².

pp. 235-251. In seguito citato come: Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica. L'uno e la generazione dell'infinito*; T. Leinkauf, *Marsilio Ficino's Theologia Platonica and Francesco Patrizi*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 253-267. In seguito citato come: Leinkauf, *Marsilio Ficino's Theologia Platonica and Francesco Patrizi*.

¹⁰¹ F. Patricius, *Nova de universis philosophia. In qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Apud Benedictum Mammarellum, Ferrara 1591. In seguito citato come: Patrizi, *Nova*.

¹⁰² Riguardo i conflitti religiosi che squassarono l'Europa del Cinquecento cfr. A. Aubert, P. Simoncelli, *Storia moderna. Dalla formazione degli Stati nazionali alle egemonie internazionali*, Cacucci, Bari 2011 (1999). In seguito citato come: P. Simoncelli, *Storia moderna*. Pp. 177 sgg. In particolare per quel che riguarda le guerre civili francesi cfr. le pp. 317-345.

L'intento ambizioso di tale opera era quello di proporre un'alternativa al sapere tradizionale di stampo prettamente aristotelico, il quale, nonostante i molti contributi in direzione contraria da parte del Platonismo quattro-cinquecentesco, era ancora prevalente nelle *Scholae*¹⁰³.

Una tale opera, che per molti versi, pur professandosi ortodossa, poteva destare sospetti di eresia¹⁰⁴, ebbe la fortuna di essere posta sotto la protezione della Chiesa. Da una parte, infatti, Papa Gregorio XIV, in gioventù compagno di studi del Patrizi, aveva permesso di decorare il frontespizio dell'opera a lui dedicata con lo stemma papale, dall'altra il Patrizi stesso aveva dedicato le varie parti del lavoro ad un cospicuo numero di cardinali suoi protettori.

L'opera si presenta divisa in quattro parti fondamentali: *Panaugia*, *Panarchia*, *Pampsychia*, *Pancosmia*.

Come si può arguire già dal titolo¹⁰⁵, la prima parte, dedicata alla luce, segue il metodo induttivo di tipo aristotelico, capace di innalzare l'animo attraverso un percorso che dal *lumen* sensibile porta, attraverso la *lux*, ad ascendere verso la luce del primo principio¹⁰⁶. La seconda parte dimora, poi, in tale principio, contemplandone la natura, da cui viene infine dedotta la totalità del cosmo come un tutto ordinato e coerente proveniente dall'Uno (terza e quarta parte). Questo tutto è, come nel caso del Bruno, un infinito universo che, nonostante si sia liberato delle catene del cosmo aristotelico-tolemaico, presenta una perfetta e armonica disposizione¹⁰⁷.

¹⁰³ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 236-237.

¹⁰⁴ E infatti, vivo ancora il filosofo, fu messa all'indice "donec corrigatur" (Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 249-251). Per la lontananza di molti aspetti della filosofia del Patrizi dalla dottrina cristiana si veda Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 238, 240-241.

¹⁰⁵ *Nova de universis philosophia. In qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur.*

¹⁰⁶ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, p. 238.

¹⁰⁷ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, p. 239.

L'intero ciclico processo di ἐπιστροφή, μὴνὴ εὐ πρόδοδος viene spiegato nelle prime pagine dell'opera:

Lux ergo, et lumen primaria eius proles, ante omnia sunt nobis cognoscenda. Per ea, ad primam lucem, patremque luminum ascendendum. Apud eum tantisper commorandum. Ab eoque res omnes deducendae. Per deductas, ad eum iterum revertendum: ut apud eum mansionem perpetuam faciamus¹⁰⁸.

La catena deduttiva, che dal primo Principio, uno e trino secondo il modello caldaico più che secondo quello della dottrina cristiana¹⁰⁹, porta alla molteplicità infinita dell'universo, ha come fondamento l'idea che nella luce principiale siano eternamente presenti tutti gli esseri in seguito necessariamente generati dalla libera volontà assoluta, che è assoluto Bene¹¹⁰. Ogni ente, dunque, pur ontologicamente distinto dall'Uno in quanto suo effetto limitato, vi partecipa attraverso un'ordinata catena causale che lega, attraverso un vincolo di simpatia universale, il mondo apparentemente privo di coesione¹¹¹. Ogni ente, pur distinto e limitato, somiglia, infatti, all'Uno-tutto in virtù dell'"Unità primaria", il Figlio unigenito, che, pur identico al Padre, ha in sé una certa alterità da cui possono scaturire le molteplici uni-alterità mondane¹¹². L'intero percorso deduttivo che segue la contemplazione del tutto uni-trino viene schematizzato già nella prima pagina della *Nova*:

“Ante Primum, nihil.
Post Primum, omnia.
A Principio, omnia.
Ab Uno, omnia
A Bono, omnia.
A Deo, UnoTrino omnia.

¹⁰⁸ Patrizi, *Nova*, p. 1v.

¹⁰⁹ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 244-245.

¹¹⁰ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 241-242.

¹¹¹ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 242-244.

¹¹² Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, p. 243.

Deus, Bonum, Unum, Principium, Primum.
idem.
Ab Uno, Unitas primaria.
Ab Unitate primaria, Unitates omnes.
Ab Unitatibus, Essentiae.
Ab Essentiis, vitae.
A Vitis, Mentis.
A Mentibus, Animi.
Ab Animis, Naturae.
A Naturis, Qualitates.
A Qualitatibus, Formae.
A Formis, Corpora.
Haec omnia sunt in Spacio.
Haec omnia sunt in Lumine¹¹³.

L'universo infinito del Patrizi non sembra avere né i caratteri di una creazione né quelli di un'emanazione, ma si presenta piuttosto, seguendo la più rigorosa tradizione neoplatonica, come una manifestazione allo stesso tempo identica e distinta dal Principio che in sé tutto racchiude. Nel profondo del Padre vive infatti la *Unitas primaria*, la *mens* filiale, seconda monade¹¹⁴ che tiene in sé tutte le *Unitates*, le idee, da cui si manifestano i vari gradi dell'essere secondo un processo di identità-alterità capace di tenere stretto il vincolo del tutto e, allo stesso tempo, di sviluppare la molteplicità nella sua infinita ricchezza¹¹⁵.

Come si è accennato, l'intera trattazione parte dal presupposto dell'unica verità rinvenibile in particolare nelle tradizioni ermetiche, caldaiche e platoniche, capaci di rendere più chiari gli stessi pilastri del Cristianesimo, altrimenti inintelligibili e soggetti alle critiche degli Ebrei, dei Musulmani e dei vari empî filosofi¹¹⁶.

¹¹³ Patrizi, *Nova*, p. 1r.

¹¹⁴ Viene infatti usato, per spiegare la processione del figlio dal padre, il linguaggio caldaico. Cfr. Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 240-241.

¹¹⁵ Patrizi, *Nova*, p. 23 v.

¹¹⁶ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, p. 238.

Il progetto del Patrizi si configura, dunque, come una prosecuzione dell'idea ficiniana di una rinascita del Cristianesimo sulle fondamenta della *prisca theologia*, che sola avrebbe potuto mettere d'accordo gli animi accesi dal furore religioso della fine del Cinquecento. Il suo progetto, tuttavia, nonostante le amicizie altolocate e la prudenza nel manifestare le proprie idee, non ebbe successo. Certo in un primo momento venne invitato a Roma, dove fu costituita una cattedra di filosofia platonica¹¹⁷, ma subito si mosse la terribile macchina inquisitoriale¹¹⁸, che nel frattempo si era volta con tutte le proprie forze anche contro un altro spirito inquieto del tempo: Giordano Bruno¹¹⁹.

Il filosofo nolano, di cui si tratterà in modo più approfondito nella terza parte di questo lavoro, si era proposto, quale scopo fondamentale della sua vita, una riforma universale che, partendo da una visione metafisica dell'Uno-tutto¹²⁰ e passando per una riforma magica dell'intera filosofia naturale¹²¹, avrebbe dovuto portare ad un totale rinnovamento della vita umana, contrassegnata nel suo periodo da malvagità, pedanteria ed ignoranza¹²². La riforma ermetica che prospettava avrebbe dovuto fornire il nucleo veritativo capace di risolvere i dissidi¹²³ e muovere l'uomo ad una completa riforma morale, tesa al supe-

¹¹⁷ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, p. 237.

¹¹⁸ Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica*, pp. 249-251.

¹¹⁹ Per la presente breve trattazione del Bruno quale riformatore religioso che ambisce, soprattutto attraverso la filosofia ermetica, a costruire la pace religioso-filosofica si veda Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 211-437.

¹²⁰ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 274. La speculazione metafisica, sempre legata alla filosofia della natura, trova la sua massima espressione nel *De la Causa Principio e Uno* (G. Bruno, *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985. In seguito citato come: Bruno, *De la causa principio e uno*).

¹²¹ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 275.

¹²² Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 242, 279-280. Per il valore etico della riforma magica bruniana cfr. anche Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, pp. 78-79.

¹²³ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 199, 281.

ramento dell'individualità attraverso la riscoperta della filosofia egizia.

La riforma del cosmo prospettata nello *Spaccio della bestia trionfante*¹²⁴ corrisponde, infatti, ad una riforma dell'uomo, che ai vizi in cui è avviluppato avrebbe dovuto sostituire le virtù obliate¹²⁵. In questo modo l'umanità sarebbe potuta ridivenire quel *miraculum magnum* capace di immergersi nell'infinito attraverso il furore amoroso¹²⁶. È infatti proprio attraverso la divina pazzia che il ricercatore della verità, cacciatore inesausto della sapienza, diviene egli stesso, una volta giunto alla meta, preda della sua caccia¹²⁷: perdendo se stesso, ritrova la sua più propria essenza e lega di un vincolo eterno l'universo infinito¹²⁸.

Egli è il mago che, comprendendo che la "natura est deus in rebus"¹²⁹, vede in ogni cosa una parziale manifestazione dell'Assoluto. Le diverse espressioni temporali della divinità dell'universo sono dunque sì denominate con diversi nomi a seconda dei diversi popoli, ma tale varietà racchiude sempre il nucleo eterno della divinità:

Così li numi eterni (senza ponere inconveniente alcuno contra quel che è vero della sustanza divina) hanno nomi temporali altri ed altri in altri tempi ed altre nazioni [...]. Vedi dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura, madre conservatrice dell'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi¹³⁰.

¹²⁴ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano 1994 (1985). In seguito citato come: Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*.

¹²⁵ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 246, 257.

¹²⁶ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 272.

¹²⁷ G. Bruno, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 2007. In seguito citato come: Bruno, *Eroici furori*. P. 127.

¹²⁸ Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 313.

¹²⁹ Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, p. 262.

¹³⁰ Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, pp. 265-266.

Non solo poi il diverso rilucere della divinità prende molteplici nomi e forme, ma anche le vie per attingerla si presentano variabili, dipendenti come sono dall'indole di ciascuno. L'eterna Sofia conduce infatti gli uomini alla sua contemplazione attraverso diverse tradizioni e diverse vie: alcuni vi si avvicinano discutendo, altri inquirendo ed opinando sui più diversi argomenti; c'è poi chi si dedica alla caccia per mezzo della magia naturale, chi sceglie una via negativa e chi invece è più propenso ad una affermativa; alcuni prediligono il metodo sintetico, mentre altri si accingono all'infinita ricerca analitica¹³¹.

Tuttavia, nella selva delle cose naturali, quand'anche si abbia una potente inclinazione logica capace di "distinguere, trovare, giudicare"¹³², si rischia sempre di perdersi e di non giungere alla vera contemplazione che, pur non perfettamente accessibile per via affermativa a causa della sua accecante lucentezza apollinea¹³³, può tuttavia giovare del rifrangersi dello splendore divino nell'universo, sua radura ombrosa.

Mentre Pitagora si inoltrò alla ricerca della verità attraverso i numeri, Anassagora ed Empedocle, scorgendo la divinità dappertutto, cercarono di svelarla in ogni cosa, volgendosi soprattutto là dove essa si manifestasse in maniera più piena. I Caldei la cercarono per via di negazione, mentre Platone cercò di fissarla in idee eterne che potessero legare in una rete immutabile le cose "fugaci e labili"¹³⁴. Aristotele, infine, pur tentando di risalire, attraverso i vestigi e le orme, al nascondiglio della preda, più di tutti gli altri cacciatori si perse nelle ombre e si accontentò di fiere selvatiche meno illustri¹³⁵.

Il Bruno, tuttavia, non si trovava più in compagnia di Empedocle o Platone, non aveva come interlocutore Aristotele, che, nonostante il suo vagare, era sempre un filosofo degno di considerazione, ma si trovava a dover combattere una guerra senza

¹³¹ Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, pp. 158-159.

¹³² Bruno, *Eroici furori*, p. 125.

¹³³ Bruno, *Eroici furori*, pp. 126-127.

¹³⁴ Bruno, *Eroici furori*, p. 126

¹³⁵ Bruno, *Eroici furori*, p. 126.

speranza contro personaggi quali i pedanti dottori di Oxford, il Mocenigo e gli inquisitori romani. Lungi dall'aver capito il valore immenso della sua filosofia, i primi lo oppressero accusandolo di plagio – come se fosse possibile plagiare l'unica vera filosofia –, il secondo non lo comprese e, deluso ed impaurito, lo denunciò, senza tenere in alcun conto il vincolo di ospitalità. I terzi non vollero sentir ragioni e bruciarono nel fuoco l'irascibile carattere del più grande filosofo rinascimentale, il quale non desiderava altro che guidare gli uomini oltre i loro meschini giochi di potere, oltre la loro inguaribile arroganza e compiacenza di sé, oltre la loro ignoranza e pedanteria. Dietro il velo delle loro miserie avrebbero trovato la fonte eterna della verità, ma, si sa, chi vuole strappare il velo di Iside, fosse anche per liberare gli uomini del peso della loro mediocrità, incorre spesso nella punizione, in quanto i prigionieri non sopportano che qualcuno li venga a liberare, sono troppo legati alle immagini fittizie che si sono creati per rimanere eternamente schiavi, allo stesso tempo oppressori ed oppressi.

Con Bruno si conclude la riepilogazione storica dell'idea di una filosofia perenne nel Rinascimento, il cui esito tragico mostra con chiarezza la difficoltà di portare avanti una filosofia universalistica di tipo antidogmatico e fondata sull'intuizione intellettuale. Se, nel caso di Bruno, il carattere particolarmente violento e l'incapacità di porre un freno al proprio furore potrebbero in qualche modo rendere comprensibile l'atteggiamento dell'ortodossia cattolica o protestante, è significativo che non vi sia neanche un autore, tra quelli considerati, che non sia incorso in problemi più o meno gravi a causa delle proprie idee volte alla concordia e fondate su una visione del mondo più profonda delle pedanti alternative.

I GRECI E LA FILOSOFIA PERENNE

“Tutti i popoli, in verità, posseggono Iside e gli dei del suo seguito e ne hanno conoscenza, pur avendo appreso non da molto tempo a chiamare alcuni di tali dei con i nomi della tradizione egiziana; in tutti i casi conoscono bene e onorano sin dalle loro origini”.

(Plutarco, *De Iside*, par. 66)

MOVIMENTI SINCRETICO-SINTETICI TRA ELLENISMO E TARDOANTICO

Nell'analizzare l'idea di una filosofia perenne in ambito greco ci si limiterà a presentare alcuni autori del medio e neoplatonismo, in quanto all'interno di queste correnti di pensiero si mostra con più chiarezza l'approccio sincretico-sintetico proprio non solo ad una parte del Cristianesimo, ma anche e soprattutto al mondo ellenico.

Se ormai non è più possibile sottovalutare il fatto che la Grecia, fin dalle sue origini, si costituisce in un continuo dialogo tanto con l'Oriente, medio ed estremo, quanto con le tradizioni nordiche di carattere sciamanico¹, è comunque nel periodo ellenistico e tardoantico che la rete di relazioni si fa più evidente, divenendo oggetto di un'attenta riflessione. Si prenderanno, dunque, in particolare considerazione alcune riflessioni di Plutarco (I-II secolo), soprattutto a partire dal testo *Iside e Osiride*, e le testimonianze rimanenti del medioplatonico pitagorizzante Numenio (metà del II secolo), per volgersi poi brevemente a Plotino (III secolo) e a Porfirio (III secolo).

¹ Su questi punti si rimanda a: Burkert, *Da Omero ai Magi*; Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito "specialista del sacro" fra oriente e occidente*; A. Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 19-53. In seguito citato come: Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*; Tonelli, *Eleusis e Orfismo*, pp. 273-289; Colli, *La sapienza greca*, vol. 1, pp. 45-47, e tutta la sezione dedicata ai frammenti sugli Iperborei (pp. 321-337)

Ad ogni modo, è bene far notare che, nella maggior parte dei casi, la formulazione dell'idea di una filosofia perenne tende ad escludere o, più spesso, a non considerare affatto il Cristianesimo e a presentare la filosofia-teologia greca (platonica) come la legittima erede o la legittima espressione di teologie-filosofie molto distanti nel tempo e nello spazio.

Un tale atteggiamento sembra essere legato alla sempre maggiore polarizzazione tra Cristianesimo ed Ellenismo. Il conflitto politico e religioso tra un mondo morente ed uno nascente determina, infatti, una crescente chiusura delle due "fazioni" contrapposte che, invece di instaurare un dialogo, lottano spesso tra loro tanto attraverso confutazioni teoriche quanto attraverso un'inusitata violenza, perpetrata da chi, di volta in volta, si trovi al comando².

Se, da parte cristiana, si tenta a volte di presentare la nuova religione come il compimento della filosofia, che viene assimilata e trasformata, da parte pagana sembra esservi una forte ripulsa verso una dottrina salvifica intrisa di venature popolareggianti. Ciò che più sembra sconvolgere il mondo ellenico, al di là delle specifiche dottrine cristiane, è, però, la pretesa di possedere l'unico accesso alla verità e l'atteggiamento intransigente verso l'intera tradizione classica³. Tale atteggiamento è stretta-

² Se ad esempio fino all'epoca di Massimino, pur con alcune persecuzioni, i giudeo-cristiani erano stati tollerati e spesso erano riusciti ad ottenere rilievo nelle posizioni più elevate della società, con l'imperatore della Tracia (235-238) iniziò una fase di vera e propria persecuzione a tutto campo. Nel periodo in cui il Cristianesimo era ormai la religione ufficiale dell'impero, poi, sovrani come Teodosio non esitarono a perseguire pagani e cristiani eterodossi. (cfr.: Mazzarino, *L'impero romano*, Vol. 2, par. 57, p. 380, par. 60, pp. 407-408, par. 98, pp. 604-606; G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2014, in seguito citato come: Beretta, *Ipazia d'Alessandria*. Pp. 24-25). Caso emblematico delle persecuzioni cristiane contro gli ellenisti è l'uccisione brutale di una delle più grandi filosofe platoniche nell'Alessandria del V secolo (cfr. G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, pp. 16-25).

³ Si pensi a figure come Tertulliano o Ippolito, i quali, in un periodo in cui il Cristianesimo non aveva ancora la forza politica di estirpare il dissenso col sangue, si dedicarono ad una violenta confutazione del valore della filosofia. Si pensi anche alla figura di Cirillo, che, quando ormai il Cristianesimo era

mente legato, vera follia per un greco, alla pretesa di portare il nuovo capace di distruggere l'intero patrimonio della speculazione antica⁴.

Sarebbe interessante approfondire le strategie di legittimazione tanto da parte cristiana che da parte ellenica. Si constatarebbe, infatti, la presenza di una vasta congerie di atteggiamenti, che andrebbero dal completo rifiuto all'intima compenetrazione, passando per molteplici oscillazioni, ripensamenti ed intrecci⁵.

I rapporti strettissimi tra i maggiori pensatori ellenici e cristiani alimentano l'approfondimento delle relative concezioni e, soprattutto nel caso del Cristianesimo, portano, sul lungo periodo, ad assimilare la cultura greca e a riformularla sotto le vesti di una religione che, a volte inconsapevolmente, si presenta come una forma rinnovata di Platonismo⁶. Tuttavia, l'intento che guida questa presentazione non è tanto quello di mostrare il valore apologetico-legittimante dell'idea della filosofia perenne, quanto quello di sottolineare il suo carattere speculativo. Non si tratta, cioè, di mettere in luce gli aspetti politico-sociologici, ma di evidenziare l'intrinseca necessità speculativa che porta a concepire una tale idea in un periodo sempre più segnato dalla frammentazione e dal conflitto.

Il confronto con culti delle più svariate provenienze, la perdita di un centro della vita politica e sociale, il proliferare di scuole filosofiche, sette e gruppi iniziatici legati tanto all'antica tradizione greca quanto alle sempre più presenti religioni orientali sono elementi che arricchiscono la speculazione filosofica, ma non la determinano nella sua essenza. Tanto nel caso di Plu-

divenuto la nuova religione dell'Impero, non esitò a far massacrare dalla folla "cristiana" la platonica Ipazia, vero fulcro della scuola di Alessandria.

⁴ Cfr. Paolo e il discorso all'Aeropago.

⁵ Cfr. M. Zambron, *Platonismo e Cristianesimo*, in: R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012, pp. 129-151. In seguito citato come: Zambron, *Platonismo e Cristianesimo*. Il volume curato da Chiaradonna sarà citato come: Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*.

⁶ Zambron, *Platonismo e Cristianesimo*, p. 129.

tarco quanto in quello di Plotino e della scuola neoplatonica, il punto di partenza è l'intuizione mistica, che supera il piano della razionalità, del linguaggio, della sensibilità, del tempo e dello spazio, per aprirsi al superamento di ogni contingenza e giungere alla perfetta unità con la verità. Da questa conoscenza deriva poi la consapevolezza della possibilità che molteplici linguaggi, riti, culti ed espressioni filosofiche siano l'espressione sempre parziale, ma mai completamente inadeguata, dell'Assoluto. È per questo che in Plutarco, ad esempio, ci si volge alla ricerca del significato dei miti egizi e delle filosofie cosmogoniche iraniche⁷, tutte utili ad integrare la visione prettamente greca e a fornire nuove vie di ricerca.

PLUTARCO E NUMENIO: IL SACERDOTE DI DELFI E L'ECLETTICO FILOSOFO NEOPITAGORICO

Plutarco, nato a Cheronea verso la metà del I secolo, si presenta come un filosofo dagli interessi estremamente ampi. Scrisse, infatti, opere di carattere politico, scientifico, retorico, esegetico, biografico e filosofico⁸. Sacerdote a Delfi, si dedicò alla stesura di molti testi filosofico-teologici, tra cui spicca, per la capacità interpretativa e la profondità nel collegare tradizioni apparentemente distanti, il testo dal titolo *Iside e Osiride*⁹.

Lo scritto si concentra sull'interpretazione di un particolare mito egiziano-ellenistico con l'intento di fornire una possibilità di approfondimento e miglior discernimento ad una sacerdotess-

⁷ Si confronti Plutarco, *Iside e Osiride*, in: Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento Bompiani, Milano 2008 (2002), pp. 8-147. In seguito citato come: Plutarco, *Iside e Osiride*. Par. 46-48, 369d6-370c8. In questa sezione del *De Iside* Plutarco, parlando della contrapposizione tra bene e male mostra come questa idea sia presente, con diversi nomi, anche nella dottrina persiana.

⁸ Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, v. 7, pp. 104-105.

⁹ Plutarco, *Iside e Osiride*, in: Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento Bompiani, Milano 2008 (2002), pp. 8-147. In seguito citato come: Plutarco, *Iside e Osiride*.

sa del culto isiaco, dedicataria dell'opera¹⁰. In Egitto si narra che da Era ed Hermes nacquero cinque divinità¹¹: Osiride, Horos il vecchio, Tifone, Iside e Neftys.

Iside e Osiride furono uniti dal vincolo amoroso già nel grembo materno e dalla loro unione nacque Horos il vecchio, mentre Tifone e Neftys si sposarono dopo la nascita. Dopo che Osiride ebbe insegnato agli Egiziani tutto ciò che riguardava l'agricoltura, le leggi ed il culto degli dei, Tifone, preso dall'invidia, lo fece imprigionare dentro un'arca, che venne scagliata in un fiume.

Quando, dopo lungo peregrinare, Iside ebbe trovato il cadavere del suo marito-fratello, Tifone, non contento, lo fece a pezzi e ne sparse i brani per ogni dove. La dea, allora, si mise a ricercare le membra perdute e, ove trovava una parte, li costruiva un sepolcro. Intanto Horos il giovane, figlio nato dalla coppia divina prima che Osiride venisse ucciso, coadiuvato dal padre tornato dall'Ade, si preparava alla lotta finale contro il tenebroso Tifone. Sconfittolo, Horos avrebbe voluto ucciderlo, ma l'intervento della madre non lo permise, così che Tifone non fu annientato, ma solo messo in catene.

Il mito di Iside e Osiride racchiude, secondo Plutarco, un insegnamento di grande portata teologica e cosmologica. Da una parte, infatti, il racconto mitologico con i relativi culti ha come scopo fondamentale l'ottenimento della conoscenza suprema, tutta protesa ad intendere il Primo, che è Signore e Realtà intellegibile¹².

Dall'altra, il racconto delle vicissitudini divine può essere interpretato sia come un'allegoria di fenomeni naturali legati al

¹⁰ Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, par. 11, 355b1-d6.

¹¹ Per l'esposizione del mito si fa riferimento a Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 12 sgg., 355d9 sgg. Per semplicità si parlerà qui di divinità, ma secondo Plutarco essi sono demoni, forze a metà tra il mondo divino e quello terrestre, che solo a seguito delle loro vicissitudini sono diventati dei (nel caso di Iside e Osiride). Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 25-30, 360d9-363a11.

¹² Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 2, 352a3-9.

Nilo e alla terra egizia¹³ sia come una metafora astronomico-cosmologica¹⁴. Queste due interpretazioni, come le altre possibili, se prese di per sé ed in modo acritico, sono però secondo Plutarco tutte parziali: esse non colgono il significato reale della parola mitologica. Dal momento che ogni divinità racchiude il tutto cosmico sotto una particolare angolatura, non è possibile, infatti, limitarsi ad un suo aspetto particolare senza cadere in errori e confusioni che potrebbero portare ad un completo oblio della natura divina del mondo.

A questo proposito è bene riportare le parole dello stesso filosofo sul principio dissolutore, su Tifone:

Non si tratta solo dell'aridità o del vento o del mare o dell'oscurità, ma di tutto quel che la natura comporta in sé di nocivo e distruttivo: ecco il regno di Tifone¹⁵.

Questa interpretazione vale per ciascuno degli dei presi in considerazione: ognuno di loro rappresenta a diversi livelli un particolare principio cosmico ed un particolare aspetto del mondo. Questo non vuol dire, però, che essi siano solo immagini di processi fisici, quanto, al contrario, che i processi fisici sono un'immagine delle divine forze cosmiche¹⁶. Come Osiride è l'elemento umido dalla cui differenziazione può nascere l'intera sfera degli elementi¹⁷, così Tifone racchiude in sé ogni forza distruttiva, allo stesso tempo creatrice e dissolutrice di forme¹⁸: se, da una parte, è vero che solo la sua opera "malvagia" rende possibile che il principio umido crei da se stesso le sostanze

¹³ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 32, 363d10-364b3.

¹⁴ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 41, 367c13-368b7.

¹⁵ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 45, 369a3-6. Per questa idea degli dei si veda W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, Adelphi, Milano 2012 (2004). In seguito citato come: W. Otto, *Gli dèi della Grecia*. In particolare si vedano le pp. 49-131.

¹⁶ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 33, 364a8-b3.

¹⁷ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 36, 365c6 sgg.

¹⁸ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 40, 367a3 sgg.

primordiali (terra, aria, fuoco)¹⁹, non bisogna tuttavia dimenticare che l'oscuro intento distruttore che non venisse incatenato dall'ordine e dall'armonia luminose porterebbe alla completa dissoluzione del cosmo, il quale sprofonderebbe nelle braccia di Neftys. Essa è, infatti, la personalizzazione del principio oscuro, dell'invisibile, del sotterraneo, così come Iside è la luce capace riunificare il molteplice disperso²⁰.

Iside è dunque, rispetto a Neftys, il principio attivo, in grado di vincere la lotta contro la tendenza alla disgregazione e alla notte, capace di portare alla forma ciò che vuole restare informe. Tale attività è però possibile solo perché la dea è il principio femminile passivo che, volgendosi al supremo principio attivo, suo sposo, contempla ogni eterna forma ed idea. Pregna della contemplazione amorosa, genera il figlio Horos, il mondo sensibile, l'immagine perfetto-imperfetta²¹ del divino²²:

e così Osiride può essere riguardato come l'origine, Iside come il ricettacolo, Horos come il risultato perfetto²³.

L'intera interpretazione plutarchea è guidata da due presupposti di fondo, strettamente correlati tra loro. Il primo consiste nell'idea fondamentale secondo cui ogni riflessione filosofica, ogni narrazione mitica, così come ogni culto, sono indirizzati alla conoscenza suprema, consistente in un'intuizione sovrarazionale. A questo proposito è molto significativo uno dei più bei brani dell'opera su Iside e Osiride, in quanto rappresenta il punto focale a partire dal quale poter considerare il significato più profondo della disamina svolta.

¹⁹ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 36, 365c6-14.

²⁰ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 44, 368e5-6.

²¹ Imperfetta perché commista con la materia oscura, con Neftys, e sempre in lotta contro la forza disgregante di Tifone. Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 54, 373a4-b6. Perfetta, però, come afferma la citazione fatta nel testo, in quanto informata della ragione e capace di sconfiggere, seppur sempre in modo provvisorio, il principio opposto.

²² Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 53-55, 372e7-373c10.

²³ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 55, 374a1-4.

Se non si considerasse questo passaggio, si potrebbe, infatti, avere l'impressione di trovarsi di fronte ad un'accumulazione sincretistica di versioni mitologiche messe insieme alla rinfusa:

Invece, il pensiero dell'intelligibile, del puro e del semplice, trapassando attraverso l'anima come un lampo, presenta l'opportunità di toccarlo e vederlo solo una volta. Perciò Platone ed Aristotele chiamano questa parte della filosofia 'epoptica', in quanto quelli che, con scambio sublime, per via di dialettica, sono andati al di là di questo umano sapere opinabile, misto e vario, si slanciano verso quel Primo trascendente e semplice e immateriale; e se hanno, come che sia, preso contatto con la pura verità dimorante in lui, essi pensano a buon diritto di possedere, termine perfetto, il cuore stesso della filosofia²⁴.

Il secondo presupposto è, dunque, che sotto le molteplici forme mitologiche, sotto i molteplici nomi degli dei e sotto l'apparente contraddizione delle narrazioni sia possibile rinvenire uno stesso nucleo. Per questo diviene fondamentale ampliare gli orizzonti e cercare ovunque la scintilla della verità che possa far involare l'anima oltre il transeunte mondo dell'opinione.

Sono le parole che cambiano, ma il significato profondo resta lo stesso nei vari popoli e nelle varie epoche, in quanto l'intera natura rispecchia il divino e vi permette l'accesso.

Tuttavia, visto che il mondo del divenire è una commistione dei due eternamente lottanti principi opposti, si rischia sempre di incorrere in errore ed è dunque necessario armarsi della forza della ragione, per poterla poi superare. In caso contrario non si giunge alla verità, ma a superstiziose credenze, porte di ingresso dell'ateismo:

Non dobbiamo pensare che gli dei siano diversi tra loro, da popolo a popolo; che siano, cioè, dei barbari o dei greci o dei australi e dei

²⁴ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 77, 382d5-e3. Sul fatto che il mito sia una preparazione ed un aiuto all'intuizione intellettuale si veda anche Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 20, 359a1-7.

settentrionali. No, ma come il sole e la luna e il cielo e la terra e il mare sono comuni a tutti, mentre sono chiamati da chi in un modo e da chi in un altro; così, parimente, le forme del culto e le denominazioni, diverse le une dalle altre, a seconda delle varie costumanze, sono, pur sempre, espressione di un'unica razionalità, che le ha tutte nobilmente ordinate, e di un'unica Provvidenza, che veglia su di esse, e di potenze ancillari preordinate su tutte. Di più, gli uomini si avvalgono di simboli consacrati – e chi ricorre a simboli oscuri e chi ricorre a simboli più trasparenti – guidando il pensiero su la strada perigliosa che conduce al divino. Alcuni, infatti, vanno completamente fuori strada e s'ingolfano nella superstizione; altri sfuggono, per così dire, da quel pantano ch'è la superstizione, ma piombano, d'altro canto, come in un dirupo scosceso: l'ateismo²⁵.

L'idea di un'unica verità da ricercare nelle sue diverse espressioni è dunque un valido aiuto per non incorrere in errore, in quanto la ragione guidata dall'intuizione si fortifica nel confronto con i più diversi linguaggi ed evita chiusure dogmatiche o superstiziose che, lungi dal poter mantenere in vita la tradizione di cui si fa parte, la rendono sempre più esangue, fino a quando non sopraggiunga la definitiva morte.

Analogo atteggiamento a quello plutarco è possibile rinvenire in Numenio di Apamea, il quale non solo si dedica alla ricerca della verità nei più diversi ambiti della tradizione greca e mediorientale, ma si cimenta anche con l'interpretazione allegorica delle sacre scritture ebraiche²⁶ e di almeno un fatto riguardante la vita di Gesù²⁷.

²⁵ Plutarco, *Iside e Osiride*, par. 67, 377f3-378b3.

²⁶ Numenio di Apamea, *Frammenti*, in: Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2011, pp. 1353-1455. In seguito citato come: Numenio di Apamea, *Frammenti*. Fr. 1c (32 Leemans).

²⁷ Numenio di Apamea, *Frammenti*, fr. 10° (19 Leemans).

Al di là delle concezioni più strettamente filosofiche²⁸, che sembrano già presagire il neoplatonismo di Plotino²⁹, si tratta, nel contesto dell'attuale trattazione, di evidenziare il carattere universalistico proprio al neopitagorico seguace di Platone.

Egli afferma che, nella ricerca della verità, bisogna in prima istanza far affidamento su Platone, le cui dottrine devono però essere strettamente annodate a quelle pitagoriche. Non basta, tuttavia, fermarsi a questo punto, in quanto, per giungere all'ambita meta, è necessario apprendere e riportare notizia delle più importanti iniziazioni, dottrine e fondazioni culturali realizzate dai popoli più rinomati. Non ci si deve, dunque, fermare alla Grecia, all'Egitto o alla Persia, ma bisogna andare ancora oltre, fino a giungere, dopo aver conosciuto le dottrine ebraiche, nel cuore dell'India brahmanica³⁰.

PLOTINO E PORFIRIO: IL NEOPLATONISMO E L'IDEA DI UNA FILOSOFIA PERENNE

Plotino, nato a Licopoli nel 205 e morto in Campania nel 270, studiò dal 232 al 242 alla scuola di Ammonio Sacca ad Alessandria³¹. Entusiasta dell'insegnamento del maestro, ma non contento di limitarsi ad una formazione univoca, decise di approfondire il pensiero dei magi e quello indiano. Prese dunque parte alla spedizione contro l'impero persiano al seguito

²⁸ Riguardo la dottrina si veda Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 7, pp. 271-289.

²⁹ Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 7, pp. 288-289.

³⁰ Numenio di Apamea, *Frammenti*, fr. 1a (9a Leemans).

³¹ Per la vita e l'opera di Plotino oltre che per il contesto storico in cui si situa si veda: Mazzarino, *L'impero romano*, vol. 2, pp. 421-426, 436-440; R. Chiaradonna, *Plotino*, in: Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, pp. 47-66; Porfirio, *Vita di Plotino*, in: Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2014, pp. 2-49; Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, pp. 23-200. Il testo di Porfirio sarà in seguito citato come: Porfirio, *Vita di Plotino*. Il testo di Plotino sarà in seguito citato come: Plotino, *Enneadi*. Per quanto riguarda Ammonio Sacca, il suo insegnamento e i suoi discepoli cfr. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, pp. 7-17.

dell'imperatore Gordiano (242), ma, a causa della sconfitta dell'esercito romano, fu costretto a rifugiarsi ad Antiochia, per poi giungere a Roma nel 242. Qui, seguendo l'insegnamento del maestro, iniziò ad impartire lezioni orali, per poi, a partire dal 254, iniziare a scrivere i trattati, in seguito ordinati da Porfirio.

Ciò che in questa sede si vuole particolarmente sottolineare, al di là della filosofia plotiniana nel suo complesso, che non potrà essere presa in considerazione se non in modo estremamente approssimativo, è soprattutto quanto concerne l'idea di una filosofia perenne. Ad un primo sguardo non sembrerebbe di poterne rinvenire le tracce nel suo corpus di scritti, visto che a tale tematica il filosofo non dedica né una riflessione di carattere sistematico né un approfondimento storico. Tuttavia, è senza dubbio possibile ritrovare tutti i caratteri che avrebbero permesso un ampliamento in tale direzione.

La filosofia è, infatti, secondo Plotino, una forma di vita che, attraverso un perfezionamento tanto morale quanto speculativo, permette di giungere al superamento dell'individualità e della separatezza, per aprire lo sguardo alla contemplazione dell'Uno ineffabile, che è il tutto e al di là del tutto³².

Nel trattare questi aspetti ci si volgerà in tre direzioni: in prima istanza si considereranno, attraverso l'analisi del terzo trattato della *I Enneade*, le molteplici vie che portano al principio primo; in seguito si prenderà in considerazione il carattere apofatico dell'Uno, cui consegue l'inadeguatezza di ogni nome; infine si vedrà come Plotino, sulla base dell'idea che la filosofia sia una via che conduce l'uomo alla sua vera patria, ritrovi nei pensatori preplatonici e nell'Egitto degli antecedenti, a volte nebulosi, del proprio pensiero.

Nel terzo trattato della prima *Enneade*, Plotino, domandandosi chi sia colui che giunge alla verità e quali l'arte ed il meto-

³² Plotino, *Enneadi*, III 9, 4; V 5, 9. In particolare è significativa la seguente affermazione (V 5, 9): "se poi non è lontano da nulla, pur non essendo in qualche luogo, Egli sarà allora se stesso ovunque [...]. Egli è dunque tutto ovunque, poiché nessuna cosa lo possiede, e tuttavia ognuna lo possiede: perciò ogni cosa è da lui posseduta."

do atti a tale scopo, risponde trattarsi del musico, dell'amante e del filosofo. Ciascuno di loro, infatti, in modo diverso a seconda dell'indole iniziale, è trasportato verso la contemplazione dell'eterno³³.

Il musico è colui che, avvinto dalla bellezza dell'armonia visibile, si volge ai suoni, evitando sempre la disarmonia e il disaccordo. Egli, pur potendo rimanere l'intera sua vita avvolto nella bellezza sensibile, ha tuttavia anche la possibilità di superare l'armonia degli accordi materiali per immergersi completamente in quella intelligibile³⁴.

L'amante, memore della bellezza, si volge ai corpi, in cui cerca di rinvenire ciò che ricorda solo imperfettamente. Se egli impara a riconoscere l'identica bellezza presente nei differenti corpi, può volgersi ancora più in alto e rinvenirla nelle arti, nelle scienze e nelle virtù. Da qui può giungere, se coadiuvato nella sua risalita, fino alla comprensione dell'Intelligenza e dell'Essere, per poi sprofondare nell'abisso del primo Principio³⁵. Solo il filosofo, tuttavia, per natura portato all'ascesa, non parte dal sensibile, ma si invola direttamente, seppur con le ali ancor deboli ed incerte, verso la propria meta. Aiutato da una guida, egli può dedicarsi all'incorporea e certa scienza matematica e, contemporaneamente, accrescere la propria virtù³⁶.

Esclusivamente attraverso la dialettica egli potrà però giungere all'apice del pensiero razionale, grazie al quale essere in grado di discernere ogni oggetto nella sua essenza³⁷. La dialettica non giunge, in ogni caso, all'apice speculativo, in quanto rimane immersa pur sempre in una molteplicità, mentre il primo Principio è l'assolutamente semplice, la pura autosufficienza, colui che non pensa, ma è l'origine del *nous* stesso. Se non può essere conosciuto in nessun modo, in quanto ogni conoscenza

³³ Plotino, *Enneadi*, I 3, 1, 1-10.

³⁴ Plotino, *Enneadi*, I 3, 1, 19-35.

³⁵ Plotino, *Enneadi*, I 3, 2, 1-10.

³⁶ Plotino, *Enneadi*, I 3, 3.

³⁷ Plotino, *Enneadi*, I 3, 4-5.

implica una distinzione tra conoscente e conosciuto³⁸, può tuttavia venir intuito attraverso un totale spossessamento di sé che non sia più neanche legato al bene, al bello o al procedere dialettico, ma che si involi da solo a solo³⁹ verso l'indicibile:

Ma basterà un semplice contatto interiore. Ma durante il contatto – almeno finché avviene – non si avrà affatto né la possibilità, né il bisogno di parlare: solo più tardi si potrà ragionarci sopra. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto, quando l'anima coglie, improvvisamente, la luce. Poiché questa luce proviene da Lui, o meglio, è Lui stesso [...]. Questo è il vero fine dell'anima: toccare quella luce e contemplarla mediante quella stessa luce, non con la luce di un altro, ma con quella stessa con la quale essa vede. Poiché la luce, dalla quale è illuminata, è la luce che essa deve contemplare. Nemmeno il sole si vede mediante una luce diversa. Ma come questo può avvenire? Elimina ogni cosa⁴⁰.

Esso, pur denominato Uno, non corrisponde a nessuna espressione umana, necessariamente legata alla distinzione. Ciò vuol dire che “Uno” è solo un nome che permette di riportare, nel grado più ampio possibile al linguaggio umano, l'esperienza del contatto unitivo. Dire che esso è l'Uno significa affermare l'impossibilità di ogni determinazione positiva⁴¹ e permettere

³⁸ La perfetta contemplazione va invece oltre tale distinzione, tanto che il contemplante e il contemplato non sono affatto distinti: “Il contemplato, invece, - se pur si debba dire che il veggente e il visto sono due e non piuttosto che i due sono uno, per quanto ardita sia l'espressione – non vede e non distingue in quel momento il contemplante; né questi immagina una dualità, ma, già diventato altro da quello che era e ormai non più se stesso, appartiene a Lui ed è uno con Lui, avendo fatto coincidere, per così dire, centro con centro [...]. Infatti, in che modo si potrebbe dar notizia di Lui come di un diverso, quando chi lo vide non lo vide diverso durante la contemplazione, ma lo vide una cosa sola con se stesso” (Plotino, *Enneadi*, I VI 9, 10).

³⁹ Plotino, *Enneadi*, VI 9, 11.

⁴⁰ Plotino, *Enneadi*, V 3, 17, 25-35.

⁴¹ Plotino, *Enneadi*, V 3, 14, 6: “noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è.”

dunque di indirizzare verso l'assolutamente semplice, che non si è mai allontanato dall'intimo dell'anima:

Forse il nome “Uno” gli fu dato affinché l'indagatore, cominciando da ciò che significa la massima semplicità, finisse poi col negargli anche questo, pensando che esso, benché scelto felicemente dal suo inventore, non era degno di rivelare quella natura, poiché colui non può essere compreso né con l'udito né da chi ascolta, ma, se mai, da una visione. Ma nemmeno la visione, se volesse contemplare una forma, potrebbe conoscerlo.”⁴²

Nell'ottavo trattato della *IV Enneade*, Plotino, disceso dalla contemplazione perfetta all'intelligenza e poi alla riflessione discorsiva, si domanda come sia possibile la discesa e il distacco dal primo Principio. Per poter rispondere a tale domanda egli si volge ad Eraclito ed Empedocle, per poi affidarsi alle parole di Platone. Nel presentare l'Efesio e l'Agrigentino, afferma che, pur parlando essi in modo nebuloso e poco chiaro, l'intento che li guidava era proprio di indirizzare gli uomini a questa ricerca. Lo stesso si può dire di Pitagora, i cui detti, alla stessa stregua di quelli degli altri due, sono pieni di allusioni mai pienamente spiegate.

Il carattere allusivo e impenetrabile delle loro parole non sarebbe però dovuto ad un fattore estrinseco, ma all'intrinseca necessità di indirizzare verso il cammino, che deve essere tuttavia percorso dal singolo⁴³.

Analogo approccio è possibile rinvenire nella trattazione dell'Uno, la cui idea non viene presentata come una scoperta o un'innovazione, ma come l'espressione “moderna” dell'antica sapienza, di cui a volte ci sono solo accenni, a volte formulazioni in parte errate, a volte, poi, solo una parziale ed imperfetta espressione⁴⁴.

⁴² Plotino, *Enneadi*, V 5, 6, 30 sgg.

⁴³ Plotino, *Enneadi*, IV 8, 1.

⁴⁴ Plotino, *Enneadi*, V I, 8.

L'imperfezione è comunque connaturata al linguaggio esteriore, immagine di quello interiore, che è, a sua volta immagine di uno ancora superiore:

Come il linguaggio parlato è un'immagine del linguaggio <interiore> dell'anima, così questo è un'immagine di quello interiore ad un altro essere. E come il linguaggio parlato, rispetto a quello dell'anima, si frantuma in parole, così quello dell'anima, rispetto all'altro superiore, è frammentario quando cerca di esporlo⁴⁵.

Per questo motivo, afferma Plotino, gli Egizi, piuttosto che dedicarsi ad espressioni razionali, hanno preferito utilizzare dei simboli, maggiormente in grado di esprimere le verità intuitive proprie dell'Intelligenza (nous).

La sapienza nasce, dunque, da una conoscenza che supera i confini del discorso, il quale è da lei fondato e ne rappresenta un'esplicazione⁴⁶.

La breve presentazione qui portata avanti consente di affermare che, anche in un pensatore assolutamente esente da inclinazioni sincretiche, sia possibile trovare i caratteri fondamentali dell'idea di una filosofia perenne. Se, infatti, l'intera realtà è la manifestazione del primo Principio ineffabile e ogni piano dell'essere è contenuto in quello a lui superiore, se l'anima dell'uomo, pur in parte commista con il mondo sensibile, ha la possibilità sia di una conoscenza noetica sia di una perfetta contemplazione unitiva, allora non può essere che la conoscenza perfetta ed eterna sia possesso di una sola filosofia, di un solo popolo, di una sola persona.

L'ampliamento di una tale riflessione si presenta immediatamente nel discepolo più prossimo al filosofo di Nicopoli, Porfirio⁴⁷. Nato a Tiro nel 232, Porfirio era intriso del sincretismo

⁴⁵ Plotino, *Enneadi*, I 2, 3.

⁴⁶ Plotino, *Enneadi*, V 8, 6.

⁴⁷ Per quanto riguarda la vita e l'opera si rimanda ai seguenti testi: Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, pp. 218-247; Laura Simonini, *Introduzione*, in: Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di Laura Simonini, Adel-

della città, in cui convivevano culti orientali e tradizioni classiche. Conosceva l'ebraico, la letteratura ebraica e quella fenicia, oltre ad essere stato iniziato ai misteri caldei, persiani ed egiziani. Studiò sotto la tutela del cristiano Origene a Cesarea, per poi approfondire la sua conoscenza del mondo classico alla scuola del retore Longino, che insegnava ad Atene. A trent'anni entrò nella scuola di Plotino a Roma, dove approfondì con il maestro il Platonismo. Morì infine dopo il 305, quando completò l'opera di riordino dei trattati lasciati dal maestro.

Nel caso di Porfirio, più che in quello di Plotino, rivoltosi esclusivamente contro gli Gnostici, più evidente diviene la polemica anticristiana, svolta attraverso un'attenta analisi dei testi. L'intento era quello di smascherare in prima istanza l'inaffidabilità degli evangelisti, di fare una disamina critica dell'Antico Testamento, oltre che di volgersi contro gli atti e la parola di Gesù⁴⁸.

Il filosofo neoplatonico, al di là delle opere polemiche, si caratterizza, tuttavia, per una grande capacità sintetica, capace di legare dottrine diverse e di spiegare, soprattutto attraverso il metodo allegorico, ogni testo alla luce di diverse tradizioni. Nel suo caso, l'idea fondamentale è che dietro la parola mitica sia possibile rinvenire una dottrina più profonda, che, velata in una cultura, può rilucere in un'altra con maggiore chiarezza.

Un esempio classico di tale metodo è fornito dal testo dedicato all'interpretazione dell'antro delle ninfe descritto da Omero nell'*Odissea*:

In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie:
vicino è un antro amabile, oscuro,
sacro alle Ninfe chiamate Naiadi;
in esso sono crateri ed anfore

phi, Milano 2006 (1986), pp. 9-32. Il testo di Porfirio sarà in seguito citato come: Porfirio, *L'antro delle ninfe*.

⁴⁸ Cfr. Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2010 (2009).

di pietra; lì le api ripongono il miele.
E vi sono alti telai di pietra, dove le Ninfe
tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi;
qui scorrono acque perenni; due porte vi sono,
una, volta a Borea, è la discesa per gli uomini,
l'altra, invece, che si volge a Noto, è per gli dei e non la
varcano gli uomini, ma è il cammino degli immortali⁴⁹.

Il punto di partenza da cui sviluppa il suo ragionamento, estremamente condivisibile a meno che non si voglia veramente credere all'interpretazione riduttiva e storicamente poco credibile secondo cui il poema omerico sia il frutto della fantasia dell'aedo, è l'antico carattere sacro di antri e caverne, in cui era possibile vedere l'immagine dell'intero cosmo⁵⁰.

Per suffragare la sua tesi porta l'esempio dei Persiani, di cui si dice che utilizzavano gli antri come luogo iniziatico, attraverso cui giungere alla conoscenza del mistero della discesa delle anime nel cosmo e della loro risalita⁵¹. L'interpretazione cosmica dell'antro si rifà poi ai misteri mitraici, dove il miele assume un'importanza fondamentale per la purificazione iniziatica⁵², ad Orfeo, che permette di spiegare il significato del telaio di pietra come legato alla dea Demetra⁵³, a Ferecide, che permette di suffragare il ruolo di scala ascendiva e discensiva dei due ingressi della caverna⁵⁴, agli Egizi, per far comprendere il significato dell'orientamento delle due uscite⁵⁵, e così via.

Ad ogni modo, al di là della capacità di portare a coerenza i più diversi culti e dottrine partendo dal commento di un testo apparentemente semplice, è interessante notare l'approccio simbolico, che non si ferma ad una particolare interpretazione,

⁴⁹ Omero, *Odissea*, 13, vv. 102-112, in: Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 1.

⁵⁰ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 4-5.

⁵¹ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 6.

⁵² Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 15-18.

⁵³ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 14.

⁵⁴ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 31.

⁵⁵ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 24.

ma accumula i molteplici significati senza mai scadere in incongruenze, ma svelando la ricchezza nascosta sotto la superficie. Ad esempio, l'antro è sì, come si è detto, il simbolo del cosmo, in quanto è tenebroso, roccioso e umido, ma sta anche per il mondo intelligibile, in quanto esso, come l'antro, è invisibile e stabile⁵⁶.

In uno stesso elemento naturale è dunque possibile rinvenire tanto l'immagine dell'intero cosmo quanto quella del suo stesso principio. Il simbolo, infatti, è il legame che supera la distanza e permette il contatto tra realtà apparentemente disomogenee. Il metodo di Porfirio è guidato dalla ricerca della verità attraverso l'articolazione di molteplici sentieri, i quali, se non portano a vicoli ciechi, permettono di giungere alla contemplazione divina.

In conclusione, nel tentativo di rendere ancora più evidente l'idea di una filosofia-teologia-religione perenne nel pensiero del Neoplatonico, si riporta un testo tratto dalla *Filosofia rivelata dagli oracoli*⁵⁷:

Ora la strada che porta agli dei è bronzea, ripida e pietrosa, e i barbari hanno trovato molti sentieri (che portano ad) essa, mentre i Greci sono stati fuorviati, coloro che ne sono venuti in possesso l'hanno corrotta. Il dio ha invece attribuito la scoperta (della strada che porta agli dei) agli Egizi e ai Fenici e ai Caldei (questi infatti sono Assiri) e ai Lidi e agli Ebrei⁵⁸.

⁵⁶ Porfirio, *L'antro delle ninfe*, par. 8.

⁵⁷ Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, in: Porfirio *Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, a cura di G. Girgenti e G. Muscolino, Bompiani, Milano 2011. In seguito citato come: Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*.

⁵⁸ Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, 324 F (pp. 118-119). Per un approfondimento di tale tematica si rimanda a G. Muscolino, Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo, in: Porfirio *Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, pp. CXXI-CCXI. Di particolare interesse per il tema qui trattato sono le pp. CLIV-CLXIII.

Con Porfirio termina l'analisi dell'idea di una filosofia perenne nel mondo greco non perché manchino ulteriori esempi, a volte addirittura più espliciti, ma in quanto la presentazione incorrerebbe necessariamente in ripetizioni che poco aggiungerebbero a quanto fin qui esposto. Un aspetto che si potrebbe tuttavia prendere ancora in considerazione, seppur in modo estremamente breve, è la particolare declinazione operativo-teurgica che l'idea di una filosofia perenne assume in Giamblico. Essa, lungi dall'essere in controtendenza rispetto a quanto fin qui esposto, è una particolare applicazione di tale approccio sintetico ad un campo specifico della conoscenza.

Il particolare valore degli Egiziani o degli Assiri, oltre che nella dottrina teologica, risiede, secondo Giamblico, soprattutto nella lingua, dono sacro fatto dagli dei a questi popoli⁵⁹. In questo caso, l'idea di una filosofia perenne tende a sottolineare il valore dei suoni stessi proferiti da antiche tradizioni per creare un legame con il mondo divino. È dunque necessario non solo conoscere le dottrine antiche, ma anche e soprattutto saper proferire i giusti nomi e saper praticare i giusti riti, in quanto più rispondenti all'essenza divina e più capaci di far involare l'anima verso il cielo:

E ancora, noi conserviamo tutta intera nella nostra anima l'immagine mistica e ineffabile degli dei, e per mezzo di quei nomi noi solleviamo la nostra anima verso di loro, e una volta che è stata sollevata la uniamo ad essi per quanto ci è possibile⁶⁰.

Lo scopo del teurgo è, dunque, l'assimilazione a dio attraverso un procedimento capace di risvegliare la virtù divina in particolari oggetti materiali, nell'intima convinzione che, essendo il cosmo tutto pieno di dei⁶¹, basti conoscere il giusto me-

⁵⁹ Giamblico, *I misteri degli egiziani*, a cura di C. Moreschini, BUR, Milano 2003. In seguito citato come: Giamblico, *I misteri degli egiziani*. VII 4-5.

⁶⁰ Giamblico, *I misteri degli egiziani*. VII 4, 255,17-256,3.

⁶¹ Giamblico, *I misteri degli egiziani*. I 9, 30, 2-3.

todo per risvegliare l'essenza sovrasensibile nelle realtà corporee⁶².

Un tale atto ha come scopo precipuo non l'incatenamento e l'asservimento del divino nella realtà sensibile⁶³, quanto la trasfigurazione di tale realtà⁶⁴ e dell'operante stesso⁶⁵: si tratta non tanto di far scendere gli dei nella natura, ma di riposizionare la natura e l'uomo nel divino.

⁶² Giamblico, *I misteri degli egiziani*. II 19.

⁶³ Giamblico, *I misteri degli egiziani*. I 11.

⁶⁴ Giamblico, *I misteri degli egiziani*. I 20, 63,13-18.

⁶⁵ Giamblico, *I misteri degli egiziani*. I 12.

LA FILOSOFIA PERENNE NEL MONDO MODERNO

“Per chi adotti una filosofia sincretista, il contrasto fra illuminismo e romanticismo è uno sgradevole ricordo, l'avanguardia un incubo dell'infanzia da scordare senza perdere un attimo di tempo. Chi accoglie il sincretismo ha il cosmopolitismo dell'illuminista e il radicamento del romantico, ma per lui la cosmopoli è l'ordine che lega l'Unità al molteplice secondo i gradi dell'essere che ogni planimetria tradizionale di città riflette, e la sua radice è la fonte di ogni radicamento, la causa di ogni sacralità”.

(Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, p. 408)

ALCUNE CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Dopo aver fatto una panoramica generale riguardo l'idea della filosofia perenne nel Rinascimento, luogo di nascita del termine, e dopo averne considerato alcune declinazioni nel mondo greco, ci si volgerà in questo capitolo ad alcune delle sue formulazioni nel mondo moderno. Con la scoperta della vera data di stesura del *Corpus hermeticum* da parte del filologo protestante Casaubon (1614)¹, sembra dover cadere l'intera co-

¹ Per quanto riguarda l'opera del Casaubon e le sue conseguenze sull'idea di una filosofia perenne si veda Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 438 sgg. È importante sottolineare l'origine protestante del grande erudito, in quanto la sua datazione, pur essendo corretta, è guidata fondamentalmente dall'intento polemico di destrutturare una delle armi del cattolicesimo che, peraltro, come si è visto, era in ogni caso molto guardingo e sospettoso verso le inclinazioni ireniste dei cattolici che avevano voluto utilizzare l'idea della filosofia perenne a scopi anche apologetici. Se la datazione è corretta, le implicazioni che da essa derivano non sono necessariamente univoche (l'idea della filosofia perenne è esclusivamente un errore dovuto all'ignoranza della storia) e non possono, di per sé, portare ad una totale delegittimazione del metodo seguito dai filosofi considerati, le cui teorie storiche, tuttavia, devono in qualche modo riassetarsi e riformularsi alla luce delle nuove scoperte. Solo nel Novecento, come si vedrà in seguito, la teoria di influssi orientali, di reciproci rapporti e di una fondamentale koiné culturale, che permise ad idee, miti e culti di passare dall'Oriente all'Occidente in epoca molto anteriore al periodo ellenistico, ha iniziato a essere presa nuovamente in debita considerazione. Non si può in questa sede fare un'attenta analisi storica, ma forse sarebbe possibile vedere come idee presenti nello Zoroastrismo e nella religione egiziana, trasformati e approfonditi attraverso una disamina prettamente filosofica, ab-

struzione degli irenisti quattro-cinquecenteschi. La storia, infatti, si capovolge e non è più Ermete ad essere l'origine del Platonismo, quanto piuttosto il contrario.

Tuttavia, se le datazioni in possesso dei rinascimentali non erano corrette, lo spirito universalistico che li guidava sembra essere più rispondente alla storia di quanto si fosse pensato in precedenza. In particolare grazie agli studi di Walter Burkert è stato infatti finalmente possibile liberare la Grecità dall'artificiale isolamento in cui l'ideologia classicheggiante

biano dato un forte impulso, ad esempio, alla grande tradizione platonica, la quale avrebbe poi determinato parte del linguaggio e delle idee del *Corpus hermeticum*. Come per l'Orfismo è stato possibile rintracciare l'origine antica di miti che fino a metà del Novecento venivano bollati come fantasie neoplatoniche, così sarebbe forse possibile rinvenire nelle dottrine ermetiche elementi originari della tradizione egiziana più antica. Ad ogni modo, anche se l'intero *Corpus hermeticum* fosse il frutto delle speculazioni dei primi secoli dopo Cristo, ciò non lede affatto la sua importanza di ordine speculativo, ma solo il tentativo di fondare la filosofia sull'autorità della religione egiziana, tentativo, peraltro, poco interessante.

Anche nel caso degli oracoli caldaici si potrebbe approfondire ancora meglio, nella misura in cui i documenti a disposizione lo permettano, la presenza o meno di un rapporto con le dottrine iraniche (in ogni caso, dal momento che esse variano nell'arco dei secoli, si dovrebbe anche capire di che zoroastrismo si stia parlando quando si fa un tale confronto). Stausberg sembra a dir poco molto scettico relativamente ad una reale influenza delle dottrine iraniche sugli oracoli (M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, 2 Vol., De Gruyter, Berlin-New York 1998. In seguito citato come: Stausberg, *Faszination Zarathushtra*. Pp. 54-57), ma potrebbe essere che la questione debba essere considerata in modo più ampio, in quanto lo zoroastrismo sembra essere conosciuto e molto presente fin dall'epoca della Grecia arcaica. Inoltre alcune dottrine, come per esempio quella del fuoco, se non possono essere di per sé prove di influssi diretti, aprono comunque il campo per una ricerca ulteriore, capace di mettere insieme i tasselli e di capire se gli oracoli caldaici siano semplicemente l'opera di due burloni del II secolo o se invece abbiano delle forti implicazioni misterico-iniziatico-magiche rispondenti in parte alle pratiche e dottrine mediorientali. Per il carattere fortemente filosofico dei testi religiosi e rituali dello zoroastrismo più antico si rimanda all'illuminante introduzione di A. Alberti in: A. Alberti (a cura di), *Avesta*, UTET, Torino 1974, pp. 9-67.

degli studiosi ottocenteschi l'aveva relegata² ed evidenziare lo strettissimo legame intercorrente tra il mondo greco e i molti popoli con cui, fin dalle origini, venne in contatto.

Non solo il testo omerico presenta una forte affinità con le epopee accadiche (in particolare *Atrahasis* e *Gilgamesh*)³, ma lo stesso Orfismo sembra risentire di profonde influenze da parte del mondo iranico⁴, avere dei punti di contatto con alcuni aspetti della teologia egiziana⁵ e dipendere sotto certi riguardi dai miti presenti nei testi Ittiti⁶.

La filosofia sembra poi nascere in un contesto culturale volto alla conoscenza del mondo e degli dei attraverso una commistione di linguaggi ed idee attinti alle più diverse popolazioni. La filosofia "naturale" di Talete, che professava il mondo essere pieno di dei⁷, si ricollega, ad esempio, al culto dell'Apollo delfinio di cui era sacerdote⁸.

Che l'acqua sia il principio di tutte le cose in quanto da lei sgorga la vita, sorgente perenne del mondo, è poi un'idea probabilmente derivante, al di là dall'attività di culto propria al sacerdozio, dal mito cosmogonico omerico, a sua volta strettamente imparentato con quelli Accadici⁹. Nel mito presente in Omero si dice, infatti, che Oceano è il principio degli dei, origine di tutto.

Le ruote di cui parla Anassimandro sono, inoltre, disposte secondo l'ordine iranico, così come la filosofia eraclitea sembra

² Si pensi all'impostazione, dominante fino agli anni cinquanta del Novecento, dello Zeller, che, nel 1856, affermava, sulla base dell'analisi storico filologica, la completa indipendenza e autonomia della cultura greca (cfr. Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 36). Come se le culture vivessero dentro a provette da laboratorio, piuttosto che in un mondo complesso, fatto di scambi commerciali e culturali.

³ Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 3-34.

⁴ Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 77-78

⁵ Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 76-77, 83-84

⁶ Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 82

⁷ Talete, fr. 10[A9], in: Colli, *La sapienza greca*.

⁸ Colli, *La sapienza greca, Introduzione*, Vol. 2, p. 24.

⁹ Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 14-15

riflettere notevoli influssi orientali¹⁰. Empedocle, poi, veniva considerato da Gorgia un mago praticante e la sua stessa dottrina dei due principi in lotta non sembra esente da influssi iranici¹¹. Le idee dei magi erano, infine, oggetto di dibattito nell'Accademia¹² e sembra che alla sua morte Platone fu visitato da questi sacerdoti, che tentarono di curarlo¹³. La favola della Grecia che si costituisce a partire dal distacco del $\mu\theta\omicron\varsigma$ per giungere al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è dunque estremamente riduttiva, in quanto i due approcci, lungi dal escludersi, sono complementari tanto nella filosofia greca¹⁴ quanto nei popoli orientali più antichi, che non erano affatto sprovvisti di razionalità e discernimento¹⁵.

Alla luce delle nuove conoscenze storiche sarebbe dunque possibile rivalutare, se non alcune idee, perlomeno l'approccio dei rinascimentali e dei Platonici dei primi secoli dopo Cristo, i quali, lungi dall'essere degli ingenui sincretisti, avevano intuito il forte legame tra le diverse forme di sapienza.

Ad ogni modo, in epoca moderna¹⁶, a seguito del sempre maggiore discredito in cui cade la genealogia storica dei filosofi

¹⁰ Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 52; Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito "specialista del sacro" fra oriente e occidente*.

¹¹ Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 103.

¹² Burkert, *Da Omero ai Magi*, p. 102.

¹³ Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, p. 23 n. 13. La brevissima esposizione qui presentata è solo a carattere esemplificativo. Per approfondire lo strettissimo legame tra filosofia greca e mondo orientale si rimanda al sopra citato articolo di Panaino e al testo di Burkert.

¹⁴ Si pensi, solo per citare un esempio, a Platone, dove il mito ha una funzione fondamentale. Lungi dall'essere una favola per intrattenere il lettore, esso introduce alla parte più profonda della sua filosofia, indicandone lo scopo (mito della caverna), la condizione che ne rende possibile l'attuazione (il mito di Er con la sua spiegazione della differenza delle anime e delle loro diverse indoli, della possibilità della dimenticanza e della riminiscenza) la via per giungervi (la mania che fa involare l'anima nel *Fedro*), etc.

¹⁵ Burkert, *Da Omero ai Magi*, pp. 52-53.

¹⁶ Per ragioni di unità dello scritto in questo capitolo si farà riferimento al solo Novecento, in quanto, altrimenti, sarebbe stato necessario un intero volume, capace di presentare quello che sempre più, a partire dal '600, si può chiamare l'esoterismo occidentale. Si sarebbero dovuti approfondire i vari

perenni, si accentua piuttosto un'interpretazione slegata dalle influenze reciproche, che, pur non necessariamente negate, vengono poste in secondo piano, in quanto non dimostrabili in modo certo¹⁷. Si accentua, dunque, un approccio astorico che tenta di sintetizzare pensieri e pratiche di diverse tradizioni, per mostrarne l'intrinseca armonia.

Non solo non si approfondisce la storia delle relazioni reciproche, ma si predilige spesso il confronto tra idee che, per questioni spazio-temporali, non possono essersi influenzate reciprocamente, così da mostrare che l'unica verità non dipende da fattori estrinseci, ma dall'intrinseco suo attingimento.

Accanto a questa linea, che prende le mosse da una generica concezione di una *perennis quaedam philosophia*¹⁸, e che si può rintracciare nell'opera di Aldous Huxley, oltre che negli scritti di Zolla, continua, comunque, a perdurare la corrente dei tradizionalisti come René Guénon, il quale, certo di una Tradizione primordiale poi diramatasi in molte correnti, ha pur sempre a

movimenti rosicruciani, massonici etc. e ci si sarebbe persi in un intrico fatto anche di pseudo-storie, occultismi vari, iniziazioni le più disparate, pseudo-intepretazioni geroglifiche, movimenti alchemici, teosofie di molteplici nature etc. Insomma, il labirinto sarebbe stato esiziale e, piuttosto che fornire una visione di insieme, ci si sarebbe sempre più invischiati nel magma di una grossa fetta dell'esperienza filosofico-religiosa dell'Occidente ancora troppo poco studiata. Per lo stesso motivo, anche nel caso del Novecento ci si soffermerà solo su pochi autori rappresentativi delle più importanti correnti. Il lavoro sarà dunque inevitabilmente parziale, ma tenterà di essere il più possibile preciso perlomeno riguardo agli oggetti trattati. Per la storia dell'idea di una filosofia perenne nell'epoca moderna si confronti: Hanegraaff, *Tradition*, pp. 1130-1135; A. Faivre, *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993 (1992). In seguito citato come: Faivre, *L'ésotérisme*; A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris 1986. In seguito citato come: Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*.

¹⁷ Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, p. 33.

¹⁸ Si riprende qui un'espressione di Leibniz in una famosa lettera del 1714. Cfr. Hanegraaff, *Tradition*, p. 1130.

cuore maggiormente il valore atemporale delle affinità dottrinarie, piuttosto che la loro origine storica¹⁹.

In questo capitolo si presenterà dunque l'idea di una filosofia perenne nel pensiero del metafisico francese, per poi analizzare il metodo che guida Huxley nel testo *La Filosofia Perenne*²⁰. Sarà così possibile evidenziare anche una delle origini del movimento New Age, che amplifica a dismisura il sincretismo, fino a svuotare di senso e di profondità le diverse idee in cui si imbatte, tutte mescolate e disintegrate in un grande calderone.

La scelta di trattare, nel ramo tradizionale, esclusivamente la figura di Guénon è guidata dalla constatazione della lucidità con cui egli espresse il pensiero perenne²¹, senza lasciarsi fuorviare né dal magma occultista-teosofico-spiritista²² né da atteggiamenti reazionari di stampo fascista, che, in questo ambito del

¹⁹ Per le tre vie dell'esoterismo moderno si veda Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, pp. 33-40. La prima e la seconda corrispondono grosso modo alle concezioni rispettivamente di Guénon e Huxley. La terza via, chiamata da Faivre "umanista", si concentrerebbe maggiormente sulla natura del mondo sensibile e sulla trasmutazione dell'individuo e della società, senza che questo implichi un rifiuto del mondo moderno e della scienza. In questo lavoro si presentano solo le prime due vie, nella convinzione che la terza presenti degli aspetti collaterali che possono rinvenirsi tanto nella prima quanto nella seconda. Come notato da Faivre stesso, l'introduzione della terza via rischia, infatti, di portare confusione (Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, p. 38). Nel presente studio poi una tale divisione non avrebbe un particolare vantaggio ermeneutico, ma rischierebbe solo di fare dei tagli netti tra autori nell'ottica di incassarli e dar loro un posto sì definito, ma assolutamente limitante. Se già la divisione delle due vie è, infatti, una schematizzazione non esente da problematiche, più si procede nell'analisi e più si perde la visione sintetica, determinando una semplificazione eccessiva che rischia di non rispecchiare più né il pensiero né la storia degli autori presi in considerazione.

²⁰ A. Huxley, *La filosofia perenne*, a cura di G. De Angelis, Adelphi, Milano 2013 (1995). In seguito citato come: Huxley, *La filosofia perenne*.

²¹ Per il valore di Guénon, il rigore e la lucidità del suo pensiero, oltre che per la sua capacità di sintesi si confronti Faivre, *L'ésotérisme*, pp. 107-109.

²² Cfr. R. Guénon, *L'erreur spirite*, éditions traditionnelles, Paris 1952; R. Guénon, *Il teosofismo. Storia di una pseudoreligione*, a cura di C. Cammarata, 2 Vol., Edizioni Delta Arktos, Torino 1987.

pensiero novecentesco, sono piuttosto frequenti²³. L'intrinseca coerenza e profondità speculativa, guidate soprattutto da un'ottima conoscenza della metafisica Vedānta e dell'esoterismo islamico, gli permise di guardare con disprezzo il sorgere del movimento nazionalsocialista che, pur intriso, in alcune sue componenti, di aspirazioni paganeggianti, ermetiche ed occultistiche, aveva a suo fondamento l'ideologia razziale, assolutamente insensata se ci si pone dal punto di vista della verità, che non risiede in nessuna razza né luogo né tempo²⁴.

Questo non vuol dire che egli fosse un progressista liberale e democratico, ma che la sua idea di vita politica aborrisce da ogni forma comunitaria che non fosse legata strettamente al piano metafisico e che non permettesse a ciascun individuo di poter realizzare a pieno le sue potenzialità²⁵.

Si può certamente criticare, se estrapolata dal contesto, l'idea della necessità di un'élite capace di guidare gli uomini e la società, ma bisogna sempre mettere in evidenza che la sua idea di élite non si fonda su nient'altro che sulla perfezione conoscitiva, che si riverbera in perfezione morale e capacità di agire per il meglio²⁶. L'élite sarebbe, insomma, un analogo dei custodi della *Repubblica* platonica, i quali, edotti in tutte le scienze, liberi dalle passioni e dall'egoismo individualistico,

²³ Si pensi, solo per citare un esempio, a Julius Evola, peraltro in contatto con lo stesso Guénon.

²⁴ R. Guénon, *Oriente e Occidente*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2016. In seguito citato come: Guénon, *Oriente e Occidente*. P. 162; Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 138; R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2013 (1989). In seguito citato come: Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*. Pp. 219-221.

²⁵ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 102: "La casta, intesa nel suo senso vero e tradizionale, altro non è che la stessa natura individuale con l'insieme delle attitudini speciali che essa implica e che predispongono ogni uomo all'adempimento di una data funzione e non di un'altra".

²⁶ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 53; Guénon, *Oriente e Occidente*, pp. 195-220.

sono giunti alla contemplazione del Bene e per questo possono agire veramente secondo giustizia nella loro città.

RENÉ GUÉNON E LA TRADIZIONE

Nella presentazione del pensiero di René Guénon, che nella sua vastità e complessità avrebbe bisogno di un maggiore approfondimento anche in ambito accademico, ci si concentrerà solo su due punti, senza approfondire, se non a margine e a fine esemplificativo, le vere e proprie dottrine metafisiche da lui presentate.

In prima istanza si mostrerà che l'intera sua produzione scritta parte dall'idea che sia possibile ottenere una conoscenza sovrazionale grazie all'intuizione intellettuale. In seconda istanza si approfondirà il valore dell'unica Tradizione che, ramificantesi in molteplici vie, presenta anche al suo stesso interno una pluralità di modalità di attingimento conoscitivo.

Bisogna evidenziare, prima di procedere oltre nella trattazione, che l'intera opera di Guénon ha come base una critica netta del moderno mondo occidentale, considerato una deviazione rispetto allo spirito tradizionale. Tale deviazione, seppur necessaria in quanto esplicazione delle possibilità manifestative del Principio²⁷, si presenta come una vera anomalia, capace di portare il mondo alla dissoluzione²⁸.

²⁷ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 38-39.

²⁸ La sola concentrazione sul mondo materiale e sul suo domino ha portato, infatti, il mondo occidentale ad ergersi a signore della natura e degli uomini. Cfr. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 117-148. Si veda in particolare p. 140: “[...] l'Occidente solo mercé la sua forza bruta è riuscito ad imporsi dappertutto. Né poteva essere altrimenti: solo su tale linea risiedendo la sola reale superiorità della sua civiltà, così inferiore da qualunque altro punto di vista”; p. 129: “e siccome il pericolo delle invenzioni, anche di quelle non destinate ad avere direttamente effetti funesti per l'umanità, ma che ciò nondimeno causano tante catastrofi, senza parlare dei turbamenti insospettati da esse provocati nell'ambiente terrestre - siccome, dicevamo, un simile pericolo continuerà indubbiamente ad aumentare in proporzioni difficilmente determinabili, come si è già accennato, è lecito pensare senza troppa inverosimiglianza”.

Una tale concezione si fonda su di una visione ciclica della realtà derivante fondamentalmente, anche se non esclusivamente, dalla dottrina indiana del *manvantara*, ciclo dell'umanità terrestre diviso in quattro età di progressivo oscuramento della verità²⁹.

Secondo tale dottrina, da più di seimila anni l'umanità si troverebbe nel quarto stadio, l'età del ferro o Kali Yuga, segnato fondamentalmente dalla perdita della conoscenza, sempre più difficile da attingere.

Guénon afferma, dunque, che il momento attuale, che affonda le sue radici nella disgregazione della Cristianità nel XIV secolo, sarebbe l'esito, il compimento, di tale quarto stadio del ciclo, cui seguirebbe una completa *renovatio*, una nuova età dell'oro. L'intento dei suoi scritti è, in ogni caso, nonostante più volte si professi contrario ad ogni forma di proselitismo³⁰, quello di risvegliare le coscienze europee, per tentare di rettificare il corso della storia prima della catastrofe³¹.

Un tale risveglio deve partire dalla comprensione della capacità intuitiva propria dell'uomo, il quale, lungi dall'essere semplicemente un animale razionale, è, nel suo più intimo, non distinto dal primo Principio. Alla base di ogni tradizione, al di là

za, che forse il mondo moderno finirà col distruggersi da sé stesso, se non sarà capace di arrestarsi lungo questa china finché si sia ancora in tempo".

²⁹ Cfr. su questo punto e per quanto segue Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 25-40; Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, pp. 44-48.

³⁰ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 96-99.

³¹ Su questo punto bisogna sottolineare un'incongruenza di fondo: se il momento attuale è la necessaria manifestazione delle potenzialità del principio assoluto e se tale esplicazione deve giungere al suo termine perché sia possibile una vera rinascita, allora un'opera di rettificazione andrebbe in controtendenza e non farebbe altro che rallentare un processo comunque inevitabile. D'altra parte non è dato sapere se veramente si sia giunti al termine del quarto stadio e, in ogni caso, l'unico atteggiamento possibile, se non si vuole avere un atteggiamento quietistico, è quello di fare quanto sta nelle possibilità di ognuno per riportare e trasmettere la verità, al di là che tale azione abbia successo o meno.

della trasmissione³², vi è, infatti, la conoscenza sovrarazionale³³, fondamento di ogni concezione veramente metafisica e supporto di ciascun ambito dell'attività umana:

Indicando i caratteri essenziali della metafisica abbiamo detto che essa è una conoscenza intuitiva, vale a dire immediata, che quindi si oppone alla conoscenza discorsiva e mediata dell'ordine razionale. L'intuizione intellettuale è anzi ancor più immediata dell'intuizione sensibile, perché è al di là della distinzione di soggetto e oggetto che quest'ultima conserva; essa è il veicolo della conoscenza e insieme la conoscenza stessa, e in essa il soggetto e l'oggetto si unificano e si identificano³⁴.

Ogni altro tipo di conoscenza, dunque, essendo una parziale espressione dell'intuizione intellettuale, ha valore semplicemente esemplificativo e simbolico, mirante a quell'identificazione unitiva dove cessa ogni dualità e il pensiero si identifica con l'Essere³⁵. Tale forma conoscitiva non consiste semplicemente in un'idea estrinseca, ma nella sua piena realizzazione³⁶, in grado di innalzare l'uomo oltre il piano dell'individualità e dell'intera manifestazione, per farlo giungere ad essere l'Essere e il Principio al di là dell'Essere.

Per poter comprendere quanto qui prospettato è necessario fare una breve incursione nei principi metafisici, che Guénon esemplifica in modo estremamente lucido attraverso il linguaggio

³² La trasmissione tradizionale è, infatti, finalizzata al risveglio della possibilità dell'intuizione intellettuale.

³³ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 89.

³⁴ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, p. 119.

³⁵ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, p. 119. Essere qui significa l'infinito metafisico, cioè il principio assoluto o Possibilità universale. Sull'ambiguità del termine Essere si veda Guénon, *Il simbolismo della croce*, pp. 22-23.

³⁶ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, p. 120.

gio vedantico³⁷, sufi³⁸ e taoista³⁹, oltre che nella terminologia più propria al pensiero occidentale⁴⁰.

Nella presente analisi si seguirà soprattutto il quarto tipo di linguaggio, in quanto più atto ad essere compreso da chi non sia edotto nelle metafisiche orientali e più rispondente all'intera trattazione fin qui svolta.

Premessa del discorso sul primo Principio ed i diversi piani dell'essere è che ogni espressione, essendo racchiusa in una forma, presenta un carattere individuale non conforme alla realtà metafisica, che è l'universale⁴¹. Si tratta, dunque, di un'esposizione necessariamente inadeguata, ma allo stesso tempo utile nell'indirizzare verso la verità⁴². Essa può porsi dal punto di vista assoluto o da quello relativo, partendo ad esempio dalla condizione umana, ma in ogni caso non può esprimersi altrimenti che in modi inappropriati e pur sempre parziali, in quanto determinati dalla forma discorsiva, incapace di mettere in luce la simultaneità temporale e l'indipendenza dalla dimensione spaziale proprie della conoscenza metafisica.

Il primo Principio è l'Infinito metafisico o la Possibilità universale⁴³. La designazione di Infinito deve essere nettamente

³⁷ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*; R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, a cura di C. Podd, Adelphi, Milano 2011 (1992). In seguito citato come: Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*.

³⁸ R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo*, a cura di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2007 (1993). In seguito citato come: Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo*.

³⁹ Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo*; R. Guénon, *La Grande Triade*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2005 (1980). In seguito citato come: Guénon, *La Grande Triade*.

⁴⁰ R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, a cura di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2009 (1996). In seguito citato come: Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*; Guénon, *Il simbolismo della croce*.

⁴¹ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 12.

⁴² Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 18.

⁴³ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 19. Per la distinzione tra Universale e individuale, a sua volta distinto in particolare e generale si veda Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, pp. 31-32.

distinta da quella di indefinito, in quanto il primo termine designa l'affermazione totale e assoluta⁴⁴, la negazione di ogni negazione determinata⁴⁵, il tutto universale⁴⁶ a partire dal quale il finito si manifesta nelle sue varie forme, mentre il secondo rimane limitato all'indefinitezza relativa ad un particolare campo, la quale, peraltro, deriva dal finito piuttosto che fondarlo. Così, ad esempio, l'indefinitezza della serie numerica significa, esclusivamente, che nel campo del numero è possibile procedere in modo indefinito aggiungendo numero finito a numero finito, senza che con ciò si possa uscire dalla limitatezza stessa dell'esser numero⁴⁷. Allo stesso modo, lo spazio indefinito rimane pur sempre spazio ed è limitato dalla sua stessa natura.

L'Infinito, invece, è l'affermazione assoluta, che, prima e oltre la determinazione delle parti, racchiude in sé, senza distinzione, il tutto⁴⁸. Esso può, dunque, essere denominato anche Possibilità universale, qualora, dovendosi adeguare al punto di vista umano, si voglia mettere maggiormente in evidenza il lato passivo della sua attività⁴⁹.

La Possibilità assoluta è allo stesso tempo possibilità di manifestazione e di non manifestazione⁵⁰. Il principio dell'intera possibilità di manifestazione effettivamente manifesta può essere denominato Essere.

Esso, dunque, non è infinito, in quanto non comprende né tutte le possibilità di non manifestazione né le possibilità di manifestazione allo stato immanifesto⁵¹. Tutto ciò che non è manifestato, compreso lo stesso Essere quale principio di manifestazione che si trova al di là della manifestazione stessa, può essere

⁴⁴ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 22.

⁴⁵ Id.

⁴⁶ R. Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*, a cura di P. Gori, Adelphi, Milano 2011. In seguito citato come: Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*. P. 22.

⁴⁷ Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*, pp. 31-39.

⁴⁸ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, pp. 22-24.

⁴⁹ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, pp. 25-27.

⁵⁰ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, pp. 31-32.

⁵¹ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 38.

denominato Non-Essere⁵². L'insieme di Essere e Non-Essere corrisponde alla Possibilità universale. L'Essere contiene, dunque, tutto ciò che è manifestato, mentre il Non-Essere ha in sé l'intero immanifesto, compreso l'Essere stesso, ed è dunque il solo stato di assoluta permanenza. Esso è lo Zero metafisico dalla cui affermazione è possibile che sorga l'Uno, cioè l'Essere, origine dell'Esistenza⁵³. L'Esistenza, che si dà in molteplici modi o gradi, è l'uni-totalità della manifestazione integrale delle possibilità dell'Essere⁵⁴.

L'ulteriore suddivisione in manifestazione informale e formale permette di comprendere la rispettiva differenza tra stati dell'Essere universali e individuali, i quali ultimi sono a loro volta suscettibili di un'ulteriore suddivisione in stati sottili e stati grossolani⁵⁵. L'intera Esistenza, nei suoi molteplici gradi, è dunque l'espressione del Principio primo e rappresenta, in un modo analogico caratteristico di ciascuno stato, la Possibilità universale⁵⁶ che si irraggia in infinite modalità espressive.

Tale discorso vale anche per l'uomo che, agente su di un particolare piano orizzontale, può portare a sintesi tale modalità di manifestazione e porsi nel centro dell'intersezione tra piano orizzontale e verticale.

Per semplicità espositiva si può immaginare, infatti, che la manifestazione principale sia come un raggio verticale che in ogni suo punto si espande in indefinite rette orizzontali⁵⁷. Ogni

⁵² Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 39.

⁵³ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 45; 54-55.

⁵⁴ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 49.

⁵⁵ Per una esauriente spiegazione della suddivisione si veda: Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, pp. 31-34; Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, pp. 95-106.

⁵⁶ Guénon, *Il simbolismo della croce*, p. 27.

⁵⁷ Ogni retta orizzontale è un mondo con indefinite modalità esistenziali, tutte però rispondenti alle regole determinate proprie di tale piano. Uno di questi piani orizzontali è quello in cui agisce anche l'uomo, determinato dallo spazio e dal tempo, oltre che dalla forma individualizzante. Questo piano è dunque sì indefinito (indefinitezza dell'universo), ma non infinito, in quanto è solo una particella infinitesimale degli altri possibili stati dell'essere.

punto di intersezione tra le due rette è il nucleo che racchiude in sé le indefinite modalità manifestative di un particolare stato dell'essere orizzontale. L'uomo, dunque, che si trova su uno di questi piani-modalità esistenziali, se si pone al suo centro, può essere collegato non solo con gli indefiniti altri piani orizzontali, ma, attraverso il raggio verticale, con la Possibilità universale, che, come il sole, irradia il tutto⁵⁸.

Il raggio che permette all'uomo centrato di giungere al sole principale viene chiamato nella metafisica vēdānta "Buddhi", intelletto superiore, principio manifesto di natura informale che supera ogni forma di individualità e collega direttamente lo stato umano a tutti gli altri stati, così che gli sia possibile risalire alla fonte stessa dell'Essere⁵⁹.

L'intuizione intellettuale è dunque questo risveglio dell'intelletto superiore nell'anima umana⁶⁰, cui consegue il superamento dell'individualità e di ogni conoscenza di tipo formale. Da quanto detto, potrebbe sembrare che da una parte stia l'uomo, dall'altra l'intelletto superiore e da un'altra ancora la fonte principale. Tuttavia, dal momento che l'intera manifestazione è tutta eternamente presente nel Principio primo⁶¹, che non è mai distinto dalle né mai identico alle sue molteplici espressioni, è più corretto dire che il Principio assoluto stesso sia il centro dell'uomo, come dei vari gradi dell'essere, e che esso dunque possa essere realizzato attraverso la consapevolezza della non-dualità, della indistinzione tra l'ātman e il Brahman, tra il cuore dell'uomo e il cuore metafisico⁶².

⁵⁸ Guénon, *Il simbolismo della croce*, pp. 29-32.

⁵⁹ Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vēdānta*, pp. 59-61.

⁶⁰ Proprio a tale risveglio e rimembranza è diretta, dunque, ogni iniziazione tradizionale (cfr. R. Guénon, *L'iniziazione e i mestieri*, in: R. Guénon, *Il demiurgo e altri saggi*, a cura di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, pp. 101-110. La raccolta sarà in seguito citata come: Guénon, *Il demiurgo e altri saggi*, pp. 105-106).

⁶¹ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, p. 75.

⁶² Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vēdānta*, pp. 35-41, 59-61.

Perché una tale conoscenza possa realizzarsi è necessario, secondo Guénon, seguire una particolare tradizione che fornisca i mezzi iniziatici adeguati al risveglio delle facoltà intellettuali.

Se la tradizione è unica, in quanto direttamente dipendente dal divino Principio, essa si ramifica, infatti, in molteplici vie che, a seconda dei popoli, possono assumere dei caratteri più o meno diversi. È necessario, dunque, seguire una particolare strada, senza farsi sedurre dalla tentazione sincretistica che, piuttosto che far giungere alla verità, determinerebbe una completa confusione, cui seguirebbe lo smarrimento e la completa preclusione della realizzazione conoscitiva⁶³. Solo chi sia giunto alla totale unità con l'Essere assoluto, con il centro dell'intera manifestazione, può, infatti, trascorrere tra tradizione e tradizione e sviluppare il metodo sintetico, capace di mostrare l'unità dell'universale nella differenza dell'individuale⁶⁴.

Ogni tradizione si caratterizza, poi, per alcune specificità, come ad esempio la preponderanza del carattere metafisico o religioso. Se prevale l'aspetto sentimentale, la tradizione assumerà un carattere più schiettamente religioso, mentre, nel caso in cui sia predominante l'aspetto intellettuale, si svilupperà una società a carattere prevalentemente filosofico-metafisico⁶⁵. Mentre nel secondo caso non sarà necessario parlare di una parte esoterica ed una exoterica, nel primo l'exoterico carattere religioso sarà vivificato dall'esoterica conoscenza metafisica, che non può mancare del tutto in nessuna forma tradizionale, essendo l'unione assoluta con il Principio primo⁶⁶.

Bisogna, tuttavia, distinguere bene il significato dei termini esoterico ed essoterico. In un'accezione più ampia, è esoterica

⁶³ R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Gherardo Casini Editore, Santarcangelo di Romagna 2010. In seguito citato come: Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*. Pp. 38-43.

⁶⁴ Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, pp. 39-40.

⁶⁵ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, pp. 67-77.

⁶⁶ Cfr il capitolo nove dedicato alla distinzione tra esoterico ed essoterico in Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, pp. 112-118.

qualsiasi concezione interiore che solo in modo approssimativo può essere espressa attraverso il discorso, il quale, dunque, ne sarà il lato essoterico⁶⁷.

Anche ogni dottrina metafisica, espressa nella scrittura o trasmessa in modo orale, è dunque in questo senso essoterica, ossia una semplice preparazione alla conoscenza esoterica, che può avvenire esclusivamente nell'interiorità⁶⁸. In un senso più ristretto, si può considerare essoterico l'aspetto divulgativo della conoscenza, accessibile a tutti e per questo capace di fornire delle linee guida generali. Esoterico è invece l'insegnamento che, ponendosi su di un piano più profondo e di ordine più elevato, può essere insegnato solo ad una ristretta cerchia di discepoli, i quali si dedicano completamente a tale ricerca⁶⁹.

La segretezza iniziatica non ha, dunque, precipuamente a che fare con la volontà di non divulgare dei particolari concetti, ma si lega indissolubilmente all'impossibilità di esprimere in modo esatto ciò che si è conosciuto. È dunque meglio tacere con chi, non avendo esperito o non essendo in un cammino a ciò volto, non potrebbe che fraintendere le parole⁷⁰. All'interno di una tradizione è poi possibile, a seconda dell'indole di ciascuno, attingere l'intuizione intellettuale seguendo molteplici strade.

Le varie scienze, essendo particolari declinazioni della conoscenza metafisica da cui si sono originate, possono, infatti, se percorse integralmente, ricondurre alla sorgente da cui sono defluite⁷¹. La matematica, la fisica, l'astrologia, l'alchimia, la magia e la gematria, solo per citare degli esempi, sono dunque campi del sapere che, pur spesso trattando oggetti uguali, li prendono in considerazione da un particolare punto di vista,

⁶⁷ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, p. 114.

⁶⁸ Id.

⁶⁹ Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, pp. 112-113.

⁷⁰ Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, pp. 85-89.

⁷¹ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 79.

permettendo una visione sì relativa e parziale, ma sempre legata alla conoscenza dei principi⁷².

L'alchimia, ad esempio, era, secondo Guénon, una scienza essenzialmente di carattere cosmologico, ma si applicava anche, per via dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo, all'ordine umano. La sua formulazione permetteva, inoltre, di poterla trasporre anche sul piano puramente spirituale⁷³.

Accanto a questa forma di scienza si sviluppò poi, a causa dell'incomprensione di alcune persone, quella che dagli alchimisti veniva chiamata con disprezzo l'attività dei soffiatori e dei bruciatori. Secondo Guénon, l'esempio dell'alchimia mostra come la scienza moderna si sia costituita per mezzo di residui di scienze antiche, il cui aspetto più profondo venne, invece, dato in pasto ad ignoranti e truffatori⁷⁴.

Nel concludere la fin troppo breve trattazione del metafisico francese, bisogna sottolineare la stretta continuità del suo pensiero con l'idea della filosofia perenne, di cui, forse, non esiste formulazione più approfondita e rigorosa. I possibili errori e le inevitabili semplificazioni che fanno inorridire gli specialisti dei vari campi di cui egli si è interessato non ledono il complesso del suo pensiero, che sembra riuscire a cogliere il nucleo essenziale delle varie dottrine trattate e ad illuminare parti in ombra di una particolare tradizione attraverso la luce chiarificante di un'altra. Non si tratta, nel suo caso, di fare congetture storiche, ma di cogliere la fonte stessa delle diverse storie, di cui viene sottolineato allo stesso tempo il valore e la parzialità.

Nell'atteggiamento verso le diverse tradizioni, nell'accentuazione del valore dell'intuizione intellettuale, così come nella sua convinzione della relatività di ogni espressione umana, ma della necessità di legarsi ad una particolare tradizione, egli non solo non tradisce lo spirito che guida l'idea di una

⁷² Cfr. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 67-82.

⁷³ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, pp. 75-76.

⁷⁴ Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 76.

filosofia perenne, ma lo rende veramente universale, estendendo il campo della ricerca a tutto il medio e vicino Oriente.

LA FILOSOFIA PERENNE TRA ALDOUS HUXLEY,
ELÉMIRE ZOLLA E LE RICADUTE RIDUZIONISTE
NEL MOVIMENTO NEW AGE

Se con Guénon preponderante sembra l'accento posto sulla necessità dell'elemento iniziatico per raggiungere la vera conoscenza, la quale, dunque, difficilmente può presentarsi come l'esito di un percorso individuale ed indipendente da qualsiasi organizzazione, con Huxley, invece, viene accentuata la possibilità di un lavoro interiore che, guidato dai maestri delle più diverse culture, permetta di prendere la via verso la filosofia perenne.

Secondo l'autore inglese, la filosofia perenne è allo stesso tempo una dottrina metafisica, psicologica e morale⁷⁵, dove la metafisica fonda la psicologia che, a sua volta, si riverbera in un particolare comportamento verso se stessi e verso gli altri. Tutti e tre gli ambiti sono, dunque, uniti dal denominatore comune del Fondamento metafisico⁷⁶, cui ogni sforzo deve essere volto. Fine della vita umana secondo la concezione della filosofia perenne è, infatti, la conoscenza intuitiva di Dio, a partire dalla quale è possibile che il singolo e la società raggiungano la loro perfezione⁷⁷.

Nel suo testo sulla filosofia perenne, Huxley raccoglie, in un'antologia commentata, stralci delle più diverse tradizioni d'Oriente e d'Occidente, seguendo un metodo di carattere prettamente cumulativo-sincretico piuttosto che veramente sintetico. Ogni capitolo, in cui sono per esempio citati testi di Eckhart, di Śankara, di mistici islamici e di filosofi cinesi, si volge alla delucidazione degli aspetti caratterizzanti la filosofia perenne,

⁷⁵ Huxley, *La filosofia perenne*, p. 11.

⁷⁶ Huxley, *La filosofia perenne*, pp. 44-62.

⁷⁷ Huxley, *La filosofia perenne*, p. 398.

senza una particolare attenzione alle differenze tra gli autori citati, che a volte rischiano di essere snaturati. Tale metodo è la conseguenza di un particolare intento che si caratterizza non solo per la volontà di mostrare l'astorica continuità delle idee fondamentali, ma soprattutto per l'obiettivo di fornire al lettore una specie di libro iniziatico, attraverso cui egli possa convincersi della profonda armonia delle concezioni filosofico-religiose e intraprendere quindi il cammino della conoscenza.

Il tutto viene corredato da una serie di commenti che forniscono una linea guida e un supporto a cogliere il legame tra le diverse dottrine. Se non si può dire che il suo metodo debba necessariamente essere erroneo, è tuttavia innegabile che esso, tra le varie declinazioni dell'idea di una filosofia perenne fin qui prospettate, è quello più debole e più soggetto a forme estreme di riduzionismo, che alla fine non sono più in grado di distinguere nulla, in quanto tutto è divenuto omogeneo.

Prima di arrivare, in conclusione, ad una breve presentazione di queste forme estreme di riduzionismo, si prenderà in considerazione l'approccio di Zolla.

Egli, infatti, pur seguendo fondamentalmente il metodo fatto proprio da Huxley, si dimostra molto più oculato, dando prova delle enormi potenzialità presenti in questo atteggiamento ermeneutico, qualora esso venga portato avanti da uno studioso di grande calibro erudito e di enorme spessore intellettuale. Secondo il filosofo torinese la filosofia perenne coincide con lo stato naturale della mente⁷⁸, la quale non si costituisce in opposizione all'oggetto, ma vi si trasfonde, vi si perde, vi si immerge⁷⁹, per poter emergere all'uni-totalità, allo stato di non-differenza.

Essa coglie, infatti, l'affiorare stesso delle cose, il loro germe, l'Essere ancora non giunto ad essere gli enti⁸⁰.

⁷⁸ Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*, p. 121.

⁷⁹ Zolla, *Archetipi*, p. 35. Il percorso che dalla mente quotidiana porta a riconsiderare la natura e quindi a giungere ad avere una mente naturale è già prospettato in Zolla, *I mistici dell'Occidente*, introduzione, pp. 19-103.

⁸⁰ Zolla, *Archetipi*, p. 41.

Tutte le forme e i nomi, tutte le sofferenze e le gioie, tutti i desideri e le ripulsioni, vengono visti e accettati per quello che veramente sono: apparenze dovute all'illusione di possedere un'individualità staccata dal tutto⁸¹.

Perché si possa raggiungere una tale consapevolezza è necessario abituarsi a cogliere l'eterno in ogni sua espressione temporale. Ciò è possibile se si riesce a diventare sensibili all'aura degli oggetti, che in sé vivono della vibrazione musicale da cui scaturisce il cosmo⁸² e fanno rilucere gli archetipi eterni nelle contingenti forme sensibili:

L'esperienza metafisica ci pone nell'Unità che è al di sopra di ogni visione, mentre la conoscenza degli archetipi ci pone alle sue frange: al suo preludio o nella sua scia, e si esprime negli scenari immaginali tipici che annunciano in forme e colori la prossimità all'Uno⁸³.

L'aura è, dunque, l'epifania dell'archetipo, la teofania⁸⁴ capace di trasportare l'uomo sulla scia dell'Uno e farlo sostare nell'intermezzo intemporale tra un battito e l'altro, tra la sistole e la diastole, tra l'Unità e la molteplicità⁸⁵.

Secondo Zolla, perché l'uomo occidentale possa ancora raggiungere quest'esperienza, è tuttavia necessario che egli si volga, oltre che alla propria cultura, alle diverse tradizioni, con uno stuporoso procedere tanto tra gli spazi ancora rilucenti della bellezza dell'aura quanto tra i testi raccolti nel procedere dei secoli.

Se, infatti, una via risulta cieca per un particolare individuo, forse un'altra può essere a lui più conforme e atta a risvegliare

⁸¹ Zolla, *Archetipi*, p. 38.

⁸² Zolla, *Archetipi*, pp. 39-41.

⁸³ Zolla, *Archetipi*, p. 168.

⁸⁴ E. Zolla, *Aure*, in: Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, pp. 188-345. In seguito citato come: Zolla, *Aure*. P. 191.

⁸⁵ Zolla, *Archetipi*, pp. 52-53.

l'anelito sopito. Ecco perché è importante non solo presentare le cose con linguaggi diversi, ma introdurre anche il lettore in luoghi, eventi, atmosfere, odori⁸⁶: le visioni estatiche di stampo dionisiaco⁸⁷ e i profumi colorati di un mercatino indiano⁸⁸ sono entrambe porte di accesso all'Assoluto, purché si sia disponibili all'impresa.

Nell'immergere il lettore nelle più esotiche atmosfere e nei più inaccessibili insegnamenti orientali, Zolla non perde mai di vista né le analogie in Occidente né la ricezione che nella storia tali atmosfere ed idee hanno avuto su suolo europeo.

Il lettore è, dunque, continuamente invitato ad oscillare, come un pendolo, tra ciò che conosce e ciò che gli è estraneo, fino a che tale movimento non lo porti a trovare lo stato di quiete, il centro di gravità capace di intrecciare i mondi e farne scaturire il nucleo immutabile⁸⁹. Il ricercatore della filosofia perenne⁹⁰ è, secondo Zolla, colui che, di vaste e varie conoscenze, è sensibile alle aure e alle sfumature, viaggia con stuporosa curiosità, sempre alla ricerca di una più ampia conoscenza che gli permetta di portare a sintesi il percorso interiore in cui si è incamminato.

Egli non professa nessuna fede ad esclusione delle altre, non si impegna sulle parole, di cui conosce l'ineludibile carattere

⁸⁶ Questa l'impostazione base del libro *Aure*, che, dopo una introduzione di commiato all'occidente, si volge a descrivere luoghi, danze, possessioni, culti, pratiche yogiche etc. cfr.: Zolla, *Aure*. Pp. 237-245.

⁸⁷ E. Zolla, *Dioniso errante*, in: Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, pp. 509-606. In seguito citato come: Zolla, *Dioniso errante*. Pp. 509-526.

⁸⁸ Zolla, *Dioniso errante*, p. 512.

⁸⁹ Tale interpretazione si basa sulla struttura stessa degli scritti zolliani, in cui si intrecciano in modo indissolubile, ma mai semplicistico, Oriente e Occidente, letteratura e filosofia, arte e metafisica, antropologia e poesia, alchimia e mistica. Cfr. Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*; Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*; E. Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2017 (1991).

⁹⁰ Tutto il seguente brano si basa sul capitolo II di Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*. In particolare le pp. 349-359.

menzognero, si dedica più volentieri allo scherzo e all'ironia, che all'accigliata professione di principi.

Egli poi, qualora voglia riportare il frutto delle sue esperienze e delle sue conoscenze, muta, come il Socrate dei dialoghi platonici, incessantemente i linguaggi, nella convinzione che solo il vortice dei significanti possa portare al nucleo del significato.

Nel suo intento, spesso si deve tuttavia mascherare, in quanto di fronte a lui si staglia sempre "l'odiatore aggrappato alle differenze dogmatiche"⁹¹, il quale "coltiva gli aut aut dottrinali, non si stanca di ripetere le formule di rigore e ama di conseguenza le pose sdegnate, le recite della terribilità e del corrucio."⁹²

È dunque a proprio rischio che il filosofo perenne si incammina sulla via della dissoluzione di ogni nome e forma, in quanto una tale attività, che porta l'uomo a perdere sempre più la propria individualità ed il proprio attaccamento, fa paura e suscita reazioni di sgomento e di odio.

Se da un lato si corre il rischio di finire nelle reti del dogmatico, dall'altra si profila la possibilità che la conoscenza sincretica, liberatasi della profondità di pensiero e della vastità di cultura, diventi un atteggiamento appiattente in cui ognuno si crede in diritto di costruirsi la propria verità a partire da un collage delle più diverse dottrine.

È questo il caso, perlopiù, del movimento New Age, il quale, nato negli anni settanta al seguito dei movimenti giovanili, si presentava inizialmente come caratterizzato dall'idea millenarista che si fosse giunti alle soglie di un epocale cambiamento, denominato appunto nuova era o era dell'acquario⁹³.

In seguito, soprattutto a partire dagli anni ottanta, il termine assunse una valenza più generale, includendo tutta una serie di

⁹¹ Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, p. 350.

⁹² Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, p. 351.

⁹³ O. Hammer, *New Age Movement*, in: W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 855-861. In seguito citato come: Hammer, *New Age Movement*. P. 855.

pratiche e di idee attinte qua e là in modo perlopiù asistematico e confuso⁹⁴.

Denominatore comune sembra essere l'aspetto della cura personale, attraverso cui è possibile raggiungere anche una maggiore coscienza spirituale⁹⁵. Le varie pratiche, che vanno dal reiki alla divinazione, dalla cristallo-terapia al channeling, dai fiori di Bach alle terapie con i colori etc., sono, infatti, tutte finalizzate ad una maggiore armonizzazione del corpo e della psiche, attraverso cui rendere possibile una profonda conoscenza spirituale. Essa è, essenzialmente, una conquista personale e non è dunque legata a nessun dogma, a nessuna Chiesa, ma piuttosto si serve di ogni idea, rito o azione rinvenibile nelle più disparate tradizioni, al fine della realizzazione del proprio Sé.

Se si tenta di esporre in modo sistematico le dottrine fondamentali di un movimento per essenza antidottrinario si può dire che, in primo luogo, il mondo viene considerato come una grande rete di relazioni dotate di senso, le quali hanno al loro fondo una matrice comune denominabile come energia. Parte di questa energia è l'uomo, il quale può, dunque, attraverso la cura della propria mente e del proprio corpo attingere alla sorgente del proprio Sé, grazie al canale della sua natura spirituale. Ognuno deve, quindi, intraprendere il cammino che lo porti al proprio perfezionamento e all'armonia con la natura.

Una tale concezione del mondo si fonda da una parte sull'antichità delle dottrine professate e dall'altra sulla loro rispondenza alle più moderne teorie scientifiche, in particolare della fisica quantistica⁹⁶.

Bisogna sottolineare che la necessità della cura della condizione umana non è dovuta alla sua natura malvagia, ma all'azione della società, che ha la tendenza a sviare l'uomo dal

⁹⁴ Hammer, *New Age Movement*, pp. 855-856.

⁹⁵ Hammer, *New Age Movement*, p. 856.

⁹⁶ Per questa sistematizzazione di massima delle idee generali del pensiero New age cfr. Hammer, *New Age Movement*, p. 855.

suo essere più profondo⁹⁷. La natura è, infatti, una madre benevola ed è sufficiente riconnettersi ad essa per raggiungere la felicità.

Un tale percorso deve seguire sì le vie battute da altre religioni e filosofie, ma sempre evitando ogni forma di dogmatismo e di chiusura⁹⁸, il che significa, qualora non si abbiano inusitate esperienze e conoscenze, limitarsi alla superficie di ogni dottrina, senza conoscerne veramente nessuna:

The common basis of New Age religion is therefore no longer the symbolic system of an existing religion, but a large number of symbolic systems of various provenance, bits and pieces of which are constantly being recycled by the popular media⁹⁹.

Lo scopo non è infatti quello di approfondire le differenze per scorgerne l'inapparente armonia, quanto piuttosto quello di crearsi un piccolo bottino ad uso personale, che serve, essenzialmente, a nutrire e guarire il proprio Sé, così che possa sviluppare a pieno le sue potenzialità e riconoscersi come l'unica realtà veramente esistente¹⁰⁰.

Una tale idea, che non comprende a pieno il valore della parola Sé (Ātman), può portare, come a volte è accaduto, ad un

⁹⁷ W. J. Hanegraaff, *Reflections on New Age and the Secularization of Nature*, in: Joanne Pearson, Richard H. Roberts, Geoffrey Samuel (a cura di), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1998, pp. 22-32. In seguito citato come: Hanegraaff, *Reflections on New Age and the Secularization of Nature*. P. 22.

⁹⁸ W. J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, in: *Social Compass*, Vol. 46, n. 2, Sage Publications, Londra 1999, pp. 145-160. In seguito citato come: Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*. P. 129.

⁹⁹ Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, p. 129.

¹⁰⁰ Su questo termine e la successiva trattazione qui svolta si veda W. J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, in: *Social Compass*, Vol. 46, n. 2, Sage Publications, Londra 1999, pp. 145-160. In seguito citato come: Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*. Pp. 129-134.

eclettismo individualista, insofferente verso ogni forma di ordine esteriore e tendente verso la dottrina solipsistica per cui ognuno si crea la propria realtà. Attraverso questa breve incursione nel mondo New Age è possibile capire fino a che punto un certo tipo di idee non ben considerate e vagliate possa portare ad una serie di mistificazioni che rischiano di ledere il valore delle stesse dottrine di cui si fa utilizzo in modo sconsiderato.

Non c'è dubbio, infatti, che gran parte del linguaggio utilizzato richiami alcuni dei più profondi pensieri dei mistici di ogni luogo e tempo, che molte pratiche assomiglino a quelle della magia naturale di un Ficino o alle attività sciamaniche, che la visione del mondo sia molto simile a quella di diversi interpreti della filosofia perenne¹⁰¹, ma il tutto viene proposto e messo in atto in una cornice di superficialità che troppo semplifica, prendendo frammenti di vari significanti, senza più essere in grado di cogliere il significato.

Continuando ad usare l'esempio del Sé, risulta chiaro che esso, nella sua vera accezione, non ha niente a che fare con l'individualità di una particolare persona, ma è piuttosto il lato impersonale e divino presente in ognuno.

Non è dunque il Sé particolare a creare l'intera realtà, ma l'eterna sorgente assoluta, allo stesso tempo trascendente ogni particolarità e presente nel più intimo di ogni cosa. È, dunque, una vera mistificazione delle dottrine orientali cui si fa in questo caso riferimento il dire "since I realized I created my own reality in every way, I must therefore admit that *I was the only person alive in my universe*"¹⁰².

È ovvio, infatti, che tale affermazione possa nascere esclusivamente da un'iperbolica e narcisistica elevazione del proprio singolo io a creatore del tutto. Da una parte essa è assurda, in quanto, essendo tutto creato dall'io, anche l'io nella sua coscienza di sé come qualcosa di particolare sarebbe una creazio-

¹⁰¹ Hammer, *New Age Movement*, p. 859.

¹⁰² S. Maclaine, *It's All in the Playing*, p. 171, estratto da Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, p. 133.

ne (il che vorrebbe dire che l'io singolare sarebbe il creatore, in quanto qualcosa di particolare, della propria e dell'altrui particolarità).

Dall'altra è fondamentalemente derivante dall'ignoranza della distinzione tra Sé ed io, presentata in modo magistrale da Guénon, ma rinvenibile, con parole a volte diverse, in molte tradizioni mistiche occidentali e orientali. Si riportano a questo proposito le parole del metafisico francese, illuminante nella sua chiarezza espositiva:

Il Sé, abbiamo detto, è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, per esempio l'essere umano, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che, comunque, non può minimamente toccare il principio¹⁰³.

Il Sé è cioè lo stesso Principio primo nella misura in cui venga considerato come ciò a partire dal quale si manifestano le varie individualità. Esso è, come si è già detto, allo stesso tempo ed in modo analogico il nucleo del manifesto e dell'immanifesto, così come il cuore di ogni individuo. L'io che giungesse ad essere il Sé potrebbe certo dire di essere il fulcro dell'intera manifestazione, ma proprio in virtù della spersonalizzazione e del superamento della propria individualità.

¹⁰³ Guénon, *Il simbolismo della croce*, p. 20.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Alla fine del percorso storico seguito, risulta chiara la complessità dell'idea di una filosofia perenne. Nonostante, infatti, molti passaggi siano stati saltati e molti autori non siano stati presi in considerazione, anche dalla sottile linea storica demarcata nelle precedenti riflessioni si è potuta vedere tutta l'ambiguità del termine.

Non sembra, infatti, che il neopagano Pletone e il cristianissimo Ficino potessero intendersi su questo termine, pur parlando entrambi di una *prisca theologia*. Allo stesso modo, il Bruno sembra molto lontano dalle posizioni di un Agostino Steuco o di un Patrizi, come non appare esservi affinità tra la tradizione teurgica primordiale e la visione plotiniana dell'Uno.

Eppure tutti gli autori citati, inclusi persino, seppur a latere, gli esponenti della New Age, respirano un'aria comune al di là delle distanze storico-politiche e dottrinarie. Quest'aria comune, che li guida nella loro concezione di una *perennis philosophia*, è caratterizzata da una serie di elementi che giova ripetere: primo elemento è l'aspirazione all'esperienza diretta della verità attraverso l'intuizione intellettuale, cui consegue l'idea di una filosofia come forma di vita; secondo elemento è la coscienza della relatività di ogni espressione umana; terzo elemento è la volontà di fondare storicamente le proprie idee, richiamandosi ad una tradizione primordiale che, essendo più prossima al divino, era più edotta e capace di trasporre in parole l'esperienza sovrumana; quarto elemento è l'inclinazione irenica e universalizzante, antidogmatica e ostile alla pedanteria; quinto elemento, strettamente legato al quarto, è la tendenza ad avere molteplici punti di vista, senza fossilizzarsi sulla lettera esteriore, ma cercando di cogliere sempre lo spirito, ad un primo sguardo invisibile; sesto elemento è, infine, un profondo senso del valore della natura nel suo complesso e dell'uomo in particolare.

Ciascuno di questi elementi è presente, seppur in gradazioni diverse e a volte allo stato latente, in ognuno dei filosofi trattati, sicché si può senza dubbio affermare che, nonostante l'ambiguità del termine ed il suo utilizzo spesso a fini politici di vario genere, l'idea di una filosofia perenne sia da considerarsi, nel suo nucleo, abbastanza chiara e distinta. Nella terza parte ci si volgerà, dunque, ad alcune delle idee che caratterizzano una tale filosofia, attraverso una per quanto possibile approfondita analisi di Cusano, Pico della Mirandola e Bruno. Si entrerà così più nel vivo delle idee della *perennis philosophia*, lasciando indietro il campo minato della storia della sua idea.

Terza Parte

LE IDEE DELLA FILOSOFIA PERENNE ATTRAVERSO CUSANO, PICO E BRUNO

INTRODUZIONE ALLA TERZA PARTE

“Dove nessuna forza della terra,
nessun cenno divino ci divide,
e dove siamo uno e siamo il tutto,
è questo l'elemento entro cui vivo.
Dove dimentichiamo pena e tempo [...]
Io lo so bene, qui davvero sono.”

(Hölderlin, *Diotima*, vv. 97-104)

“Omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori”

(Virgilio, *Ecloga X*, v. 69)

Nella presente terza parte, ci si volgerà all'analisi approfondita di tre autori in cui è possibile rinvenire le caratteristiche fondamentali della filosofia perenne.

Tanto i suoi pilastri quanto le sue idee più tipiche sono, infatti, alla base del pensiero dei tre filosofi, certo distanti per carattere ed inclinazioni, per linguaggio e metodi di ricerca, ma pur simili nelle loro concezioni fondamentali, nelle aspirazioni ireniche, nella dignità che diedero all'uomo, alla natura e a Dio.

Non sembrerebbe, ad un primo sguardo, che il cardinale di Cusa, tutto proteso ad una conoscenza di Dio inquadabile, seppur in modo problematico, all'interno dell'ortodossia cristiana, abbia qualcosa in comune con l'esuberante domenicano di Nola, volto anima e corpo ad una riforma religiosa che spazzasse via i secoli di ignoranza asinina e di ipocrisia dovuti al Cristianesimo; non sembrerebbe che il conte della Mirandola, esperto cabalista e giovane aspirante alla pace e alla concordia tra tutte le filosofie, possa essere accostato al ponderato Cusano, mai tentato da un aperto sincretismo, o al furioso Bruno, intollerante verso la pedanteria e quindi molto lontano dal modo di procedere di Pico, a volte troppo cavilloso ed inebriato dal vortice delle varie tradizioni filosofiche. Eppure una linea diretta lega i tre eroici protagonisti del Rinascimento italiano, il quale si potreb-

be pensare come un percorso che dalla gioiosa e speranzosa filosofia del Cusano, ancora confidente in una totale riforma della Chiesa e dell'umanità, giunga, attraverso l'insuccesso di Pico, fino al tragico pensiero del Bruno. Egli, seppur ormai avvolto dalle tenebre della Controriforma, delle guerre e dell'ignoranza imperante, con inusitato fervore tentò di andare in direzione ostinata e contraria, di pensare una nuova aurora e di lottare fino alla morte per una filosofia che, infuocata dalla passione amorosa, potesse guidare oltre la pedanteria, oltre una ragione immiserita e stanca, oltre una religione ormai priva di qualsiasi capacità vincolante, verso le isole dei beati, verso una riforma celeste e umana, verso l'infinità dell'universo e dell'uomo, entrambi ormai liberi dei muri in cui erano stati rinchiusi ed in grado di riportare il cielo in terra e la terra in cielo.

La presente terza parte del lavoro ha una struttura di tipo circolare. Inizio e fine della trattazione è, infatti, la concezione di Dio che, fondamentale nel pensiero di Cusano, il quale solo in seconda istanza si occupa della natura e dell'uomo, è lasciata apparentemente ai margini dal Nolano, tutto proteso verso l'intuizione della divinità della natura, la quale, nel furore eroico dell'uomo, si mostra, pur se in modo traslato, con tutte le caratteristiche del Dio cusaniaco. Dio, punto di inizio e fine della circonferenza di pensieri che si è tentato di svolgere, si trova anche al loro centro, incastonato tra le riflessioni sull'uomo e sulla natura portate avanti dal Pico, la cui filosofia si fonda sulla conoscenza della dignità umana, luce che illumina tanto Dio che la natura.

Nel procedere dell'analisi si è, dunque, partiti da Cusano, di cui si sono prima sviluppate le concezioni su Dio, per poi considerare la sua idea di natura e di uomo. In seguito ci si è volti a Pico, per giungere, partendo dall'uomo e passando attraverso Dio, alla natura. Infine si è trattato Bruno, le cui riflessioni sulla natura hanno dato adito e fondamento tanto al pensiero sull'uomo che a quello su Dio.

La trattazione svolta non ha alcuna pretesa di completezza, in quanto sarebbe impossibile sviluppare in un solo lavoro le

infinite implicazioni presenti in ciascuna delle filosofie prese in esame. Si è semplicemente cercato, piuttosto, di tagliare, fosse anche con un macete troppo grossolano, un sentiero di ricerca, per capire se, al fondo, seppur solo in una radura, fosse possibile intravedere qualcosa delle verità esposte dai tre filosofi.

NICCOLÒ CUSANO

DIO: GLI ENIGMI DELL'ASSOLUTAMENTE SEMPLICE

“Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur.
Ipsa est delectatio in omni delectabili.
Ipsa est pulchritudo in omni pulchro.
Ipsa est appetitio in omni appetibili.”

(N. Cusano, *De sapientia*, 14)

Oltre il muro e ritorno

Il cacciatore della sapienza vive in una foresta piena di tracce, alcune delle quali lo indirizzano verso la preda ambita, altre lo accompagnano un breve tratto, per poi scomparire, altre ancora lo spingono sul ciglio di burroni o tra belve feroci che gli ostacolano il cammino.

Nel tentativo di orientarsi in questa selva, egli cerca allora delle guide cui affidarsi, in modo tale che, attraverso le loro indicazioni, sia possibile seguire le tracce più fidate. Se è vero, infatti, che la sapienza grida nelle piazze¹, per cui è impossibile ad alcuno non sentire la sua voce, è altrettanto vero che il grido è così forte e puro da rischiare di rendere completamente sordi al suo richiamo.

Eppure, il tentativo di trovare nelle parole scritte il filo che permetta sia di giungere al centro del labirinto che di poterne poi fuoriuscire induce spesso a perdersi ancor più nei recessi della foresta, lì dove non vi è luce, né vento, né il verde riverberarsi delle foglie, ma solo un'aria densa, che ottunde e imbriglia il corpo e lo spirito.

L'errore che porta il cacciatore all'ottundimento delle proprie facoltà consiste nella convinzione che la traccia sia già la preda, che la guida sia già ciò cui essa dovrebbe condurre.

Non sono, quindi, né il mondo né i libri i responsabili del perdersi del cacciatore, quanto piuttosto il particolare modo con cui egli vi si rivolge. Nell'un caso e nell'altro, l'errore più gran-

¹ N. Cusano, *La sapienza*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 790-845. In seguito citato come: Cusano, *La sapienza*. P. 793 [3].

de che egli possa compiere consiste nell'acquietarsi nella differenza, nel cristallizzare la conoscenza, accontentandosi di seguire l'autorità dei pensatori a lui precedenti², nel ricercare attraverso le parole una verità fissa³, utile solo a rinchiudere la realtà entro formule stabili.

Per questo motivo, solo l'idiota è in grado di aprire un sentiero inesplorato che, pur non necessariamente ostile verso la conoscenza tramandata, indirizzi piuttosto a guardare il mondo con occhi nuovi, in modo tale che la sapienza rinvenuta nelle piccole cose⁴ possa poi rafforzarsi attraverso la conoscenza delle parole degli antichi⁵: si tratta cioè di attingere alla stessa fon-

² Cusano, *La sapienza*, p. 791 [2].

³ Le parole invece sono semplici mezzi della ragione sempre imprecisi nell'esprimere la *quidditas* di qualsiasi cosa, tanto più del Massimo assoluto. Cfr. N. Cusano, *La mente*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 848-977. In seguito citato come: Cusano, *La mente*. P. 857 [58]. Sull'inadeguatezza delle parole ad esprimere l'essenza di qualsiasi cosa cfr. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, p. 170-171.

⁴ N. Cusano, *Il potere-che è*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1350-1443. In seguito citato come: Cusano, *Il potere-che è*. P. 1415 [54].

⁵ In questo senso è nella piazza del mercato o nella fabbricazione di un cucchiaino, piuttosto che nei trattati aristotelici o platonici, che è possibile rinvenire l'eterna sapienza. Cfr., per la figura del mercato, Cusano, *La sapienza*, pp. 793-797 [4-7]. Per il valore conoscitivo dell'arte manuale, in particolare della fabbricazione del cucchiaino, si veda Cusano, *La mente*, pp. 853-863 [54-65]. Il Cusano sottolinea continuamente la necessità dell'esperienza diretta della verità, che solo successivamente può nutrirsi dei libri in modo appropriato. Si veda su questo punto fondamentale N. Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 722-785. In seguito citato come: Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*. P. 741 [15]. Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1629 [31]. *Difesa della Dotta ignoranza*, p. 743 [17]: "Ti confesso, amico, che, quando ricevetti questa idea dall'alto [l'idea della dotta ignoranza e della coincidenza degli opposti], io non avevo preso in considerazione né Dionigi, né alcuno fra i veri teologi. In seguito, tuttavia, mi sono dedicato con grande avidità agli scritti dei dotti e non vi ho trovato se non ciò che mi era stato rivelato, espresso in modi differenti." Su questo punto cfr. anche M. De Certeau, *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo, II*, a cura di S. Facioni, Jaka Book, Milano 2016. In seguito citato come: De Certeau, *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo, II*. Pp. 42-45.

te cui essi si sono abbeverati e da cui hanno tratto le loro congetture:

Oratore: Se il cibo della sapienza non si trova nei libri dei sapienti, dove si trova allora?

Idiota: Non dico che lì non vi sia, ma sostengo che lì non è possibile trovare il cibo naturale. Coloro, infatti, che si sono dedicati per primi a scrivere sulla sapienza non hanno ricavato i mezzi per svilupparsi dal cibo contenuto nei libri, che non c'erano ancora, ma sono stati condotti ad una perfetta umanità per mezzo di un alimento naturale. E costoro superano di gran lunga in sapienza quegli altri, che ritengono di aver fatto grandi progressi grazie ai libri⁶.

Il fatto che la sapienza gridi nelle piazze, oltre a mostrare che essa può essere rinvenuta ovunque e che ogni oggetto, per quanto umile, può divenire un ponte sul sentiero che ricerca la conoscenza suprema, è anche la condizione di possibilità della ricerca stessa. Se infatti la sapienza non tralucesse in alcun modo nel mondo, l'uomo non potrebbe avere alcun anelito verso di essa, non la cercherebbe, e, quand'anche la trovasse per caso, non sarebbe in grado di vederla: non avendo in sé una pregustazione innata, sarebbe infatti incapace di coglierne il sapore⁷.

Essa, invece, riluce ovunque e risplende con ancora maggiore intensità nell'intelletto umano⁸, cui fornisce la vita, essendo il centro allo stesso tempo inattingibile e sempre presente⁹.

Diversi sono i modi per gustarla, diverse le congetture che su di essa si possono fare, diversi i gradi che portano alla sua contemplazione: attraverso i sensi è possibile formulare esclusiva-

⁶ Cusano, *La sapienza*, p. 793 [3].

⁷ Cusano, *La sapienza*, pp. 801-803 [10-11].

⁸ Cfr. anche N. Cusano, *Le congetture*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 310-519. In seguito citato come: Cusano, *Le congetture*. P. 337 [24].

⁹ Cusano, *La sapienza*, p. 803 [11]. Per la concezione secondo la quale il centro del mondo intellettuale è Dio stesso, sapienza suprema, si veda Cusano, *Le congetture*, p. 377 [62].

mente asserzioni confuse¹⁰, slegate le une dalle altre; attraverso la ragione si può giungere alla verosimiglianza, ma solo l'intelletto giunge al vero¹¹; la verità, invece, sta immersa nelle tenebre¹². Mentre le congetture dei sensi e dell'immaginazione restano nell'ambito dell'alterità e non possono giungere dunque alla conoscenza dell'Unità¹³, la ragione e l'intelletto complicano secondo il modo loro proprio tale alterità e giungono più vicini alla verità.

Se l'intelletto riesce a cogliere la conoscenza della coincidenza degli opposti contraddittori, non più tra loro incompatibili, nella complicazione della ragione si ha, invece, una compatibilità delle sole realtà contrarie¹⁴.

La ragione, proprio in quanto ragione, deve, infatti, negare la coincidenza degli opposti, così come il senso, proprio in quanto senso, non può assolutamente vedere l'unità razionale dei generi¹⁵. Dal momento che l'uomo si trova, in quanto essere razionale, alla confluenza tra senso ed intelletto, deve stare, dunque, particolarmente attento a non lasciarsi incatenare nel ristretto ambito della ragione, facoltà che, essendo lui propria, tende a prendere il sopravvento, rischiando di impedire il progresso nella conoscenza.

Se tale attenzione è auspicabile in ogni campo, tanto che le stesse scienze matematiche e la fisica hanno bisogno della luce dell'intelletto per superare le aporie della ragione¹⁶, essa è ancor

¹⁰ Cusano, *Le congetture*, p. 325 [14-15].

¹¹ Cusano, *Le congetture*, p. 443 [117].

¹² Sulla distinzione tra verità, vero, verosimile e somiglianza del vero come rispettivamente attinenti alla mente divina, all'intelletto, alla ragione e al senso si veda Cusano, *Le congetture*, p. 325 [14-15].

¹³ Cusano, *Le congetture*, p. 399 [80].

¹⁴ Cusano, *Le congetture*, p. 397 [78].

¹⁵ Cusano, *Le congetture*, pp. 395 [76], 399 [80].

¹⁶ Cfr. Cusano, *Le congetture*, p. 405 [86]. Relativamente al bisogno, per la stessa matematica, della coincidenza degli opposti, e cioè della visione intellettuale, cfr. E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1967. In seguito citato come: Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. P. 31.

più importante nell'ambito filosofico e teologico, dove, invece, molto spesso ci si è fermati a delle analisi razionali, attraverso cui si è paradossalmente tentato di ingabbiare il Principio assoluto, il quale è, invece, costitutivo della ragione stessa¹⁷.

È perciò necessario indossare una particolare lente visuale, che permetta di superare l'ambito razionale e di aprire lo sguardo verso quello dell'intelletto: è necessario indossare il berillo intellettuale¹⁸, una lente lucida, chiara e trasparente. Essa, essendo allo stesso tempo concava e convessa, permette di toccare il muro paradisiaco della coincidenza dei contraddittori e di trovare la porta che introduca nel giardino interno, lì dove viene superata la stessa visione intellettuale, la quale si risolve nel suo centro, nell'identità suprema che complica in modo assolutamente semplice ogni alterità¹⁹:

E in effetti, sul muro che circonda il paradiso l'“ora” e l'“allora” coincidono. Tu, invece, Dio mio, che sei l'eternità assoluta, esisti e parli al di là dell'ora e dell'allora²⁰.

La ragione gira attorno al muro paradisiaco senza poterlo cogliere in uno sguardo, in quanto è legata al procedere logico-discorsivo²¹; l'intelletto sale su questo muro, lo cinge in un abbraccio capace di comprendere la contraddittoria complicazione

¹⁷ Cusano, *Le congetture*, p. 347 [34].

¹⁸ N. Cusano, *Il berillo*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1156-1239. In seguito citato come: Cusano, *Il berillo*. Pp. 1157-1159 [1-4].

¹⁹ N. Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1024-1153. In seguito citato come: Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*. P. 1065.

²⁰ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1071 [42]. Questo significa che solo dal punto di vista intellettuale si può affermare che Dio sia la coincidenza degli opposti, mentre, se ci si pone dal punto di vista di Dio, bisogna affermare che Egli sia al di là della coincidenza stessa. Cfr. su questo punto Cusano, *Le congetture*, p. 335 [23-24].

²¹ N. Cusano, *La caccia della sapienza*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1587-1757. In seguito citato come: Cusano, *La caccia della sapienza*. P. 1593 [4]; Cusano, *Le congetture*, p. 405 [84-85].

del tutto, ma ancora si tiene alla periferia della verità; solo con un salto “incomprensibile nell’incomprensibile”²² è possibile allora oltrepassare anche l’ultimo ostacolo alla perfetta visione di Dio, la quale si compie nel riconoscimento dell’ineluttabile ignoranza umana.

Gli uomini, infatti, tanto attraverso la ragione che attraverso l’intelletto non possono che giungere alla consapevolezza dell’inconoscibilità della tenebra, la quale, nell’accecare ogni facoltà, conduce a vedere, in un *raptus mentis*²³, il centro stesso, presente in modo indicibile in ogni punto della circonferenza.

È la dotta ignoranza a guidare l’uomo verso questo centro, in quanto essa, non contenta della pianura della ragione, si inerpica sulla montagna dell’intelligenza²⁴, spregiando ogni sosta e correndo verso l’anelata cima²⁵.

La dotta ignoranza, cioè la consapevolezza di non poter conoscere la verità²⁶, diviene metodo per superare ogni presa di posizione dogmatica; immersione nella spirale di congetture che, pur tutte limitate, guidano la ragione verso la propria liberazione; atto di umiltà umana²⁷, capace di risolvere le apparenti

²² Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*, p. 741 [15]. Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1629 [31].

²³ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1101 [70]. Sul carattere immediato della conoscenza di Dio, che supera ogni mediazione nell’attimo, e sulla tradizione afferente a tale idea, risalente perlomeno a Platone e messa in luce dallo Pseudo-Dionigi, cfr. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, pp. 91-97.

²⁴ Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*, p. 749 [22].

²⁵ Cusano, *La sapienza*, p. 803 [10-11].

²⁶ Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*, p. 771 [41]. Sul rapporto della dotta ignoranza con la tradizione platonica, espressasi in particolare nelle figure di Dionigi l’Areopagita e di Scoto Eriugena si veda S. Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, in: *FIERI*, n. 4, Università degli studi di Palermo, Palermo 2006, pp. 199-222. In seguito citato come: Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*. P. 199.

²⁷ Cusano, *La sapienza*, pp. 791-793 [1-3].

divergenze tra sistemi, filosofie e religioni²⁸; guida alla pace e alla concordia, in quanto presa di coscienza che l'assoluta semplicità complicante può essere espressa solo nella varietà infinita delle sue espressioni²⁹, tutte parziali e inadeguate, ma tutte fondamentali nel condurre dall'immagine all'archetipo³⁰.

È dunque solo attraverso il metodo della dotta ignoranza che diviene possibile oltrepassare ogni conoscenza limitata ed essere condotti per mano verso l'intuizione pura, che è visione di Dio (genitivo al contempo soggettivo ed oggettivo), anelante correre nell'infinito³¹, trasfigurazione della ragione e dell'intelletto nell'assolutamente semplice. In questo modo è possibile divenire veramente figli di Dio, giungere alla perfezione finale dell'intelletto e al suo superamento nella relazione diretta con l'Assoluto, padre benevolo che deifica il proprio figlio e porta a frutto il seme divino presente nell'anima umana³²:

Inoltre, nell'intuizione intellettuale coincidono l'essere uno, nel quale sono contenute tutte le cose, e l'essere tutte le cose, nel quale è presente l'uno. La nostra deificazione, di conseguenza, avviene proprio quando veniamo esaltati a tal punto da essere, nell'uno, l'uno stesso, nel quale sono tutte le cose e che è uno in tutte le cose³³.

Una tale deificazione avviene, in ogni caso, in modo diverso per ognuno, tanto che non solo la visione intellettuale *in corpore*, ma anche la perfetta contemplazione dell'anima liberata dal

²⁸ A tal proposito si veda Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, p. 200.

²⁹ Cusano, *La mente*, p. 875 [74].

³⁰ Cusano, *Difesa della Dotta ignoranza*, p. 775 [44].

³¹ N. Cusano, *La ricerca di Dio*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 538-573. In seguito citato come: Cusano, *La ricerca di Dio*. P. 541 [19-20].

³² N. Cusano, *La filiazione di Dio*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 576-615. In seguito citato come: Cusano, *La filiazione di Dio*. Pp. 577-579 [52-54].

³³ Cusano, *La filiazione di Dio*, p. 595 [70].

carcere della materia avverrà secondo il modo proprio a ciascuno³⁴: ogni volto umano, ogni modalità³⁵, cioè, attraverso cui viene visto il volto divino, è irriducibile ad ogni altra, in quanto particolare espressione esplicita della complicazione assoluta. Dio, che è il volto massimo, vede, infatti, il rifrangersi di se stesso nella varietà dei volti umani, i quali a loro volta riconoscono la loro vera essenza nel rapporto relazionale con il volto divino, in loro sempre totalmente presente, ma mai perfettamente coincidente³⁶. Il volto divino è, cioè, l'esemplare di ogni altro volto, colui che allo stesso tempo guarda e vivifica³⁷ ciascun volto singolarmente, quasi fosse l'unico, e tutti i volti contemporaneamente:

Chi riuscirebbe a concepire quest'unico esemplare di tutti i volti, un esemplare verissimo e assolutamente adeguato di tutti i volti e di ciascuno di essi singolarmente considerato, e di ciascuno in modo così perfetto come se non fosse l'esemplare di nessun altro volto?³⁸

L'intuizione intellettuale è dunque un guardare il volto di Dio che nasce dal rivolgersi di Dio al volto umano, è un contemplare l'Assoluto nel suo mostrarsi velante-svelante³⁹ come archetipo del volto del contemplante⁴⁰.

³⁴ Cusano, *La filiazione di Dio*, pp. 579-581 [54].

³⁵ Sul significato di "modo" quale espressione fondamentale nell'ambito della descrizione del processo teofanico dall'Uno ai molti e sul rapporto tra la teoria della modalità e l'immagine della relazione del Volto con i volti, si veda Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, p. 216. In particolare: "i modi indicano gli specchi dell'Assoluto, variamente deformati dall'alterità, ma non al punto tale da non riflettere comunque l'unitarietà e la continuità della manifestazione nel suo duplice e inseparabile dispiegarsi come discesa e come ascesa."

³⁶ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, pp. 1025-1049 [1-21].

³⁷ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1039 [12].

³⁸ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1047 [20].

³⁹ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1047 [21].

⁴⁰ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, pp. 1039-1041 [13].

In tale intuizione, l'intero mondo corporeo, l'intero mondo dell'anima e l'intero mondo dell'intelletto vengono trasfigurati e ricondotti nella complicazione massima, vengono deificati insieme all'uomo, il quale, mediatore del cosmo, lega ogni piano dell'essere e lo porta a rifluire nella sorgente da cui è scaturito⁴¹.

A partire da una tale conoscenza, la dotta ignoranza, che ha condotto fino al muro del paradiso, si effonde di nuovo nella pianura della ragione e permette di comprendere allo stesso tempo il valore e la relatività di ogni discorso umano⁴². Esso, infatti, non può essere altro che una congettura, e cioè "un asserito positivo, che partecipa della verità, com'è in sé, nell'alterità."⁴³

Ogni congettura fornisce un angolo visuale sull'assoluto, ogni angolo visuale sembra incompatibile con gli altri, in quanto si crede assoluto, ogni incompatibilità si risolve però nell'unità, appena la mente, attraverso la particolare congettura da cui è guidata, si eleva all'infinito⁴⁴. Le divergenze tra i filosofi, così come le apparenti incompatibilità tra le religioni, per-

⁴¹ Cfr. su questo punto della massima importanza l'attenta e pregevole analisi di E. Cassirer: E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1967. In seguito citato come: Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. P. 69.

⁴² Sull'attitudine correttiva della dotta ignoranza rispetto ad ogni discorso umano si veda S. Gersh, *Medieval platonic theology: Nicholas of Cusa as summation and singularity*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 15-45. In seguito citato come: Gersh, *Medieval platonic theology: Nicholas of Cusa as summation and singularity*. Pp. 26-27.

⁴³ Cusano, *Le congetture*, p. 373 [57]. Sul valore della congettura quale forma di conoscenza sì sproporzionata, ma comunque partecipante della verità divina, cfr. Gersh, *Medieval platonic theology: Nicholas of Cusa as summation and singularity*, pp. 36-37.

⁴⁴ Cusano, *La mente*, p. 867 [67].

dono dunque il loro significato non appena l'angolo visuale da finito si faccia infinito⁴⁵.

Le congetture filosofiche e religiose sono dunque delle guide che conducono per mano (*manuductio*)⁴⁶ il cacciatore della sapienza, in modo che egli, trapassando per tutti i colori ed i profumi della selva in cui si trova a cacciare, segua senza posa, acceso dallo stupore amoroso⁴⁷, ogni traccia della preda.

Un tale percorso giunge prima alla contemplazione di Dio quale Massimo assoluto, poi a quella del mondo quale sua esplicazione contratta, ed infine a quella dell'uomo, microcosmo che, in sé tutto complicando secondo la propria modalità, può elevarsi alla massimità contratta, immagine e figlio di Dio.

Tra il flusso e il riflusso dell'esplicantesi complicazione

Ora, l'infinità non moltiplicabile si esplica meglio quando viene recepita in modo vario, in quanto una grande diversità esprime meglio ciò che è in sé non moltiplicabile⁴⁸.

Tale presupposto è la base dell'intera speculazione e produzione del cardinale, il quale nei suoi molteplici scritti non tentò di fare altro che moltiplicare vertiginosamente i nomi di Dio, nella convinzione che solo attraversando tutti i campi e le regioni della sapienza⁴⁹ sarebbe stato possibile giungere al giardino centrale, lì dove, oltre ogni affermazione e negazione⁵⁰, ci si sarebbe potuti trovare faccia a faccia con l'Assoluto⁵¹.

⁴⁵ Cusano, *La caccia della sapienza*, pp. 1619-1623 [23-26]; Cusano, *La mente*, p. 975 [159].

⁴⁶ Sulla *manuductio* come un portar per mano il discente dal mondo sensibile alla contemplazione divina si veda Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, pp. 176-177.

⁴⁷ Cusano, *La mente*, p. 887 [85].

⁴⁸ Cusano, *La sapienza*, p. 819 [25].

⁴⁹ Cusano, *La caccia della sapienza*, pp. 1627-1629 [30].

⁵⁰ La teologia di Cusano, infatti, non solo non è affermativa, ma non è neanche negativa, pur essendo entrambe le cose, in quanto le due vie non sono altro che approssimazioni, prospettive congetturali sull'Assoluto. Certamente

Il cacciatore della sapienza, a somiglianza del Principio divino, deve dunque complicare ogni nome per entrare nella tenebra mistica. Da essa deve poi uscire esplicando in enigmi simbolici⁵² la verità del Principio, per poter dunque giungere, attraverso l'espressione, di nuovo alla complicazione inespressiva, oscillando tra il flusso e riflusso della marea divina⁵³:

Entro ed esco contemporaneamente, quando vedo che uscire è, ad un tempo, entrare ed entrare è uscire, come colui che conta complica ed esplica al tempo stesso: esplica la forza dell'unità e complica il numero dell'unità⁵⁴.

Attraverso i nomi divini si viene dunque condotti alle porte dell'intuizione, di modo che, chi lo voglia, possa varcare la soglia. Ogni nome, pur impreciso, apre un sentiero, affinché, nel percorrere uno solo o tutti i vari tracciati, sia possibile giungere allo stesso centro: alcuni vi giungono più facilmente attraverso il percorso matematico, altri attraverso l'analisi della definizione, altri ancora per mezzo dell'intuizione del compenetrarsi di potenza ed atto; c'è poi chi si incammina per un sentiero musicale e chi invece preferisce essere guidato dalla luce del sole; alcuni, infine, non contenti di nessuna via particolare, si innalzano oltre ogni alterità e, percorrendo tutte le strade contempo-

la *via negationis* sembra essere più appropriata rispetto all'approccio catafatico, ma solo in quanto porta a spogliarsi di ogni concetto e ad intravedere che Dio né è né non è alcuna cosa, ma è piuttosto il nulla di tutto, senza il quale il tutto sarebbe un nulla. Per le due vie ed il loro superamento si veda Cusano, *La sapienza*, p. 829 [32].

⁵¹ Sulla *visio facialis* cfr. Cusano, *Il potere-che è*, p. 1443 [75].

⁵² Sull'enigma come simbolo, ossia legame tra ciò che allo stesso tempo è partecipato (μέθεξις) e separato (χωρισμός), cfr. Gersh, *Medieval platonic theology: Nicholas of Cusa as summation and singularity*, pp. 36 sgg. Lo studioso mette qui in risalto la corrispondenza etimologica tra con + iactura e συμ + βολον. Riguardo la dialettica tra partecipazione e separatezza cfr. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 39-41.

⁵³ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1075 [45-46].

⁵⁴ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1075 [46].

raneamente, giungono al centro da tutti i raggi della circonferenza.

In questo paragrafo si cercherà, dunque, di mostrare alcuni di questi sentieri attraverso un percorso che, partendo dal nome di Massimo assoluto, conduce a decifrare gli enigmi del *Possess* e del *Non-aliud*⁵⁵, per immergersi poi nella relazione intertrinitaria, dove il Principio primo si mostrerà nella sua struttura unitrina o tri-una. Proprio il carattere relazionale dell'Assoluto permetterà infatti di pensare la possibilità della sua esplicazione nell'universo, immagine temporale del movimento intemporale dell'eterno.

Dio come massimo assoluto

Il Massimo è ciò di cui non vi può essere niente di più grande, è ciò che, eccedendo ogni misura, si presenta come la perfetta unità di misura⁵⁶, è il Principio assoluto che, essendo al contempo l'unità e l'entità, complica in sé il tutto, in modo tale che il massimamente grande ed il massimamente piccolo coincidano perfettamente e senza distinzione⁵⁷. Egli è tutto in modo da essere anche nulla, è la potenza assoluta sempre in atto, è il limite illimitato di ogni cosa⁵⁸. Egli è l'uno, in quanto è il fondamento di ogni molteplicità, la base ed il fine, cioè, dell'intera esplicazione numerica⁵⁹; egli è la sostanza supersostanziale, in quanto entità che sta al fondo di ogni ente, di cui è il limite massimo e minimo⁶⁰; ed è anche l'assoluta necessità libera, che è massimamente vera, pur non essendo nominabile in alcun modo⁶¹.

⁵⁵ Per un'analisi approfondita dei due enigmi, cui Beierwaltes aggiunge quello denominato "*Idem*" si veda W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. In seguito citato come: Beierwaltes, *Identität und Differenz*. Pp.114-131.

⁵⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 61 [47]

⁵⁷ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 11 [5].

⁵⁸ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 17-19 [11-12].

⁵⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 21-23 [13-14].

⁶⁰ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 65-69 [52-54].

⁶¹ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 23-27 [15-17].

Per poter comprendere il significato ed il valore del nome divino “Massimo” è utile volgersi ai simboli matematici⁶², i quali, più di qualsiasi altra cosa, forniscono una via di accesso all’intuizione⁶³. Attraverso questo procedere sarà infatti possibile vedere come nell’infinito ogni alterità si trovi ad essere complicata, in modo tale che qualsiasi figura finita non sia altro che ogni altra figura e l’infinito stesso.

Una linea curva di una circonferenza finita ha una curvatura tanto minore quanto maggiore è il raggio. Se si pensa, dunque, una linea curva di raggio infinito, si giunge a constatare come la linea curva infinita non sia altro che una retta⁶⁴. La linea massima infinita complica dunque in sé la linea curva.

La linea infinita, inoltre, è anche triangolo, in quanto in un triangolo infinito l’angolo infinito complica in sé gli altri due, così come il lato infinito complica gli altri lati. In tal modo an-

⁶² La matematica assume dunque il suo massimo valore in quanto speculazione in grado di condurre per via simbolica oltre i confini della ragione escludente. Cfr. Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 43-45 [33-34]; Cusano, *Il potere-che è*, p. 1403 [44]. Sulla pregnanza della matematica come metodo mistico capace di andare oltre una mistica intesa come via del sentimento cfr. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 28-30. Non sembra però condivisibile l’idea del filosofo tedesco secondo la quale un tale approccio matematico preluderebbe alla matematizzazione del cosmo nel senso del “mondo scritto in caratteri matematici” (cfr. Cassirer, pp. 92-98, dove viene istituita una filiazione che da Cusano, passando per Leonardo e Keplero, giungerebbe a Galilei). L’idea cusaniiana sembra molto distante dalle prospettive di un Galilei o di altri esponenti della rivoluzione scientifica, in quanto, piuttosto che matematizzare il cosmo per renderlo omogeneo ed utilizzabile, sembra volerlo “misticizzare” attraverso il mezzo della matematica dell’infinito, guida nel comprendere che Dio è tutto in tutti. L’aspetto tecnico, su cui Cassirer si sofferma tanto, non è poi, in Cusano, altro che un mezzo attraverso cui l’uomo si assimila a Dio non tanto nel senso della potenza assoluta su di un sostrato impotente e sfruttabile a piacimento, quanto in quello di una divinizzazione dell’agire umano che si trasfonde negli oggetti e in essi ritrova se stesso e Dio.

⁶³ Le verità matematiche sono infatti quelle più conformi alla ragione, le uniche che raggiungono la certezza nell’ambito razionale e per questo possono essere un ponte verso l’intelletto. Cfr. Cusano, *Il potere-che è*, p. 1401 [43].

⁶⁴ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 45-49 [35-36].

golo e lato vengono a coincidere nell'infinito e non sono altro che una retta⁶⁵.

In modo analogo, nell'infinito, il triangolo è anche cerchio e sfera, in quanto, se si pensa un triangolo di lato infinito la cui base è una porzione di una circonferenza infinita (che dunque è retta), allora la base infinita del triangolo è la stessa circonferenza infinita e il triangolo infinito sarà coincidente con il cerchio infinito⁶⁶. Lo stesso vale, dal punto di vista tridimensionale, per la sfera. Ciò significa, dunque, che, nell'infinito, linea retta, triangolo, cerchio e sfera coincidono: se vengono dunque considerati dal punto di vista dell'Assoluto, sono assolutamente identici, ma, se ci si pone da un punto di vista relativo, si può dire che, di volta in volta, l'Assoluto è la linea infinita, il triangolo infinito, il cerchio infinito o la sfera infinita. A seconda della prospettiva secondo cui si guarderà all'Assoluto, esso prenderà dunque diversi nomi, pur complicandoli egli stesso tutti contemporaneamente e singolarmente. L'Assoluto potrà allora essere chiamato rispettivamente essenza (linea), trinità (triangolo), unità (cerchio), esistenza attuale (sfera)⁶⁷.

Da questi simboli matematici è possibile, quindi, ricavare un aiuto nell'intuizione del Massimo assoluto come complicazione infinita di tutto, dove ogni alterità esiste *sub specie identitatis*:

vedremo allora che tale essenza è l'essenza semplicissima di tutte le essenze; e che in essa tutte le essenze delle cose che sono, che furono e che saranno, sono sempre ed eternamente in atto quell'essenza stessa, la quale, pertanto, è tutte le essenze, così come è l'essenza di tutte [le essenze]; vedremo, inoltre, che essa, in quanto essenza di tutte le essenze, è ogni essenza, in modo tale da essere, ad un tempo, tutte le essenze e nessuna di esse singolarmente, perché, come la linea infinita è la misura adeguatissima di

⁶⁵ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 49-53 [37-39].

⁶⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 53-55 [40-41].

⁶⁷ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 71 [56].

tutte le linee, così l'essenza massima è parimenti la misura adeguatissima di tutte le essenze⁶⁸.

Ogni figura finita è dunque una curvatura dell'infinito⁶⁹, una particolare modalità esplicativa che porta alla luce la differenza complicata nell'identità. Ogni finito si trova, cioè, nell'infinito, senza il quale non sarebbe nulla, sebbene tale infinito, presente ovunque come ragione, fondamento e fine del finito, non sia mai rinvenibile in nessun finito⁷⁰:

vedi ora che il massimo, poiché è centro infinito, è presente nella sua totalità e in modo perfettissimo dentro ogni cosa, come semplice e indivisibile; e poiché è circonferenza infinita, è al di fuori di ogni essere, come ciò che abbraccia tutte le cose; e poiché è diametro infinito, è ciò che pervade tutte le cose. È il principio di tutte le cose perché centro, fine di tutte le cose perché circonferenza, punto mediano di tutte le cose perché diametro⁷¹.

Dio come Posses

Il secondo enigma preso in considerazione è quello denominato *Posses*, formula estremamente breve attraverso cui Cusano cerca di esprimere l'essenza stessa di Dio nel suo statico infinito movimento⁷².

È a partire dalla creazione, specchio in cui si riflette l'immagine di Dio, che è possibile giungere al nome divino *Posses*⁷³. Ogni creatura che esiste in atto mostra infatti che, dal momento che esiste, poteva esistere. Nella creatura vediamo

⁶⁸ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 57 [45].

⁶⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 65 [52].

⁷⁰ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 63-65 [50-51].

⁷¹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 81 [64].

⁷² Cusano, *Il potere-che è*, p. 1375 [19]. Infatti, se Dio è potenza, atto ed il nesso, il nesso assoluto, cioè il movimento, sarà al contempo massimo e minimo, di modo che si potrà dire che Dio sia massima quiete nella perfezione del movimento. Cfr. Cusano, *Il potere-che è*, p. 1413 [52].

⁷³ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1355 [5-6].

dunque la potenza, l'atto e il movimento. Quest'ultimo è il nesso attraverso cui, nel tempo, avviene il passaggio dalla potenzialità all'attualità⁷⁴. Come dalla visione delle cose bianche è possibile intuire con l'intelletto la bianchezza⁷⁵, così dalla possibilità relativa è possibile intuire la Possibilità assoluta, dall'atto relativo l'Attualità assoluta e dal nesso relativo tra i due il Nesso assoluto.

La Possibilità assoluta da una parte non può essere anteriore all'Attualità assoluta, in quanto altrimenti non sarebbe mai potuta giungere all'atto, ma, dall'altra, non può neanche essere posteriore, in quanto, senza la Possibilità assoluta, sarebbe impossibile vi fosse l'Attualità assoluta: la Potenza assoluta, l'Atto e il loro Nesso sono perciò coeterni⁷⁶.

Dio dunque, che è potenza, atto e il loro nesso, complicando in sé ogni cosa, è tutto ciò che può essere nella misura in cui non vi è nulla di altro che egli possa essere senza che già lo sia dall'eternità e nell'istante⁷⁷. Egli può dunque essere nominato con una buona approssimazione Il Potere-che è, nome che tiene insieme tutti i nomi e ciascuno singolarmente, senza però essere il nome di nessun nome particolare⁷⁸.

Attraverso una tale denominazione è possibile elevarsi oltre i sensi, la ragione e l'intelletto, per giungere alla conoscenza mistica del Dio ignoto⁷⁹.

Ogni cosa che ha un nome, come ad esempio una linea finita, qualora venga applicato il Potere-che è, diviene, infatti, un'immagine utile all'ascesa, in quanto giunge al superamento di se stessa, trasfondendosi nel senza nome complicante ogni nome⁸⁰:

⁷⁴ Sul movimento come nesso del potere e dell'atto cfr. Cusano, *Il potere-che è*, p. 1413 [52].

⁷⁵ Cusano, *Il potere-che è*, pp. 1355-1357 [6].

⁷⁶ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1357 [6].

⁷⁷ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1365 [13].

⁷⁸ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1367 [14].

⁷⁹ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1367 [15].

⁸⁰ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1381 [25].

In questa immagine vedi in che modo, se viene applicato a qualcosa che ha un nome, il “potere-che è” diventa un’immagine per ascendere a ciò che è innominabile, così come, a partire da una linea, sei pervenuto, attraverso “il potere-che è”, alla linea indivisibile, che esiste al di sopra degli opposti e che è tutte le cose che possono essere tracciate mediante delle linee e nessuna di esse. Ma, allora, essa non è una di quelle linee alle quali noi attribuiamo, appunto il nome di “linea”, ma è al di sopra di ogni nome relativo alle cose che possono essere tracciate mediante delle linee⁸¹.

Il *Possest* è dunque al di sopra di ogni nome, in quanto egli è il nome dei nomi, ma soprattutto egli è al di sopra dell’essere e del non-essere stessi, in quanto il non-essere, come l’essere, sono in lui intrinsecamente uniti⁸² e superati. La creazione dal nulla non significa altro, allora, che il venire all’esistenza di ciò che eternamente è sempre stato in modo attuale nella potenza divina⁸³. Egli, superiore ad ogni nome e complicante il non-essere stesso, non è dunque né uno né trino⁸⁴, è il concetto assoluto che supera ogni concetto⁸⁵, è la definizione che definisce se stessa e che è presente in ogni altra possibile definizione, senza mai identificarsi con nessuna di esse⁸⁶.

Il Non-aliud

Proprio la riflessione sulla definizione conduce dunque a pensare il terzo ed ultimo enigma preso in considerazione⁸⁷: Dio

⁸¹ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1381 [25].

⁸² Cusano, *Il potere-che è*, p. 1383 [26].

⁸³ Cusano, *Il potere-che è*, pp. 1385-1387 [28-30], 1439 [73].

⁸⁴ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1397 [41].

⁸⁵ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1397 [40].

⁸⁶ N. Cusano, *Il non-altro*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1446-1583. In seguito citato come: Cusano, *Il non-altro*. P. 1451 [4-5].

⁸⁷ Altri enigmi molto interessanti sono ad esempio quello del *Posse ipsum* e dell’*Idem*, ma per la presente trattazione non aggiungono nulla di fonamen-

come *Non-aliud*. Le considerazioni su questo nome partono dalla constatazione che ciò che più di ogni altra cosa porta alla conoscenza è la definizione⁸⁸. La definizione perfetta è quella che, definendo ogni cosa, definisce anche se stessa, in modo tale che definiente, definito e il legame tra i due siano la medesima cosa⁸⁹.

Il nome “Non-altro” sembra essere proprio quella definizione che definisce se stessa e ogni altra cosa. Se da un lato, infatti, il Non-altro è non-altro che il Non-altro⁹⁰, anche ogni singola cosa è non-altro che se stessa, è, cioè, non altro che altro. Ogni cosa dunque è se stessa e non altro, è altra rispetto all’altro, ma non altra rispetto a se stessa⁹¹, mentre il Non-altro è non altro da ogni altro, pur non essendo mai l’altro, in quanto Non-altro.

Se si traspone questo discorso dall’ambito gnoseologico a quello ontologico⁹², cosa congetturabile dal fatto che Dio è, in quanto massimo assoluto, entità e verità⁹³, allora si può affermare che tutto ciò che è, così come tutto ciò che viene conosciuto, dipende dal Non-altro.

Esso è, dunque, tutto in tutte le cose, pur essendo il nulla di tutto⁹⁴, in quanto, pur sempre presente come causa, mezzo e fine⁹⁵ tanto delle cose quanto della loro conoscibilità, non è mai identico ad esse, essendo sempre il Non-altro dell’altro.

In ogni altro si vede perciò sempre e contemporaneamente tanto l’altro che il Non-altro⁹⁶, eliminato il quale scomparirebbe

tale e possono essere considerati declinazioni differenti rispettivamente del *Possess* (anche se il *Posse ipsum* viene da Cusano considerato un nome più preciso rispetto al *Possess*) e del *Non-aliud*. Per un’analisi approfondita dell’enigma dell’*Idem* cfr. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 117-120.

⁸⁸ Cusano, *Il non-altro*, pp. 1447-1449 [3].

⁸⁹ Cusano, *Il non-altro*, p. 1449 [3-4].

⁹⁰ Cusano, *Il non-altro*, p. 1449 [4].

⁹¹ Cusano, *Il non-altro*, p. 1465 [15-16].

⁹² Cusano, *Il non-altro*, p. 1455 [8].

⁹³ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 25 [16].

⁹⁴ Cusano, *Il non-altro*, p. 1471 [21].

⁹⁵ Cusano, *Il non-altro*, p. 1457 [9].

⁹⁶ Cusano, *Il non-altro*, p. 1477 [25].

ogni altro: se si guarda il Non-altro attraverso l'altro, esso appare allora come altro, per cui si può dire che Dio è in ogni cosa; quando, invece si guarda l'altro a partire dal Non-altro, allora ogni altro viene visto nella sua vera essenza come Non-altro, tanto che si può dire che ogni cosa è in Dio⁹⁷. Nel primo caso Dio si presenta nella modalità esplicativa propria ad ogni altro, mentre nel secondo ogni altro si immerge nella complicazione assoluta, perdendo la propria alterità.

Per concludere la disamina di questo enigma è interessante leggere una delle proposizioni presenti alla fine del tetralogo, attraverso la quale si presenta in forma chiara, distinta e sintetica la concezione cusana dell'Assoluto come Non-altro dell'altro:

chi vede che, nell'altro, il “non-altro” è l'altro, vede che, nell'affermazione, viene affermata una negazione; e chi vede Dio prima dell'affermazione e della negazione vede che, nelle affermazioni che facciamo su di lui, Dio non è una negazione che viene affermata, ma è l'affermazione dell'affermazione⁹⁸.

Il Dio uni-trino e tri-uno

Nel caso di tutti e tre gli enigmi considerati, ferma restando la consapevolezza dell'indicibilità di Dio, si può trovare un fondamento che spieghi il carattere allo stesso tempo uno e tri-uno del divino.

Non bisogna comunque dimenticare che tutti questi nomi hanno un carattere puramente congetturale e funzionale al discorso che parte dal punto di vista del finito:

Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt⁹⁹.

⁹⁷ Cusano, *Il non-altro*, p. 1529 [75].

⁹⁸ Cusano, *Il non-altro*, pp. 1577-1579 [119].

⁹⁹ Cusano, *De pace fidei*, p. 20.

Se si considera il Massimo come il massimamente intelligente e l'intelligenza come la complicazione di intuente, intuitibile e nesso tra i due, allora si deve pensare che il Massimo, nella sua struttura, abbia il carattere non solo dell'unità, ma dell'uni-trinità¹⁰⁰.

Riprendendo, poi, il simbolo matematico del triangolo infinito (massimo), che coincide con la linea infinita (massima), si può avere un'immagine ancora più precisa del carattere trinitario dell'unità, in quanto la figura trina nell'infinito andrà a coincidere perfettamente con quella lineare¹⁰¹. Il Massimo ha dunque carattere tri-unitario, in quanto il massimamente grande ed il massimamente piccolo possono essere intesi solo sotto forma della massima semplicità (l'unità, il triangolo), che è a fondamento e fine della complessità esplicita. In questo si equivalgono, dunque, l'unità nell'ambito del numero e la trinità triangolare nell'ambito delle figure geometriche, dal momento che entrambe sono la base ed il compimento rispettivamente della serie numerica e della diversità dei poligoni¹⁰².

Anche se si parte dall'enigma del *Possess*, è possibile vedere la struttura tri-unitaria del principio. In questo enigma è implicita, infatti, una trinità complicata nell'unità ed un'unità complicata nella trinità.

Infatti, nel "Potere-che è" sono presenti la Potenza assoluta, l'Attualità assoluta ed il Nesso assoluto tra i due, di modo che nessuno preceda l'altro e nessuno possa essere senza l'altro, pur avendo il secondo il suo fondamento nel primo, e pur procedendo il terzo dalla relazione tra il primo e il secondo¹⁰³:

E così, dal momento che vedo un Dio che non presuppone il proprio principio, e vedo un Dio che presuppone il proprio principio, e vedo un Dio che procede dall'uno e dall'altro, e tuttavia non vedo tre dèi, ma l'unità della divinità nella trinità, non dubito che ciò

¹⁰⁰ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 37 [28].

¹⁰¹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 69 [55].

¹⁰² Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 73-79 [59-62].

¹⁰³ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1357 [6].

che in questo modo vedo in maniera distinta nella divinità priva di distinzioni esista in modo più vero e più perfetto di come io lo vedo¹⁰⁴.

Anche nel caso del *Non-aliud*, infine, si può rinvenire la struttura trinitaria. Il nome “*Non-aliud*” è infatti, come si è visto, la definizione universale che è tutt’uno con il definito, in maniera tale che il nesso tra i due sia inestricabile. Il *Non-aliud* è infatti *Non-aliud* che il *Non-aliud*, è cioè l’unità trinitaria che, definendo se stessa, “esce” fuori di sé, per contemplarsi meglio quale nesso inscindibile e legame statico-dinamico delle tre persone¹⁰⁵.

L’insieme dei tre enigmi esprime, dunque, il carattere trinitario dell’unità, che è allo stesso tempo Unità, Uguaglianza e Connessione; Questo, Quello e Identico; Padre, Figlio e Spirito amoroso¹⁰⁶.

Questo carattere di semplicità complessa del Principio primo permette anche di capire come sia possibile l’esplicarsi dell’universo nella sua varietà¹⁰⁷: l’Unità infatti è il fondamento della molteplicità, l’Uguaglianza della disuguaglianza, la Connessione della divisione, come se il mondo, o meglio i mondi, non fossero altro che la figura rifratta da uno specchio d’acqua. In questo senso si potrebbe dire che tra la realtà divina e quella dell’universo ci sia un rapporto di analogia inversa¹⁰⁸. Dio, in quanto *Logos*, è, dunque, la voce che costituisce il mondo, suo discorso infinito che si espande ed esplica in mille accenti¹⁰⁹, in mille rivoli espressivi che fluiscono dalla fonte per potervi ri-

¹⁰⁴ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1409 [49].

¹⁰⁵ Cusano, *Il non-altro*, pp. 1467-1469 [18-19].

¹⁰⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 31-35 [24-26].

¹⁰⁷ Sulla necessità del carattere trino di Dio per l’esplicazione del mondo si veda, oltre ai riferimenti successivi, Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1115 [83-84].

¹⁰⁸ Cusano, *Le congetture*, pp. 315-317 [6].

¹⁰⁹ Cusano, *La filiazione di Dio*, p. 601 [76].

tornare, o meglio che sono sempre rivoli e fonte, fonte nei rivoli, rivoli nella fonte.

Nel *Logos*, che è la Sapienza e l'Uguaglianza, sono quindi complicate tutte le forme, le quali non potrebbero sussistere nella loro esplicazione se non vivessero della vita eterna del Figlio¹¹⁰. In lui la potenza del Padre viene, infatti, posta in atto¹¹¹, specchiandosi nella propria stessa immagine ed esplicandosi quindi in tempo e quantità, scissione e caducità, ma anche legame ed armonia, ordine e bellezza, splendore e lode divina.

Ogni elemento dell'universo, perciò, essendo immagine o esplicazione dell'Assoluto, si presenta con un carattere tri-uno, in modo tale che l'uno-tutto contratto sia un simbolo adeguato alla realtà divina.

LA NATURA: L'UNIVERSO INFINITO QUALE ESPLICAZIONE CONTRATTA ED IMMAGINE SIMBOLICA DEL PRINCIPIO PRIMO

“Quis ista intelligere posset, quomodo omnia
illius unice infinitae formae sunt imago,
diversitatem ex contingenti habendo, quasi
creatura sit Deus occasionatus [...]?”

(N. Cusano, *De docta ignorantia*, 104)

L'universo come creatura contratta

Se Dio è l'infinita unità che, nel suo statico movimento inter-trinitario, complica il tutto, l'universo è il massimo contratto¹¹² che, essendo infinito nel modo della contrazione, non può essere definito infinito negativo, ma semplicemente infinito privativo¹¹³, ossia un indefinito che, avendo il centro e la misura al di là della propria contrazione, si trova ad essere sempre impreciso¹¹⁴.

¹¹⁰ Cusano, *La sapienza*, pp. 813-815 [21-23].

¹¹¹ Cfr. Cusano, *Il potere-che è*, p. 1357 [6].

¹¹² Cusano, *La docta ignorantia*, p. 133 [112].

¹¹³ Cusano, *La docta ignorantia*, p. 115 [97].

¹¹⁴ Cusano, *La docta ignorantia*, pp. 185-193 [156-161].

Esso, in quanto creatura, tiene insieme la necessità assoluta e la contingenza, la finitezza e l'infinità, in modo tale che, se viene considerato di per sé, assume l'aspetto corrispondente alla figura matematica curva, ma, se viene considerato dal punto di vista di Dio, risolve l'incrinatura del finito nella rettitudine dell'infinito¹¹⁵.

La pluralità, diversità, divisibilità ed imperfezione dell'universo sono dunque solo per contingenza e dal punto di vista della contingenza, mentre dal punto di vista assoluto Dio stesso è tutte le cose¹¹⁶.

Dal momento che l'universo è il massimo contratto, esso deriva dall'Assoluto tutto ciò che è, ne è un'immagine, ne mostra, seppur in un particolare modo imperfetto, la dialettica di complicazione ed esplicazione: allo stesso modo in cui, a seconda che Dio venga inteso come esplicazione o come complicazione, Egli è tutte le cose o tutte le cose in Lui sono Lui stesso¹¹⁷, così nella complicazione contratta dell'universo ogni cosa non è distinta da ogni altra, mentre nell'esplicazione contratta è essa stessa tutto l'universo in una particolare modalità¹¹⁸:

ma dal momento che l'universo è in ogni singola cosa, in modo tale che ogni cosa è in esso, allora in ogni singola cosa l'universo è, in modo contratto, ciò che quella cosa è in modo contratto, e ogni singola cosa nell'universo è l'universo stesso, sebbene il modo in cui l'universo è presente in ogni singola cosa sia diverso dal modo in cui ogni cosa è nell'universo¹¹⁹.

Ogni cosa, dunque, è in qualunque cosa, in quanto l'universo è contratto in ciascuna, di modo che, essendo l'universo, in quanto massimo contratto, la esplicazione del Massimo assolu-

¹¹⁵ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 117-119 [98-100].

¹¹⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 121 [101].

¹¹⁷ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 131-132 [111].

¹¹⁸ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 133-134 [113].

¹¹⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 141 [118].

to, Dio, attraverso l'universo, è presente in ciascuna cosa singolarmente ed in tutte contemporaneamente:

Di conseguenza, dal momento che l'universo è presente in modo contratto in ogni cosa che esiste in atto, è evidente che Dio, che è nell'universo, è in ogni cosa, e che ogni cosa che esiste in atto è immediatamente in Dio, così come l'universo è in Dio. Dire che "ogni cosa è in ogni cosa" non è pertanto diverso dal dire che Dio, mediante tutte le cose, è in tutte, e che tutte le cose, mediante tutte, sono in Dio¹²⁰.

Per poter guidare la ragione verso l'intuizione della presenza di Dio nell'universo intero e in ogni sua parte, non è necessario leggere le summe di teologia o conoscere tutto Aristotele, basta andare per la strada e osservare, ai crocicchi e nelle piazze, i bambini che giocano con la trottola¹²¹. Dall'osservazione del gioco è infatti possibile costruire la seguente immagine, che guida simbolicamente a comprendere il rapporto tra il divino e il mondano, tra l'infinito e il finito, tra il movimento massimo e la stasi.

Bisogna dunque pensare, ruotante intorno ad un punto *a*, un cerchio *bc*, concentrico rispetto ad un cerchio *de*, più ampio e fisso. Nel ruotare, i punti del cerchio *bc* si troveranno di volta in volta in corrispondenza dei rispettivi punti del cerchio fisso *de*: più il cerchio *bc* è veloce, più sarà difficile distinguere a quale punto del cerchio fisso *de* ciascun punto del cerchio *bc* corrisponda. Se il cerchio *bc* portasse in atto la possibilità assoluta del movimento e raggiungesse dunque una velocità massima o infinita, ogni punto del suo cerchio sarebbe indistinto dall'altro, in quanto contemporaneamente e istantaneamente ogni altro.

¹²⁰ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 141 [118].

¹²¹ Per la seguente trattazione dell'immagine della trottola quale guida all'intuizione delle verità eterne cfr. Cusano, *Il potere-che è*, pp. 1371 sgg. [18 sgg.]. Anche tale immagine, come gli enigmi dei nomi divini o la costruzione di un cucchiaino, serve come *manuductio* verso la contemplazione dell'Assoluto. Cfr. su questo punto Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, pp. 177-181.

Inoltre, ogni punto del cerchio *bc* sarebbe istantaneamente coincidente con ciascun punto del circolo fisso *de*, così che la velocità massima si risolverebbe in quiete e tutto il cerchio *bc* sarebbe compresente in ciascun punto del cerchio *de* e nel cerchio *de* considerato nella sua completezza.

Attraverso questa immagine geometrica è dunque possibile intuire una serie di verità, altrimenti incomprensibili: in primo luogo, risulta chiaro in che modo Dio possa complicare tutto senza distinzione quantitativa e senza pluralità. Infatti il cerchio infinitamente veloce *bc* mostra come nel movimento circolare massimo ogni punto del cerchio sia ciascun altro, senza che sia più possibile distinguere le parti, le quali, tuttavia, non vengono annichilite, ma appunto complicate in modo incomprensibile; in secondo luogo, si comprende che tutto il cerchio *bc* è presente nella sua interezza e indistinzione quantitativa nel cerchio fisso *de*, che rappresenta l'universo nella sua interezza; infine risulta evidente che tutto il cerchio *bc* è presente in ciascun punto del cerchio *de*, il che significa che Dio è presente nella sua totalità in ciascuna creatura dell'universo, seppur nel modo proprio a quella creatura e ferma restando la contemporanea trascendenza: egli infatti, essendo il volto dei volti, è tutto compreso nel volto singolare, ma mai nel modo della totale immanenza.

Universo gerarchico o uguale compresenza di tutto in tutto?

Da quanto fin qui visto, potrebbe sembrare che l'universo cusano abbia una struttura orizzontale, piuttosto che verticale-gerarchica¹²². Viene, infatti, di continuo ribadito che Dio è

¹²² Sulla questione dell'oscillazione tra visione gerarchica e non gerarchica dell'universo si veda: Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 47, 90, 176-177, 281-282; De Certeau, *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo, II*, p. 36. Entrambi gli autori sottolineano il carattere innovativo della concezione del Cusano, che avrebbe rotto con la tradizione aristotelica e la conseguente gerarchizzazione del cosmo, per aprire la strada alla modernità. Al di là del fatto che entrambi sembrano non tenere in adeguata considerazione ciò che essi stessi continuamente sottolineano (e cioè il retroterra mistico

tutto in tutti, che l'universo è immagine ed esplicazione del Massimo, che ogni cosa, anche la più umile e abietta, è da sempre in atto nell'infinito, e che la stessa materia, la porzione di universo, cioè, che sembrerebbe confinare con il nulla della passività assoluta, non è altro che la voce di Dio¹²³, attraverso cui avviene l'esplicazione quantitativo-temporale dell'eterno indivisibile¹²⁴.

Eppure, accanto a questa accentuazione del carattere orizzontale dell'universo, molto presente ed in ultima analisi preponderante risulta l'opposta concezione di un universo strutturato in forma rigidamente gerarchica. Secondo questa visione, Dio è sì tutto in tutti, ma in modo diverso e con diverso splen-

da cui nasce questa concezione, cfr. Cassirer, p. 90), non bisogna dimenticare che il cosmo di Cusano è altamente gerarchico, quando lo si consideri dal punto di vista dell'uomo (cioè del finito), l'unico che per la modernità in fondo ha rilevanza. Affermare, dunque, come fa Cassirer (p. 281), che Cusano considera il cosmo uniforme è essenzialmente errato e guidato da una serie di pregiudizi, cui conseguono semplificazioni e calcolati oblii. Pregiudizio fondamentale è che la modernità sia un progresso e che la scienza sia il mezzo per uscire fuori dall'oscurità della superstizione. Da ciò consegue che un autore può essere "salvato" solo se, in qualche modo, lo si può considerare un precursore del moderno. Per questo viene completamente messo da parte il contesto in cui Cusano parla, se ne mistifica il pensiero e gli si fanno dire cose che non avrebbe mai detto. L'intera costruzione del Cusano, che, ricordiamolo, è una *manuductio* verso il divino, viene deformato e se ne usa il linguaggio per esprimere idee a lui estranee, come quella dell'uniformità o della matematica come linguaggio che permette di capire il "che" del mondo, piuttosto che il "perché".

¹²³ Cusano, *La filiazione di Dio*, p. 601 [76]. Interessantissima è la speculazione della materia come voce di Dio, in quanto richiama un nesso analogico di tipo inverso tra il Cristo che, voce e verbo di Dio, è il poter fare o l'atto (l'uguaglianza, il figlio) del poter essere fatto assoluto (l'unità, il padre) (Cusano, *La mente*, pp. 939-941 [130-131]), e la materia, poter essere fatto (Cusano, *Il potere-che è*, p. 1385 [28-29]), avente un inizio, ma non una fine, potenza passiva che raccoglie in sé allo stato potenziale, come il figlio (che però le possiede in atto), tutte le cose che possono essere fatte (Cusano, *La caccia della sapienza*, pp. 1597-1599 [7-8]).

¹²⁴ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 59 [47].

dore a seconda della creatura e del piano dell'essere considerato¹²⁵.

Come già accennato in un altro capitolo del presente lavoro, le due concezioni non devono però essere considerate come inconciliabili. Nel caso di Cusano ciò appare in tutta la sua chiarezza, nella misura in cui è evidente che i due modelli, aventi implicazioni tanto ontologiche quanto gnoseologiche, dipendono dal diverso punto di vista con cui si considerano le cose. Se si osserva l'universo dal punto di vista di Dio, dal punto di vista, cioè, dell'infinito, ogni ente particolare non è altro che Dio stesso e non ha, dunque, alcuna precedenza sugli altri: nell'infinito, infatti, ogni finito si risolve nell'infinito stesso e non c'è grandezza, bellezza o perfezione di alcuna creatura che possa dirsi maggiore di quella del più infimo tra gli esseri. Come esempio per comprendere questo punto, Cusano utilizza la figura della linea infinita. In essa la porzione di mille piedi non è affatto più grande o più vicina all'infinito di quanto non lo sia quella di un piede. Nell'infinito, infatti, ogni cosa si converte in infinito e non c'è alcuna commensurabilità o gradazione tra gli esseri, perché tutti sono l'infinito stesso¹²⁶:

Chi potrebbe infatti intendere l'unità infinita che precede all'infinito ogni opposizione, dove tutte le cose sono complicate nella semplicità dell'unità senza alcuna composizione, dove non c'è l'altro o il diverso, dove l'uomo non differisce dal leone, il cielo non differisce dalla terra, e dove le cose, tuttavia, sono nel modo più vero il massimo stesso, non secondo la propria finitezza, ma perché sono in modo complicato la stessa unità massima?¹²⁷

D'altra parte, se ci si pone non dal punto di vista dell'Assoluto, ma da quello del finito, il mondo perde il suo ca-

¹²⁵ Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1651 [48].

¹²⁶ Per la presente trattazione cfr. Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 59 [45-46].

¹²⁷ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 93 [77].

rattere di uguale espressione di Dio e si mostra nella sua struttura gerarchica.

Per poter comprendere come dal punto di vista del relativo, cioè del finito, si possa pensare una minore o maggiore approssimazione al centro divino, ci si può di nuovo servire delle figure geometriche¹²⁸. Si è visto che la retta infinita complica in sé ogni altra figura e che in essa il triangolo è indistinguibile dal cerchio e da qualunque poligono immaginabile. Dal punto di vista del finito, però, una linea retta finita appare più vicina alla rettitudine infinita di quanto non lo sia una linea curva o un'altra figura poligonale. La differenza tra la retta finita e la linea curva o il poligono sta dunque nella semplicità della partecipazione alla retta infinita.

Attraverso l'esemplificazione geometrica si può dunque giungere alla seguente conclusione:

In modo simile, alcuni enti, ossia le sostanze finite semplici, partecipano in una maniera più immediata dell'unità massima che sussiste in se stessa, mentre ci sono altri enti, ossia gli accidenti, che partecipano dell'entità non di per sé, ma attraverso la mediazione delle sostanze¹²⁹.

Se si pensa che non solo gli accidenti delle sostanze o *quidditates*¹³⁰ hanno un rapporto mediato con l'Assoluto, ma che anche le sostanze stesse sono accidenti dell'unica *Quidditas*, si può immaginare come dal punto di vista del finito ogni sostanza sia più o meno vicina alla Sostanza, a seconda del numero di mediazioni di cui abbisogna per risolvere la propria finitezza nell'infinità¹³¹.

¹²⁸ Cfr. per questa trattazione Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 65-69 [52-54].

¹²⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 67 [52].

¹³⁰ Riguardo la sinonimia dei due termini si veda Cusano, *Il non-altro*, p. 1557 [97].

¹³¹ Cusano, *Il non-altro*, pp. 1557-1558 [97-98]. Di nuovo è bene sottolineare che, se si guardano le cose dal punto di vista di Dio, non esiste altra quiddità che la Quiddità. Sembra dunque eccessivo parlare di *retractatio* di

Quanto affermato vale, dunque, anche sul versante gnoseologico, nel senso che, dal punto di vista della mente divina, ciascuna facoltà umana, essendo finita, non raggiunge mai la precisione massima ed è per questo egualmente vicina e distante dall'Assoluto come ogni altra. Se però ci si pone dal punto di vista del finito, alcune facoltà umane sembrano essere più adeguate ed altre meno. Il criterio per classificarle è la minore o maggiore similitudine rispetto alla Sostanza principiale, che è la complicazione semplicissima.

Più una facoltà umana è in grado di cogliere l'unità nella differenza, più essa sarà vicina al Principio¹³². I sensi sono, dunque, i più inadeguati, in quanto non hanno la capacità di portare a sintesi i sensibili; l'immaginazione, pur più complicante, rimane comunque legata alle immagini e alla differenza quantitativa¹³³, mentre la ragione raggiunge un grado di complicazione superiore, riuscendo sì ad unire i contrari, ma rimanendo ancora legata al numero¹³⁴ e alla quantità¹³⁵, oltre che alla legge di non contraddizione; L'intelletto poi è la facoltà più vicina a Dio, in quanto in grado di portare all'unità gli stessi contraddittori; solo però la perfetta visione mistica, che supera ogni facoltà e si immerge nella tenebra del Dio ignoto¹³⁶, può essere considerata

Cusano nel *De apice theoriae* (E. Peroli, *Note e Commentario*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 2165-3015. In seguito citato come: Peroli, *Note e Commentario*. Nota 10 a *Il vertice della contemplazione*). Secondo Peroli, il cardinale, che prima aveva accentuato la differenziazione delle *quidditates rerum*, si sarebbe ora maggiormente concentrato sull'unica *Quidditas*. Da quanto fin qui esposto è bene, invece, sottolineare che non si tratta tanto di una ritrattazione, quanto di un cambio di punto di vista.

¹³² Per una trattazione generale del rapporto tra le facoltà dell'anima cfr. Cusano, *Le congetture*, pp. 471-473 [140-143].

¹³³ N. Cusano, *Compendio*, in: Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, pp. 1910-1965. In seguito citato come: Cusano, *Compendio*. Pp. 1921-1923 [10].

¹³⁴ La ragione, in quanto facoltà discriminante, si esplica infatti nel numero, struttura stessa delle cose viste dal punto di vista razionale. Cfr. Cusano, *Le congetture*, p. 317 [7].

¹³⁵ Cusano, *La mente*, p. 895 [93].

¹³⁶ Cusano, *Il potere-che è*, p. 1367 [15].

il vero apice della teoria, il fiore dell'intelletto che si trasfonde e unisce con l'oggetto della conoscenza stesso.

La ricerca speculativa si può dunque dividere in una parte più bassa, la fisica, che considera le forme non separate dalla materia, ed è per questo sempre legata a realtà transeunti e instabili; ad essa sia affianca, sua complicazione e centro, la conoscenza matematica, che riguarda le forme non separate, ma comunque stabili. Essa, se portata al livello dell'intellettualità, può aprire lo spazio per una terza conoscenza, priva di immagini e perfettamente semplice, in quanto afferente al principio divino che, rapendo l'anima, può condurla oltre le porte della differenza.

L'universo gerarchico: i tre mondi e la catena dell'essere

L'universo, dunque, può essere descritto come una manifestazione progressiva e gerarchica del primo Principio, il quale è da immaginarsi come un mare infinito contraentesi nei diversi fiumi finiti e giungente al massimo della contrazione nella sorgente, da cui parte il movimento inverso di riflusso¹³⁷.

¹³⁷ Cusano, *Le congetture*, p. 419 [96]. Per un'analisi dettagliata dell'universo del Cusano ne *Le congetture* e per una sua integrazione con le idee presentate ne *La dotta ignoranza*, cfr. Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, pp. 206-215. In questa trattazione Mancini rileva anche un *punctum dolens*, che sarebbe individuabile nella mancanza di una teoria della complicazione anche per ciò che riguarda il senso, che in qualche modo verrebbe escluso dalla *vis complicativa* propria invece alla ragione e all'intelletto (p. 211). A questo si aggiungerebbe il fatto che il corpo non avrebbe il carattere teofanico proprio agli altri due mondi (p. 214). Entrambe le affermazioni non sono, tuttavia, del tutto condivisibili. Nel caso della prima, se è vero che il mondo sensibile non complica più alcun altro mondo (Cusano, *Le congetture*, pp. 343-345 [30]), e che il senso percepisce in modo confuso (Cusano, *Le congetture*, p. 325 [15]), tuttavia, così come il mondo è un'unità, pur contratta e completamente esplicita, così il senso è anch'esso un'unità strettamente legata alla ragione, che ne costituisce il centro (Cusano, *Le congetture*, pp. 345 [32]). Inoltre la simmetria dell'universo cusano sembra perfetta, in quanto il processo manifestativo giunge nel mondo sensibile a vedere l'immagine capovolta di Dio, secondo la modalità esplicitiva

Una tale espressione esplicitante assomiglia ad un potenziamento dell'Uno principale tale per cui l'Uno, nel suo farsi quaternario¹³⁸, genera la seconda unità, il 10, che a sua volta, mediante lo stesso processo, genera il 100, da cui sorge il 1000¹³⁹. Ognuna di queste unità sempre più complesse è legata strettamente all'altra, in quanto il dieci, prima radice, esplica la potenza dell'Uno ed è a sua volta sia la radice del 100 che, mediata, del 1000, suo cubo. Per mezzo di progressive mediazioni, l'Unità principale è dunque tutta presente in ciascuna delle unità, secondo la modalità propria a ciascuna di esse¹⁴⁰.

Le unità 10, 100, 1000, sono immagini matematiche dei tre mondi in cui si manifesta il Principio infinito: L'intelligenza, l'anima razionale, la realtà sensibile:

[...] cerca di concepire un certo qual mondo supremo costituito dalla discesa teofanica della prima unità divina nell'unità del dieci e dal ritorno dell'unità del dieci nella prima unità; puoi chiamare questo mondo anche "terzo cielo", se ti piace. Concepisci poi un altro mondo costituito dalla discesa della seconda unità nella terza e dall'ascesa della terza nella seconda; questo mondo lo si potrà chiamare "secondo cielo". Congettura invece un terzo mondo costituito dalla discesa della terza unità nella quarta e dal ritorno della quarta nella terza.

Ogni mondo nasce, quindi, da un flusso originante dal mondo superiore e trova la sua completezza in un moto di riflusso,

denominabile "analogia inversa". Esso infatti è l'esplicazione assoluta, così come l'Assoluto è la complicazione assoluta (Cusano, *Le congetture*, p. 325 [16], p. 345 [30]). Nel caso della seconda affermazione è evidente che, al contrario di quanto affermato da Manicini, l'intero universo sensibile si mostra come una teofania divina, tanto che "la sapienza grida nelle piazze" e che in ogni particella di mondo è possibile rinvenire Dio sotto una particolare forma.

¹³⁸ Ogni progressione numerica trova il suo compimento, infatti, nel quattro, che nella sua unità complica gli altri numeri. Cfr. Peroli, *Note e Commentario*, nota 36 de *Le congetture*.

¹³⁹ Cusano, *Le congetture*, p. 321 [10-11].

¹⁴⁰ Per un'analisi approfondita delle quattro unità cfr. Cusano, *Le congetture*, pp. 327-351 [17-36].

secondo un movimento circolare che tuttavia non rimane chiuso in se stesso, ma procede a generare un ulteriore flusso, da cui prende forma il mondo inferiore che, nel rifluire al suo principio ed effondersi nel mondo ancora inferiore, segue, quale immagine, lo stesso movimento del mondo a lui superiore¹⁴¹.

L'ultimo mondo, corrispondente al 1000 o realtà sensibile, non si esplica ulteriormente, in quanto confinante con il nulla¹⁴², ma porta a compimento l'intero fluire attraverso il rifluire stesso nel primo Principio, che quindi lega tutti i piani dell'essere, così come il mare lega le varie onde che si frangono e rifrangono sugli scogli.

Ogni mondo ha dunque, quale centro irraggiungibile nella sua totalità e tuttavia sempre presente, il mondo superiore¹⁴³. Ciascuno dei mondi, a parte il caso del Uno Principiale, occluso alla vista dello stesso intelletto dal muro della coincidenza dei contraddittori, è comunque legato, nel suo elemento inferiore, all'elemento superiore del mondo inferiore¹⁴⁴, di modo che la struttura dell'universo si presenti senza soluzione di continuità.

Per comprendere meglio tale struttura, bisogna immaginarsi un cerchio rappresentante l'universo nel suo complesso, al cui interno vi sono tre cerchi. Essi, che rappresentano i tre mondi o cieli, si susseguono uno sotto l'altro, di modo che il punto inferiore di un cerchio sia in contatto con il punto più alto del cerchio inferiore. La prima Unità, così come il nulla posizionato sul punto opposto del diametro verticale costituito dai tre mondi, è invece fuori del circolo dell'universo, in quanto non ha nessun elemento inferiore che possa essere in contatto con l'elemento superiore del cielo intellettuale, il quale, dunque, può giungere al suo centro solo attraverso un *raptus mentis* istantaneo e privo di mediazioni. Mentre, infatti, il mondo sensibile ha al suo vertice un contatto diretto con la parte inferiore

¹⁴¹ Per la presente trattazione e per quanto viene detto in seguito cfr. Cusano, *Le congetture*, pp. 377 sgg. [61 sgg.].

¹⁴² Cusano, *Le congetture*, p. 355 [41-42].

¹⁴³ Cusano, *Le congetture*, p. 377 [61-63].

¹⁴⁴ Cusano, *Le congetture*, pp. 383-385 [67-68].

del mondo razionale, e mentre il mondo dell'anima al suo vertice presenta, pur nella modalità a lei propria, un aspetto intellettuale che la pone direttamente in contatto con il mondo dell'intelletto (si veda l'utilizzo intellettuale delle matematiche), il mondo dell'intelletto ruota senza posa, come la mistica rosa dantesca, intorno al suo centro, pur non potendo mai possederlo pienamente nella sua luce tenebrosa.

I vari mondi, ognuno dei quali racchiude nella sua modalità gli altri, secondo una struttura che può essere figurata come la presenza in ogni cerchio o mondo di altri tre cerchi o ordini, sono dunque un'unità nella progressiva alterità:

Occorre tener presente, in maniera più particolare, che tutto ciò che si trova nell'universo si trova anche in ciascun mondo e nell'ordine che gli è proprio, sebbene in modi diversi, più assoluti e più contratti. Ad esempio, l'unità del dieci, che rappresenta l'intelligenza, l'unità del cento, che rappresenta l'anima, e l'unità del mille, che rappresenta il corpo, sono presenti nel mondo supremo in un certo modo, ossia in conformità alla natura di quel mondo, che è elevato, semplice e nobile; in un altro modo sono presenti nel mondo intermedio, in un altro modo ancora nel mondo inferiore, pieno d'ombra¹⁴⁵.

I vari mondi sono cioè la rappresentazione armonica dell'Uno nel suo esplicarsi¹⁴⁶, sono note della voce assoluta, il cui suono complicato è il silenzio e la cui incrinatura esplicita è il canto di lode, modulantesi attraverso una pluralità di voci, tutte vibranti nel silenzio, ma non coincidenti con esso.

Il canto dell'universo

L'intero universo è dunque un'armonia di voci, tutte compenetranti tra di loro ed assumenti una particolare intonazione a

¹⁴⁵ Cusano, *Le congetture*, p. 383 [67].

¹⁴⁶ Cusano, *Le congetture*, pp. 401-403 [83].

seconda del grado dell'essere in cui si levano in canto¹⁴⁷. Ogni voce si lega a ciascun'altra e vi si assimila in modo da trasfondersi completamente in lei, ogni vibrazione è la lode contratta di quell'infinito canto di lode che è Dio stesso¹⁴⁸. Ogni ente loda Dio con la propria esistenza che, più o meno vicina all'origine, rimanda l'immagine del sole principiale a tutti gli altri enti, i quali a loro volta rifrangono secondo la loro modalità quella luce che, seppur identica, è diversa per ognuno¹⁴⁹: il mondo è cioè un gioco di specchi infinito, in cui la luce divina vede continuamente se stessa e si slancia in un inno infinito di creazione-assaporamento di se stessa¹⁵⁰.

L'uomo, dunque, che si trova nell'universo quale mediatore tra i diversi piani dell'essere, con la sua caccia al divino si fa arpa vivente e proietta l'universo intero in una spirale sinfonica: l'uomo, e attraverso di lui il mondo, risalgono, nel canto ammaliante, la corrente della separatezza e caducità, per innalzarsi fin nella sorgente stessa dell'intera esplicazione e perdersi così nell'infinito.

Tale canto di lode umano è caratteristico soprattutto dei profeti e veggenti come Dionigi l'Areopagita, il quale nella sua dottrina dei nomi divini non ricercò altro che l'accordo perfetto, in grado di far assaporare la dolcezza nascosta nella tenebra sovrastanziale¹⁵¹.

La teologia catafatica o affermativa non è dunque affatto eliminata da quella apofatica, né da quella che segue la *via emi-*

¹⁴⁷ Per l'idea dell'intera creazione e di ciascun ente come lode e benedizione rivolta a Dio si veda Cusano, *La caccia della sapienza*, pp. 1655-1657 [51-52], 1659 [54].

¹⁴⁸ Sul simbolismo vocale per parlare di Dio e del suo rapporto con il mondo cfr. Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1655 [51].

¹⁴⁹ Sul simbolismo luminoso solare per parlare di Dio e del suo rapporto con il mondo cfr. Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1651 [48].

¹⁵⁰ Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1657 [53]: “[...] consiste nella lode di Dio, il quale ha costituito tutte le cose dalla sua lode e a sua lode.”

¹⁵¹ Cusano, *La caccia della sapienza*, p. 1657 [53].

nentiae, ancora più radicale della stessa *via negationis*¹⁵². Attraverso i nomi divini ci si leva, infatti, in un canto luminoso a lode del creatore, fino a cadere, attraverso la vertigine degli attributi, nell'innominabile. La *via negationis* è, dunque, un canto inverso, che lentamente placa le voci divine, per farne gustare la matrice silenziosa, la tenebra che tutto accoglie, senza essere nulla. La *via eminentiae* è poi la massima lode possibile, in quanto, dal silenzio, fa esplodere di nuovo il vortice dei nomi, che sono però ormai completamente trasfigurati e non hanno più niente di mondano.

L'UOMO: IL MICROCOSMICO DIO UMANATO

“Non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico.”

(N. Cusano, *De filiatione dei*, 52)

L'uomo microcosmo

Nella composizione gerarchica del cosmo, l'uomo assume una posizione molto particolare, in quanto, potendo raggiungere per essenza la perfezione dell'anima¹⁵³, mondo intermedio, si trova alla confluenza degli altri due mondi¹⁵⁴:

¹⁵² Sulle tre vie, di cui quella affermativa procede per tramite dell'analogia, si veda Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, pp. 159-160. Cfr. anche Cusano, *La sapienza*, p. 829 [32-33]; Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 101-105 [86.89].

¹⁵³ La perfezione dell'anima è la razionalità, che complica tutte le altre facoltà. L'uomo può raggiungere per essenza l'apice animale, in quanto si specifica grazie al fatto di essere un animale razionale.

¹⁵⁴ Mancini afferma che l'uomo si trova nell'intersezione tra secondo e terzo mondo (Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, p. 210), ma non bisogna dimenticare che l'anima umana è direttamente legata al mondo intellettuale, e può quindi essere raffigurata, più che da una linea, dal centro di una croce, in cui il braccio superiore rappresenta l'intelletto, la linea orizzontale l'anima, e il braccio inferiore il mondo sensibile.

Ora, la natura umana è quella che risulta elevata al di sopra di tutte le opere di Dio e che è di poco minore rispetto agli angeli; essa complica la natura intellettuale e quella sensibile e racchiude in se stessa tutte le cose, per cui a ragione gli antichi hanno definito l'uomo come un microcosmo o un piccolo mondo¹⁵⁵.

Egli, dunque, in quanto si trova a complicare il piano sensibile, quello razionale e quello intellettuale, è un'immagine in atto della complicazione dell'universo plurale¹⁵⁶: egli è il mediatore che, per mezzo della propria anima, permette la discesa dell'intelligenza nel mondo¹⁵⁷. Infatti, l'anima umana, in quanto allo stesso tempo razionale e percettiva, è la forma razionale più bassa degli esseri spirituali e quella più alta degli esseri sensibili¹⁵⁸.

Per poter comprendere tale funzione di mediazione, bisogna però prima indagare il mondo delle anime nel suo complesso, per poi rivolgersi all'uomo e considerarlo a sua volta come un mondo. In questo modo, si passerà di strato in strato, applicando prima al mondo intermedio nel suo complesso e poi al suo apice umano la stessa immagine utilizzata nel descrivere l'universo.

All'insieme delle anime si può, dunque, applicare la stessa figura atta a simboleggiare l'universo¹⁵⁹: un cerchio più ampio, al cui interno sono presenti tre cerchi disposti in senso verticale (mondi dell'anima), i quali a loro volta sono divisi in tre cerchi (ordini), racchiudenti ciascuno altri tre cerchi¹⁶⁰(cori).

¹⁵⁵ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 231 [198].

¹⁵⁶ Cusano, *Le congetture*, pp. 473-475 [143].

¹⁵⁷ Cusano, *Le congetture*, p. 487 [156]. Sull'importanza del carattere microcosmico dell'uomo in relazione ad una concezione che tenga insieme filosofia della natura ed *humanitas*, si veda Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 68-69

¹⁵⁸ Peroli, *Note e Commentario*, nota 398 de *Le congetture*.

¹⁵⁹ Cfr. la figura U in Cusano, *Le congetture*, p. 381 [65].

¹⁶⁰ Per la presente trattazione del secondo mondo (il mondo della ragione) come il mondo delle anime che al suo apice ha l'uomo e alla sua base la pianta cfr. Cusano, *Le congetture*, pp. 486-487 [155-156].

In questo caso il cerchio più ampio, che rappresenta l'insieme delle anime, ha come suo centro l'intelligenza, congiunta a tutte le anime sia nel modo generico rappresentato dal cerchio più grande, che nella sua totalità è sempre dentro il mondo a lui superiore, sia, nel modo più specifico, attraverso il coro supremo (il cerchio interno al cerchio superiore del primo cerchio, interno al cerchio universale) della realtà animica, rappresentato dall'uomo.

Egli, posto al vertice del mondo di mezzo, può essere a sua volta considerato come un universo, diviso in tre mondi: la regione corporea, che include la facoltà vegetativa, la regione intermedia o sensitiva e quella razionale, che nel suo punto più alto è in contatto con il livello più basso della natura intellettuale¹⁶¹. Ogni regione inferiore confina con quella superiore, che ne costituisce il compimento e la racchiude in sé¹⁶².

Il senso, dunque, che nella regione corporea è assopito, di grado in grado si risveglia, fino al trapassare di tale regione in quella sensitiva vera e propria, la quale a sua volta è come il sonno della regione razionale: Il senso gradatamente si risveglia e scopre il suo centro nella ragione, che, infine, si scopre essere il sogno dell'intelletto. Al percorso ascendivo corrisponde contemporaneamente quello discensivo: come la regione corporea si risveglia alla sua natura grazie alla discesa del senso in essa, così la regione razionale è in grado di liberarsi dal sonno ed elevarsi all'intelletto grazie ad una contemporanea discesa dello stesso¹⁶³.

Gli animali e le piante, dunque, che, pur avendo un'anima, non raggiungono l'apice della razionalità, sono esplicazioni dell'essere umano, il quale complica in sé e porta in atto le possibilità della regione sensibile e di quella corporea, infondendo loro il raggio unificante della ragione, la quale procede dal sole

¹⁶¹ Cusano, *Le congetture*, p. 471 [140]. Per una descrizione accurata della suddivisione cfr. Peroli, *Note e Commentario*, nota 363-364 de *Le congetture*.

¹⁶² Cusano, *Le congetture*, p. 471 [140].

¹⁶³ Cfr. Peroli, *Note e Commentario*, nota 362 de *Le congetture*.

intellettuale. La realtà sensibile può allora essere vista, in senso inverso, come una progressiva manifestazione delle potenzialità in essa latenti, un lento sorgere dell'anima dal buio della corporeità minerale, attraverso la penombra del mondo vegetale e il primo chiarore di quello sensibile-animale, fino al suo mezzogiorno nell'uomo¹⁶⁴. Un tale processo, è bene ribadirlo, non sarebbe possibile se, in modo circolare¹⁶⁵, l'anima perfetta non si sporgesse verso il mondo inanimato e non vi fluisse gradatamente:

Ora, questo intelletto, che si trova nella nostra anima, discende nei sensi affinché il sensibile ascenda all'intelletto. E il sensibile ascende all'intelletto, affinché l'intelligenza discenda in esso. La discesa dell'intelletto nel sensibile, infatti, è l'ascesa del sensibile all'intelletto¹⁶⁶.

Come in ogni aspetto dell'universo, anche nel caso dell'uomo vi sono comunque delle gradazioni¹⁶⁷, dovute alla diversa forza che assumono l'aspetto intellettuale, razionale, sensibile o vegetale.

Ci saranno, dunque, uomini più legati ai sensi e alla corporeità, i quali si dedicheranno prevalentemente alla ricerca del piacere; uomini più legati alla componente razionale, che quindi saranno degli ottimi logici, molto fini nel distinguere e portare a sintesi ciò che il mondo sensibile presenta come caotico; infine vi saranno anche alcuni che, più portati all'astrazione e alla contemplazione, tenderanno a vivere immersi nel cielo intellettuale, dove aspirano ad ottenere la visione del vero¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Cusano, *Le congetture*, pp. 487-489 [156].

¹⁶⁵ Sulla circolazione perfetta che fa sì che l'intelletto si porti in atto attraverso la sua discesa nel senso e viceversa cfr. Cusano, *Le congetture*, pp. 491-492 [159].

¹⁶⁶ Cusano, *Le congetture*, p. 489 [157].

¹⁶⁷ Cfr. anche Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 223 [189].

¹⁶⁸ Cusano, *Le congetture*, pp. 477-479 [146].

Tale divisione, la cui necessità risiede nello stesso carattere plurale e finito della contratta esplicazione divina¹⁶⁹, ha come conseguenza una diversità anche nel campo religioso, per cui vi saranno delle forme di culto più intellettuali, altre più razionali e altre ancora più legate ai sensi. Ad ogni modo, nessuna variante religiosa è priva di alcuna di queste tre forme, ciascuna delle quali sarà più o meno preponderante a seconda dell'avvicinarsi temporale e del temperamento prevalente di ciascun popolo:

Così anche la religione fluttua in modo instabile fra la spiritualità e la temporalità. Lo stesso vale per i governi: oscillano come un pendolo fra una situazione di maggiore o minore obbedienza dei sudditi¹⁷⁰.

Come in un regno, la religione dovrebbe essere guidata dalle componenti più affini al mondo intellettuale, le quali mostrebbero agli uomini del cielo razionale la verità, che verrebbe da loro recepita e quindi articolata, in modo tale da fornire una guida anche a chi per indole fosse più portato verso la sensibilità¹⁷¹.

Scopo ultimo dell'intero percorso è dunque quello di avvicinare il più possibile l'uomo al centro divino, in modo tale che egli possa essere considerato non solo un microcosmo, ma il vero Dio sotto la particolare modalità esplicativa umana.

Il Dio umano

L'uomo può quindi essere un Dio umano; e come può essere un Dio in modo umano, così egli può essere un angelo umano, una bestia umana, un leone umano, un orso umano o qualunque altro

¹⁶⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 233 [199].

¹⁷⁰ Cusano, *Le congetture*, p. 481 [149].

¹⁷¹ Cusano, *Le congetture*, pp. 479-481 [147-148].

essere. All'interno del potere dell'umanità, infatti, esistono tutte le cose, ciascuna nel modo che le è proprio¹⁷².

Una tale affermazione, se da un lato è perfettamente in linea con la visione cusaliana del rapporto tra Dio e il mondo e tra i vari elementi del mondo l'uno con l'altro, dall'altro aiuta a comprendere meglio il valore dell'uomo nell'ambito della creazione. È, infatti, certamente vero che Dio si esplica in tutte le cose, le quali perciò possono essere considerate divine, e che nel modello cosmico prospettato, essendo tutto in tutto, si può dire che la pietra è anche uomo e uccello, sotto la particolare modalità lei propria.

Tuttavia, nel caso umano non si tratta semplicemente di una particolare e limitata esplicazione del divino, che contrae l'Assoluto e l'universo secondo una modalità equiparabile a tutte le altre. L'uomo, infatti, riassume e ricomprende l'intera creazione, che in lui si specchia e si riconosce come immagine divina.

Ciò avviene in particolare attraverso la mente, che non solo è immagine di Dio in quanto assimila a se stessa le cose e le riconduce nell'ambito dei concetti¹⁷³, ma anche grazie alla sua capacità di creare, attraverso l'immagine mentale, degli oggetti inesistenti in natura.

Attraverso la capacità assimilatrice, la mente riesce a conformarsi ad ogni molteplicità esplicata, in quanto complica in sé l'intera pluralità delle cose¹⁷⁴, ne è l'esemplare e la più perfetta unità dopo quella assoluta¹⁷⁵. Essa è la sostanza viva che da un lato anima il corpo e dall'altro complica in sé tutte le facoltà.¹⁷⁶ Attraverso la luce intellegibile porta ad unità le conclusioni della ragione, di cui costituisce la legge vivente in quanto trascrivi-

¹⁷² Cusano, *Le congetture*, p. 475 [143].

¹⁷³ Cusano, *La mente*, p. 873 [72-73].

¹⁷⁴ Cusano, *La mente*, pp. 875-877 [74-76].

¹⁷⁵ Cusano, *La mente*, p. 873 [73].

¹⁷⁶ Cusano, *La mente*, pp. 881-883 [80].

zione della sapienza eterna¹⁷⁷. Essa non riceve dunque dall'esterno la sua vita ed i suoi oggetti, ma piuttosto è in grado, per mezzo dello stupore conoscitivo nascente dal contatto con il mondo sensibile, di risvegliare dal sonno dell'oblio l'intera realtà in lei complicata¹⁷⁸. Il risveglio, stimolato dall'esterno, procede dunque verso l'interno, come se la luce solare potesse entrare nei più reconditi recessi dell'anima ed illuminarli:

È come se vi fosse una punta semplicissima e indivisibile di un angolo di un diamante levigatissimo ed in essa risplendessero le forme di tutte le cose: se fosse viva, guardando dentro se stessa, quella punta troverebbe le immagini di tutte le cose, per mezzo delle quali potrebbe formarsi i concetti di tutte le cose¹⁷⁹.

Dunque, la differenza tra la mente umana e la mente divina, suo archetipo, corrisponde a quella che sussiste tra il vedere ed il fare. Mentre la mente divina, nell'atto stesso del pensare, crea, la mente umana può solo vedere, assimilare ciò che da sempre è in lei complicato¹⁸⁰. Essa è la più perfetta unità contratta, la quale, nel tentativo di misurarsi e di trovare così se stessa, misura ogni cosa. Tuttavia, non nel mondo sensibile può trovare la propria unità di misura, ma solo nell'Unità principiale, lì dove risiede la verità della sua precisione¹⁸¹.

In questa Unità, ella si vede finalmente nella sua essenza, si coglie come la struttura trinitaria che complica il poter essere assimilato, il poter assimilare ed il nesso tra i due: si coglie, cioè, nella sua vera natura di unità inscindibile tra conoscente, conosciuto e atto conoscitivo¹⁸².

L'uomo, però, non solo è capace, in quanto mente, di assimilare e unificare l'intero mondo disperso della sensibilità, ma è

¹⁷⁷ Cusano, *La mente*, p. 887 [85].

¹⁷⁸ Cusano, *La mente*, p. 887 [85].

¹⁷⁹ Cusano, *La mente*, p. 887 [85].

¹⁸⁰ Cusano, *La mente*, p. 903 [99].

¹⁸¹ Cusano, *La mente*, p. 931 [123].

¹⁸² Cusano, *La mente*, p. 943 [133].

anche creatore di enti artificiali, attraverso cui, come un secondo Dio, esplica le forme presenti nel proprio intelletto:

L'uomo, pertanto, ha un intelletto che, nel creare, è una similitudine dell'intelletto divino. L'uomo, quindi, crea similitudini delle similitudini dell'intelletto divino, così come le figure esteriori di una cosa prodotte dall'arte sono delle similitudini della sua intrinseca forma naturale¹⁸³.

Attraverso il proprio fare, l'uomo misura, dunque, con ancora maggiore precisione sia la propria mente che la mente divina, la quale, in questo modo, può essere simbolicamente intuita¹⁸⁴.

È dunque attraverso la costruzione di oggetti artificiali quali un cucchiaio che l'uomo impara a conoscere meglio se stesso, l'universo e Dio, artefice, quest'ultimo, dell'infinita arte creativa, di cui ciascuna arte umana, compresa quella volta ad una creazione apparentemente umile come quella dei cucchiaini, è un'immagine e un simbolo, in grado di legare i vari mondi¹⁸⁵. Da quanto fin qui esposto, risulta dunque chiaro che il carattere microcosmico e divino dell'uomo devono essere intesi come indissolubilmente legati.

Se l'uomo non fosse un microcosmo, sarebbe, infatti, slegato dal mondo e quindi non potrebbe essere un'adeguata immagine di Dio, che è tutto in tutti. Se, poi, egli non fosse un Dio umanato, allora non potrebbe essere un vero microcosmo, in quanto, non essendo legato al principio divino, sarebbe scisso dal resto della realtà, che invece si trova sempre in Dio ed è Dio in una particolare modalità.

Se quanto appena affermato è ampliabile ad ogni ente mondano, nell'uomo questo è però ancor più vero, in quanto il suo carattere microcosmico-divino è portato alla massima completezza possibile: egli, da una parte, racchiude in sé il cosmo, di cui porta in atto tutte le potenzialità latenti sui diversi piani

¹⁸³ Cusano, *Il berillo*, p. 1161 [7].

¹⁸⁴ Cusano, *Il berillo*, p. 1161 [7].

¹⁸⁵ Cusano, *La mente*, pp. 853-861 [54-62].

dell'essere, dall'altra può assimilarsi a Dio non solo secondo la modalità umana, ma secondo la forma assoluta dell'Assoluto stesso. L'uomo, cioè, è in potenza Dio stesso, pur non riuscendo mai, se non in un caso unico, a trasfigurare la potenzialità contratta nell'attualità complicante.

Il massimo contratto in atto

Nel paragrafo sull'universo, si è visto come lo si possa considerare quale massimo contratto, infinito privativo che, pur essendo un unico e massimo mondo, non può mai svincolarsi dalla pluralità¹⁸⁶. Esso, dunque, essendo una totalità contratta nella pluralità, non giunge mai alla perfetta sintesi, in quanto, altrimenti, scomparirebbe in quanto mondo:

E i molti, nei quali l'universo è contratto in atto, non possono mai risolversi in una relazione di uguaglianza somma, perché essi, in tal modo cesserebbero di essere molti¹⁸⁷.

Infatti, anche se gli individui di ogni specie raggiungessero la perfezione loro propria, cosa peraltro impossibile, in quanto la specie complica in atto le possibilità che in ciascun individuo si presentano solo in modo parziale e imperfetto, ciononostante la perfezione raggiunta riguarderebbe esclusivamente l'ambito contratto loro afferente e non potrebbe innalzarsi al di sopra del limite della specie¹⁸⁸.

Se anche poi si pensasse non agli esseri del mondo sensibile, ma agli spiriti del mondo intellegenziale, e si trovasse un essere in grado di raggiungere il massimo relativo alla propria specie, esso non raggiungerebbe comunque la massimità contratta in

¹⁸⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 133-135 [113-114].

¹⁸⁷ Si è scelto, in questo caso, di presentare la traduzione di Graziella Federici Vescovini, in quanto più chiara e più fedele alla lettera del testo latino. N. Cusano, *La dotta Ignoranza*, a cura di G. F. Vescovini, Città nuova, Roma 2011 (1998). Libro terzo, capitolo I, p. 159.

¹⁸⁸ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 225-227 [190-191], 231 [196].

atto, in quanto, pur avendo portato a perfezione la propria natura, sarebbe comunque privo degli elementi propri del mondo sensibile e di parte del mondo razionale¹⁸⁹.

Se vi fosse però un essere che tenesse insieme i tre mondi e che potesse levare lo sguardo oltre il circolo dello stesso universo, e se questo essere, nella pluralità delle sue manifestazioni individuali, fosse una continua approssimazione alla perfezione massima della sua specie, che includerebbe in sé l'intero cosmo, allora si potrebbe pensare un contratto massimo individuale in atto:

E un tale essere, in quanto contratto, non potrebbe neppure essere Dio, che è del tutto assoluto; dovrebbe piuttosto necessariamente essere un massimo contratto, ossia Dio e creatura, assoluto e contratto, in virtù di una contrazione che potrebbe sussistere in se stessa solo se sussistesse nella massimità assoluta¹⁹⁰.

Un tale essere, l'unico che ha la potenzialità di essere il massimo contratto in atto, è l'uomo, che confina con la natura angelica da un lato e con il mondo creaturale dall'altro¹⁹¹.

Attraverso l'uomo, che racchiude in sé tutti gli universi, l'intera realtà potrebbe giungere, qualora egli fosse unito alla Massimità, la pienezza e la perfezione, elevandosi nell'umanità al proprio grado supremo¹⁹²:

Se la potenza massima unisse a sé quel contratto al punto tale che non potrebbe esservi un'unione maggiore nella quale vengano ad un tempo preservate le relative nature, e se quel contratto, conservando quella natura della contrazione per la quale egli è la pienezza contratta e creata della sua specie, in virtù di un'unione ipostati-

¹⁸⁹ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 231 [197].

¹⁹⁰ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 227 [192].

¹⁹¹ Sull'importanza fondamentale di questo uomo massimo, rappresentato dal Cristo, che racchiude l'intera umanità, si veda Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 66 sgg.

¹⁹² Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 231-233 [198].

ca fosse Dio e tutte le cose, allora un'unione mirabile di questo genere supererebbe ogni nostra capacità di comprensione¹⁹³.

Secondo Cusano la perfetta unione con la Massimità è raggiungibile nell'uomo da un solo individuo, che racchiuderebbe in sé l'intera perfezione della specie e sarebbe l'unico a poter essere chiamato veramente uomo.

In lui tutte le cose contratte riposerebbero come alla propria fonte. Egli sarebbe infatti la misura dell'angelo, dell'uomo e del mondo sensibile; l'inizio e la fine di ogni contrazione; il luogo della mediazione perfetta tra Dio e il mondo; il figlio di Dio e il figlio dell'uomo, da sempre presente nella mente divina, da sempre unito in modo incomprendibile alla seconda persona della Trinità, la quale è Uguaglianza e Verbo creatore¹⁹⁴.

Tale primogenito, che si manifestò alla pienezza dei tempi nella figura di Gesù, era, dunque, da sempre con Dio, che aveva contratto nell'umanità la contrazione universale¹⁹⁵. Egli è l'ultimo Adamo che, eternamente presente in Dio, fu a lungo atteso dal mondo, bisognoso di raggiungere la propria pienezza¹⁹⁶:

E come nel Verbo esistono tutte le cose, così ogni creatura esiste nell'umanità somma e perfettissima di Gesù, la quale complica universalmente in sé tutte le cose che possono essere create, per cui in lui abita ogni pienezza¹⁹⁷.

Gesù, dunque, pur non essendo il Verbo, il figlio di Dio, è indissolubilmente ed eternamente legato a Lui, tanto che si può senz'altro affermare, senza paura di errare in questa congettura, che egli sia contemporaneamente e senza composizione figlio

¹⁹³ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 227 [192].

¹⁹⁴ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 233-237 [199-202].

¹⁹⁵ Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 235-237 [202].

¹⁹⁶ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 237 [203].

¹⁹⁷ Cusano, *La dotta ignoranza*, p. 241 [204].

dell'uomo e figlio di Dio¹⁹⁸. Come il Verbo è il Dio amabile generato dal Dio amante e mediatore assoluto in cui, come nel loro principio razionale, sono complicate tutte le cose¹⁹⁹, così Gesù, unito al Dio amante per mezzo del Dio amabile, si trova ad intendere e, intendendo, ad essere tutte le cose²⁰⁰.

Egli, che nella mediazione del Verbo è unito ipostaticamente al Padre, si fa mediatore e mezzo nella risalita di ciascun uomo al Principio divino²⁰¹, in quanto allo stesso tempo verità e immagine²⁰²:

Il padre ha attratto la tua umanità, Gesù, attraverso suo figlio, e attraverso te, Gesù, attrae tutti gli uomini²⁰³.

È dunque certamente vero che solo in Gesù si è raggiunta la pienezza dei tempi, la quale comunque era eternamente già presente nell'Eterno, ma bisogna anche tenere a mente che proprio nell'uomo archetipico, legame tra Dio e mondo, l'intera umanità e, con lei, tutto il mondo naturale e angelico, hanno trovato il mediatore e la scala verso l'Assoluto. Una tale concezione, se approfondita e radicalizzata rispetto alla riflessione del cardinale di Cusa, potrebbe portare a pensare che non solo un uomo, una volta e per sempre, ma ciascun individuo in ogni tempo abbia avuto, abbia e avrà la possibilità di infrangere le mura del paradiso²⁰⁴.

¹⁹⁸ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, pp. 1117 [85-86], 1136-1137 [101].

¹⁹⁹ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1115 [83-84].

²⁰⁰ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1121 [89].

²⁰¹ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1117 [85].

²⁰² Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1123 [89].

²⁰³ Cusano, *Trattato sulla visione di Dio*, p. 1127 [93].

²⁰⁴ Una tale concezione, seppur non esplicitata, può essere però arguita in particolare dal *De filiatione Dei*, dove l'uomo, facendo nascere Cristo in se stesso, sembra avere la possibilità di rinascere egli stesso in Cristo come figlio di Dio. Su questo punto si confronti la parte conclusiva del seguente articolo: C. Catà, *Nicola Cusano e una tradizione neoplatonica abscondita*, in: C. Catà

La mediazione del *Logos*, posto al limite tra *complicatio* ed *esplicatio*, gli permetterebbe, infatti, di assimilarsi a Dio, così da ricomprendere in sé l'intero universo.

A parte la contingente professione di fede del filosofo-teologo, non vi è, infatti, alcuna ragione stringente e fondata sulla struttura cosmica e divina perché solo un uomo avrebbe dovuto poter raggiungere la filiazione con l'Assoluto. Ogni uomo è, infatti, potenzialmente, l'uomo archetipico e il fatto che sia contratto in una particolare individualità non impedisce che essa possa essere superata e ricompresa nella massimità propria della specie.

Con le presenti considerazioni si conclude l'itinerario nella filosofia di Cusano, che ha reso possibile una visione di ampio respiro sulle idee fondamentali della filosofia perenne, allo stesso tempo rigorosamente fondata sulla forza della ragione ed indirizzata a trasformare la vita del lettore-interlocutore. Si è potuto approfondire l'intrinseco rapporto tra Dio, l'uomo e il mondo, i quali, legati l'uno all'altro da una catena di relazioni, non possono essere considerati in modo analitico e distinto. L'uno senza l'altro assomiglia, infatti, ad una mano staccata dal corpo: certo, ancora si può immaginare una parvenza di vita ed un significato in quel cadavere dalle sembianze umane, ma se si inizia a considerarla più da vicino si mostra come un corpo senza vita, da cui non si può congetturare altro che la morte e la vanità di ogni cosa.

Così, se si considera Dio senza l'uomo e la natura, esso appare come un'astrazione priva di significato, cuore inerte di un corpo assente; se si considera la natura senza Dio e senza l'uomo, essa appare una lotta di forze meccaniche, una coda di lucertola che, staccata dal corpo, ancora si muove in modo convulso, nell'attesa della stasi finale; se si guarda poi all'uomo come ad un individuo staccato da Dio e dalla natura, egli si mostra come un agonizzante pesce gettato sull'arida riva dalla po-

(a cura di), *A caccia dell'infinito. L'Umano e la ricerca del Divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, pp. 213-252.

tenza del mare ostile. Senza l'unione dei tre non si può pensare la dignità dell'uomo, la spirituale bellezza della natura, né la vivente presenza di Dio, che, tutto in tutti, splende nella caverna del divenire senza mai essere assente né presente, ma sempre richiamando l'intera realtà all'anelito dell'Unità, mai raggiunta eppure sempre in atto in ogni luogo.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

IL *MIRACULUM MAGNUM*: L'UOMO

“Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum.

Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus; hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem se ortum esse cognoscat; hoc humanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus”.

(Asclepius, 6)

La dignità dell'uomo

Se nella trattazione di Cusano si è presa come punto nodale della sua filosofia l'idea di Dio, a partire dal quale è stato poi possibile comprendere l'universo e l'uomo, nell'analisi del pensiero di Pico è necessario partire da quest'ultimo, vero cardine dell'intera interpretazione della realtà. Ciò non vuol dire ovviamente che Dio venga tralasciato o che il mondo sia messo da parte, ma piuttosto che non si può conoscere né Dio né il mondo senza prima aver attuato una profonda riflessione sull'essenza umana, vero scopo e origine della riflessione filosofica.

Senza l'uomo la catena dell'essere sarebbe infatti interrotta e le varie parti dell'universo si presenterebbero come *disiecta membra*, incapaci di mostrarsi come manifestazioni divine e perciò completamente prive di quella totalità organica che è immagine dell'uni-totalità divina.

L'intera speculazione pichiana sulla *dignitas hominis* parte dall'esperienza ermetica del carattere miracoloso di questa creatura, allo stesso tempo simile e completamente diversa da ogni altra e perciò capace di essere ognuna di esse¹. La tradizione

¹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, in: G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1942. In seguito citato come: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. La collazione di scritti sarà in seguito citata come: G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*. P. 103 [131 r]. Per un quadro generale sull'oratio *De hominis dignitate* si veda: Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, pp. 78-85; L. Valcke, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, Les

ermetica, con cui concorda il conte mirandolano, faceva, infatti, dell'uomo il vincolo delle creature e l'interprete della natura che, sospeso tra tempo ed eternità, si trovava nella posizione di *copula mundi*².

Tuttavia, per Pico queste caratteristiche, pur non trascurabili, non colgono a pieno l'essenza della dignità umana, cui sarebbe da preferire, qualora essa fosse solo il vincolo delle creature, la natura angelica. Vi è invece una caratteristica che, propria esclusivamente dell'uomo, lo rende invidiabile agli stessi cori celesti, una caratteristica che supera la determinazione propria a ogni creatura e pone l'essere umano nel vero centro del mondo, lì dove egli potrà scegliere se inclinare verso il basso o innalzarsi per farsi simile a Dio:

Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò [...]³.

La debolezza dell'uomo, che, giunto al termine della creazione, non poteva più avere nulla che lo caratterizzasse, si mostra come la sua più grande forza, in quanto egli è libero di essere ciò cui più inclina, come un Proteo o un camaleonte che cambia forma e natura a seconda di ciò cui si avvicina⁴.

In lui sono infatti posti i semi di ogni altra specie, in lui può giungere a realizzazione tanto l'animale bruto o, addirittura, la pianta che striscia sulla terra, quanto l'angelo che, con una visione intellettuale, contempla la bellezza archetipica, immagine di Dio⁵.

Belles Lettres, Paris 2005. In seguito citato come: Valcke, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*. Pp. 213-235;

² Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 103 [131r].

³ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 105 [131r].

⁴ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 107 [131v].

⁵ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 107 [131r-131v]

Alcuni uomini strisciano infatti a terra come arbusti rampicanti, altri, presi dalla bramosia e dall'appetito sensibile, assomigliano di volta in volta ad animali diversi a seconda delle loro inclinazioni, altri ancora, invece, vivono sempre alla ricerca della verità, discernendo ogni cosa e vagliandola con la ragione; solo i puri contemplanti, però, superata anche l'angustia del pensiero dialettico, da animali celesti si fanno puri spiriti⁶:

Se [vedrai] un puro contemplante, ignaro del corpo, tutto chiuso nei penetrali della mente; questi non è animale terreno, non celeste: questi è uno spirito più augusto, vestito di carne umana. Chi dunque non ammirerà l'uomo?⁷

La vera dignità dell'uomo risiede, dunque, nel poter scegliere di rimembrare la propria origine divina e, superando e sublimando la natura vegetale e animale, giungere quindi, attraverso la luce intellettuale di cui splende l'intelletto cherubico, ad essere infuocato dell'ardore divino, in cui si consuma eternamente il Serafino⁸.

⁶ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 109 [131v].

⁷ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 109 [131v].

⁸ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 111 [132r]. Per l'avverarsi della dignità dell'uomo nell'indimento, scopo dell'intera ricerca filosofica, cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 208, 95. Un'opinione divergente si trova in F. Frosini, *Umanesimo e immagine dell'uomo. Note per un confronto tra Leonardo e Giovanni Pico*, Olschki, Firenze 2005. In seguito citato come: Frosini, *Umanesimo e immagine dell'uomo*. Pp. 191-192. La tesi per cui L'uomo sarebbe *dignus* per la sua volontà, equiparabile all'azione tecnica, è ambigua e rischia di prestarsi a forme anacronistiche (il solito mito moderno del Prometeo di cassiriana memoria, cfr. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 152, 193). La volontà non è infatti, come sarà mostrato nelle pagine seguenti, arbitrio, ma conformazione al divino, così come la metafora della tecnica ha più a che fare con quella dell'artefice divino che con quella del costruttore umano. Anche se si prende la metafora nel senso propriamente tecnico, bisogna, comunque, tenere a mente che la dignità ad esempio del fabbricatore di cucchiaini non consiste nell'arbitrio di fabbricare cucchiaini bucati, ma nella volontà di attuare con perfezione la natura del cucchiaino. Anche l'analisi del Cassirer è fuorviante e proietta miti moderni e contemporanei sul pensatore quattrocen-

Solo in questo modo può avverarsi il detto del profeta che diceva: “siete Iddii e tutti figli del cielo”⁹.

La divinizzazione dell'uomo e la pax unifica

Nel percorso di graduale risveglio della propria parte divina, in cui l'uomo trova la sua vera libertà, felicità e dignità, egli deve, dunque, volgere lo sguardo al mondo celeste, così che, nella cura delle cose inferiori relativa alla vita attiva, possa esser rafforzato dai Troni, che vivono nella saldezza e nel consiglio; nella contemplazione libera dall'azione e volta a riconoscere il creatore nella creatura, venga illuminato dai Cherubini, che vivono nella luce intellettuale; nell'amore per l'artefice libero da qualsiasi contemplazione sensibile, si infiammi dell'ardore dei Serafini, che vivono tutti compresi nel fuoco divino¹⁰.

Perché, dunque, la natura umana si faccia angelica, è necessario vivere una vita filosofica capace di guidare in primo luogo alla purificazione della propria anima, attraverso la scienza morale e la dialettica. Mentre la prima insegna all'uomo come liberarsi dal giogo delle passioni che lo prostrano a terra, la seconda porta a dissolvere le nebbie della ragione e a sconfiggere l'arte

tesco. Sostiene, infatti, che la dignità dell'uomo consisterebbe per Pico nel attivo differenziarsi dall'oggetto, in un processo senza fine di autodefinizione e differenziazione (cfr. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 136-137). Ora, quanto afferma Pico è esattamente l'opposto: la dignità dell'uomo, data dal tenere in sé le possibilità che nell'intero universo si manifestano in modo distinto nelle varie creature, è portata in atto qualora egli, seguendo la propria volontà, cioè l'elezione guidata dalla parte intellettuale, inizi un processo di indimento, che è un ricomprendere e innalzare a Dio l'intero universo: ritorno all'unità.

⁹ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 111 [131v].

¹⁰ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 111 [132r].

sofistica, la quale, essendo piena di confusione e ambiguità¹¹, conduce alla discordia e al conflitto¹².

In questo modo, liberi dei vizi e dei deliri della mente, sarà possibile ascendere una di quelle scale sulle quali Giacobbe vide salire e scendere gli angeli contemplanti, sarà cioè possibile incamminarsi lungo una di quelle strade che, partendo da luoghi diversi, giungono tutte, se percorse fino in fondo, alla contemplazione di Dio¹³. La morale e la dialettica sono dunque il necessario lavoro preliminare per liberare l'anima dalla forza del corpo e per rischiarare la sua facoltà razionale.

Solo dopo questa imprescindibile trasformazione filosofica è possibile inerpinarsi sulla montagna della filosofia naturale, attraverso la quale ci si potrà infine acquietare nella beatitudine della contemplazione teologica¹⁴, lì dove l'amante, superate le incertezze e l'incostanza proprie delle altre tre scienze, diverrà uno con l'amato:

E se [l'anima] saprà mostrarsi degna di tanto ospite, poiché immensa è la bontà di lui, vestita d'oro come di toga nuziale, circondata dalla molteplice varietà delle scienze, accoglierà l'ospite magnifico non più come ospite, ma come sposo da cui mai non sia divisa e desidererà di essere disciolta dal popolo suo e, obliosa della casa del padre, e perfino di se stessa, in se stessa vorrà morire per vivere nello sposo, nel cui cospetto è preziosa la morte dei santi, morte, dico, se morte può chiamarsi quella pienezza di vita la cui meditazione i sapienti dissero studio della filosofia¹⁵.

Il percorso che dalla morale e dalla dialettica conduce, attraverso la filosofia della natura, alla teologia, corrisponde alla via

¹¹ Sulla necessità di un'arte dialettica robusta, senza la quale è impossibile non ricadere nelle confusioni sofistiche cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 485-486.

¹² Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, pp. 113-115 [132r-v].

¹³ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 115 [132r-v].

¹⁴ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, pp. 117 [132v], 121 [133r], 123 [133v], 129 [134r].

¹⁵ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 121 [133r].

per cui conducono le tre massime delfiche: il filosofo che abbia fatto proprio il detto apollineo “niente di troppo” si purifica infatti, attraverso la virtù, di ogni male corporeo; se poi, libero dal vizio, rientra in se stesso e porta a compimento la massima “conosci te stesso”, insieme alla propria interiorità giunge a conoscere tutta la realtà, in quanto chi conosca pienamente se stesso tutto conosce in sé; illuminato da tale conoscenza non potrebbe infine che riconoscere la presenza del divino in ogni cosa e accoglierlo quindi con il saluto “tu sei”¹⁶.

Un tale cammino di purificazione, se da una parte ha come scopo l’unione amorosa con il Divino, dall’altra si presenta come un percorso di progressiva pacificazione tanto dell’interiorità tumultuosa del singolo quanto della società umana e in particolare della comunità filosofica.

In prima istanza è, infatti, necessario che il gallo, cioè la parte divina dell’anima, acquieti la multiforme bestia delle passioni e l’impeto rabbioso del leone, spuntando gli artigli dell’ira così come gli aculei della voluttà e di ogni altro vizio dell’anima, la cui superbia rende impossibile ogni concordia e felicità¹⁷.

Una volta resisi unitari e armoniosi, non più preda delle passioni e delle confusioni della ragione, diviene possibile sedare le “gravi lotte interne”¹⁸ che dilaniano la filosofia e la rendono oggetto di scherno e disprezzo da parte del resto del mondo¹⁹. Con la dialettica sarà possibile superare i contrasti delle parole, mentre la filosofia naturale potrà pacificare i dissidi che dilacerano l’anima. Dal momento però che la natura è ancora immersa nel gioco delle forze contrastanti dell’odio e dell’amore, per cui la quiete perfetta è qui irraggiungibile, bisognerà trovare nella

¹⁶ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 125 [133v].

¹⁷ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, pp. 117 [132v], 127 [133v-134r]. Riguardo alla superbia e all’ambizione quali vizi che rendono impossibile volgersi alle cose celesti e che fomentano l’odio e la discordia tra gli uomini cfr. anche Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, capitolo X, pp. 269-271.

¹⁸ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 117 [132v].

¹⁹ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 131 [134rv].

teologia quella pace desiderata da Dio, da tutti i cori angelici e dagli uomini. In questo modo sarà possibile superare la discordia e giungere, oltre la stessa *concordia discors* propria dell'universo, all'unità con ogni altro uomo, quasi non si fosse che una sola anima:

Chiamati con tanta dolcezza, invitati con tanta bontà, con piede alato come Mercuri terreni, volando all'abbraccio della beatissima madre [la teologia], godremo la pace invocata, la pace santissima, l'unione indissolubile, l'amicizia concorde, per cui tutti gli animi non solo si accordano in quell'unica mente ch'è sopra ogni mente, ma in una maniera ineffabile si fondono in un solo²⁰.

Solo nella pace sarà possibile far ricrescere le ali all'anima e involarla a tal punto fuori di sé da farla entrare interamente in Dio, da farla immergere a tal punto nel mistero epoptico da renderla fiamma viva d'amore, inebriata del liquore bacchico²¹:

Infatti sublimati nella sua [della teologia] specola eccelsa, commisurando all'eterno le cose che furono, che sono e che saranno, guardandone la primigenia bellezza, quali vati febei ne saremo gli alati amatori, finché in un ineffabile amore, invasati come da un estro, a modo di Serafini ardenti posti fuori di noi, pieni di Dio, ormai non saremo più noi, ma colui che ci fece²².

L'amore quale guida e culmine del percorso umano

L'intero percorso del filosofo che mira alla pace e alla conoscenza unitiva sarebbe impossibile, dunque, se ad accompagnarlo non vi fosse il continuo anelito amoroso, vero sprone nel superamento di se stesso e nella ricerca del Bene sotto la forma del Bello. La virtù, così come la conoscenza, sarebbero, infatti, vuote astrazioni se non vi fosse il pungolo del desiderio celeste,

²⁰ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 119 [133r].

²¹ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, pp. 123-125 [133rv].

²² Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 125 [133v].

capace di risvegliare l'anima addormentata per indirizzarla verso la sua vera patria.

Intelletto e volontà sono perciò inestricabilmente legati, tanto che la *via amoris* si presenta come un vero e proprio *itinerarium mentis ad deum*²³, come una ricerca del vero, che è ricerca del bene e perciò del bello²⁴. L'amore, che come si vedrà in un paragrafo successivo è la stessa struttura legante i vari piani dell'essere, è l'unico in grado di portare alla purificazione della volontà e della ragione, le quali altrimenti rimarrebbero recluse nel proprio limitato orizzonte e non potrebbero attuare quella trasformazione che le può rendere veramente libere e perfette:

dalla quale prigionia e miseria [cioè dalla prigionia e miseria derivanti dalla privazione della contemplazione intellettuale] vedremo di sotto essere potissimo mezzo a liberare la via amatoria, la quale mediante la bellezza delle cose corporee e sensibili eccita nell'anima memoria della parte intellettuale ed è cagione che a quella rivolgendosi dalla terrena vita, veramente sogno d'ombra, come scrive Pindaro, all'eterna trasferendosi, e dal foco amoroso quasi purgata, in angelica forma [...] felicissimamente si trasformi²⁵.

Per poter comprendere cosa sia questo amore che muove e lega l'intero universo e come esso abbia a che fare con la proteiforme natura umana, è necessario volgere brevemente lo sguardo tanto alla struttura umana che al significato dei termini "amore" e "bellezza", la piena comprensione dei quali sarà però possibile solo al termine della disamina dell'universo, svolta nel terzo ed ultimo paragrafo relativo alla filosofia pichiana.

²³ Cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 119.

²⁴ Riguardo il legame di intelletto e amore nel processo di indimento cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 123.

²⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 481.

L'uomo, costituito di un corpo eterno o veicolo celeste²⁶ e di uno corruttibile, dato dalla composizione dei quattro elementi, possiede una parte vegetativa, per il cui tramite il corpo materiale si accresce e quello eterno vive di una vita perpetua, una parte sensibile, grazie alla quale è simile agli animali, una parte razionale, sua propria, ed infine una intellettuale, con cui si avvicina alla natura angelica²⁷.

Alle ultime tre parti corrispondono rispettivamente tre facoltà conoscitive: senso, ragione e intelletto. Per ognuna di esse è possibile differenziare un diverso tipo di desiderio: l'appetito, l'elezione e la volontà²⁸. Se il primo desidera solo i beni corporali e sensibili, mentre il terzo desidera esclusivamente quelli spirituali, il secondo, cioè l'elezione, ora si volge verso la volontà, ora invece si immerge nell'appetito²⁹.

²⁶ Per la storia dell'*ochema* o veicolo celeste, di cui in questa sede non si può approfondire la dottrina, si rimanda a Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, pp. 40-46, 333-344.

²⁷ G. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore composta per Hieronymo Benivieni cittadino fiorentino, secondo la mente e opinione de'platonici*, in: G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*. In seguito citato come: Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*. P. 479.

²⁸ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 493.

²⁹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 493-494. Detto per inciso, è proprio in questa struttura triadica che si può comprendere la possibilità della libertà umana e della sua indipendenza da qualsiasi elemento sensibile, fossero anche gli astri degli astrologi. L'uomo, in quanto essere razionale che ha la sua origine e sede più propria nel mondo intellettuale, è infatti libero dal fato, che governa secondo una catena causale il mondo sensibile, nella misura in cui la sua elezione si volga non verso l'appetito, ma verso la volontà. Essa, sempre libera, in quanto intellettuale, si attua nel servire la provvidenza, che è la stessa bellezza o Venere celeste, ordine e armonia musicale dei cori angelici. La libertà non è dunque l'arbitrio sul mondo sensibile o la possibilità di scegliere se essere pianta, animale, uomo o angelo, quanto piuttosto la perfetta conoscenza, indissolubilmente legata all'atto volitivo, della propria origine angelica (Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 515-517). Su questo punto molto interessanti sono le analisi di F. Frosini: F. Frosini, *La vita filosofica e lo statuto della filosofia in Giovanni Pico della Mirandola*, in: S. Tous-saint (a cura di), «*Accademia. Revue de la société Marsile Ficin*», XIV, Paris

In termini generalissimi, dunque, si può definire l'amore come una forma di desiderio con cui l'anima razionale (e, sotto forma di desiderio naturale, anche l'anima di qualsiasi essere sensibile³⁰) inclina verso il Bene, che si può manifestare sotto varie forme. Amori, più o meno bene indirizzati, sono perciò l'avarizia, la pietà, l'ambizione o l'amicizia, a seconda che si inclinino di più verso la ricchezza, gli dei, l'onore o la comunione con un proprio simile³¹.

Se, tuttavia, non ci si attiene a questa nozione generale, ma si vuole specificare maggiormente il significato della parola, andando a considerare quale sia il desiderio che supera ogni altra inclinazione e che più propriamente può essere detto amore, allora è possibile dire che l'amore in senso stretto sia l'inclinazione verso il bello, forma o specie suprema del Bene³².

2012, pp. 23-41. In seguito citato come: Frosini, *La vita filosofica e lo statuto della filosofia in Giovanni Pico della Mirandola*. In questo articolo, a differenza dell'altro citato in precedenza, viene svolta una disamina più completa del concetto di volontà in Pico. Frosini, infatti, mostra l'ambiguità del termine che, nello scritto sulla dignità dell'uomo, oscilla tra l'idea di volontà come *bona voluntas* e quello di volontà come libero arbitrio (con echi agostiniani, cfr. pp. 26, 35-36). Mette però anche in luce come, per Pico, il contenuto della volontà sia la verità (p. 31), mostrando, dunque, che l'atto veramente libero e propriamente volitivo è quello che inclina al bello-vero-bene, indicato dalla ragione coadiuvata dall'intelletto, e non quello che, ottenebrato dai sensi, porta l'uomo a farsi pietra, pianta o animale (p. 34). La dignità dell'uomo risiede, dunque, nella libertà della scelta, ma una scelta veramente libera è una scelta guidata dalla Verità, mentre se si "sceglie" di non essere divini, ma animali, questa non è una scelta, ma un ricadere nei lacci del fato, della necessità cui sono legati gli altri esseri sensibili. D'altra parte, però, se si fosse angeli, non si potrebbe scegliere di essere tali, e si sarebbe perciò in qualche modo necessitati. La dignità dell'uomo risiede dunque nell'essere già simile a Dio ancor prima di iniziare la via di indimento, in quanto allo stesso tempo libero e necessitato: egli infatti non è legato né dalla necessità intellegibile (provvidenza) né da quella sensibile (fato), ma può giungere alla conoscenza della verità intellegibile e quindi, in modo veramente libero, adeguarvisi.

³⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 490.

³¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 486.

³² Cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 487-489.

La bellezza, immagine del Buono, è caratterizzata da una proporzionata commistione di elementi diversi³³ e può mostrarsi sotto due forme: bellezza sensibile e bellezza intellettuale³⁴, Venere volgare e Venere celeste.

Senza entrare qui nel dettaglio della composizione cosmica, si può tuttavia accennare al fatto che la Venere celeste è come sdoppiata in una Venere esclusivamente intellettuale ed in una intellettuale-razionale. Mentre la prima può essere amata e contemplata da chi si sia completamente liberato degli affetti sensibili, la seconda è oggetto di desiderio anche da parte di quell'essere razionale che, attraverso gli enti sensibili, tenta di risalire alla fonte della loro bellezza³⁵.

Ad ogni Venere o tipo di bellezza corrisponde, quindi, un amore diverso: nel caso della Venere volgare si ha un amore altrettanto volgare, di carattere esclusivamente sensibile e mirante al possesso della bellezza corporale. In questo caso l'elezione della ragione inclina verso l'appetito sensibile, fin quasi a obliare stessa e a perdersi³⁶; la Venere celeste induce invece ad un desiderio intellettuale, che aspira alla contemplazione delle Idee³⁷.

Quanto affermato non deve però far pensare che il carattere "volgare" della bellezza sensibile sia dato dalla sua stessa natura, in qualche modo completamente decaduta e separata da quella celeste, quanto piuttosto che sia la cognizione umana a renderla volgare, qualora non consideri tale bellezza nella sua totalità e si fermi ad una sua limitata comprensione. La Venere sensibile ha infatti la sua causa nel primo moto del cielo, direttamente legato all'anima celeste, in cui risiede dunque il germe

³³ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 495.

³⁴ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 498.

³⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 522. È questo secondo amore quello propriamente umano, il quale, non potendosi liberare completamente del corpo, può essere solo immagine del perfetto amore intellettuale. Cfr. anche Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 500.

³⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 524-525.

³⁷ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 500.

dell'armonia, della luminosità e della proporzione dei corpi sensibili³⁸. Mentre l'amore volgare si ferma al sensibile, l'amore celeste o propriamente umano vede nel sensibile l'impronta del sovrasensibile e ne fa uso come di una scala per giungere ad essere immagine angelica³⁹.

Come si è detto, tuttavia, l'uomo può divenire non solo immagine, ma addirittura levarsi fino al mondo intellettuale e, grado per grado⁴⁰, acceso dalla fiamma d'amore, giungere a liquefarsi nell'unione divina:

Poi da questo amore, se va di perfezione in perfezione crescendo, giugne l'uomo a tal grado che, uniendo l'anima sua in tutto con l'intelletto e di uomo fatto angelo, di quello angelico amore tutto infiammato, come materia dal foco accesa e in fiamma conversa alla più alta parte del mondo inferiore si lieva, così lui da tutte le sorde del terreno corpo espurgato e in fiamma spirituale dalla amorosa potenza transmutato, insino allo intelligibile cielo volando, nelle braccia del primo padre felicemente si riposa⁴¹.

La necessità per le anime incorporate di liberarsi dal mondo sensibile – è bene sottolinearlo ancora - non deve tuttavia far pensare che esso sia deprecabile di per sé⁴², ma è da ascrivere piuttosto alla loro debolezza e incapacità di volgere contemporaneamente il volto verso l'alto e verso il basso. Se, infatti, fossero in grado di non essere turbate nella vista e di contemplare contemporaneamente la bellezza nella sua forma sensibile e in quella intelligibile, allora non vi sarebbe bisogno di venire accecati come Tiresia, per divenire profeti e amanti del mondo in-

³⁸ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 523-524.

³⁹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 525-526.

⁴⁰ Sulla concezione dei gradi d'amore, in tutto 6+1, si veda Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 566-576.

⁴¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 526.

⁴² Cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 468: "ed essendo lo exemplare [la mente angelica], ad imitazione del quale è fabbricato questo [il mondo sensibile], perfettissimo fra tutte le cose create, seguita che questo, ancora lui, sia tanto perfetto quanto la sua natura patisce."

visibile⁴³. Le anime celesti, così come le anime umane prima dell'incarnazione, sono come Giani bifronti, che volgono il loro volto a entrambe le bellezze, senza essere turbate o distratte da una delle due Veneri.

Le anime incorporate, invece, se si volgono al sensibile, non vedono l'intelligibile, così come, se si volgono all'intelligibile, non vedono il sensibile. In quest'ultimo caso, esse sono come morte al corpo, estaticamente librantesi tra il sensibile che hanno lasciato e l'intelligibile verso cui corrono⁴⁴. In tale corsa ardente, il fuoco intellettuale si accende sempre più e l'uomo, salendo di grado in grado, sempre più si stacca dal corpo, fino a morire di quell'ardore e rinascere a nuova vita:

[...] questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita [...]. Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo in angelo trasformato⁴⁵.

L'uomo angelico, contemplata la Venere celeste faccia a faccia e purificatosi nella visione dei suoi occhi che lo infuocano di desiderio, è l'unico che propriamente può parlare d'amore e indicare la strada verso la verità, in quanto chi non lo abbia esperito in prima persona e con tutto se stesso, fino a divenire amore nell'amore, non potrà mai, pur con tutte le finezze logiche e gli artifici retorici, riportare ad altri ciò che non conosce.

Chi, tuttavia abbia esperito, ma non sia in possesso dell'arte apollinea, fatterà inutilmente nel riportare la sua conoscenza, in quanto, senza l'eloquenza e la capacità nel ragionamento, non è possibile fornire un resoconto adeguato, coerente e bello⁴⁶.

⁴³ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 528-529.

⁴⁴ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 529-531.

⁴⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 554.

⁴⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 546-547.

Per dirla in termini diversi, ma non estranei a Pico, senza l'intuizione panica di stampo dionisiaco non esiste ragione che non sia vuota e astratta, morta lettera imbellettata, apollinea illusione di forme senza contenuto⁴⁷; senza però la forma e l'armonia di Apollo, Dioniso rimane cieco e muto, imprigionato nell'interiorità, acqua impetuosa che vorrebbe effondersi in sorgente di conoscenza, ma resta chiusa nelle vene sotterranee⁴⁸.

L'amante che non si accontenti, però, neanche di contemplare la Venere celeste, ma voglia a lei unirsi completamente, non solo deve distaccarsi dal corpo in modo tale che in esso agisca ancora solo l'anima vegetativa, ma è portato a separarsene completamente nella morte di bacio:

ma chi più intrinsecamente ancora la [la Venere celeste] vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima transfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono⁴⁹.

In una tale unione di bacio, l'uomo muore e si fa uno con la bellezza suprema, direttamente unita al Principio primo, alla cui unione non può più, tuttavia, presiedere l'amorosa via⁵⁰. Dio è, infatti, oltre ogni bellezza, oltre ogni armonia e contrasto, oltre ogni nome e possibilità conoscitiva.

⁴⁷ Per la necessità della conoscenza panica cfr. ad esempio G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, a cura di A. Biondi, Leo. S. Olschki, Firenze 2013 (1995). In seguito citato come: Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*. Conclusione n. 28, sezione X delle conclusioni proprie, p. 125.

⁴⁸ Per la necessaria presenza di Bacco e Apollo, intimamente legati, cfr. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*. Conclusioni n. 23-24, sezione X delle conclusioni proprie, p. 125

⁴⁹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 557.

⁵⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 574-575.

Il settimo e ultimo grado della *via amoris* va dunque al di là di ogni amore, fosse anche il più sublime e puro, al di là della stessa idea dell'amore in precedenza fornita: essa è un completo discendere di Dio nell'anima, in modo tale che essa ascenda a Lui e non ne sia più distinta⁵¹.

DIO: L'AMANTE SOLITUDINE TRA TENEBRA ASSOLUTA
E BELLEZZA LEGANTE

"Dio è in modo inintelligibile e ineffabile oltre tutto ciò che noi possiamo dire o concepire nel modo il più perfetto di lui; siamo così portati a situare Dio, in modo eminentissimo, oltre quella stessa unità, quella stessa bontà, quella stessa verità che avevamo concepito, e oltre l'essere stesso".

(P. della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cap. V)

Dio come coincidenza degli opposti

La riflessione sulla concezione di Dio nei primi scritti di Pico della Mirandola si presenta irta di difficoltà, in quanto, al contrario che in Cusano, l'attenzione è maggiormente volta all'uomo e alla costituzione dell'universo. Non essendo presente una riflessione sistematica, bisogna perciò fare affidamento su singole proposizioni o brevi trattazioni, a rischio di non comprendere a pieno quanto il filosofo mirandolano viene esponendo, spesso sotto un velo enigmatico. Nel tentativo di

⁵¹ Per la discesa dell'amore, che fa aprire le ali dell'anima e la induce a risalire cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 542. Nel contesto da cui è estrapolata questa idea non si tratta di Dio, ma dell'amore inteso nel senso specifico in precedenza analizzato. Tuttavia, se si considera che per Pico anche Dio può essere considerato Amore, nel senso però di un completo donarsi (p. 488), questa idea di una discesa che provoca una risalita assume nuove sfumature ed un significato più profondo. Senza tradire la concezione del filosofo, si può dire che, una volta giunti alla morte di bacio, l'anima possa essere rapita da Dio stesso, che, trasfondendosi in lei, la innalza oltre ogni angelo ed anima intellettuale. In ciò forse si trova, in ultima analisi, la vera e più profonda dignità dell'uomo, che, al contrario degli altri esseri, può divenire Dio.

fornire una presentazione coerente, che riesca a mostrare la complessa articolazione della concezione divina, si sono prese in considerazione alcune delle più significative tra le *Novecento tesi* e i passi più importanti relativi all'oggetto trattato presenti nel *Commento alla canzone d'amore*.

Una tale scelta è stata dettata dalla volontà di limitarsi alle riflessioni degli anni giovanili, lì dove con maggior forza l'intera speculazione si presenta come una continua variazione sul tema della *dignitas hominis*. È proprio nel continuo riferimento all'uomo, infatti, che Pico mostra tutta la profondità del proprio pensiero ed è dunque nel contesto di questo ardore eroico dei primi anni che si possono trovare gli elementi più fecondi per comprendere la sua concezione di Dio.

Essa si nutre dell'ecclettico vagabondare del Mirandolano tra le più diverse filosofie e teologie medievali, ma soprattutto dell'approfondita disamina delle concezioni ermetiche, caldai- che e cabalistiche, tutte accomunate da uno stesso sfondo platonizzante. Nella terza sezione delle cinquecento conclusioni secondo il modo di pensare proprio, Pico afferma, alla conclusione n. 15, che

nella natura dell'Uno gli aspetti contraddittori coincidono⁵².

Questa conclusione, che è già stata trovata e approfondita nell'analisi di Cusano, è anche la chiave di volta per comprendere le affermazioni contraddittorie che su Dio vengono fatte da Pico. Nella sua concezione è, infatti, possibile trovare allo stesso tempo una forte accentuazione del carattere assoluto di Dio, completamente sciolto e trascendente rispetto alla creazione, e l'idea del suo essere partecipato da ogni creatura, di cui in qualche modo è il principio immanente-trascendente⁵³.

⁵² Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 15, sezione III delle conclusioni proprie, p. 81. Per l'importanza di questa conclusione per l'intera filosofia pichiana e per il suo rapporto con la filosofia di Cusano cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 58, 80, 122-123.

⁵³ Cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 124, 132.

A meno che non si voglia pensare ad un'incoerenza del filosofo, magari dovuta all'inesperienza giovanile, è dunque necessario comprendere come sia possibile affermare di Dio entrambe le cose: la trascendenza e l'immanenza. Proprio la conclusione n. 15 fornisce una prima risposta a tale quesito e apre la strada ad un'analisi più approfondita della dialettica divina, in quanto permette di comprendere che il Dio presentato da Pico è la perfetta coincidenza degli opposti, il luogo atipico in cui tutto è compreso, pur essendo Egli il nulla di tutto.

Il soffermarsi su questa conclusione permette anche di comprendere l'oscillazione del filosofo al riguardo della possibilità o meno che Dio conosca. Una conclusione afferma, infatti, che "Dio, in sé, è conoscenza di tutto l'essere"⁵⁴, mentre una, di poco successiva, recita: "è più improprio dire di Dio, che esso è 'intelletto' o 'intelligente', che non dire dell'anima razionale che essa è 'angelo'"⁵⁵.

Sembra, dunque, che Dio allo stesso tempo contempi e non contempi, abbia in sé le Idee eterne e non le abbia, sia allo stesso tempo tenebra e luce. Se la concezione della coincidenza degli opposti fornisce un primo indizio per comprendere questo enigma, esso viene però in seguito sviluppato in modo più approfondito. La conclusione dirimente il nodo riguardante il pensare o meno di Dio è la seguente:

[...] intuendo soltanto sé e nient'altro da sé, [l'intuito della conoscenza divina] conosce il tutto: in via primaria e non secondaria, secondo unità, eminenza e superiore equivalenza. Corollario: non si dà in Dio una moltitudine di oggetti intellettuali, né le creature come oggetti intellettuali si pongono in numero con l'essenza divi-

⁵⁴ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongenta*, conclusione n. 7, sezione III delle conclusioni proprie, p. 79.

⁵⁵ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 49, sezione III delle conclusioni proprie, p. 85.

na come oggetti intellettuali: si dà un oggetto intellettuale di assoluta unità e semplicità⁵⁶.

Ciò significa, dunque, che Dio in se stesso contempla solo se stesso, ma nel contemplare se stesso contempla ogni altra creatura. La contemplazione di sé, tuttavia, essendo assoluta semplicità e unità, può anche essere chiamata un “non contemplare”, una totale semplicità ed estraneità da tutto, che allo stesso tempo tutto ricomprende⁵⁷.

A partire dalla riflessione sulla coincidenza degli opposti in Dio, è possibile approfondire l'assoluta trascendenza e immanente presenza del divino, per vedere in che modo queste due concezioni si completino a vicenda.

Dio o il trascendente assolutamente semplice

se si concepisce Dio in sé, come infinito e come uno e secondo se stesso, in modo che si intenda che da lui non procede nulla ed è solo distanziamento dalle cose e totale chiusura di sé in se stesso, ed estremo profondo e solitario ritrarsi nel recesso più remoto della propria divinità – allora si ha un'intuizione di Lui che si copre gelosamente nell'abisso della sua tenebra né si manifesta in alcun modo in espansione e profusione della propria bontà e del proprio splendore sorgivo⁵⁸.

⁵⁶ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 6, sezione IV delle conclusioni proprie, p. 89.

⁵⁷ Cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 462, dove Pico interpreta anche l'idea plotiniana dell'Uno come Ciò che non pensa, nel senso dell'eminenza del suo pensare.

⁵⁸ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 35, sezione XI delle conclusioni proprie, p. 133.

La seguente, proposizione, una delle più importanti tra le conclusioni cabalistiche, permette di comprendere l'idea di Dio nella sua perfetta solitudine e semplicità, nella tenebra che lo avvolge e lo distanzia.

Compreso in questo modo, Egli è la sostanza assoluta di cui non si può predicare nulla⁵⁹, l'infinito raggiungibile esclusivamente attraverso la teologia mistica, che scarta tutti i nomi, si immerge nell'oscurità, e intuisce le qualità super-essenziali del Principio⁶⁰. In tale concezione di Dio, presentata da Pico tra le conclusioni proprie, particolarmente significativo è l'apporto della teologia caldaica, di cui il filosofo riporta le seguenti due conclusioni⁶¹:

L'ordine principale delle sostanze separate non è il primo, come credono gli Egizi; al di sopra di esso sta infatti l'ordine fontale sovraesaltato in termini di unità⁶².

[...] Nell'abisso dell'unità primaria e nascosta, oltre ogni possibilità di partecipazione, sotto la caligine delle tenebre originarie⁶³.

Mentre, dunque, la teologia egizia accentua il carattere immanente di Dio, quella caldaica ne mette in risalto l'aspetto tra-

⁵⁹ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 47, sezione II delle conclusioni proprie, p. 73.

⁶⁰ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 42, sezione III delle conclusioni proprie, p. 83. Cfr. anche Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 462.

⁶¹ Per l'importanza della teologia caldaica, ripensata attraverso il neoplatonismo, si veda G. Corazzol, *Le fonti "caldaiche" dell'Oratio: indagine sui presupposti cabalistici della concezione pichiana dell'uomo*, in: S. Toussaint (a cura di), «Accademia. Revue de la société Marsile Ficini», XV, Paris 2013, pp. 9-62. In seguito citato come: Corazzol, *Le fonti "caldaiche" dell'Oratio*. Per un'analisi del progressivo allontanarsi di Pico dalla teologia di Zoroastro cfr. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, pp. 229-256.

⁶² Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 1, sezione VII della parte relativa ai Platonici, p. 53.

⁶³ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 5, sezione VI della parte relativa ai platonici, p. 55.

scendente, che tuttavia, pur non essendo partecipato da nulla, tutto rende partecipe di se stesso. Nella stessa concezione dei Caldei, infatti, si dice sì che Dio vive nelle tenebre originarie, ma allo stesso tempo tale oscurità è il luogo proprio della serie degli intelligibili⁶⁴.

Andando ancora più a fondo in questa idea dell'abisso divino si può volgere di nuovo lo sguardo alla cabala ebraica, dove il processo "emanativo" rappresentato dalle *Sefirot* non include, secondo Pico, il Principio primo e ineffabile, l'*Ein-Sof* o *Ensoph*. Esso, infatti, è, secondo la conclusione n. 5 della sezione XI delle conclusioni proprie⁶⁵, l'origine astratta e non comunicata delle varie Numerazioni o *Sefirot*, Esso è il numero oltre ogni numero possibile, è la notte orfica, cui il demiurgo si rivolge per attuare la creazione, ma che rimane completamente scissa dal resto⁶⁶. Eppure una tale assiomatica separatezza si affianca ad una comunicabilità, tanto che, nel *Commento alla Canzona d'amore*, Pico afferma che Celio, cioè il Dio assoluto, l'*Ensoph*, è sì sopra ogni suo effetto, ma allo stesso tempo si converte alle cose a lui inferiori e per questo può essere chiamato Giove, in quanto principio attivo⁶⁷.

Per comprendere come sia possibile questo paradosso, bisogna volgersi di nuovo alla conclusione n. 35, posta a cornice e chiave interpretativa di questo sottoparagrafo: in essa si dice che, qualora si concepisca Dio in sé, esso è sciolto da ogni altra cosa. Si potrebbe, dunque, aggiungere che, qualora si concepi-

⁶⁴ Cfr. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 5, sezione VI della parte relativa ai platonici, p. 55, la parte non citata sopra.

⁶⁵ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 4, sezione XI delle conclusioni proprie, p. 127.

⁶⁶ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 15, sezione X delle conclusioni proprie, p. 123; conclusione n. 4, sezione XI delle conclusioni proprie, p. 127. Per una panoramica sulla dottrina dell'*Ensoph* e delle *Sefirot* si veda G. Scholem, *La cabala*, a cura di R. Rambelli, Mediterranee, Roma 1992. In seguito citato come: Scholem, *La cabala*. Pp. 94-121. Per un approfondimento del senso della cabala pichiana cfr. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 101-124.

⁶⁷ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 471-472.

sca Dio non dal punto di vista della sua interiorità inconcussa, ma come a partire dalla sua scorza, è intuibile la possibilità della partecipazione. Se nel suo interno l'*Ensof* è inaccessibile e tenebroso, dal suo stesso contrarsi e ripiegarsi in sé nasce, infatti, la luce o voce, sua scorza esterna che si modula in varie forme intra ed extra divine⁶⁸. Si potrebbe affermare, con il tardo *Tikkunei Zohar*, che Dio “è chiamato *Ein-Sof* internamente e *Keter* [cioè la prima delle *Sefirot*] esternamente”⁶⁹.

Analizzata, seppur per grandi linee, la semplicità dell'interiorità divina, è possibile volgersi ora al suo aspetto esplicativo-partecipativo.

L'amante musico da cui promana e in cui rientra l'intera realtà

Come si è visto, la tradizione egiziana di cui Pico si fa interprete e sostenitore sembra concentrarsi maggiormente sulla presenza del divino nel cosmo. Una delle conclusioni ermetiche afferma, infatti, che

Dio: attorno a tutto e attraverso tutto; la mente: attorno all'anima;
l'anima: attorno all'aria; l'aria: attorno alla materia⁷⁰.

⁶⁸ Nell'ambito della Cabala ebraica il problema è molto complesso, in quanto le *Sefirot* sono pensate come interne a Dio stesso, mentre il mondo creato, di volta in volta e a seconda degli autori, viene pensato anch'esso come un'emanazione oppure come qualcosa di scisso ed incolmabilmente separato dal processo intradivino (cfr. Scholem, *La cabala*, pp. 104-111). Ad ogni modo, nel caso di Pico il processo, manifestativo più che emanativo, avviene anche al di fuori di quello intradivino che, fondamentalmente pensato secondo uno schema trinitario (cfr. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 7, sezione XI delle conclusioni proprie, pp. 127-129. Sulla differenza incolmabile tra l'intelletto o Saturno, mondo delle idee creato, e la trinità divina si veda anche Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 466-467), non viene troppo approfondito.

⁶⁹ *Tikkunei Zohar*, fine del Tikkun 22, in: Scholem, *La cabala*, p. 98.

⁷⁰ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 1, sezione VIII della parte relativa ai Platonici, p. 55.

Tutto l'universo è dunque pieno della vita divina, che lo avvolge di un manto e lo compenetra come farebbe il mare con la sabbia. In questa concezione si pongono una serie di problemi, tra cui i due seguenti sono particolarmente significativi: come è possibile che avvenga l'esplicazione divina, che la tenebra si faccia luce e che l'infinito divenga finito? Data poi per presupposta la manifestazione divina, come è possibile intravedere nel velo mondano⁷¹ la luce divina e quale impeto istiga alla sua conoscenza? Per dare una risposta a tali questioni, bisogna procedere a considerare l'interiorità principale.

Come si può arguire dalla conclusione n. 7 delle tesi cabalistiche secondo opinione propria⁷², la semplicità divina è un'unità trinità ruotante senza moto, in cui la terza persona divina è caratterizzata dall'ardente fuoco d'amore che unisce le altre due persone. Ciò non deve ovviamente far pensare ad una distinzione quantitativa o essenziale tra le persone, ma ad un'unità complessa che, pur essendo vuota di forme distinte, è in realtà piena e traboccante.

L'atto esplicativo di Dio è dunque essenziale alla sua stessa natura, che è amore unificante e traboccante, eterno farsi altro per essere se stesso nella diversità unitaria, flusso e riflusso della marea che è sempre nel e fuori dal mare. Si può, perciò, affermare che l'atto manifestativo è un atto d'amore che "dà e non riceve"⁷³, in quanto non è bisognoso di nulla. Come è possibile però che questo amore effusivo richiami l'amore delle creature verso di sé, dal momento che il mondo è l'ombra del divino? Ciò è possibile grazie all'assoluta bellezza del primo Principio, in cui, seguendo la conclusione 26 della sezione V delle conclusioni proprie, si può dire che "la bellezza esiste co-

⁷¹ Sul mondo come velo di Dio cfr. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 35, sezione IX della parte relativa ai platonici, p. 61.

⁷² Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 7, sezione XI delle conclusioni proprie, p. 127.

⁷³ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 488.

me causa⁷⁴. Se si intende per bellezza quell'armonia in cui si mescolano con dolcezza e proporzione varie realtà e in cui la nota discordante viene intonata a quella concordante così da avere un'assonanza discorde, allora di Dio non si può dire che sia Bellezza⁷⁵.

Tuttavia, se si pensa Dio come quell'unità che tiene in sé, superandoli, i contraddittori, si può comprendere come in lui, in quanto sua causa, la Bellezza si mostri come originario superamento, nella pace assoluta, di ogni discordanza. In questo senso, si può dunque dire che la Venere celeste sia veramente la figlia di Celio, ovvero di Dio, nata dalla sua castrazione e perciò allo stesso tempo intrinsecamente legata al Principio, ma da lui ormai completamente sciolta e libera⁷⁶. I testicoli del Dio sono il mondo ideale, immagine della semplicità divina, mentre il seme è la stessa bellezza, o Venere, che instilla nel mondo intellettuale il desiderio amoroso della patria celeste⁷⁷. Le bellezze intelligibile, razionale e sensibile sono dunque quel velo che chiede di essere strappato attraverso la via amorosa, la quale lega tutti i piani dell'essere e fa dell'universo un immenso organismo⁷⁸. Le sue vene sono vie per le correnti desiderative che lo irrorano in ogni sua parte: il sangue è l'amore del cuore divino che si effonde nel corpo per farlo risalire alla sua fonte.

Dopo aver analizzato il primo Principio, sorgente nascosta della manifestazione, ci si volgerà, nel terzo paragrafo, all'universo, per vedere in che modo il carattere amoroso del divino permei l'intera realtà, inanellata dalla catena desiderante

⁷⁴ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 26, sezione V delle conclusioni proprie, p. 99.

⁷⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 495-497.

⁷⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 511.

⁷⁷ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 512.

⁷⁸ Sul mondo come organismo cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 166.

e risplendente della bellezza assoluta nelle varie forme della sua espressione⁷⁹.

L'UNIVERSO OVVERO IL CIRCOLO AMOROSO

“Io dico com'amor dal divin fonte dell'increato
ben qua giù s'infonde, quando in pria nato e
d'onde muove el ciel, l'alme informa, el mondo
regge”.

(H. Benivieni, *Canzona d'amore*, stanza II, vv. 1-4)

I natali di Venere e la nascita di Amore

Nel presentare la nascita del cosmo e la sua struttura, Pico si serve delle immagini mitiche della tradizione greca e in particolare del racconto platonico sulla nascita di Eros.

Partendo, dunque, dalla narrazione mitologica, sarà possibile comprendere meglio l'intera costituzione del mondo ed avere un filo rosso nella disamina concettuale, la quale non può prescindere da questa cornice mitica, vero sfondo di tutte le considerazioni del filosofo. Si narra che negli orti di Giove, il giorno dei natali di Venere, nacque un fanciullo di nome Amore. Suoi genitori erano Penia, la mancanza, e Poros, l'ingegno⁸⁰. Un tale fanciullo, pur essendo nato nei giardini dove tutti gli dei erano già riuniti, era il più vecchio di tutta la compagnia⁸¹.

Venere, invece, era nata dalla castrazione di suo padre Celio ad opera del figlio di Lui Saturno, prima creatura che, evirato il padre, aveva gettato i testicoli nel mare⁸². La nascita di Venere, ancora fanciulla, e di Amore, bambino già vecchio, portò gli altri dei a riunirsi e a disporsi a convito, mossi dal desiderio nascente di onorare la dea della bellezza.

⁷⁹ Sul carattere universale dell'amore cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 214.

⁸⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 500.

⁸¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 513-515.

⁸² Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 509-510.

Un tale racconto veste di un velo mitico il primo passaggio dal Principio divino al secondo mondo, la prima mente, o cielo intellettuale. Celio è, dunque, il Dio assolutamente attuale, che contiene, nella sua semplicità, l'intero mondo ideale. Dalla sua castrazione consegue l'effondersi delle idee nel mare della potenzialità⁸³, la quale si mescola agli archetipi divini, inebriandosi. Da una tale mescolanza sorge una prima armonia, ancora giovane e acerba, frutto del seme divino, ma non perfetta nella sua bellezza⁸⁴. Detto in altro modo: i testicoli di Celio, ovvero il mondo delle idee pure, cadono nell'oceano potenziale o acque superiori; da questa unione sorge immediatamente Venere "la giovane", cioè un primo ordinamento armonico, cui immediatamente consegue la nascita di Amore, ossia la nascita del desiderio per questa bellezza e per il suo venire a maturità⁸⁵.

Solo al natale di Venere e dopo il sorgere del desiderio di Lei, gli dei, ovvero le idee⁸⁶, commiste fino ad allora al caos della potenza⁸⁷, giungono ad essere veramente se stessi nella conversione verso la bellezza, che così passa dallo stato di giovinezza a quello di maturità piena⁸⁸.

In modo ancora più chiaro si può dunque dire che l'intera compagnia divina a convito negli orti di Giove sia rappresentata dalla figura di Poros, l'affluenza di tutte le idee⁸⁹, così come Penia è la stessa essenza informe e potenziale rappresentata dal nome "orti di Giove"⁹⁰. Solo nel figlio, Poros e Penia si uniscono veramente e diventano quell'uni-totalità, rappresentata dagli dei a convito, capace di armonizzarsi nel desiderio della bellezza. Riepilogando con le parole di Pico:

⁸³ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 509-511.

⁸⁴ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 503.

⁸⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 512.

⁸⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 503.

⁸⁷ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 504.

⁸⁸ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 508.

⁸⁹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 513.

⁹⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 502-503.

[...] ne' natali di Venere, cioè quando prima bellezza delle idee discese nella mente angelica, essendo essa Venere nuovamente nata ancora non adulta, cioè sendo ancora quella bellezza imperfetta, nacque Amore, cioè nacque nell'Angelo desiderio di avere quella bellezza perfettamente, la quale già in qualche modo avea, e da questo amore stimolato si converse a Dio e da lui ricevette la perfezione di quella bellezza ideale, la quale poichè in sé ebbe perfetta già fu in lui Venere adulta e alla sua perfezione pervenuta⁹¹.

Già attraverso la narrazione mitica è possibile, dunque, comprendere alcuni elementi fondamentali della concezione pichiana: la nascita del cosmo consegue ad una castrazione divina, ad un farsi, cioè, imperfetto del Perfetto; tale passaggio è allo stesso tempo uno svuotarsi del pieno e un riempirsi del vuoto, di modo che il secondo mondo sia allo stesso tempo diverso da Dio, ma da Lui riempito e a Lui strettamente congiunto; l'intreccio tra i due piani è dato dal tramutarsi della Bellezza assoluta in bellezza armonica e dal desiderio che una tale armonia istilla nel prima mente, portandola all'attualità.

Nel prossimo sottoparagrafo si tenterà, dunque, di ripercorrere in maniera più rigorosamente concettuale quanto è già presente sotto il velame mitico. Dal momento, tuttavia, che in questo modo certamente si farà sì più chiara la struttura interna delle figure poetiche, ma si rischierebbe inevitabilmente di perdere in concretezza, in tutta la disamina successiva si cercherà anche di non perdere di vista il linguaggio simbolico, ma di intrecciarlo in modo più vivido con i concetti, così da giungere ad una più profonda penetrazione tra i due.

D'altra parte, in questo modo si resterà fedeli allo stesso procedere di Pico, che non si limita mai a costruire una rete di parole astratte, ma si perita sempre di riportare il discorso alla concretezza esperienziale, la cui massima espressione linguistica possibile è appunto il mito.

⁹¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 508.

Celio, Saturno e Giove: Dio, Intelletto e anima

Celio, il Dio supereminente, crea la mente prima in cui sono riposte le idee e le forme di ogni cosa⁹². Mentre per la contemplazione semplicissima di se stesso, Dio, cui non si addice nessun nome, può essere denominato, in modo analogico e ferme restando le differenze, Saturno⁹³, per il suo carattere attivo gli si può dare il nome di Giove⁹⁴.

La prima mente, chiamata propriamente Saturno in quanto mondo intelligibile di natura eminentemente contemplativa, non possiede tutta la perfezione presente nell'Origine, in quanto, come ogni creatura, è composta della natura inferiore, o potenziale, e di quella superiore, o attuale⁹⁵. Per tale ragione la sua operazione non è univoca, ma triplice: in prima istanza la mente angelica, cioè le varie menti intellettuali, si volge al mondo superiore; questo volgersi in alto la porta anche ad entrare più profondamente in se stessa, per contemplarsi e conoscersi meglio; la conoscenza del Principio e di se stessa la induce, quindi, a portare lo sguardo verso il mondo a lei inferiore.

I tre momenti, contemporanei nella mente angelica, sono dunque caratterizzati da un estatico uscire fuori di sé nelle due direzioni opposte della Divinità e del mondo sensibile, rese però possibili da un ritrarsi nel proprio centro, stabile punto di intersezione tra il reflusso e l'ulteriore flusso.

È bene sottolineare che il volgersi della mente angelica verso il mondo inferiore è identico con la sua creazione stessa, la quale, quindi, non preesiste, se non nella realtà archetipica. Le idee,

⁹² Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 468.

⁹³⁹³ È vero infatti, che Pico afferma Dio non poter essere chiamato Saturno in quanto al di sopra della natura intellettuale e di essenza non contemplativa (Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 471.). Tuttavia, viste anche le riflessioni svolte nel precedente sotto paragrafo, si può affermare, seppur in modo non pienamente corretto, che Dio contempi con un atto di contemplazione purissima e che perciò gli si possa dare, per via analogica, l'epiteto di Saturno.

⁹⁴ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 471-472.

⁹⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 472.

presenti in lei, le permettono, dunque, sia di indiarci nel Principio che di esplicarsi in mondo, lì dove la realtà intelligibile raggiunge un'ulteriore forma di attualità. Come nel caso di Celio, anche per la mente angelica si può affermare che essa, nel conoscere se stessa e il Divino, prenda il nome di Saturno, mentre nella sua attività creatrice assuma l'epiteto di Giove. Dal momento comunque che la sua attività principale è di tipo contemplativo il suo nome proprio è Saturno⁹⁶. La prima creatura nata da tale mente è l'anima del mondo, che, pur contemplando se stessa ed il mondo a lei superiore, ed essendo dunque perciò razionale⁹⁷, è per natura maggiormente preposta alla vita e ad ogni attività. Suo nome proprio è dunque Giove⁹⁸.

Si hanno, perciò, due mondi allo stesso tempo contemplativi e attivi, quasi che l'esteriorità del primo fosse l'interiorità del secondo, quasi che il Giove saturnino fosse il saturno gioviale, così come l'aspetto attivo di Dio non è altro che quello contemplativo della prima mente. Ogni livello è dunque legato all'altro, quasi fossero facce della stessa medaglia che, unite dalla sostanza metallica, sono tra loro perennemente separate. L'anima del mondo, preposta al movimento del cosmo creato dalla mente angelica⁹⁹, può essere vista sotto tre diversi rispetti e conseguentemente nominata in tre diversi modi: nel suo vivificare e muovere il mondo celeste si chiama propriamente Giove; nel suo animare il mondo sublunare si chiama Nettuno; mentre per l'animazione del mondo sotterraneo prende il nome di Plutone¹⁰⁰.

⁹⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 472-473.

⁹⁷ L'anima razionale ha, infatti, in sé le idee per modo partecipato e quindi indiretto. Cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 480-481, 521.

⁹⁸ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 472-473.

⁹⁹ Il mondo deriva, infatti, direttamente dalla mente angelica, che affida il compito dell'amministrazione alla sua creatura prima e più perfetta: l'anima del mondo. Essa sola è immagine piena, seppur inferiore, della mente. Cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 511-512.

¹⁰⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 477.

Inoltre, se si andasse più nel dettaglio, si potrebbe vedere come l'anima razionale sia in realtà una pluralità di anime, tra le quali quelle dei pianeti, muse ruotanti in coro attorno a Calliope¹⁰¹, l'anima del mondo che orchestra la sinfonia cosmica nata dalla voce di Dio¹⁰². Ultima delle anime è proprio quella dell'uomo, il quale, dunque, partecipa sia del movimento razionale tendente verso la mente, che della spinta discensiva nel corpo:

La natura dell'uomo, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo partecipa degli estremi, così l'uomo per diverse sue parti con tutte le parti del mondo ha comunione e convenienza, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè un piccolo mondo¹⁰³.

L'anima del mondo permea quindi l'intera realtà creata, così come la mente angelica ricomprende l'intera anima del mondo e Dio tutto in sé contiene, quasi luogo di ogni luogo:

[...] è esso corpo nell'anima, e per la medesima ragione essa anima nella mente angelica e essa mente angelica in esso Dio, ultimo luogo di tutti e' luoghi, il che ne' misteri degli Ebrei si può comprendere, e' quali fra i più sacri nomi di Dio pongono questo, che è luogo, e così da loro nelle sacre lettere molte volte è chiamato¹⁰⁴.

Si è detto che la mente e l'anima hanno un moto contemplativo che tende a ritornare nell'origine da cui sono scaturite. Per questo motivo entrambe possono essere chiamate "circoli", ossia movimenti rotatori caratterizzati da un processo di fuoriusci-

¹⁰¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 477-478.

¹⁰² Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 481: "[...] la celeste [cioè le anime dei pianeti guidate da e ricomprese in Calliope, anima cosmica], per la administração del corpo, non si partono dalla parte intellettuale, ma a lei sempre converse e congiunte insieme essercitano l'uno e l'altro officio, e del contemplare e del governare e' corpi."

¹⁰³ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 478.

¹⁰⁴ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 507.

ta, permanenza e ritorno¹⁰⁵. L'intero movimento ciclico è guidato dalla forza amorosa che porta i due mondi a ritrovare in se stessi la bellezza superiore e ad aspirare dunque ad un ricongiungimento. Un tale processo, che, come visto, è relativo anche all'anima del mondo, viene descritto in modo dettagliato da Pico per quel che riguarda la mente:

Però Amore, cioè el desiderio d'acquistare questa bellezza, commuove e stimola l'angelica mente a convertirsi verso Dio e a congiungersi quanto più può con quello, perché ciascuna cosa in tanto la sua perfezione acquista in quanto al suo principio si congiunge. E questo è il primo circolo, cioè la mente angelica che, dalla indivisibile unità di Dio procedendo, per circolare moto de intrinseca intelligenza a quella perfettamente ritorna¹⁰⁶.

I circoli della mente e dell'anima si riverberano anche sul mondo sensibile, in cui i moti del primo cielo e dei pianeti rispecchiano quelli dei cori angelici e del mondo razionale¹⁰⁷. Il mondo sensibile, dunque, pur non potendo essere un circolo perfetto, si trova ad essere immagine degli altri due mondi e può perciò essere la porta di accesso verso di essi, cui sempre anela, ma mai si ricongiunge, se non attraverso l'uomo¹⁰⁸.

Il mondo sensibile: discordante concordia e magia

Come si è visto, il mondo sensibile è completamente immerso in quello animico-razionale, in cui si muove per riverberarne un'immagine e da cui è ordinato per raggiungere la massima armonia e perfezione possibile.

¹⁰⁵ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 505.

¹⁰⁶ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 505.

¹⁰⁷ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 506.

¹⁰⁸ Per l'uomo quale mediatore che riunisce in sé gli opposti e deifica il mondo potenziandolo cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 203, 220.

In questo contesto diviene più evidente il carattere proprio della bellezza, la quale nasce dallo scontro e dall'incontro di elementi disparati, tutti anelanti alla concordia, ma sempre a rischio di sprofondare nella discordia più completa:

né basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa e la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assegnare di essa bellezza, cioè che non sia altro che un'amica inimicizia e una concorde discordia¹⁰⁹.

La concordante discordia è mossa, anche su questo piano, dal principio amoroso, il quale, pur non essendo più un impeto intellettuale, quale invece era tanto nella mente che nell'anima, è comunque un desiderio naturale, un anelito di tutte le creature a fruire Dio¹¹⁰, in cui hanno, in senso ultimo, il loro essere causale¹¹¹. Proprio questo anelito dell'intero mondo sensibile al risveglio della propria natura divina è oggetto di ricerca della scienza naturale, seconda solo alla teologia mistica, ovvero alla cabala ebraica¹¹².

Nella filosofia della natura si cerca infatti di comprendere le risposdenze nascoste nei penetranti del mondo e si giunge, apice e compimento di tale scienza, a cogliere l'armonia invisibile, la voce stessa di Dio modulantesi nel coro delle creature¹¹³: si giunge, cioè, alla perfetta magia, che, operante sui diversi piani dell'essere, marita il mondo attraverso canti, aromi e altre pratiche¹¹⁴. Esse sono in grado di portare alla luce il sostrato o luogo divino, sposo sempre anelato, ma mai raggiunto dalla sposa

¹⁰⁹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 495.

¹¹⁰ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, pp. 490-491.

¹¹¹ Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 463.

¹¹² Cfr. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, conclusione n. 15, sezione IX delle conclusioni proprie, p. 119.

¹¹³ Per il Dio musico cfr. Pico della Mirandola, *Canzona d'amore*, p. 497.

¹¹⁴ Per un approfondimento sull'uso di talismani, caratteri magici etc. cfr. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 97-101.

mondana, se non per mezzo del sacerdote umano¹¹⁵, che nella sua pratica eleva se stesso e tutto il mondo in Dio¹¹⁶:

“questa [la magia propriamente detta], piena di misteri profondissimi, abbraccia la contemplazione più alta delle cose più segrete e, infine, la conoscenza di tutta la natura. Essa, quasi traendo dai penetrali alla luce le virtù disperse e disseminate nel mondo dalla bontà di Dio, più che compier miracoli, fedelmente serve alla miracolosa natura. Essa, intimamente scrutando il consenso dell’universo, che in modo più espressivo i greci chiamano *sympatia*, esplorato il mutuo rapporto delle nature, recando a ogni cosa le adatte lusinghe, che si chiamano i sortilegi dei maghi, porta alla luce, quasi ne fosse l’artefice, i miracoli ascosi nei penetrali del mondo, nel grembo della natura, nei misteri di Dio, e, come il contadino sposa gli olmi alle viti, così il Mago marita la terra al cielo, e cioè le forze inferiori alle doti e alle proprietà superne.”¹¹⁷

Con l’uomo mago, sacerdote nuziale del mondo, si conclude il percorso seguito attraverso la filosofia giovanile di Pico, tutto proteso in una ricerca del divino che potesse veramente tenere insieme continuità e discontinuità, identità e differenza, intelligibile e sensibile. La trascendenza assoluta fu da lui maritata con una non troppo latente immanenza, di modo che,

¹¹⁵ Cfr. G. Pico della Mirandola, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Mimesis, Milano-Udine 2009 (2003). In seguito citato come: Pico della Mirandola, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*. Commento alla conclusione magica n. 13 secondo opinione propria, p. 63.

¹¹⁶ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 149-155 [136v-137r]. Cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 220. Il mago non è dunque, se si vogliono usare le metafore in modo appropriato, il signore del mondo, ma il suo sacerdote. Non è, dunque, condivisibile l’affermazione di Garin secondo cui “l’uomo diviene, col soccorso della scienza [magica], signore del mondo, lo domina e plasma secondo le sue esigenze” (Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, p. 164), pur essendo essa smussata e contraddetta in seguito con il dire che “si conferma il *regnum hominis*, non come sfrenato arbitrio umano, ma come regno del sapiente, la cui ragione, in cui vive l’assoluto pensiero, si asside al centro delle cose” (p. 168)

¹¹⁷ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 153 [137r].

nell'uomo, potesse avverarsi quel *miraculum magnum* profetizzato da Ermete e ricercato per tutto il medioevo.

GIORDANO BRUNO

L'UNIVERSO INFINITO

“Quindi l’ali sicure all’aria porgo,
né temo intoppo di cristallo o vetro;
ma fendo i cieli e all’infinito m’ergo.”

(G. Bruno, *De l’infinito universo et mundi*)

Preambolo: “chi salirà per me, madonna, in cielo”?

La vastità e complessità dell’opera del maggior genio del Rinascimento italiano non permette di fornire una visione di insieme del suo pensiero che raggiunga perlomeno il livello della sufficienza. È stato perciò necessario, al fine di mantenere una certa organicità, limitarsi a pochi scritti. Maggiore attenzione verrà dunque posta nell’analisi del *De la causa, principio e uno* e degli *Eroici furori*, nell’interpretazione dei quali ci si servirà dell’aiuto degli altri dialoghi italiani.

La scelta di concentrarsi su questi due scritti in particolare è stata dettata non soltanto dalla profondità speculativa e dall’impeto eroico che in essi si respira, ma anche dalla loro completezza nell’espone in modo sorprendentemente chiaro gli argomenti che in questo studio si desidera analizzare.

Il centro dell’intera riflessione bruniana è la stupefacente intuizione dell’universo infinito, la quale apre le porte ad un riposizionamento dell’uomo e della sua dignità e ad una più profonda riflessione teologica. È l’universo infinito, infatti, a liberare l’uomo dalle catene del cielo cristallizzato, per farlo aspirare infinitamente all’infinità divina:

il Nolano [...] ha disciolto l’animo umano e la cognizione che era rinchiusa ne l’artissimo carcere de l’aria turbulento, onde a pena come per certi buchi avea facultà de rimirar le lontanissime stelle, e gli erano mozze l’ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole e veder quello che veramente là su si trovasse, e liberarse da le chimere di quei che essendo usciti dal fango e caverne de la terra, quasi Mercuri ed Apollini discesi dal cielo, con mol-

tiforme impostura han ripieno il mondo tutto d'infinite pazzie, bestialità e vizii [...]¹.

La filosofia della natura ancor più che in Pico e in Cusano diviene, dunque, il mezzo della liberazione della virtù dal vizio, del filosofo dal pedante, dell'eroico furioso dall'asino, così come indirizza, attraverso la bellezza delle sue forme sempre cangianti, verso la suprema divinità. Bruno è colui che, involatosi attraverso l'infinito, ha riportato il cielo in terra e la terra in cielo, dando risposta a chi chiedeva

chi salirà per me, madonna, in cielo
a riportarne il mio perduto ingegno?²

De la causa e principio

La risalita verso il cielo e la riconquista del perduto ingegno può seguire il percorso tracciato dal *De la causa*, la cui struttura è caratterizzata da una progressiva immanentizzazione della trascendenza, che permette di vedere la differenza nell'unità e l'unità nella differenza³.

In prima istanza, nel dialogo si fa una distinzione tra principio e causa: mentre il primo, causa immanente all'effetto, è rappresentato da forma e materia, la seconda, estrinseca, si può configurare come efficiente o fine⁴. La causa efficiente universale, che porta in essere l'universo rimanendone distinta, è l'intelletto, facoltà essenziale dell'anima del mondo, la quale è

¹ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, a cura di A. Guzzo, Mondadori, Milano 2009 (1995). In seguito citato come: Bruno, *La cena de le ceneri*. Pp. 26-27.

² Ariosto, *Orlando furioso*, XXXV, 1 in Bruno, *La cena de le ceneri*, p. 27. Per il rapporto tra Bruno e l'Ariosto cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, pp. 29-45.

³ Cfr. su questo punto anche Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 176-177.

⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 92. Cfr. per un'analisi approfondita Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 180-181.

sua forma immanente⁵. L'intelletto è l'artefice, il demiurgo che, procedendo dall'Uno ed essendo uno esso stesso, impregna la materia delle forme e le conferisce un ordine secondo le varie disposizioni cui essa inclina.⁶

Se si guarda più a fondo, esso, però, essendo facoltà dell'anima immanente al mondo, non può essere pensato come un agente esteriore, un demiurgo nel senso del mito platonico, ma come un artefice interno che forma e figura la materia da dentro⁷. Lo si può, cioè, assimilare, usando un'immagine, al nocchiero di una nave, il quale, muovendosi con essa ed essendone quindi in qualche modo parte, è tuttavia anche colui che, essendone distinto, la governa e dirige⁸.

Si può perciò considerarlo non solo causa estrinseca, distinta dalle cose prodotte, ma anche intrinseca, operante cioè non dal di fuori, ma dall'interno: agisce cioè nell'interno della materia, pur essendo per essenza distinto dalle sue varie conformazioni⁹. Andando ancor più a fondo, risulta quindi chiaro che esso è anche causa formale e finale. Da una parte, infatti, possiede in sé tutte le forme per cui opera, e dall'altra ha in se stesso il fine, la perfezione, cioè, dell'universo, il quale tende a portare all'esistenza attuale le molteplici forme presenti nell'intelletto¹⁰.

Da quanto fin qui esposto è già possibile vedere un primo gradino nel processo di immanentizzazione, che è anche un processo di semplificazione delle varie ipostasi¹¹, portato avanti nel dialogo con movimento lento e inesorabile da Teofilo.

⁵ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 93-94.

⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 95-96.

⁷ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 95-96. Per un approfondimento storico-teoretico della figura del demiurgo e dell'anima del mondo si rimanda a Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 184-187.

⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 101-102.

⁹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 98-99.

¹⁰ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 99-100.

¹¹ L'intelletto, infatti, ovvero il *voûç* plotiniano, non viene considerato come la seconda ipostasi a partir dalla quale viene "creata" l'anima del mondo, ma piuttosto la facoltà per eccellenza di tale anima, che dunque è "anima

All'inizio si era fatta la distinzione tra cause e principi; si era quindi proceduto all'analisi dell'intelletto, che appariva come causa efficiente, ma si era poi notato come nell'intelletto siano unite causa efficiente, formale e finale e come esso sia da intendere più come principio che come causa, in quanto artefice interno che, pur essendo distinto per essenza, rimane presente negli effetti. L'intero mondo delle cause è perciò ridotto a due soli principi, entrambi immanenti ad ogni effetto che da loro scaturisce.

Analizzato il primo dei due, rimane ora da approfondire il significato della materia, la quale può essere considerata in due modi: da un lato essa si presenta come il substrato completamente privo di forme su cui ed in cui agisce l'anima del mondo¹²; dall'altro può essere pensata come la potenza passiva universale, cui si oppone la potenza attiva di tutto¹³. Considerata nel primo senso, la materia, che, non avendo alcuna forma, tutte le può avere, è quel sostrato del tutto indifferente che rimane sempre identico, pur nella variazione delle forme che le sono date¹⁴. Essa, dunque, non è corpo¹⁵, ma principio sostanziale invariante di ogni corpo, ricettacolo delle forme sempre accidentali, scaturenti dalla disposizione della stessa materia e dunque in perpetuo fluire e trascolorare¹⁶.

intellettiva", ovvero la fonte di vita che in sé racchiude l'intero mondo archetipale. Cfr. Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 93, n. 51.

¹² Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 135-137. "Cossi la materia, di cui parliamo, da per sé ed in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può avere per operazione dell'agente attivo principio di natura. Questa materia naturale non è così sensibile come la materia artificiale, perché la materia della natura non ha forma alcuna assolutamente." (p. 135).

¹³ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 132.

¹⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 136-137. La materia è dunque sia il principio di specificazione che quello di individuazione. Ciò vuol dire che tutte le diverse forme che essa assume non hanno carattere sostanziale, ma accidentale. Per un approfondimento di tale punto, oltre che le pp. 140-146, si vedano le note 94-103 pp. 141-143.

¹⁵ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 138.

¹⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 144-145.

Da quanto detto potrebbe sembrare che in fondo, data la grande unione tra l'anima datrice di forme e la materia, suo ricettacolo, si possa considerare la possibilità che sia la stessa materia ad essere la fonte delle forme e che esse dunque non abbiano bisogno di un altro principio universale; che, cioè, l'universo possa essere pensato come monisticamente procedente dalla sola materia, suo principio divino¹⁷. Il Bruno, tuttavia, non vuole giungere ancora a questa conclusione, in quanto, se venisse così formulata, non terrebbe in debita considerazione l'agire del principio formale che, pur intrinseco alla materia, è tuttavia distinto¹⁸.

A questo punto della trattazione – ci si trova nel pieno del terzo dialogo – è dunque bene mantenere non solo la distinzione tra anima e materia, ma anche quella tra anima e intelletto. Se la materia viene considerata nel secondo senso, cioè come potenza passiva o potenza di essere fatto, si può tuttavia giungere a comprendere come essa sia inestricabilmente legata alla potenza attiva, tanto che non è possibile pensare l'una senza l'altra¹⁹.

Se questo, come si vedrà nel terzo paragrafo, vale anche per il Principio assoluto, tanto più deve essere detto per l'universo, suo simulacro, il quale

viene ad aver una potenza la quale non è assoluta dall'atto, una anima non assoluta dall'animato, non dico il composto, ma il semplice: onde cossi de l'universo sia un primo principio che medesimo se intenda, non più distintamente materiale e formale che possa inferirse dalla similitudine del predetto [cioè dell'Uno divino], potenza assoluta ed atto. Onde non fia difficile o grave di accettar

¹⁷ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 146.

¹⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 146-147. Per poter giungere a questo passo è necessario che il concetto di materia venga completamente rivisto e che essa, piuttosto che semplice potenza passiva, possa essere compresa come potenza attivo-passiva. È quindi solo in modo improprio (che però è quello del Bruno) che essa può essere denominabile materia. Cfr. Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 204-205, n. 191, p. 90, n. 39.

¹⁹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 154-155.

al fine che il tutto, secondo la sostanza, è uno, come forse intese Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotele²⁰.

Grazie alla concezione della materia come potenza, è dunque possibile pensare la sua intrinseca unione con l'atto, tanto che l'universo può esser concepito come un'unica sostanza che in forme diverse si caratterizza come unione dei due principi.

Partendo da una sostanza indistinta che "al suo interno" presenta sostanze di tipo corporeo e altre di tipo incorporeo, bisogna ammettere che non solo le sostanze corporee, ma anche quelle incorporee siano date dall'unione di potenza e atto, di materia e forma, di anima che vivifica e sostrato vivificato. Come nella sostanza indefinita la forma e la materia sono indefinite, così nella corporea saranno corporee e nell'incorporea incorporee. Si ha cioè una forma-materia indistinta che fa da legame del tutto e che si declina in modo diverso nel mondo corporeo e in quello incorporeo²¹. Non esiste, dunque, una materia in sé, né una forma pura, ma piuttosto una potenza-atto che nel primo Principio, nell'intelletto e nella natura costituisce un uno, seppur secondo diverse modalità.

Il mondo intellettuale o incorporeo è, ad esempio, allo stesso tempo divisibile e indivisibile: indivisibile in quanto le idee sono senza distinzione di tipo quantitativo, divisibile in quanto la materia intellegibile fa sì che esse, pur indivise, siano comunque un'unità molteplice²².

Come nel mondo incorporeo la potenza è contemporaneamente tutto ciò che può essere, tanto da essere sempre in atto quel che può essere, così nel mondo corporeo l'attuarsi della materia avviene in tempi diversi, così che nessuna cosa è in atto tutto quel che può essere, pur essendolo l'universo sensibile se considerato nel suo insieme, cioè tenendo legati passato, presente e futuro²³. Non essendo mai la materia senza la forma, non

²⁰ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 167-168.

²¹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 188-189.

²² Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 186, n. 104-105 p. 186.

²³ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 188-192, 195-196.

essendo cioè mai la potenza senza l'atto, si può dunque affermare con maggior precisione che tale potenza non è il ricettacolo vuoto di forme, il *prope nihil* di cui tanti filosofi favoleggiavano²⁴ e di cui in prima istanza lo stesso dialogo si era fatto banditore, ma piuttosto sia simile alla pregnante che, pur sembrando priva della forma del bambino, tuttavia la tiene in sé e da sé la genera, la esplica²⁵:

quella materia, per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare²⁶.

La materia, dunque, è in senso assoluto sopra ogni dimensione e forma, mentre nel suo contrarsi si presenta nella diversità e molteplicità, che scaturiscono dalla sua stessa potenzialità attuale²⁷. Ciò vuol dire che la materia, intesa nel senso sopra detto, è la vera anima del mondo²⁸, sempre vivificante-vivificata, una-molteplice. Le differenze tra intelletto e materia, tra anima e mondo, tra divino e natura sono dunque delle semplificazioni e non colgono l'essenza dell'universo se tentano di pensare l'intelletto senza la materia o la materia senza l'intelletto.

È vero, tuttavia, che il mondo intellettuale è distinto da quello sensibile, così come entrambi sono distinti dal Principio primo. Ciò non dipende però dal fatto che il sensibile sia materiale, l'intelligibile formale e il divino assoluto da ogni distinzione, quanto piuttosto dal fatto che l'unica materia attuale si presenti

²⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 196.

²⁵ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 196-197, 201. Per quel che riguarda la "dinamizzazione" della materia, dal Bruno non più considerata come un substrato inerte, cfr. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 187-192.

²⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 191.

²⁷ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 194-195.

²⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 196, 196 n. 152.

nel primo sotto forma di contrazione massima, la quale, pur unitaria, è sottoposta alla vicissitudine continua delle forme nel tempo; nel secondo come contrazione in sé unitaria in modo intemporale, mondo delle idee eterne che, distinte l'una dall'altra e pienamente in atto ciò che possono essere, sono tuttavia unite in modo inscindibile le une alle altre; nel terzo come perfetta unità, materia-forma senza distinzione.

Si può certo dire, dunque, che la materia sia l'unica sostanza esistente e che Dio stesso sia la forma suprema di materia, ma a patto di considerare tale materia come il *Possess* cusaniano che, esplicantesi nella differenza, resta purtuttavia sempre uno.

Il mondo è dunque Dio non nel senso che le sue singole forme, tutte accidentali, siano la sostanza, ma in quello per cui esse sono trascoloranti tentativi di esprimere, nel finito commisto di potenza e atto, l'infinita potenza-attualità, sempre presente e sempre assente, legame invisibile dell'apparente lotta tra contrari, centro dei circoli commisti di forma e materia, loro origine e senso.

L'universo animato: Spiritus intus alit...

Da quanto fin qui esposto risulta più chiaro in che senso e perché Bruno affermi che l'intero universo sia animato, grande animale che in nessuna delle sue parti, fossero anche gli oggetti più insignificanti e apparentemente senza vita come un sasso, è privo dello spirito, il quale alita in ogni luogo e vivifica ogni essere finito:

Principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitat molem, totoque se corpore miscet²⁹.

²⁹ Virgilio, *Eneide*, VI, vv. 724-727, in Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 112.

Come nelle piante, negli animali e negli uomini quest'anima che compenetra il tutto è presente in un modo particolare, così anche nel più piccolo corpuscolo lo spirito è presente, se non secondo una piena attualità, certamente per quanto riguarda la sostanza di cui è costituito³⁰. L'unica anima, che si effonde nel tutto della materia e che dal di dentro la porta in atto, o meglio, la materia-anima, che da se stessa fa sorgere con un atto di contrazione le infinite forme universali, in tutto è vivente, pur "secondo la diversità delle disposizione della materia"³¹.

Un tale principio spirituale o animico si può riscontrare nelle virtù di lapilli e gemme, i quali, usati in un particolare modo, inducono trasformazioni nelle passioni dell'anima, possiedono cioè dentro di sé, in modo sostanziale ed in parte attuale, lo stesso principio che nutre le piante, fa sentire gli animali e pensare gli esseri umani³². Altro esempio della vivente natura del cosmo è possibile trovarla nel rapporto tra magnete e ferro: il magnete attrae il ferro, nel risvegliare in esso un senso nascosto, che, pur latente, è sempre presente e aspetta solo uno stimolo per poter uscire dal sonno in cui è caduto³³.

L'intera natura è dunque (nel)l'anima-materia, allo stesso modo in cui fusto, fronde e frutti sono nel seme³⁴. Come nel seme le varie parti sono se stesse e tutte le altre, così si può affermare che nell'albero formato il tronco racchiuda in sé foglie e frutti, pur essendo in atto tronco, nelle foglie sia anche la sostanza del tronco e dei frutti, pur sotto la "modalità fogliare", e nei frutti viva l'intero albero, sotto la particolare forma in cui si trova.

³⁰ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 110.

³¹ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 113. Per l'importanza della concezione unitaria e vitalistica dell'universo in relazione alla possibilità dell'operazione magica cfr. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 270-277.

³² Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 111.

³³ Bruno, *La cena de le ceneri*, p. 127.

³⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 96-97.

Si può dunque senza dubbio affermare che l'anima-materia, pur essendo unica ed individua, è ricompresa in un particolare modo in ciascuna delle realtà esistenti³⁵: essa è perciò tutta in tutto, ma “multimodo e multiforme e multifigurato”³⁶. Per dirla con le parole di Bruno:

Ogni cosa che prendemo ne l'universo, perché ha in sé quello che è tutto per tutto, comprende in suo modo tutta l'anima del mondo, benché non totalmente, come già abbiamo detto; la quale è tutta in qualsivoglia parte di quello³⁷.

Forzando leggermente la metafora bruniana³⁸, ma non tradendola, si potrebbe perciò dire che l'anima del mondo sia come una voce che si riverbera allo stesso tempo in uno spazio non omogeneo, costituito, ad esempio, di una parte acquosa ed una aerea: in entrambe la stessa voce vibra secondo la modalità propria al fluido in cui si espande; è la stessa, ma è diversa. Essa non perde la sua sostanza, pur partecipandosi a molti ed essendo recepita in modo diverso; compenetra il tutto e lo vivifica secondo una particolare vibrazione sonora; è una, ma è molti, è tutta in ciascuna parte, eppure diversa.

De l'uno

L'indissolubile legame di materia e forma, il suo presentarsi sotto figure che, pur sempre cangianti, sono legate dalla sostanza da cui scaturiscono, porta a considerare l'universo nel suo complesso come un'unità eterna che non si genera, né si corrompe. Esso, infatti, muta solo le sue immagini, e, considerato

³⁵ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 220.

³⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 217.

³⁷ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 220.

³⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 122-123.

per sé, non è composto di parti, non ha misura né termine, è tutto indifferentemente ed è perciò uno³⁹:

è dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve poter esser compreso; e però infinibile ed interminabile, e pertanto infinito ed interminato, e per conseguenza immobile⁴⁰.

Esso, dunque, non può essere compreso con la ragione, in quanto è oltre ogni determinazione. Essendo tutto infinito, non ha proporzione alcuna che gli si possa accostare e al suo cospetto sono perciò indifferenti l'esser uomo, formica o stella: nell'infinito tutto è infinito⁴¹. Esso è la potenza-atto in cui non differisce il punto dalla linea, la superficie dal solido, è il centro e la circonferenza in cui non si distinguono l'istante dal tempo infinito, l'ora dal millennio⁴²:

[...] possiamo affermare che l'universo è tutto centro o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella⁴³.

Nulla cambia, nulla è in moto, nulla è distinto se si guardano le cose dal punto di vista dell'universo, ma se ci si pone nella

³⁹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 210-211. In definitiva non solo Dio, ma anche l'universo, assume in Bruno tutte le caratteristiche del Dio di Cusano (con, ovviamente, le dovute proporzioni e qualora l'universo venga considerato in sé e non nelle sue parti); cfr. su questo punto Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 194-196.

⁴⁰ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 210.

⁴¹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 212-213.

⁴² Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 213-215.

⁴³ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 215. Inutile sottolineare che la definizione ermetica di Dio viene da Bruno coerentemente attribuita anche all'universo. Se infatti Dio è infinito, infinita potenza attivo-passiva, allora anche l'universo, in quanto sua espressione, non può che essere infinito.

finita prospettiva umana sorge inevitabilmente il dubbio del perché invece il mondo si mostri come continuo cambiamento⁴⁴. Ciò è dovuto al fatto che esso non è il Principio primo in cui atto e potenza sono perfettamente identici, ma come una sua immagine e simulacro⁴⁵: preso assolutamente, l'universo è tutto quel che può essere, ma, se si considera dal punto di vista relativo, ogni individuo non ha l'intera attualità né tutta la potenzialità. L'universo è, cioè, tutto ciò che può essere in "modo esplicito, disperso distinto"⁴⁶. Dal momento che l'intera esplicitazione avviene nel tempo, solo chi fosse in grado di andare oltre la temporalità potrebbe contemplare l'universo nella sua infinità spazio-temporale, solo chi lo avesse riassunto in sé secondo la modalità universale, potrebbe, cioè, essendo divenuto l'universo stesso, contemplare la sua infinita unità oltre ogni particolarità⁴⁷.

Se l'uomo desidera dunque conoscere la natura, deve seguire una scala che segua il percorso inverso a quello da essa compiuto

⁴⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 216.

⁴⁵ Essendo immagine e simulacro dell'Assoluto, esso è infinito e rispecchia in modo esplicito la complicata infinità divina. Cfr. G. Bruno, *De l'infinito universo et mondi*, in: D. W. Singer, *Giordano Bruno*, Longanesi, Milano 1957, pp. 247-401. In seguito citato come: Bruno, *De l'infinito universo et mondi*. Pp. 275-276, 278-279.

⁴⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 159. Per questa trattazione, oltre che le pp. 158-159, si consideri la nota 199 p. 158.

⁴⁷ Eppure, anche in questo caso l'universo resta comunque un infinito diverso dall'infinità divina. Cfr. la chiarissima distinzione tra universo e Dio fatta dal Bruno: Bruno, *De l'infinito universo et mondi*, p. 280: "Io dico l'universo tutto infinito perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, et de mondi innumerabili che contiene ciascuno è finito. Io dico Dio tutto infinito perché da se esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito. Et dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità dell'universo; la quale è totalmente in tutto et non in queste parti (se pur referendosi all'infinito possono essere chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello."

to⁴⁸: invece di procedere dall'uno ai molti, partire dai molti per arrivare all'uno⁴⁹.

Come già messo in luce dal “divino Cusano”⁵⁰, è attraverso le matematiche che l'intelletto può con più facilità liberarsi della molteplicità immaginativa e giungere a concepire l'individua e innumerabile sostanza universale⁵¹. Per il suo tramite è infatti possibile concepire non solo la coincidenza degli opposti nel Principio, ma anche comprendere che, tanto se si procede verso il massimo, quanto se si va verso il minimo, si giunge all'unità di massimo e minimo⁵². Se ciò si traspone alle osservazioni naturali, si vede che il minimo caldo è già il minimo freddo, che dal massimo calore si è già ributtati verso il freddo, che la massima corruzione è già generazione⁵³.

L'intero universo considerato nelle sue parti è, dunque, in quanto immagine della propria natura immobile in cui i contrari sono un'unica sostanza, il circolo mobile degli opposti, i quali, giunti al massimo della propria possibilità, refluiscono nel loro minimo. Essi cercano incessantemente la pace, ma sono perpetuamente ributtati nella guerra e nell'opposizione, instancabilmente aspirano alla propria perfezione, senza sapere che essa è il principio della corruzione, essendo le parti sempre un'esplicazione contratta sia di ciò che l'universo è in se stesso, che della natura del Principio primo.

⁴⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 231.

⁴⁹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 226-227. Cfr anche n. 69 pp. 226-227. Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 238-240. Per approfondire anche il significato magico della scala dell'essere, che si presenta come una catena simpatica tra i vari stati, cfr. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 292-303. In questa sede non è stato possibile approfondire un tale argomento sia a causa della complessità non riducibile a poche pagine sia perché si sarebbe andati oltre i confini del presente studio, che certo lambisce il tema della magia, ma non lo ha come centro tematico.

⁵⁰ Bruno, *La cena de le ceneri*, p. 72.

⁵¹ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 230-233.

⁵² Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 235.

⁵³ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 240-241.

A partire dalle presenti riflessioni sarà possibile comprendere la figura del furioso, il quale aspira infinitamente a contemplare la Diana nuda e perciò pazzamente corre dall'un contrario all'altro, senza mai raggiungerla, a meno che non si faccia preda, a meno che non muoia e superi il furore nel diventare la stessa dea tanto bramata⁵⁴.

L'UOMO OVVERO IL FURIOSO

“Nam, tangente Deo, fervidus ignis eris”.

(Bruno, *De la causa, principio e uno*)

Lo stolto, il sapiente e il furioso

La struttura del reale per cui non esiste stato che non stia per trascolorare nel suo contrario porta a considerare completamente folle tanto chi sia felice e pago della sua condizione quanto chi, invece, maledica la propria sorte e viva nella tristezza. Eppure la pazzia dell'uomo ignorante che sia felice della propria vita sembra a prima vista un buon traguardo da raggiungere, quasi uno stato edenico rispetto al tormento di chi, aumentando la propria conoscenza, non fa altro, in realtà, che accrescere il proprio dolore⁵⁵.

Tuttavia, la conoscenza giunta a maturità, pur passando attraverso la sofferenza, permette di superare tanto lo stato di tristezza quanto quello di gioia, in una posizione di medietà in grado di osservare con distacco tanto il male quanto il bene. Il

⁵⁴ Si spera che, attraverso la successiva analisi, risulti chiaro quanto fuorvianti siano le parole di Cassirer, il quale afferma, ad esempio, che “nel Bruno domina solo il momento dell'autoaffermazione dell'io portata fino all'eroismo titanico” (Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, pp. 156-157). In realtà, se di autoaffermazione si può parlare, essa è mirata al completo spossessamento di sé, per cui parlare di autonomia, per di più in senso moderno, non ha alcun senso per Bruno. Per quanto riguarda lo stretto rapporto tra l'ontologia del *De la causa* ed il dialogo amoroso sugli *Eroici furori* cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, p. 80.

⁵⁵ Bruno, *Eroici furori*, pp. 34-35

saggio è, cioè, colui che, avendo considerato e compreso la natura mutevole della realtà, si è posto in cima allo scoglio del mare del divenire e, da quella posizione elevata e sicura, osserva il fluire e rifluire delle onde dei contrari, senza il rischio di venirne travolto.

Egli, infatti, considera che ogni cosa mutevole in fondo non è, che qualsiasi lotta per raggiungere il piacere, l'onore, la gloria, o qualsiasi cruccio derivante dal dolore, dal disprezzo altrui o dalla propria misera condizione, sono in fondo delle stoltezze, in quanto si rivolgono a ombre evanescenti, a fantasmi senza consistenza. Egli si pone nel mezzo, lì dove i contrari divengono indifferenti, lì dove non vi è gioia né dolore, ma solo uno stato apatico: le passioni sono sedate, la temperanza regna sovrana, la stabilità è raggiunta e, con lei, l'assenza di qualsiasi passione⁵⁶.

Il fine del saggio si configura, quindi, come un moto di privazione che permetta infine di dire: “– giamai fui men allegro che adesso; – over: – giamai fui men triste che ora”⁵⁷. Una tale condizione, pur essendo la più virtuosa nella sua mediazione dei contrari, non risponde tuttavia alla vicissitudine della natura, la quale, si potrebbe dire, è puro vizio. Essa non vive nella quiete di una mescolanza ben temperata, ma si caratterizza come conflitto di forme per cui il male, giunto al suo apice, si rivolge in bene, il bene in male, il caldo in freddo ed il freddo in caldo, in un circolo che corre verso il punto più alto in modo da avere l'energia sufficiente per cadere pazzamente verso il basso⁵⁸:

Nella natura è una rivoluzione ed un circolo per cui, per l'altrui perfezione e soccorso, le cose superiori si inchinano all'inferiori, e per propria eccellenza e felicità le cose inferiori s'innalzano alle superiori⁵⁹.

⁵⁶ Bruno, *Eroici furori*, pp. 35-36.

⁵⁷ Bruno, *Eroici furori*, p. 36.

⁵⁸ Bruno, *Eroici furori*, p. 97.

⁵⁹ Bruno, *Eroici furori*, p. 51.

Non è, dunque, il saggio a poter comprendere la natura, non è colui che si astraie dal mondo a poterlo conoscere, non è il pavido che tiene a freno la passione a poterne afferrare l'essenza e quindi superarla senza sopprimerla.

Oltre la stoltezza pazza di chi si accontenta o si lamenta dello stato in cui si trova, oltre la quieta immobilità di chi, grazie alla comprensione razionale, si è liberato da ogni passione e contrarietà dell'animo, si trova un'altra possibilità: l'eroico furore⁶⁰. Un tale furore, pur non essendo virtù ma vizio, mira alla fonte di ogni opposizione, lì dove i contrari non sono temperati e sciolti nell'opaca medietà del sapiente, ma, vividi del colore della propria potenza massima, sono tuttavia uno, sono contrari legati oltre ogni contrarietà⁶¹.

Per questo il furore eroico, nel tentativo di giungere a questa pacifica contemplazione, corre da un opposto all'altro: è un doppio vizio, una scissione e dilacerazione mai paga del proprio stato, un Sisifo sempre ributtato dall'altro lato della montagna della contrarietà⁶²:

perché [l'eroico furore] non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà; ha l'anima discordevole, se triema nelle gelate speranze, arde negli cuocenti desiri; è per l'avidità stridolo, mutolo per il timore; sfavilla dal core per cura d'altrui, e per compassion di sé versa lacrime da gli occhi; muore ne l'altrui risa, vive ne' proprii lamenti; e (come colui che non è più suo) altri ama, odia se stesso⁶³.

⁶⁰ Cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, pp. 48-49, 69.

⁶¹ A farlo giungere a tale fonte è l'amore intellettuale che gli permette di comprendere come l'apparente lotta e conflitto dei contrari sia legata dalla forza universale dell'Eros. L'amore è dunque la struttura intrinseca dello stesso universo, che però si manifesta sotto forma di contrarietà. Cfr. per un approfondimento su questo punto Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 311-316.

⁶² Bruno, *Eroici furori*, pp. 36-38

⁶³ Bruno, *Eroici furori*, p. 37.

I due furori

Al di là dei furori di ordine volgare, dovuti all'ignoranza e alla ferinità in cui può cadere la natura umana, vi sono due tipi di pazzia divina: nel primo, l'uomo, quasi vuoto e privo di se stesso, viene riempito dello spirito divino, il quale opera in lui senza che egli ne riesca a comprendere la ragione; nel secondo, l'uomo, abile nella contemplazione e dotato di un intelletto lucido, spinto dall'amore della divinità, acuisce sempre più i sensi, per giungere quindi al perfezionamento della propria ragione.

Gli uomini presi dal furore del primo tipo sono sì più degni, nella misura in cui in essi opera la divinità stessa, ma, in quanto uomini, sono simili all'asino che porta i sacramenti: certo i sacramenti sono degnissimi e divini, ma non per questo l'asino smette di essere tale. Gli uomini furiosi del secondo tipo, pur non già divini, aspirano, per l'amore di cui si nutrono, a raggiungere una più perfetta umanità, così da poter essere degni della caccia cui si apprestano⁶⁴.

Nei loro furori non si ha, come invece nel primo caso, una forma di oblio di se stessi, quanto piuttosto una rammemorazione della bellezza e bontà celesti, le quali, rilucenti nel mondo, spingono a risvegliare le ali che possano condurre verso il cielo⁶⁵. Il furioso è consapevole del grande dolore che la sua aspirazione comporta, ma non per questo desiste dal suo proposito, in quanto ama l'amore di cui è pervaso e, nonostante esso appaia insensibile ai suoi patimenti, si disseta della fiamma che, nel mostrargli la tortuosa strada, lo consuma⁶⁶.

Ciò che nel patimento amoroso appare come il male che strugge l'anima e la inonda di lacrime, è in realtà, dal punto di vista assoluto, supremo bene o via che ad esso conduce⁶⁷. Per questo il furioso non teme né il ghiaccio del divino che gli si

⁶⁴ Bruno, *Eroici furori*, p. 42.

⁶⁵ Bruno, *Eroici furori*, p. 43. Cfr. Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 243-245.

⁶⁶ Bruno, *Eroici furori*, pp. 44-45.

⁶⁷ Bruno, *Eroici furori*, p. 44.

nega, né il fuoco della sua presenza⁶⁸, ma corre consapevolmente verso la propria morte, sapendo che essa è in realtà la vera vita. Egli, inebriato dalla bellezza dei corpi, si erge alla ricerca dell'origine stessa di tale armoniosa complessione⁶⁹. Si immerge nella contemplazione della luce sensibile, per giungere alla partecipazione e unione con la sorgente stessa; tutto vede nello specchio della divinità e ama ogni cosa come sua immagine e promessa⁷⁰, come perenne pungolo a divenire sempre e sempre più simile alla Diana che intravede e subito perde nelle ombre della selva del divenire⁷¹.

Cecità

Il furore eroico, pur essendo in senso assoluto un dono in grado di aprire la strada verso la conoscenza della verità, può, cionondimeno, far incorrere l'anelante in varie forme di cecità, rappresentate da nove ciechi⁷².

Una prima forma di tale cecità è dovuta alla consapevolezza della fragilità della complessione umana e della debolezza dei suoi occhi, qualora essi si volgano a ciò che li supera in splendore. L'oscurità precedente l'inizio del percorso eroico si riconosce come incapacità di vedere l'universo nella sua verità ed induce a cercare una via per guarire gli occhi malati. La seconda forma di cecità eroica è dovuta allo sdegno che nasce nel veder vituperata e adulterata la verità. Certo un tale sdegno, rappresentato dalla gelosia per le cose divine, è certamente nobile, ma rischia di rendere incapaci di giungere alla quieta contemplazione e di essere dannati al vituperio, alla pena e alla morte, in-

⁶⁸ Bruno, *Eroici furori*, p. 91.

⁶⁹ Per il tema della *scala amoris* cfr. Bruno, *Eroici furori*, pp. 73-74.

⁷⁰ Riguardo alla concezione secondo cui tutti gli amori, se non sono semplicemente ferini, hanno sempre per oggetto la divinità cfr. Bruno, *Eroici furori*, p. 45.

⁷¹ Bruno, *Eroici furori*, pp. 97-98.

⁷² Per l'intera trattazione si rimanda a Bruno, *Eroici furori*, pp. 138-157.

ferite da pedanti senz'anima e da popoli asinini⁷³. In terzo luogo si può divenire ciechi quando la stessa verità, nel mostrarsi subitaneamente ad un soggetto non pronto, acceca della sua luce e rende inabili a vedere ancora. Chi, infatti, abituato a vedere solo le ombre delle idee, si imbatte in modo immediato nel sole divino, senza prima essere passato per la mediazione, rischia di non veder più nulla ed essere abbagliato completamente. Per riprendere il simbolo platonico, chi, spezzate le catene, venisse portato immediatamente dal fondo della caverna alla contemplazione del sole non potrebbe che divenire irrimediabilmente cieco.

La quinta cecità è in realtà la vera via per cui cammina il furioso: egli, cieco al mondo e alle dottrine volgari, tutto compreso nella contemplazione divina, chiede agli altri ciechi solo che gli mostrino il cammino meno impervio. Volendo progredire nella sua ricerca senza ostacoli, chiede aiuto per non inciampare nelle pietre del senso comune, di cui essi sono più edotti di lui. Il quinto è reso cieco dalle lacrime che, incessantemente sgorganti dai suoi occhi, impediscono di attingere la luce. La sua cecità è data dalla sproporzione tra mezzi e fine, in quanto qualsiasi speculazione razionale non porta che alla conoscenza di fantasmi e ombre, che sono come lacrime che offuscano, pur in parte mostrandolo, lo splendore celeste.

Il sesto cieco, per aver consumato nel pianto tutti gli umori, è divenuto vuoto e impossibilitato a ricevere il lume esterno. Egli, per essersi volto in modo incostante ad una molteplicità di oggetti, mirando ora l'uno ora l'altro, è divenuto arido verso l'unico oggetto dalla cui bellezza dipendevano tutti gli altri.

⁷³ Non serve dire che proprio questa forma di cecità ha rischiato di sconvolgere interamente la mente del Nostro (cfr. Bruno, *De l'infinito universo et mundi*, p. 248). Che essa venga tematizzata negli *Eroici furori* dimostra la grande capacità introspettiva del filosofo, ben consapevole del vizio che, più di tutti, lo incalzava e che, al termine del processo inquisitorio, prende infine il sopravvento, inverandosi in lui più che in qualunque altro furioso eroico del passato (e di nomi di tali eroi bruciati sul rogo per la loro aspirazione divina se ne potrebbero fare tanti. Uno su tutti: Margherita Porete).

Nel caso del sesto, il prevalere della componente affettiva, l'amore inesauribile per la verità, ha reso inabile l'intelletto. Chi, infatti, inizi il percorso eroico guidato dal solo sentimento, incorrerà presto nell'errore, in quanto l'intelletto, non sufficientemente purgato, porta a considerare come vero solo ciò che è oggetto dell'amore e non, al contrario, ad amare ciò che si è conosciuto essere vero. Da qui la lotta tra le diverse filosofie e le varie sette, tutte protese a difendere più il loro amore che la verità.

L'ottavo cieco ha visto la maestà divina ed è così dilacerato dalla sua saetta che non può più contenere nient'altro. Il nono è invece volontariamente cieco e muto, in quanto, tutto preso dall'amore celeste, non vuole fargli offesa col vederlo o parlarne, per paura che il suo sguardo imperfetto e la sua parola inconsistente avviliscono l'amato, piuttosto che onorarlo. Ama dunque Dio nel silenzio e nella tenebra, in quanto ogni altra luce sarebbe una sua diminuzione ed un tradimento.

In sintesi, si hanno nove forme di cecità:

1. Cecità come consapevolezza delle tenebre in cui si è immersi.
2. Cecità dovuta all'eccessivo affetto per la verità, difendendo la quale si finisce per perderla.
3. Cecità dovuta all'istantaneità con cui il fulgore divino rapisce la mente non pronta.
4. Cecità alle realtà sensibili, ma piena visione di quelle intellegibili.
5. Cecità dovuta alla mediazione del discorso.
6. Cecità dovuta all'incostanza del soggetto e di conseguenza all'incostanza nel perseguire la verità, cercata in oggetti sempre diversi.
7. Cecità dovuta al predominare dell'affetto amoroso sulla facoltà intellettuale.
8. Cecità verso le cose sensibili, dovuta alla forza con cui il lampo divino ha squarciato e riempito l'anima di luce.

9. Cecità conseguente alla libera volontà di non vedere ciò che dalla vista verrebbe reso inferiore.

Ogni forma di cecità è a suo modo una prigionia ed un muro che ostacola nella ricerca della verità. Ognuna di esse consegue da un atteggiamento in sé giusto, ma che, portato nelle forme estreme, limita appunto la possibilità di vedere.

Si può congetturare che i nove ciechi vadano insieme proprio perché solo dall'unione delle varie cecità è possibile che ciascuno riacquisti la vista. Ogni cieco ha dunque delle qualità che possono essere di aiuto ad un altro e a sua volta può essere sorretto nel suo percorso di guarigione da uno o più ciechi.

Si prenda, ad esempio, il nono cieco che, per non voler togliere nulla al divino, si decide a non nominarlo e a non vederlo, a censurare, cioè, la conoscenza, nella consapevolezza che essa sarà sempre inadeguata. Egli si comporta in modo opposto rispetto al quinto, il quale nella mediazione perde l'immediato, nella penombra la luce, nell'immagine il vero oggetto. Le due cecità, se tenessero conto l'una dell'altra, potrebbero però portare alla luce della vista. L'una infatti mostrerebbe la necessità di usare un mezzo di conoscenza, l'altro ne mostrerebbe l'insufficienza: insieme capirebbero necessità e insufficienza dei mezzi loro disponibili e, così come non si fermerebbero al discorso, allo stesso modo non rimarrebbero però muti, ma userebbero della vista e del linguaggio consapevoli dei rischi e delle possibilità che essi comportano.

Una tale unione di quelli che si potrebbero dire il metodo catafatico e il metodo apofatico si può vedere nella discussione del sonetto presente nel primo dialogo della seconda parte, di cui qui si forniscono i primi versi:

Questa fenice ch'al bel sol s'accende,
e a dramma a dramma consumando vassi,
mentre di splendor cint'ardendo stassi,

contrario fio al suo pianeta rende⁷⁴.

Per la fenice bisogna intendere il furioso che, nel suo bruciare per l'amore contemplativo, oscura il divino più che illuminarlo. Ogni lode che egli possa fare, ogni parola che possa spendere e ogni complicato sistema filosofico che si possa ingegnare a formare sarà infatti sempre come fumo e cenere del fuoco che lo ha avvolto. Da una parte allora si può certamente dire che il silenzio è la sola possibilità per non oscurare la bellezza contemplata⁷⁵. D'altra parte, è anche vero che attraverso il discorso è possibile infuocare ed indirizzare alla verità, svegliare l'animo di altri e, pur attraverso il fumo, mostrare un baluginio del lampo divino. Attraverso un discorso che sia lode consapevole della propria insufficienza, si può dunque risvegliare l'essenza divina in chi è addormentato e fornire perlomeno le chiavi per liberarsi delle catene e scegliere se uscire dalla caverna o piuttosto rimanere con tutti gli altri nell'oscurità.

Non è tuttavia con i libri o le parole che il furioso può liberarsi, quanto piuttosto attraverso una sempre maggiore conoscenza di sé che, pur guidata dalla bellezza sensibile e dall'esperienza dei sapienti che lo hanno preceduto, deve distaccarsi da tutto, per poter comprendere di essere tutto ed aprire dunque le ali della propria anima:

se aspira al splendor alto, ritiresi quanto può all'unità, contraasi quanto è possibile in se stesso, di sorte che non sia simile a molti, perché son molti⁷⁶.

Solo così, tutto ritirato in se stesso, messo nella selva o deserto della propria anima, può andare alla caccia e veramente involarsi nella ricerca. Chi infatti non abbia prima conosciuto se stesso, mai potrà conoscere Dio o la natura, perché essi non sono distanti, ma più vicini di quanto mai si potrebbe credere.

⁷⁴ Bruno, *Eroici furori*, p. 100.

⁷⁵ Bruno, *Eroici furori*, p. 102.

⁷⁶ Bruno, *Eroici furori*, p. 103.

Atteone nella selva

Il furioso che sia rientrato in se stesso e abbia fatto deserto di ogni altro oggetto o compagnia che non fosse immagine della bramata preda, è in grado di stendere le ali dell'intelletto e della volontà intellettuale⁷⁷.

Tale immagine significa che, nella ricerca della verità, è necessario che siano presenti tanto la facoltà conoscitiva quanto quella appetitiva. Se, infatti, l'intelletto fosse solo, non ci sarebbe alcun impeto alla ricerca e alcuna forza nelle ali; se, al contrario, fosse presente solo la volontà, essa non saprebbe verso cosa dirigere il proprio impulso e rimarrebbe dunque irretita ora da un oggetto ora da un altro. Il furore eroico, invece, è quella pazzia divina dove l'intelletto che mira alla verità e la volontà che aspira al bene/bello sono armonicamente intrecciati. Solo grazie a questo trasfondersi dell'intelletto nella volontà e della volontà nell'intelletto, solo, cioè, grazie ad una conoscenza amorosa o ad un amore conoscitivo, è possibile che il vero sia desiderato e che il bene sia conosciuto⁷⁸. Il furioso eroico è dunque colui in grado di conoscere la verità nelle sue profondità più insondabili proprio perché la ama, ed è in grado di amare fino al sacrificio supremo la verità, in quanto la conosce, seppur nella penombra.

Per questo motivo egli può essere rappresentato come il cacciatore Atteone, il quale, con l'aiuto dei mastini e dei veltri, giunge a intravedere la bramata caccia e, nell'atto stesso di contemplare la verità, diventa da cacciatore cacciato:

Alle selve i mastini e i veltri slaccia
il giovan Atteon, quand'il destino
gli drizz' il dubio ed incauto cammino,
di boscareccie fiere appo la traccia.
Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia,
che veder poss' il mortal e divino,

⁷⁷ Bruno, *Eroici furori*, p. 52.

⁷⁸ Cfr. Bruno, *Eroici furori*, p. 53.

in ostro ed alabastro ed oro fino
vedde; e 'l gran cacciattor dovenne caccia.
Il cervio ch'a' più folti
luoghi drizzav' i passi più leggieri,
ratto vorâro i suoi gran cani e molti.
I' allargo i miei pensieri
ad alta preda, ed essi a me rivolti
morte mi dâ con morsi crudi e fieri⁷⁹.

Come spiegato dal Bruno⁸⁰, Atteone è l'intelletto che, guidato dai pensieri divini, veloci come i veltri, e dall'amore, potente come i mastini, cerca tra le selve le fiere boscareccie, cioè le specie intellegibili. Nella sua ricerca si imbatte però non solo in fiere selvatiche, ma nella stessa loro origine: attraverso le acque, cioè nello specchio dove rifulge l'opera dello splendore divino, contempla il busto e la faccia della Dea, ossia vede l'intero universo come potenza ed operazione esterna della complicazione divina⁸¹. In questa contemplazione amorosa, da cacciatore si fa caccia, da osservatore esterno della presenza divina si fa divino egli stesso e perde la sua umanità per rinascere dio. Ciò non può avvenire attraverso i pensieri, i quali, pur più veloci dell'amore, sono incapaci di cogliere la verità nella sua essenza, ma attraverso l'impeto amoroso, che rapisce il contemplante e lo fa essere uno con il contemplato.

Ancora una volta, e anche dove più evidente si fa l'importanza dell'amore, le due ali o i due cani, volontà intellettuale (amore) e pensieri intellettuali, sono comunque entrambi necessari all'unione e trasformazione. Attraverso i pensieri, infatti, l'oggetto diviene parte del soggetto, viene cioè convertito nel soggetto che lo assimila a sé secondo il proprio modo. Nell'amore, invece, il soggetto si converte nell'oggetto, si trasforma cioè nella cosa amata, esce fuori da sé e, rapito, non è più lui ma la divinità stessa.

⁷⁹ Bruno, *Eroici furori*, p. 53.

⁸⁰ Bruno, *Eroici furori*, pp. 53-55.

⁸¹ Bruno, *Eroici furori*, p. 54.

Ciò significa che, in prima istanza, il divino entra, attraverso i pensieri, nell'intelletto, il quale quindi si ritrae e contrae in se stesso, vede la verità nell'ombra delle idee, si scopre dunque come essere in qualche modo divino e, preso dal fuoco d'amore derivante dalla contrazione, esce fuori di sé per divenire lui stesso ciò che ha contemplato in sé solo come immagine, per divenire preda di quella caccia che aveva predato⁸².

In questo processo, e solo grazie alla compresenza di pensiero e amore, è possibile veramente giungere all'unione, in quanto l'oggetto si fa soggetto e il soggetto si fa oggetto.

Quanto finora esposto diviene chiaro se ci si volge al secondo luogo in cui il Bruno riprende il tema di Atteone:

Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovogna preda, il cacciator doventi caccia; perché in tutte le altre specie di venagione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; *ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito*⁸³.

I pensieri divini che il cacciatore ha predato dilacerano attraverso l'amore lo stesso intelletto che, da stanza chiusa in cui ammassare ombre, si fa luogo aperto, immensa campagna bagnata dai raggi diretti del sole⁸⁴:

onde non più vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte⁸⁵.

⁸² Cfr. anche Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, p. 66.

⁸³ Bruno, *Eroici furori*, p. 127. Il corsivo è nostro.

⁸⁴ Cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, p. 65.

⁸⁵ Bruno, *Eroici furori*, p. 127.

Non esiste più un soggetto né un oggetto, ma solo l'unità divina che si guarda nell'intelletto ormai aperto di colui che guarda⁸⁶. Solo adesso il furioso giunge veramente a comprendere che Dio è dentro di lui, che Egli è addirittura più vicino a lui di quanto lui non sia vicino a se stesso⁸⁷, solo adesso giunge a comprendere che la distinzione era solo illusione e ombra, solo ora supera i contrari e, in luogo di oscillare tra gli opposti in quanto preso dal doppio vizio della contrarietà, diviene, lui solo, veramente sapiente. Egli, infatti, non si è ritirato dal mondo delle opposizioni, non ha abdicato alla natura, non si è rifugiato sullo scoglio sopra le onde, ma si è immerso nel mare in tempesta del divenire, ha scalato le onde ed è stato ributtato negli abissi, ha percorso tutte le correnti, fino a giungere ad essere egli stesso il mare, altezza e abisso, ormai al di là della vertigine degli opposti, ormai temperato e libero da ogni passione, ormai divino:

Talmente trovandosi presente al corpo che con la miglior parte di sé sia da quello absente, farsi come con indissolubil sacramento congiunto ed alligato alle cose divine, di sorte che non senta amor né odio di cose mortali, considerando d'esser maggiore che esser debba servo o schiavo del suo corpo⁸⁸.

DIO INFINITO: CAUSA PRINCIPIO E UNO

“Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
adtolle in clarum, noster Olimpe, Iovem”.

(G. Bruno, *De la causa principio e uno*)

Apollo splendente

Il furioso si è dunque liquefatto al calore dello splendore divino rilucente nei raggi di Diana, la natura⁸⁹. Il vivo sole da cui

⁸⁶ Cfr. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, p. 71-72.

⁸⁷ Bruno, *Eroici furori*, p. 104.

⁸⁸ Bruno, *Eroici furori*, p. 105.

⁸⁹ Bruno, *Eroici furori*, p. 111.

quei raggi promanano è l'inconoscibile, inoggettivabile e inaccessibile Apollo⁹⁰, Dio della luce, la quale in ogni luogo manda i suoi raggi, esplicazioni della divina bontà, intelligenza, bellezza e sapienza⁹¹. Egli è quella bellezza che supera ogni bello, sua ombra e vestigio, quella sapienza che, unione perfetta di conoscente e conosciuto⁹², va oltre ogni forma di conoscenza, quella bontà che, ricomprendendolo in sé, supera ogni male⁹³. È l'idea delle idee e la fonte superessenziale di ogni essenza⁹⁴, è quell'unità infinita che nessun discorso o conoscenza può racchiudere, che solo in un infinito aspirare si può in qualche modo attingere⁹⁵. Eppure riluce dovunque, è allo stesso tempo sempre presente e sempre assente, intuibile in tutto e pur remoto:

Dio, la divina bellezza e splendore riluce ed è in tutte le cose; però non mi pare errore d'admirarlo in tutte le cose, secondo il modo che si comunica a quelle⁹⁶.

Egli è il sole in cui si specchia e prende luce la luna ovvero il mondo⁹⁷, è la *Natura naturans* da cui tutto promana ed in cui tutto è⁹⁸, è quell'intelletto che è tutto senza fare nulla, principio trascendente in cui la potenza è atto e l'atto potenza.

Il Dio immanente-trascendente

Da quanto detto, nasce, come per gli altri due autori precedenti, il problema di capire come sia possibile pensare

⁹⁰ Bruno, *Eroici furori*, p. 126.

⁹¹ Bruno, *Eroici furori*, p. 111.

⁹² Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 231.

⁹³ Sull'impossibilità di pensare il male tanto dal punto di vista di Dio che da quello dell'universo in sé cfr. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 182.

⁹⁴ Bruno, *Eroici furori*, p. 116.

⁹⁵ Bruno, *Eroici furori*, p. 102.

⁹⁶ Bruno, *Eroici furori*, p. 99.

⁹⁷ Bruno, *Eroici furori*, p. 127.

⁹⁸ Bruno, *Eroici furori*, p. 128.

un'assoluta trascendenza che sia al contempo immanenza, una lontananza radicata nel più profondo di ogni essere.

Il Bruno, infatti, da una parte afferma che

la divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quelli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discursiva facultade, non possiamo conoscere nulla se non per modo di vestigio [...] ⁹⁹.

Dall'altra afferma, come si è visto, che Egli riluce in tutte le cose, che l'uomo può trovarlo al fondo di se stesso e che basta aprire gli occhi e liberarsi dalla cecità per vedere riflessi ovunque i raggi di Apollo ¹⁰⁰:

[...] circa l'essenza divina, che è tutta in tutto, empie tutto, ed è più intrinseca alle cose che la essenza propria di quelle; perché è la essenza de le essenzie, vita de le vite, anima delle anime ¹⁰¹.

Per comprendere come ciò sia possibile, prima di andare ad analizzare alcuni passi del *De la causa* particolarmente significativi, è interessante considerare la seguente affermazione presente negli *Eroici furori*:

il corpo dunque è nell'anima, l'anima nella mente, la mente o è Dio, o è in Dio [...] ¹⁰².

Una tale affermazione permette di comprendere che i vari piani dell'essere devono essere pensati come cerchi concentrici in cui la sfera più grande ricomprende tutte le sfere, così che in ogni punto interno alla sfera divina si può propriamente dire che

⁹⁹ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 87.

¹⁰⁰ Per una trattazione del rapporto tra Dio e il mondo cfr. Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 232-238.

¹⁰¹ Bruno, *De l'infinito universo et mondi*, p. 286.

¹⁰² Bruno, *Eroici furori*, p. 48.

è presente Dio nella sua interezza, anche se poi ciascun punto non è l'intera sfera.

Si potrebbe pensare il rapporto tra Dio e i mondi (intellettuale e naturale), come quello che sussiste tra le circonferenze di un imbuto: la circonferenza che costituisce il bordo è in sé tutte le altre circonferenze e tutte le altre circonferenze sono totalmente interne al bordo; ogni loro punto, essendo un'immagine proiettata di tale bordo, non ne è quindi pienamente distinta. Se però si rompe la prospettiva, se dunque, come si è visto nel paragrafo precedente, vengono distrutti i muri che chiudono le porte all'infinito, allora non vi è più né imbuto, né bordo, né circonferenza, ma solamente l'infinità di Dio.

Che Dio sia presente o meno in tutte le cose dipende ancora una volta dalla diversa prospettiva con cui si ha a che fare. Se si pensa in modo finito, allora sembra esserci tra il mondo e Dio un abisso inaggrabile, se invece ci si pone dal punto di vista dell'infinito, ed in prima istanza dell'infinito universo, allora si può comprendere come sia possibile l'istantanea coincidenza di immanenza e trascendenza. Per poter afferrare come Dio ricomprenda in sé tutto l'universo, sua immagine quasi perfetta, bisogna nuovamente volgersi al *De la causa* e capire cosa significhino in Dio "principio" e "causa".

Dio: materia attuale

Il termine "principio", come in parte già visto, indica allo stesso tempo ciò che viene prima di una cosa e la sua causa intrinseca, mentre la parola "causa" mette in risalto la differenza tra ciò che causa e ciò che è causato¹⁰³. Ora, Dio, essendo causa e principio contemporaneamente, è sia intrinsecamente legato agli effetti che da essi separato. Egli, infatti, è tutto immediatamente ed in atto¹⁰⁴.

¹⁰³ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 90-93.

¹⁰⁴ Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 97, 98 n. 75.

Se per l'universo si potevano ridurre a due i principi/cause – la materia e la forma – tanto più in Dio questi principi a tal punto si compenetrano da divenire uno solo. Nonostante in questo lavoro si sia proceduto in senso inverso, è infatti l'intuizione di Dio come unità e sostanza assoluta a permettere di pensare l'universo come unione indissolubile di potenza ed atto, di materia e forma, di corpo e anima:

Or contempla il primo ed ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto se non potesse essere tutto: in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa¹⁰⁵.

Dio dunque è la complicazione assoluta, il *Possest* cusaniaco esplicantesi nella contrazione intellettuale e poi in quella universale¹⁰⁶, entrambe incapaci di raggiungere la potenza in atto, ma ad essa sempre aspiranti, in un circolo amoroso che nell'universo si fa infinito avvicinarsi di forme in un'infinità spazio-temporale. In quanto potenza attuale, Dio è quel sole – con Cusano si potrebbe dire quel volto – che è immediatamente tanto a oriente che a occidente, tanto a nord che a sud, è dappertutto e in tutto, è l'unità, oltre ogni distinzione, dei contrari, è, come l'universo sua immagine, centro e circonferenza, scorza e seme di ogni realtà¹⁰⁷.

Ciò significa, dal momento che la potenza passiva è la materia, che non solo in Dio è presente la materia, ma che essa non possa in alcun modo essere separata dalla forma, che cioè Dio possa essere considerato la massima materia in atto:

Dics. Non differisce dunque [la materia] dalla forma?

Teof. Niente nell'assoluta potenza ed atto assoluto. Il quale però è nell'estremo della purità, semplicità, indivisibilità ed unità, perché è assolutamente tutto: che se avesse certe dimensioni, certo essere,

¹⁰⁵ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 157.

¹⁰⁶ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 158.

¹⁰⁷ Cfr. Bruno, *De la causa principio e uno*, pp. 161-163.

certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto¹⁰⁸.

L'universo, pur nella sua unità infinita, è dunque come uno sfilacciarsi dell'unità infinita di Dio e per questo può essere considerato una sua manifestazione. Solo il vincolo amoroso, che abbraccia la catena che dalla bellezza sensibile giunge a quella divina, può riallacciare il nodo e ricondurre l'avvicinarsi delle forme, il circolo dei contrari, nella materia-forma assoluti, lì dove si comprende l'armonia nascosta nel conflitto della sensibilità e la natura può essere intuita come l'immagine in guerra dello sfondo pacificato.

¹⁰⁸ Bruno, *De la causa principio e uno*, p. 192.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Al termine dell'intero percorso attraverso le concezioni dei tre grandi filosofi rinascimentali, è possibile giungere a qualche parziale conclusione. L'intento che guida i tre autori è quello di pensare una filosofia strettamente connessa alla vita dell'uomo, una filosofia, cioè, quale forma di vita che permetta di comprendere il valore e la dignità umana nell'ambito di una riflessione più ampia sulla natura e su Dio.

Ognuno di essi, partendo dalla propria particolare sensibilità e dal proprio particolare punto di vista, ha cercato di esprimere l'inesprimibile, ha cercato di riportare in scrittura il frutto dell'esperienza filosofica vissuta in prima persona, ha cercato di mostrare una via per l'Assoluto in grado di non astrarsi dal mondo, ma di illuminarlo e farlo risplendere di nuovi colori. Che sia l'intuizione della coincidenza degli opposti, piuttosto che la comprensione dell'uomo mago capace di maritare il mondo e portarlo tutto in Dio, o il vissuto dell'eroico furore che porta a spregiare ogni setta ed ogni dogma, per involarsi da solo a solo verso l'"Anfitrite di tutti i numeri", in tutti i casi non solo l'uomo, ma la natura e Dio vengono vivificati dall'esperienza filosofica.

Essa sola è, infatti, in grado di risvegliare la natura assopita, di divinizzare l'uomo, di far scendere Dio in terra; essa sola può rompere l'illusione della separatezza e del conflitto, del decentramento e del dolore, dell'oblio e della morte; essa sola può distruggere gli apparenti muri che separano Dio dal mondo, l'uomo da Dio, e la natura dall'uomo.

La vita filosofica proposta dai tre autori costituisce il tramite per cui è pensabile non solo il vincolo dell'intera natura, ma anche l'armonia e la pace tra gli uomini, consapevoli della loro dignità, sempre mossi da una maggiore comprensione del mondo che li circonda, non più ospiti sgraditi di una realtà ostile, verso cui si comportano alla stregua di predoni, ma centri irra-

dianti, alla confluenza della bellezza divina e di quella sensibile,
veri imenei in grado di *maritare mundum*.

CONCLUSIONI

“E se nessun mortale, secondo il testo di quell’iscrizione, solleverà il velo, allora dobbiamo cercare di diventare immortali”.

(Novalis, *I discepoli di Sais*, p. 117)

“Guardandoci d’attorno con esultanza. Soltanto a questo patto, sollevando una gleba odorosa, spiccando un frutto, contemplando le iridescenze di gioielli o di cascate, lo splendore d’un incarnate umano o d’una liscia pelliccia o d’una folgorante colata di metalli, forse si saprà sentire la presenza animatrice che ha plasmato e va plasmando queste materie, e ora le stringe e indurisce nel pugno, ora le sbriola o fa scorrere liquidamente tra le dita, ora le accarezza e fa brillare”.

(Zolla, *Le meraviglie della natura*, p. 17)

Si narra¹ che in un paese lontano visse un giovane di rara bellezza, il quale, un tempo aduso a giocare con i propri compagni, era diventato col passare degli anni sempre più triste. Si rifugiava nelle grotte e tra i boschi, avendo come unica compagnia gli animali e le piante, i quali tentavano in ogni modo di liberarlo dal malumore e dalla serietà che lo affliggevano. Questo giovane era innamorato di una bellissima fanciulla, Fiordirosa, la quale lo ricambiava di tutto cuore. Un giorno, però, giunse al villaggio un vecchio stregone dagli occhi profondi e dalla grigia barba, lunga dei molti anni di peregrinazioni nel mondo.

Dopo quell’incontro, Giacinto si rinchiuse sempre più in se stesso, incurante persino del dolce amore di Fiordirosa. Nel suo solitario ramingare per le foreste, incontrò la signora del bosco, la quale, bruciato un libretto che Giacinto aveva ricevuto dal vecchio stregone, gli disse come guarire dall’umor tetro che lo attanagliava. Tornò, dunque, dai genitori e disse loro:

¹ Novalis, *I discepoli di Sais*, pp. 153-163.

vado là dove abita la madre delle cose, la vergine velata. Il mio cuore è infiammato per lei. Addio²

Dopo lunghe, perigliose e burrascose peregrinazioni, placatasi lentamente l'inquietudine e sorta in lui una calma eppur decisa forza di attrazione, si lasciò guidare dallo stormire delle foglie e dal canto melodioso degli uccelli, fino a giungere ad una fonte cristallina, immersa nei colori dei fiori digradanti verso valle. Grazie al consiglio dei fiori e della fonte, giunse, infine, alla dimora della vergine celeste, alla dimora di Iside.

Sciolse il velo che la avvolgeva e Fiordirosa cadde tra le sue braccia.

Alla fine del lungo percorso seguito nelle pagine del presente lavoro, snodatosi tra la burrasca del mondo moderno e il cielo divenuto lentamente più mite nella trattazione della filosofia perenne, forse non si è giunti a svelare il volto di Iside, ma si è comunque tentato di inoltrarsi fino al suo penetrabile.

Lungi dall'essere avventati come l'incauto discepolo, il quale, impaziente di impadronirsi della verità, con un atto di forza infranse la legge del tempio di Sais e, di notte, strappò il velo della dea³, ci si è limitati a perlustrare le stanze in cui risiede la divinità.

Si è andati alla sua ricerca non correndo per fiumi e boschi, ma risalendo la corrente del tempo, per vedere se, nel passato, fosse possibile trovare una via più chiara verso la sua dimora.

Nel corso della trattazione e grazie all'aiuto dei pensatori del passato, si è potuto comprendere che non attraverso i libri o la storia è possibile sfiorare con mano tremante il velo. Essi, infatti, ombre e immagini dell'esperienza vissuta, sono semplici guide nel cammino, sono gli uccelli, i fiori e i ruscelli della favola di Giacinto: forme passeggiere⁴ che indicano verso l'eterno.

² Novalis, *I discepoli di Sais*, p. 159.

³ Schiller, *L'immagine velata di Sais*, in: Novalis, *I discepoli di Sais*, appendice II, pp. 234-239.

⁴ Novalis, *I discepoli di Sais*, p. 161: “[Giacinto]: dove posso trovare la sacra dimora di Iside? [...] [fiori]: anche noi siamo solo di passaggio [...]. Da

Ad ogni modo, il cammino percorso tra i secoli e le filosofie ha permesso di comprendere, almeno attraverso l'immagine del discorso, quanto vissuto da Giacinto e dall'avventato discepolo di Sais:

A uno riuscì – egli sollevò il velo della dea di Sais – Ma che cosa vide? Vide – miracolo dei miracoli – Se stesso⁵.

Ciò significa che non attraverso un oggetto o un pensiero esterno, nascosto chissà in quale tempo o in quale spazio, ma piuttosto in una più perfetta conoscenza di sé e in un rivolgersi ammirato verso il mondo circostante, apparentemente affetto dal tedio quotidiano e dalla frantumazione, diviene possibile cogliere la verità nella sua essenza.

Questa, in fondo, è la strada indicata dal maestro nel romanzo incompiuto di Novalis. Egli incita i suoi discepoli alla meraviglia, li sprona a cercare nella natura le più impercettibili simpatie, a creare e disfare immagini e suoni, nell'inesausta ricerca dell'armonia invisibile in cui tutto è avvolto. Si tratta di una progressiva purificazione dell'anima, fino a che essa, ormai pronta, può rivolgersi verso se stessa, comprendere la verità, altrimenti terribile, e volgersi, quindi, di nuovo verso il mondo, finalmente illuminato non solo dal suo intrinseco splendore esteriore, ma anche dalla luce dell'interiorità del discepolo, divenuto, infine, poeta:

Sediamo alla fonte della libertà e scrutiamo: la fonte è il grande specchio magico in cui l'intera creazione si rivela pura e chiara; in essa si bagnano gli spiriti dolci e le immagini delicate di ogni natura, e qui vediamo aperte tutte le stanze [...]. Il mondo più puro si trova, infatti, dentro di noi, in questa fonte. Qui si rivela il senso vero del grande spettacolo, multicolore e intricato; e se, riempiti da

poco, però, siamo passati in una zona in cui abbiamo sentito pronunciare il suo nome.”

⁵ Novalis, *Appunti per la composizione e il completamento di “I discepoli di Sais”*, in: Novalis, *I discepoli di Sais*, p. 225.

questa osservazione, entriamo nella natura, tutto ci appare noto, e conosciamo ogni figura in modo sicuro⁶.

L'intero cammino di Giacinto, come il presente peregrinaggio storico, serviva in fondo per capire che non era necessario alcun cammino, che la verità era sempre stata presente, che erano gli occhi ad essere offuscati dalla nebbia. Eppure un tale viaggio per terre lontane e ostili era necessario perché si potesse riconoscere la bellezza di casa, perché si potesse mostrare una vita più brillante, perché le nubi temporalesche del presente potessero sciogliersi in una rifulgente aurora.

Sat prata biberunt

⁶ Novalis, *I discepoli di Sais*, p. 145.

BIBLIOGRAFIA

- T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2015
- T. W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Diabasis, Parma 2014 (2010)
- L. Albanese, *Bruno e gli Oracoli dei Caldei*, in: *Bruniana & Campanelliana*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 157-164
- L. Albanese, *La tradizione platonica. Aspetti del platonismo in Occidente*, Bulzoni, Roma 1993
- M. J.B. Allen, *Ficino, Marsilio*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 360-367
- M. J.B. Allen, *Synoptic art. Marsilio Ficino on the history of platonic interpretation*, Leo S. Olschki, Firenze 1998
- M. J.B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy: parmenidean poetry, eristic, and the one*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, V. II, Leo S. Olschki, Firenze 1986, pp. 417-455
- Ambrogio, Simmaco, *La maschera della tolleranza*, a cura di A. Traina, BUR, Milano 2006
- A. Alberti (a cura di), *Avesta*, UTET, Torino 1974
- A. Aubert, P. Simoncelli, *Storia moderna. Dalla formazione degli Stati nazionali alle egemonie internazionali*, Cacucci, Bari 2011 (1999)
- M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte. Un'introduzione all'antropologia della repressione*, a cura di A. D'Orsi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003
- F. Bacone, *La nuova atlantide*, a cura di O. Bellini, Armando editore, Roma 2007 (1998)
- B. Barth, *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991
- S. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Leo S. Olschki, Firenze 2004
- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980

- W. Beierwaltes, *Pensare L'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, a cura di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1992
- W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, a cura di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000
- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004 (1972)
- G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2014
- D. Bigalli, *Evola e la tradizione ermetica*, in: G. De Turrís (a cura di), *Julius Evola e la sua eredità culturale. Atti del convegno "l'eredità di Julius Evola"*. Sala Alessandrina dell'Accademia dell'Arte Medica, Roma, 29 Novembre 2014, Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 47-57
- P. R. Blum, *La religione naturale di Marsilio Ficino*, in: S. Toussaint (a cura di), *Marsile Ficin ou les mysteres platoniciens. Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes. Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance. Tours, 7-10 juillet 1999*, Les Cahiers de L'Humanisme, V. II, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 313-326
- J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, a cura di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 2002 (1973)
- G. Bruno, *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985
- G. Bruno, *De l'infinito universo et mondi*, in: D. W. Singer, *Giordano Bruno*, Longanesi, Milano 1957, pp. 247-401.
- G. Bruno, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 2007
- G. Bruno, *La cena de le ceneri*, a cura di A. Guzzo, Mondadori, Milano 2009 (1995)
- G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano 1994 (1985)
- W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Marsilio, Venezia 1999
- E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2003
- G. Casadio, *Evola e la storia delle religioni*, in: G. De Turrís (a cura di), *Julius Evola e la sua eredità culturale. Atti del convegno "l'eredità di Julius Evola"*. Sala Alessandrina dell'Accademia

- dell'Arte Medica, Roma, 29 Novembre 2014, Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 69-115
- G. Casadio, *Ex oriente lux?*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 123-152
- E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1967
- P. Castelli, "Pillole di luce": erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino, in: S. Toussaint (a cura di), *Marsile Ficin ou les mysteres platoniciens. Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes. Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance. Tours, 7-10 juillet 1999*, Les Cahiers de L'Humanisme, V. II, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 91-122
- C. Catà, *Nicola Cusano e una tradizione neoplatonica abscondita*, in: C. Catà (a cura di), *A caccia dell'infinito. L'Umano e la ricerca del Divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, pp. 213-252
- H. A. Cavallera, *Elémire Zolla. La luce delle idee*, Le Lettere, Firenze 2011
- R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012
- G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010
- G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2010 (2009)
- G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1996 (1969)
- G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003
- G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2009 (1975)
- G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano, 1998 (1988)
- G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 2009 (1977)
- G. Colli, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007
- M. Cometa (a cura di), *L'età classico romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari, 2009
- G. Corazzol, *Le fonti "caldaiche" dell'Oratio: indagine sui presupposti cabbalistici della concezione pichiana dell'uomo*, in: S. Toussaint (a cura di), «*Accademia. Revue de la société Marsile Ficin*», XV, Paris 2013, pp. 9-62

- J. M. Counet, *Cusanus, Nicolas*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 293-296
- I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, a cura di G. Ernesti, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (2006)
- N. Cusano, *De pace fidei*, in: N. Cusano, *Opera Omnia*, a cura di R. Klibansky, H. Bascour, Meiner, Amburgo 1970
- N. Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 2010
- N. Cusano, *La dotta Ignoranza*, a cura di G. F. Vescovini, Città nuova, Roma 2011 (1998)
- N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017
- J. D. Dadosky, *Eliade and Girard on myth*, in: N. Babuts (a cura di), *Mircea Eliade. Myth, religion and history*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2014, pp. 49-63
- A. Dall'Igna, D. Roberi, *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano 2014
- Dante, *La Divina Commedia*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 2007 (1991)
- Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: W. Jaeschke (a cura di), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlage der Ästhetik (1795-1805)*, Meiner, Hamburg 1995
- M. De Certeau, *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo, II*, a cura di S. Facioni, Jaka Book, Milano 2016
- M. De Gandillac, *Das Ziel der una Religio in varietate Rituum*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1984, pp. 192-213
- J. O. De La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978
- H. De Lubac, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, a cura di G. Colombo, A. dell'Asta, Jaka Book, Milano 2016
- G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Storia e Letteratura, Roma 1952
- E. De Martino, *Il Mondo Magico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (1973)

- E. De Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 2008 (1961)
- R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Garin, T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998
- R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2011 (1997)
- R. Descartes, *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, Utet, Torino 1966
- E. Des Places (a cura di), *Oracles chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 2010 (1971)
- S. Dietzsch, *Die Kunst als Organon der Philoophie*, in: E. Hahn (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings. Berliner Schelling Studien*, Heft 1., Total Verlag, Berlin 2000, pp. 55-79
- E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano 2011 (2009)
- M. Donà, *Evola e la filosofia*, in: G. De Turreis (a cura di), *Julius Evola e la sua eredità culturale. Atti del convegno "l'eredità di Julius Evola". Sala Alessandrina dell'Accademia dell'Arte Medica, Roma, 29 Novembre 2014*, Edizioni Mediterranee, Roma 2017, pp. 39-46
- M. Douglas, *Purezza e pericolo*, a cura di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 1993
- Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2014 (1999)
- Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2016 (1985)
- U. Eco (a cura di), *il Medioevo*, 12 Vol., L'Espresso, Milano 2009
- M. Eliade, *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (1967)
- M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, a cura di J. Evola, F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 2005 (1974)
- M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 Vol., a cura di M. A. Massimello, G. Schiavoni, BUR, Milano 2013 (1990)
- M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (1976)
- T. Eliot, *La terra desolata. Quattro quartetti*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2015 (1995)
- Empedocle, *Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002

- Eraclito, *Dell'Origine*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 1993
- Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013
- A. Fabris, *La filosofia della religione oggi, nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, in: S. Semplici et al. (a cura di), *Filosofia della religione oggi*, Archivio di filosofia, V. 75, Serra, Pisa–Roma 2008, pp. 287-302
- A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris 1986
- A. Faivre, *Hermes Trismegistus III: Modernity*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 483-486
- A. Faivre, *Hermetic Literature IV: Renaissance – Present*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 533-544
- A. Faivre, *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993 (1992)
- P. K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano 2008 (2002)
- P. K. Feyerabend, *Dialoghi sulla conoscenza*, a cura di R. Corvi, Laterza, Roma-Bari 1991
- M. Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011
- J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001
- C. Fleury, *La lumière ficinienne est-elle orientale?*, in: P. Magnard (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Philosophie et Mercure. La tradition de l'humanisme latine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 113-124
- G. Flood, *L'Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, a cura di M. Congedo, Einaudi, Torino 2006
- M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989
- M. Frank, *Intellektuale Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, in: E. Behler, J. Hörisch (a cura di), *Die Aktualität der Frühromantik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1987, pp. 96-126
- F. Frosini, *La vita filosofica e lo statuto della filosofia in Giovanni Pico della Mirandola*, in: S. Toussaint (a cura di), «*Accademia. Revue de la société Marsile Ficin*», XIV, Paris 2012, pp. 23-41

- F. Frosini, *Umanesimo e immagine dell'uomo. Note per un confronto tra Leonardo e Giovanni Pico*, Olschki, Firenze 2005
- M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, Laterza, Roma-Bari, 2011
- A. Galletti, *Pascoli*, Nuova accademia editrice, Milano 1955
- E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, F. Le Monnier, Firenze, 1937
- E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1994 (1964)
- E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2010
- E. Garin (a cura di), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961
- E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007 (1976)
- E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 2007 (1975)
- M. L. Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito "specialista del sacro" fra oriente e occidente*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 99-122
- S. Gersh, *Medieval platonic theology: Nicholas of Cusa as summation and singularity*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 15-45
- Giamblico, *I misteri degli egiziani*, a cura di C. Moreschini, BUR, Milano 2003
- Giamblico, *La vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, BUR, Milano 2016 (1991)
- É. Gilson, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di M. A. del Torre, BUR, Milano 2011 (2000)
- Giuliano il Teurgo, *Oracoli caldaici*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2016
- L. Giuliadori, *Il pensare nell'assenza del sacro: Elémire Zolla tra filosofia perenne e modernità*, in: F. Valori (a cura di), *il pensare – rivista di filosofia*, Perugia 2012, pp. 32-49

- M. A. Granada, *Agostino Steuco y la perennis philosophia. Sobre algunos aspectos y dificultades de la Concordia entre prisca theologia y cristianismo*, in: *Δαίμων*, Revista de Filosofía, n. 8, 1994, pp. 23-38
- M. A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in: *Nouvelles de la République des Lettres*, XIII, 1993, pp. 35-89
- P. Grassi, *Secolarizzazione controversa*, in: S. Semplici et al., *Filosofia della religione oggi*, Archivio di filosofia, V. 75, Serra, Pisa-Roma 2008, pp. 413-423
- J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Les approches phénoménologiques et analytiques*, V. II, Les Éditions du Cerf, Paris 2002
- R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Gherardo Casini Editore, Santarcangelo di Romagna 2010
- R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, a cura di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2009 (1996)
- R. Guénon, *Il demiurgo e altri saggi*, a cura di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007
- R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, a cura di T. Masera e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2010 (1982)
- R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012
- R. Guénon, *Il teosofismo. Storia di una pseudoreligione*, a cura di C. Cammarata, 2 Vol., Edizioni Delta Arktos, Torino 1987
- R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine Indù*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2013 (1989)
- R. Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*, a cura di P. Gori, Adelphi, Milano 2011
- R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, a cura di C. Podd, Adelphi, Milano 2011 (1992)
- R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, a cura di Julius Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 2010 (1972)
- R. Guénon, *La Grande Triade*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2005 (1980)
- R. Guénon, *La tradizione e le tradizioni*, a cura di A. Grossato, Edizioni Mediterranee, 2003
- R. Guénon, *L'erreur spirite*, éditions traditionnelles, Paris 1952

- R. Guénon, *Oriente e Occidente*, a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2016
- R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo*, a cura di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2007 (1993)
- P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, a cura di E. Giovannelli, Einaudi, Torino 2010 (1998)
- P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, a cura di D. Tarrizzo, Einaudi, Torino 2006
- O. Hammer, *New Age Movement*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 855-861
- W. J. Hanegraaff, *Esotericism*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 336-340
- W. J. Hanegraaff, *How hermetic was renaissance hermetism?*, in: *Artes – Journal for the study of western esotericism*, 15, Brill, Leiden 2015, pp. 179-209
- W. J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, in: *Social Compass*, Vol. 46, n. 2, Sage Publications, Londra 1999, pp. 145-160
- W. J. Hanegraaff, *Reflections on New Age and the Secularization of Nature*, in: Joanne Pearson, Richard H. Roberts, Geoffrey Samuel (a cura di), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1998, pp. 22-32
- W. J. Hanegraaff, *The platonic frenzies in Marsilio Ficino*, in: J. Dijkstra et al. (a cura di), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Brenner*, Brill, Leiden 2010, pp. 553-568
- W. J. Hanegraaff, *Tradition*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 1125-1135
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999 (1995)
- M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2011 (1995)
- M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976
- M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003 (1992)

- Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Madruzzo, Adelphi, Milano 2004 (1977)
- M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010
- A. Huxley, *La filosofia perenne*, a cura di G. De Angelis, Adelphi, Milano 2013 (1995)
- M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some jewish treatments*, in: M. J. B. Allen. V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Brill's Studies in Intellectual History, V. 108, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 137-158
- H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2006 (1997)
- K. Kerényi, *Dioniso*, a cura di M. Kerényi, Adelphi, Milano 2010 (1992)
- K. Kerényi, *Nel labirinto*, a cura di C. Bologna, traduzione di L. Spiller, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (1983)
- R. Klibansky, Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De Pace Fidei", in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 113-125
- A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1988
- K. Kremer, *Die Hinführung (Manductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1984, pp. 126-213
- K. Kremer, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit. („sis tu tuus, et Ego ero tuus“)*, in: R. Haubst (a cura di), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, V. 18, Paulinus-Verlag, Trier 1989, pp. 227-266
- W. Kroll, *Discours sur les oracles chaldaïques*, a cura di H. D. Saffrey, Vrin, Paris 2017

- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009 (1969)
- C. Leijenhorst, *Neoplatonism II: Middle Ages*, in W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 837-841
- C. Leijenhorst, *Neoplatonism III: Since the Renaissance*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 841-846
- T. Leinkauf, *Marsilio Ficino's Theologia Platonica and Francesco Patrizi*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 253-267
- J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medioevo*, a cura di P. C. Bori, Sansoni, Firenze 1988 (1983)
- F. Lelli, *Pico della Mirandola, Giovanni*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 949-954
- G. Leopardi, *Canti*, a cura di L. Felici, Newton Compton, Roma 1987 (1974)
- G. Lettieri: *Il Nodo Cristiano. Dono e libertà dal nuovo testamento al VII secolo*, Carocci, Roma 2009
- P. Lory, *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 499-533
- P. Lucentini (a cura di), *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi. Milano 2011 (1999)
- P. Lucentini, *Hermes Trismegistus II: Middle Ages*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume I, pp. 479-483
- Luciano, *Racconti fantastici*, a cura di M. Matteuzzi, Garzanti, Milano 1995
- S. Mancini, *I modi della contrazione nel De Coniecturis di Nicola Cusano*, in: *FIERI*, n. 4, Università degli studi di Palermo, Palermo 2006, pp. 199-222
- S. Mazzarino, *L'impero romano*, 2 vol., Laterza, Roma-Bari, 2015 (1973)

- B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 4 Bände, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1994-2008
- Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2011
- A. Michel, *Pulchritudo splendor dei: de Platon a Ficin*, in: P. Magnard (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Philologie et Mercure. La tradition de l'humanisme latine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 93-100
- D. Mieth, *Predigt 86. Intravit Jesus in quoddam castellum*, in: A. Becarisi, L. Sturlese, G. Steer (a cura di), *Lectura Eckhardi II*, Kohlhammer, Stuttgart 2003, pp. 139-177
- J. Monfasani, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle controversy before Ficino*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The rebirth of platonist theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 47-59
- F. Morelli, *Il mondo atlantico. Una storia senza confini (secoli XV-XIX)*, Carocci, Roma 2013
- M. Muccillo, *Platonismo ermetismo e "Prisca Theologia". Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Quaderni di «Rinascimento», V. XXXIV, Leo S. Olschki, Firenze 1996
- E. Norelli: *La Nascita del Cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014
- Novalis, *I discepoli di Sais*, a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2015
- W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, Adelphi, Milano 2012 (2004)
- R. Otto, *Il Sacro*, a cura di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009
- R. Otto, *Mistica orientale mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011
- A. Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 19-53
- B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1990 (1978)
- G. Pascoli, *I canti di Castelvecchio*, a cura di G. Nava, Bur, Milano 2006 (1983)

- G. Pascoli, *Poesie e prose scelte*, a cura di C. Garboli, Mondadori, Milano 2003 (2002)
- F. Patricius, *Nova de universis philosophia. In qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Apud Benedictum Mammarellum, Ferrara 1591
- M. Pavanello, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna 2014 (2010)
- O. Pelosi, *Il terzo libro del «De Vita» e l'«Hypnerotomachia Poliphili»*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, V. II, Leo S. Olschki, Firenze 1986, pp. 555-563
- G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, a cura di A. Biondi, Leo. S. Olschki, Firenze 2013 (1995)
- G. Pico della Mirandola, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Mimesis, Milano-Udine 2009 (2003)
- G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1942
- G. Pico della Mirandola, *Dell'ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgli, Bompiani, Milano 2010
- Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2010 (2000).
- Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano 2010 (2006)
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2014 (2006).
- Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2004
- Platone, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 2003 (1996).
- Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2011 (2003)
- Pletone, *Trattato delle virtù*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano 2010
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2014
- Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento Bompiani, Milano 2008 (2002)
- R. Po-Chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Il Mulino, Firenze 2012

- Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2010 (2009)
- Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, a cura di G. Girgenti e G. Muscolino, Bompiani, Milano 2011
- Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di Laura Simonini, Adelphi, Milano 2006 (1986)
- E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La Teologia degli Antichi Cristiani (Secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012
- A. Quero – Sànchez, *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, in: G. Steer (a cura di), *Meister – Eckhart – Jahrbuch. Beihefte*, Heft 3, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013
- S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, 2 Vol., a cura di Gruppo Kevala, Āsram Vydiā, Roma 1998
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010
- G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, 10 vol., Bompiani, Milano 2010
- G. Ricciardelli (a cura di), *Inni orfici*, Mondadori, Milano 2000
- P. Rossi, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1974
- J. Rouse-Lacordaire, *Mysticism*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 818-820
- K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bände, C. H. Beck, München 1990-1999
- P. Scarpi, *La divina auctoritas die Ermete Trismegisto per una nuova religione di tolleranza*, in: S. Gaspa et al. (a cura di), *From Source to History Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, Ugarit Verlag, Münster 2014, pp. 647- 654
- F. W. J. Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*, mit einer Einleitung von W. Schulz, a cura di H. D. Brandt, P. Müller, Meiner, Hamburg 2000

- F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, 6 Hauptbände und 6 Ergänzungsbände, a cura di M. Schröter, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1956
- F. W. J. Schelling, *Schriften von 1794-1798*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980
- F. W. J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990
- F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, a cura di W. E. Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1990
- F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, a cura di M. Durner, Meiner Hamburg 2005
- F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, a cura di Müller-Lüneschloss, Meiner, Hamburg 2016.
- F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, a cura di H. Fuhrmans, Reclam, Stuttgart 2008 (1964).
- V. Schiavone (a cura di), *Corpus Hermeticum*, BUR, Milano 2015 (2001)
- W. Schimdt-Biggemann, *Philosophia perennis: historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998
- C. B. Schmitt, *Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in: P. P. Wiener (a cura di), *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXVII, New York 1966, pp. 505-532
- G. Scholem, *La cabala*, a cura di R. Rambelli, Mediterranee, Roma 1992
- E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, Rizzoli, Milano 1990
- J. Stallmach, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog „Der Friede im Glauben“*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1984, pp. 61-112
- M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, 2 Vol., De Gruyter, Berlin-New York 1998
- A. Steuco, *De perenni Philosophia libri X*, Basilea 1542

- G. G. Stroumsa, *La Sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Arkeios, Roma 2000
- B. Tambrun-Krasker, *Plethon, Georgios Gemistos*, in: W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Vol., Brill, Leiden 2005, Volume II, pp. 960-963
- B. Tambrun-Krasker, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, in: P. Magnard (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Philologie et Mercure. La tradition de l'humanisme latine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 169-180
- B. Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, in: S. Toussaint (a cura di), «*Accademia. Revue de la société Marsile Ficin*», I, Paris 2006, pp. 9-48
- M. Tardieu, *Pléthon lecteur des oracles*, in: *Mètis*, vol. 2, n. 1, Daedalus, Paris 1987, pp. 141-164
- X. Tilliette, *Recherches sur l'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1995
- X. Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, 2. Bde, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1992 (1970)
- A. Tonelli (a cura di), *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015
- A. Tonelli (a cura di), *Le parole dei sapienti. Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso*, Feltrinelli, Milano 2010
- R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2012 (2008)
- R. Torella, *Eliade on tantrism*, in: G. Gnoli (a cura di), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, Roma 1989, pp. 49-57
- S. Toussaint (a cura di), *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole. De l'être et de l'un & Réponses à Antonio Cittadini. Edition bilingue précédée de Humanisme et Vérité*, Honoré Champion Éditeur, Paris 1995
- S. Toussaint, *Humanismes / antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris 2008
- L. Valcke, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, Les Belles Lettres, Paris 2005
- M. Vannini, *La Mistica delle grandi religioni*, Le Lettere, Firenze 2016 (2010)

- M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2016 (1999)
- C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988
- C. Vasoli, *Francesco Patrizi e la teologia platonica. L'uno e la generazione dell'infinito*, in: J. Hankins, F. Meroi (a cura di), *The re-birth of platonic theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 235-251
- C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002
- V. Vitiello, *Del sacro*, in: S. Semplici et al., *Filosofia della religione oggi*, Archivio di filosofia, V. 75, Serra, Pisa-Roma 2008, pp. 357-368
- S. Weil, *Quaderni. Volume terzo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988
- S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di C. Gaeta, Adelphi, Milano 1983
- P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, a cura di G. Fiorentini, Ubaldini, Roma 2002
- E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, a cura di P. Bertolucci, Adelphi, Milano 2012
- F. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2006 (1995)
- F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, a cura di R. Pechioli, Laterza, Roma-Bari 2010 (1985)
- E. Zolla, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2016
- E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Adelphi, Milano 2011 (1998)
- E. Zolla, *Conoscenza religiosa*, a cura di G. Marchianò, Storia e Letteratura, 2006
- E. Zolla, *Filosofia perenne e mente naturale*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2013
- E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, 2 Vol., Adelphi, Milano 2010 (1997)
- E. Zolla, *Il serpente di Bronzo. Scritti antesignani di critica sociale*, a cura di G. Marchianò Marsilio, Venezia 2015

- E. Zolla, *L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, a cura di G. Marchianò, Marsilio Venezia 2003 (1986)
- E. Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, a cura di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2017 (1991)
- E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano, 2011

Postfazione

Oggetto principale di questo testo, riccamente documentato, è la ‘filosofia perenne’, locuzione che risale all’opera di Agostino Steuco, *De perenni philosophia libri X*, Lugduni 1540. L’opera era diretta contro la Riforma protestante, e in sostanza esponeva la tesi che la religione cristiano-cattolica affonda le sue radici in una tradizione filosofico-teologica molto antica, che risale a mitici personaggi la cui autorità è indiscutibile e indiscussa, come Zoroastro e Ermete Trismegisto, e quindi non necessita di nessuna ‘riforma’. Poiché non pochi storici della cultura hanno sostenuto che i germi della rivoluzione scientifica e del mondo moderno covavano già nella Riforma, grazie ai due principi del libero esame delle Scritture e del rifiuto della Tradizione, potrebbe emergere già qui il dissidio profondo fra modernità e tradizione, che costituisce il tema dominante del libro.

E in verità ciò che fa di questo testo un sussidio prezioso è la cura e l’acribia con cui i due modelli antagonisti vengono esaminati e ricostruiti come ‘tipi ideali’. Prendo ad esempio una delle cause della crisi del mondo moderno (cioè della nascita dell’uomo ‘prometeico’) evidenziate da Sebastian Schwibach, il rifiuto dell’intuizione intellettuale. Qui tocchiamo sicuramente un forte elemento di demarcazione fra i due modelli di pensiero. Infatti l’intuizione intellettuale viene rifiutata da Kant, ma recuperata da Hegel negli scritti del 1801-2, quando il dissidio con Schelling non era ancora esploso, ed è centrale nel pensiero di Schelling, che poi è quello a cui Schwibach guarda con maggiore interesse. Infatti, benché Hegel possa essere inserito a pieno titolo nella storia della filosofia perenne, credo che ciò che ne impedisce il pieno apprezzamento da parte dell’autore sia il compromesso, da cui è permeata tutta la sua filosofia, fra razionalità e misticismo, idealismo acritico e positivismo altrettanto

acritico, come dicevano Feuerbach e lo stesso Marx negli anni giovanili.

È fuori dubbio che una mistica pura sia sempre preferibile a una mistica 'spuria'. Ma – ecco il punto – qual è il rapporto, che deve pur esserci, tra una mistica pura e la realtà empirica? Qui è necessaria una distinzione preliminare. Nella tradizione mistica di marca platonico-cristiana (che è quella che ha maggiormente condizionato la filosofia occidentale) è difficile non far entrare la storia, che nella tradizione ebraico-cristiana è il vero veicolo di salvezza. Questo costrinse Hegel, quasi da subito, a incardinare la storia nel processo e nel dispiegamento dello Spirito. Naturalmente in tal modo Hegel non dimostrò affatto la razionalità della storia ma, come dice Iljin, solo la razionalità dei (pochi) eventi razionali all'interno della storia, trascelti abusivamente come esempio di razionalità da un mucchio di fatti irrazionali e di tragedie umane (quello che lo stesso Hegel, nei rari momenti di sincerità, chiamava 'il bancone del macellaio').

Sull'altro versante abbiamo una tradizione che risale a Plotino, ma in fondo a tutta la tradizione storiografica greca, per cui la storia non ha nessun significato razionale nel senso pieno del termine (quello che fa capo al solo Logos), ma nel senso ristretto dei rapporti di causa-effetto (vedi Tucidide). Esclusa quindi la realtà delle vicende storiche, gli unici avvicendamenti degni di interesse sono quelli degli oggetti celesti al di sopra della Luna (per spiegare i quali è pur necessario introdurre il tempo, quindi l'anima cosmica). Ciò che accade sotto la Luna riguarda essenzialmente la lotta delle anime incarnate con le passioni originate dai corpi in cui sono state imprigionate. Tutto il resto è privo di significato.

Che fine fa la realtà empirica da questo punto di vista? Nella tradizione medioplatonica immediatamente successiva a Platone, e poi nel neoplatonismo, la materia non è più ingenerata e ontologicamente indipendente, ma diventa un prodotto e un sottoprodotto dell'energia spirituale. Giamblico è molto esplicito su questo punto:

...il dio produsse la materia dalla [propria] essenza dopo averne tagliato via la materialità, e il demiurgo, presa quella che era [eternamente] vivente, fabbricò con essa le sfere semplici e impassibili, mentre con le scorie della stessa diede forma ai corpi. destinati alla nascita e alla corruzione (Iamb. *Myst.* VIII 265, 6-7 Parthey).

Abbiamo quindi non una materia, ma due: una buona, quella dei corpi celesti, e una meno buona o decisamente cattiva, quella di cui sono fatti i corpi degli animali e in generale il mondo sotto la Luna. La materia cattiva è quella che l'anima razionale deve fronteggiare continuamente, ma spesso anche soccombere ad essa. Qui è opportuno citare Sinesio di Cirene. L'anima è discesa sulla terra per servire, dice Sinesio, ma la materia l'ha resa sua schiava con le sue 'arti magiche' (*Inni* I 571-76; cfr. 655). L'anima è stata letteralmente 'divorata dalla materia' (cfr. I 591), e avvinghiata dagli artigli della natura, vale a dire dai 'cani della terra' (I 96-7, II 246-47) del corteo di Hecate, che, risalendo i recessi della terra (I 623-24) 'divorano l'anima' e suscitano empî impulsi nei mortali, oppressi dalla 'sventura del corpo' (I 708).

Lo stesso tema è trattato ampiamente dagli *Oracoli*, in particolare nei fr. 99 e 110, che qui Sinesio tiene presenti. L'importanza degli *Oracoli caldaici*, diffusi da Pletone nella cultura rinascimentale come opera di Zoroastro, è opportunamente segnalata da Sebastian Schwibach. Un tema ricorrente negli *Oracoli* è l'ambivalenza del cosmo sublunare. Il contatto dell'anima con la materia 'cattiva' produce molteplici effetti: in particolare, sporca e appesantisce il veicolo dell'anima e compromette la razionalità dell'anima stessa, gettandola in un torpore profondo. La 'magia' della materia cattiva che ha provocato questi danni va combattuta con la magia della materia buona. Tale materia, di origine celeste, è stata sparsa nel cosmo sublunare dagli stessi dèi, che hanno avuto pietà del genere umano, sotto forma di simboli, 'richiami' o 'esche' particolari, la cui utilizzazione favorisce il risveglio e la risalita dell'anima.

La dottrina delle *illices* o *illecebrae* (allettamenti o richiami magici) è stata formulata autorevolmente da Ficino nel *De vita coelitus comparanda* sulla base degli *Oracoli caldaici* e dei poteri magici delle *inyges* (*iyunx torquilla*) ivi descritti, e utilizzata per ottenere favori dal cielo (*de favore coelitus hauriendo*). Non a caso tale dottrina ricompare in Bruno e Giovanni Pico della Mirandola, due autori largamente esaminati nella seconda parte del libro. Particolarmente interessante, da questo punto di vista, è il passo del *De hominis dignitate* citato da Sebastian Schwibach:

Questa [magia propriamente detta, cioè la magia buona] piena di misteri profondissimi, abbraccia la contemplazione più alta delle cause più segrete e, infine, la conoscenza di tutta la natura. Essa, quasi traendo dai penetrali della luce le virtù disperse e disseminate nel mondo dalla bontà di Dio, più che compier miracoli, fedelmente serve alla miracolosa natura. Essa, intimamente scrutando il consenso dell'universo, che in modo più espressivo i greci chiamano *simpatia*, esplorato il mutuo rapporto delle nature, recando a ogni cosa le adatte *lusinghe*, che si chiamano i *sortilegi dei magi*, porta alla luce, quasi che ne fosse l'artefice, i miracoli ascosti nei penetrali del mondo, nel grembo della natura, nei misteri di Dio, e come il contadino sposa gli olmi alle viti, così il Mago marita la terra al cielo, e cioè le forze inferiori alle doti e alle proprietà superne.

Qui Pico della Mirandola sta parafrasando il *De vita coelitus comparanda*. Le *lusinghe* sono le *esche* o *illecebrae* di Ficino, e i *sortilegi dei Magi* sono le *inyges* dei Magi di cui parlano sia il fr. 223 degli *Oracoli* che i *Sogni* di Sinesio di Cirene (II 147,3). Ma non si può escludere che sia Ficino che Pico alludano anche ai *Padri magici*, le divinità degli *Oracoli* che sono i demiurghi effettivi del cosmo sensibile.

Si conferma dunque che anche in quella che ho chiamato 'mistica pura' un rapporto con l'empirico non può mancare. La materia tuttavia viene chiamata in causa come vaso o ricettacolo o 'richiamo' di qualcosa che materia non è, e quindi, in ultima

analisi, come ‘materia spirituale’, per usare la locuzione di Henry Corbin. Abbiamo così, pur scontano le profonde differenze esistenti, una sorta di parallelismo fra le due correnti del platonismo. In Hegel troviamo una storia che non è la vera storia, e qui una materia che non è la vera materia. L’importanza del libro di Sebastian Schwibach sta anche nell’aver stimolato queste considerazioni.

Luciano Albanese
Sapienza Univ. di Roma