

FRANCESCO LAMANNA

IL CONCETTO DI DIO
NEL PENSIERO
DI PICO DELLA MIRANDOLA



FIRENZE
TIPOGRAFIA ENRICO ARIANI
VIA SAN GALLO, 33
1930

IL CONCETTO DI DIO NEL PENSIERO DI PICO DELLA MIRANDOLA

La dottrina sulla natura di Dio è da Pico particolarmente esposta nel trattato *De Ente et Uno*, sebbene non manchino accenni rilevanti, su questo argomento, anche nelle altre sue opere. Il « *De Ente et Uno* », in vero, non è una trattazione sistematica: ebbe origine, come diremo tra poco, da una delle consuete controversie sull'opposizione tra Platone e Aristotele; e a mostrare l'inesistenza di questa opposizione esso tende, conforme al programma di Pico, dell'universale concordanza dei grandi pensatori e delle grandi religioni. L'ambito e l'andamento di esso è segnato pertanto da quello spunto e da quello scopo, occasionali. Ma sforzandosi di conciliare Platone con Aristotele, Pico si collega alla tradizione neoplatonica, particolarmente cristiana, di cui lo pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena sono tra i rappresentanti più cospicui, e quelli più da vicino seguiti da Pico nella sua trattazione. Un breve accenno alla dottrina di questi due autori, e specialmente del secondo, che è il più sistematico, ci gioverà alla comprensione della dottrina del Nostro, sottilmente dialettica.

Nel *De divinis nominibus*, di cui Pico senza dubbio si serve, lo pseudo-Dionigi riunisce tutti i nomi che si attribuiscono a Dio nella Scrittura e mostra sotto ciascuno dei nomi l'idea di Dio inaccessibile e inintelligibile. Nessuno di quei nomi è applicabile a Dio, perchè tutti insufficienti e incompleti; è impossibile affermare l'idea di Dio infinito in una denominazione, per quanto grande e larga la si immagini. Si arriva quindi alla conclusione

NOTA. — È questo un capitolo di uno studio completo sul pensiero filosofico di PICO DELLA MIRANDOLA.

che Dio non è nulla di ciò che può esprimere il linguaggio umano, che egli è superiore a qualsiasi definizione, essendo ogni affermazione impotente a farci comprendere non solo ciò che egli è, ma anche ciò che non è.

Ancora più evidenti che con lo pseudo-Dionigi, sono le attinenze della teologia di Pico, col Dio di Scoto Eriugena. Pico, invero, non si riferisce direttamente a Scoto, mentre cita volentieri e spesso lo pseudo-Dionigi: e ciò non soltanto perchè l'Areopagita, ritenuto autentico e discepolo di S. Paolo, fu una delle fonti di Scoto (questi anzi fu il primo traduttore in latino delle opere del Dottore Greco), ma anche perchè il *De Divisione naturae* di Scoto era stato ufficialmente condannato dalla Chiesa nel 1225.

Scoto, seguendo la teologia negativa dello pseudo-Dionigi circa il modo di definire Dio, dice: le parole bontà, verità, essere, che servono spesso a designare la divinità, non sono che delle metafore trasportate dalla creatura al creatore; l'impotenza del linguaggio a trovare un'espressione così alta, ha fatto adottare questi termini che non s'adeguano al loro oggetto; tutti si riferiscono al mondo delle cose finite e a ciascuno di essi si può opporre un termine contrario; al bene il male e all'essere il nulla. Se Dio fosse bontà, verità, essere, a ciascuno di questi principî s'opporrebbe un principio contrario (non è intelligibile il Bene, se non in opposizione al male, il Vero al falso, l'Essere al nulla e così via), e questi contrari sarebbero coeterni a Dio. Bisogna elevarsi più in alto, al di sopra delle opposizioni e delle differenze. Non diremo che Dio è l'Essere, che ha per contrario il nulla, ma Superessenza; non diremo che Dio è Bontà, ma più che Bontà: non eterno ma più che eterno; non verità, scienza, saggezza, ma qualcosa di più: è il Dio senza nome di cui parla lo pseudo-Dionigi (*De divisione naturae*, I, 15-16).

E a Dio non può convenire nessuna delle dieci categorie d'Aristotele, neppure l'*agere* e il *patis*, l'azione e la passione, perchè Dio è immobile e come tale non può muovere o essere mosso. Verso chi si muoverebbe, chi amerebbe Dio, fuori del quale non v'è nulla, mentre ha in sè tutte le cose? Vero è che per attuare la creazione, sembra debba muoversi, ossia debba agire: ma è un movimento e un agire che si compie entro la immobilità eterna e l'immutata realtà di Dio: la creazione non è un accidente, e Dio nel creare non cessa d'essere immobile. In Dio, tra l'essere e l'azione, tra la potenza e l'atto, non v'è differenza, vi è identità assoluta. Dio è causa eternamente creatrice:

per Dio essere e creare è la stessa cosa (I, 74). E quanto all'amore, si deve fare la medesima osservazione. L'amore di Dio non è movimento, ma riposo e fine di ciò che è movimento. L'amore di Dio non si muove, ma è presente dappertutto e muove il pensiero delle creature ragionevoli e le sollecita a cercarlo, a trovarlo, a comprenderlo. Dio, dunque, è superiore a tutte le categorie, e nessuna lingua umana può nominarlo, Dio è nulla, nulla di ciò che è per noi: questa negazione è l'affermazione più alta (II, 29).

Ma ecco che dopo aver allontanato all'infinito Dio dall'uomo e dal conoscere umano, Scoto muove verso il polo opposto del ritmo che è proprio del pensiero mistico, e concepisce Dio come l'essere agente e presente nell'intimità dell'uomo e del mondo. Dio si rivela innanzitutto in noi stessi: studiamo la nostra anima creata ad immagine di Dio, e noi vi riconosceremo i tratti dell'anima divina (II, 23).

E v'è poi ancora un'altra via di avvicinamento, un'altra comunicazione con la divinità. Questo Dio non solamente lo avviciniamo portando in noi la sua ineffabile immagine, ma si rivela, si produce, si crea in tutte le sue opere (III, 8-9).

In tutto ciò che produce non può essere assente, perchè l'essenza divina è il fondamento, senza il quale le cose crollerebbero. Questa virtù divina non si può disconoscere nell'universo ed è paragonabile ad un fiume le cui onde si spandano per il letto che s'è scavato. Così dal seno della suprema sorgente, attraverso le cause prime e i loro effetti, per tutti i gradi dell'esistenza si spande questo gran fiume della vita, della bontà della provvidenza divina, che per canali segreti della natura, ritornerà da tutte le parti alla sorgente universale (III, 4).

Il mondo è eterno e creato, — eterno nell'idea che Dio ne ha, per mezzo della quale egli lo crea; creato nella molteplicità degli effetti sensibili derivanti da quell'unica causa primordiale che è l'Idea. — Vedere e creare è per Dio uno stesso atto. Ma non vede una natura diversa dalla propria, poichè nulla ha fuori di sè. Egli vede e crea se stesso. Ed è perciò che il creatore lo diciamo anche creato e la creatura anche eterna; la creatura è eterna in Dio che è il suo fondamento necessario, assoluto: e il creatore è creato nella creatura, nella quale diviene visibile e intelligibile, da invisibile e inintelligibile che era. Le creature sono *teofanie*, manifestazione di Dio, non solo a noi, ma a se stesso (III, 17). Le cose che Dio crea sono così necessarie al suo essere medesimo, che egli, nel creare le cose, crea se stesso

facendo il mondo egli si fa in esso. Indipendentemente dal suo creare e quindi dalla sua correlazione con la creatura, Dio non soltanto non può essere definito da noi e quindi da noi conosciuto per quello che è, ma egli stesso non può definire e intendere se medesimo: è *nulla* a se stesso; e il fondo indefinito della sua natura, l'assoluta indeterminazione è quel *nulla* da cui, secondo la Scrittura, Dio creò il mondo. Creando il mondo, Dio forma se stesso; così *conosce se stesso* nelle cose e con ciò comincia a *essere nelle cose*.

È questa una forma di panteismo, che Scoto spesso si sforza di attenuare, accentuando l'ineffabile infinitudine di Dio in se stesso, la trascendenza di Dio, nel senso che, anche indipendentemente da quel che di sè ha realizzato nel mondo, possiede in sè una infinita potenzialità. Dio non si esaurisce nel mondo, non è tutto nel mondo, anche se il mondo sia tutto in Dio. Non dimentichiamo, dice Scoto, che producendosi nelle cose, la forza creatrice rimane al di sopra di tutte le cose, che essa rimane sempre indivisibile nella sua incorruttibile purezza. Analogamente il sole del mondo visibile avvolge con la sua luce gli oggetti senza confondersi con essi in questa luce, con la quale abbraccia tutto (III, 18).

*
* *

Quella stessa oscillazione da noi notata in Scoto tra l'assoluta inconoscibilità e trascendenza di Dio, per un lato, e la presenza e immediata intuibilità di esso nelle cose e nell'interiorità dell'anima umana per l'altro, noi ritroviamo nel trattato *De Ente et Uno* di Pico della Mirandola.

Era sorta questione tra il Poliziano, che nel pubblico Studio trattava dell'*Etica* di Aristotele, e Lorenzo il Magnifico, intorno alla relazione tra i due concetti di *Ente* e di *Uno*; si trattava, cioè, di stabilire se vi fosse convenienza e convertibilità dell'Ente e dell'Uno, come sostenevano gli Aristotelici, ovvero se l'Uno fosse superiore e anteriore all'Ente, sì che le due nozioni non fossero convertibili l'una nell'altra, come sostenevano i Platonici. Furono dai due amici richiesti i lumi di Pico: la risposta fu il trattato *De Ente et Uno*.

Per orientarsi più agevolmente nel labirinto delle sottili distinzioni e argomentazioni del *De Ente et Uno*, crediamo opportuno

chiarire innanzi tutto il significato generale di quella formulazione del problema.

Che significano dunque le due tesi opposte, che l'Uno sia convertibile con l'Ente (attribuita agli Aristotelici), e che l'Uno sia un *prius* rispetto all'Ente, *prius* nel senso che sia un concetto più semplice e più generale di quello di Ente (attribuita agli accademici) ?

Ecco. La prima tesi può tradursi in questi termini : Non v'è essere che non sia uno, e non v'è uno che non sia essere ; o, che è lo stesso, ciò che non è uno, non è (il non-uno è non-essere).

La seconda tesi può tradursi in questi termini : l'Uno può essere tanto ente quanto non-ente, ossia è per se stesso nè essere, nè non-essere, superiore alla distinzione tra l'essere e il non essere ; e l'essere può essere tanto *uno* quanto *non-uno* (molteplice), ossia per se stesso non è nè uno nè molteplice, superiore alla distinzione tra unità e molteplicità.

Non basta : quali sono i significati dei due termini sulla cui relazione si discute, *uno ed ente* ?

Per *uno* può intendersi : a) l'assoluta unità concreta, che abbraccia in sè tutto ciò che è — o può essere —, nella sua indistinzione o nella sua intrinseca connessione organica, l'Uno-Tutto, Dio ; b) l'unità numerica astratta, che entra come componente nel numero, il semplice come contrapposto al composto e al molteplice ; c) l'indicativo generico di un qualsiasi oggetto nella sua individualità, senza riferimento alla correlazione e contrapposizione dell'uno al molteplice ; potremmo anche dire la categoria mentale per cui il pensiero indica a se stesso *un quid*.

Similmente per *essere* può intendersi : a) l'essere concreto, assoluto, che è da sè : la perfezione dell'essere che esclude da sè qualunque limitazione o deficienza e quindi qualunque forma di non-essere ; b) l'esistenza concreta, ma limitata e imperfetta, di un qualsiasi oggetto sottoposto al divenire ; c) il termine del giudicare, ciò di cui, quando noi affermiamo qualcosa, diciamo che è qualcosa, o, potremmo dire, la categoria mentale esprimente l'atto stesso dell'affermare o del giudicare.

Queste distinzioni hanno un'importanza particolare per comprendere la tesi dei platonici e la critica che Pico ne fa. La tesi attribuita ai platonici si risolve, afferma Pico, in queste tre enunciazioni : 1) Dio, secondo essi, sarebbe uno, ma non sarebbe ente ; 2) la *materia prima*, informe e rude, sarebbe una, ma è fuori dei limiti di ciò che è (è non-essere) ; 3) se all'uno si oppone il molteplice e all'essere il nulla, e non si può dire che molteplice

e nulla possano convertirsi reciprocamente, neanche l'essere e l'uno — cui il nulla e il molteplice sono opposti — possono convertirsi tra loro.

Nella discussione Pico vuol dimostrare la falsità intrinseca della tesi — in quanto per suo conto ammette che l'uno e l'essere siano convertibili, come sostengono gli Aristotelici —, ma, conforme al suo proposito concordistico, vuol dimostrare anche che storicamente quella presunta opposizione tra platonici e aristotelici non esiste. Questa dimostrazione si riferisce più distesamente alla prima delle tre enunciazioni platoniche, a quella riguardante Dio. Alle altre due enunciazioni, come a « frivolezze », Pico dedica soltanto poche righe, i capitoli 6° e 7°.

E noi pure, su questa parte dell'argomentazione di Pico, ci limiteremo ad accennare che, per quel che riguarda la materia prima, l'enunciazione attribuita ai platonici è fondata sul concetto che di essa espone Platone nel *Timeo*: il sostrato del mondo sensibile, per Platone, è qualcosa di illimitato e di infinito, uno spazio vuoto e informe entro il quale soltanto ogni delimitazione di forme e quindi ogni determinazione di oggetti può aver luogo. Che questo sostrato abbia una realtà indipendente da quella delle idee, non è certo conforme al principio platonico che la sola realtà, l'essere è dato dalle idee; e per attenuare se non eliminare tale incoerenza, lo considera più spesso come spazio vuoto che come materia caotica ond'esso è riempito. Lo spazio vuoto, riguardato in se stesso e astrazion fatta da ogni rapporto con le idee, può in certo modo dirsi non-essere; non-essere, relativamente all'essere determinato delle idee, ma non già non-essere assoluto, il puro nulla. Lo spazio è inteso da Platone come il « ricettacolo » di tutto ciò che si genera nel mondo.

Fondandosi su questa dottrina i Platonici si ritenevano autorizzati ad ammettere che il sostrato del mondo sensibile, inteso come spazio vuoto, per un lato è *uno* (non v'è che *uno* spazio) e per l'altro è non-essere: che, dunque, l'uno e l'essere non sono convertibili. Ma Pico ribatte: per un lato la materia prima o spazio che voglia dirsi è così poco *uno* che è anzi la fonte del molteplice, e di un molteplice indefinito e illimitato che in nessun modo può essere ridotto ad unità; e per l'altro lato il non-essere di cui parla Platone a proposito della materia, non equivale al nulla; ha anzi tanto d'essere da poter costituire il « ricettacolo delle forme » e la « nutrice » del mondo sensibile. In modo che, conclude Pico, secondo Platone (contro la tesi attribuitagli), alla

materia prima converrebbe l'attributo di ente, con più ragione che quello di uno.

Ma, come dicevo, a Pico sta a cuore particolarmente dimostrare la sua tesi per quel che riguarda Dio. E la sua argomentazione si distingue come in due momenti: fatta distinzione tra Platone e i Platonici (intendendo per Platonici così i neoplatonici alessandrini, tipo Plotino, come quelli cristiani tipo lo pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena), Pico sostiene: a) Platone, nei luoghi in cui ha trattato della questione, è giunto alla conclusione precisamente opposta a quella che gli si attribuisce (e quindi non differisce da Aristotele); b) I Platonici hanno, sì, affermato la superiorità dell'uno sull'ente, ma questa interpretazione, che è ben accettabile anche secondo Pico, è conciliabile con la tesi generale della convertibilità dell'ente con l'uno, e in tal senso quest'affermazione è, secondo Pico, stata esplicitamente fatta anche da Aristotele, ed è in questo secondo momento che si afferma in tutta la sua chiarezza il neoplatonismo di Pico.

Vediamo dunque quale, secondo Pico, è la posizione di Platone di fronte alla questione. Platone ne tratta nei due dialoghi: il *Parmenide* e il *Sofista*.

Nel *Parmenide* Platone dà come esempio di metodo nella discussione dialettica l'esame delle conseguenze che a fil di logica deriverebbero dalla supposizione dell'assoluta unità del reale o da quella opposta dell'assoluta molteplicità. Posto l'uno assoluto, che cosa ne deriva? Dall'analisi del contenuto logico del concetto di *uno* risulta che, non accogliendo esso in sé alcuna molteplicità, e non essendo quindi costituito di parti, né pertanto avendo forma né luogo, esso non è né in moto, né in quiete, non può porsi come termine di alcuna relazione con se stesso o con altro (quindi non è né identico né diverso, né simile né dissimile, né eguale né diseguale e così via); insomma rimuove da sé tutti i contrari. Ma tutto ciò di cui noi possiamo affermare l'essere, non può essere che in moto o in quiete, simile o dissimile ecc., non può essere, cioè, pensato che in una o altra delle sue determinazioni opposte, tra le quali il pensiero si muove. Dunque l'uno è al di fuori dell'essere: dell'uno non può pensarsi che sia. Il ragionamento di Platone può ridursi per questa parte allo schema seguente: Posto l'uno, esso non è né A né non-A. Ma l'essere non può affermarsi se non come A o non-A. Dunque l'Uno non è. Reciprocamente, prosegue Platone, supponiamo, prescindendo dalle considerazioni precedenti, che l'Uno sia: esso non può

essere senza accogliere in sè, nella sua unità assoluta, tutti i contrari (è in moto e in riposo, è identico e differente rispetto a sè e rispetto ad ogni cosa ecc.), e, in ultima analisi, anche quali che sono i termini dell'opposizione suprema, l'essere e non-essere. L'Uno è e non è nello stesso tempo, e per tale rispetto trascende ancora l'essere, è superiore alla distinzione fra essere e non-essere (*Parmenide*, traduz. Acri).

Da questo ragionamento di Platone nel *Parmenide* parrebbe confermata — come platonica — la tesi della non convertibilità dell'ente con l'uno. Ma Pico osserva che al *Parmenide* va attribuito un valore di semplice esercitazione dialettica; in esso nulla è affermato con chiarezza e quel libro non è certo da porre tra i dommatici. Circa l'ente e l'uno Platone si pone il problema: « si omnia sunt unum », cosa si può concludere? Tra l'altro, che quell'uno non è l'ente. Ma questo non significa che Platone l'abbia amnesso dommaticamente; trattandosi di esercitazione dialettica, ha soltanto considerato le conseguenze logiche dell'ipotesi che « omnia sunt unum ». Dall'ipotesi all'affermazione dommatica la differenza è grande (*De Ente et Uno*, cap. II).

Veniamo al *Sofista*. Una parte di esso è dedicato alla critica della tesi parmenidea che l'Essere è Uno ed esclude quindi da sè qualunque forma di non-essere (e quindi ogni differenziazione, divenire ecc.); solo l'essere è, il non-essere non è. Se, dice Platone anche qui, l'Uno dev'essere veramente uno, non può in alcun modo essere pensato nè denominato: di esso non si può neppure affermare l'essere, anzi non si potrebbe neppure attribuire ad esso il nome di uno; perchè dire l'Uno è, significa già ammettere distinzione tra l'uno e l'essere (dove, com'è chiaro, l'essere è inteso nel senso c) — come termine del giudicare — di quei tre sensi da noi sopradistinti); e dare all'Uno un nome (fosse pure quello di uno) significa porre una distinzione tra l'oggetto denominato e il nome con cui lo si denomina (*Sofista*, trad. Frac-caroli, cap. 32). Ancora: quando diciamo con Parmenide « il non-essere non è », diciamo qualche cosa, ossia il non-essere è per noi qualche cosa (se no, non potremmo neppure pensarlo e affermarlo), e chi dice qualcosa dice *un* qualcosa, si afferma cioè l'essere *uno* di quel qualcosa che è il non-essere — dov'è chiaro che all'*uno* si dà il significato c) dei tre che abbiamo sopra distinti. — Se il non-essere non fosse in qualche modo essere, noi non potremmo dire di esso nè che è *uno*, nè che è *più*; eppure diciamo *ciò che non è* al singolare, e *le cose che non sono* al plurale; dunque applichiamo ad esso la categoria di numero, che

è un modo dell'essere, e a ciò che non è affatto non si può attribuire nessun modo dell'essere (*Sofista*, cap. 25).

Con questa critica dell'Eleatismo, Platone si apre la via alla conclusione della parte essenziale del suo dialogo, che cioè l'essere che noi possiamo pensare e di cui possiamo discorrere, include in sé il non-essere che anche il non-essere è; non possiamo formarci il concetto di una cosa senza ricorrere ad altri concetti, che sono dunque *diversi* da quello, *altro* da quello, che pertanto non sono quello; noi definiamo l'essere di una cosa mediante ciò che essa non è: ogni cosa è quel che è in quanto si riferisce a ciò che è *altro* da essa, a ciò da cui essa si differenzia appunto nel suo « definirsi » o « delimitarsi » logico. Ogni idea è dunque un misto di essere e di non-essere. Il *diverso* è, dunque, anche il non-essere è (*Sofista*, capp. 41-45).

Ora di questa trattazione Pico non rileva che quel punto secondario dove si dice che affermare qualcosa significa affermare *un* qualcosa, per trarne la conclusione che l'uno e l'ente sono eguali, poichè, secondo lui, Platone afferma che chi dice « aliquid » dice « unum aliquid », e chi non dice « aliquid » non dice neppure « unum quid ». Pertanto sono identici il « non uno » e il « niente », e l'« uno » e il « qualche cosa » (*De ente et uno*, cap. II). Con che resta confermato, secondo Pico, che l'opinione di Platone è diversa da quella che gli attribuiscono, resta cioè confermato che l'essere è il concetto più generale e convertibile con quello di *uno*. Ma Pico non tiene nessun conto del resto della trattazione del *Sofista*, come, in base al suo supposto che il *Parmenide* sia una mera esercitazione dialettica, trascura del tutto il contenuto di esso riguardo all'Uno. Eppure è proprio in questa parte della dottrina di Platone che s'innesta quello sviluppo dato al concetto dell'Uno come superiore all'Essere dai Neoplatonici, a cui si riferisce Pico quando vuol dimostrare, come fa nel cap. IV, in che senso possa effettivamente l'Uno dirsi superiore all'Ente. Che anzi è proprio questo il motivo più largamente sviluppato nella trattazione *De Ente et Uno*.

La conclusione del *Sofista* era stata questa: il nostro pensiero non può muoversi — per la comprensione e definizione delle cose — se non nel campo del differenziato, cioè cercando e fissando, sì, l'identico, ma attraverso il *diverso*, attraverso le alterità; cercando l'essere attraverso il non-essere.

Col venir meno del diverso, vien meno anche al nostro pensiero ogni capacità di giudizio: al di là delle opposizioni tra i diversi la ragione si tace, e si trova innanzi alle antinomie notate

nel *Parmenide*. Dove appunto è detto che l'Uno assoluto, immune da ogni alterità, o accoglie in sè, o rimuove da sè i contrari, e quindi, per essere sottratto al principio di contraddizione che è proprio del nostro intelletto, non è più pensabile.

Eppure la nostra anima non può rinunciare all'Unità superiore, a tutte le alterità. Una visione della realtà superiore a quella dataci dall'intelletto — moventesi tra gli opposti — può solo soddisfare il nostro bisogno di unificazione essenziale alla vita dello spirito. Di là dal rapporto di essere e non-essere, in cui è il principio costitutivo delle cose finite, bisogna risalire all'Infinito, a Dio, come all'Uno. Ed è appunto questo il cardine del pensiero di Plotino, il padre del neoplatonismo. Dio è di là dal mondo, esclude da sè ogni molteplicità e ogni determinazione. Possiamo dirlo l'Uno, ma solo per designare una negazione, ossia l'assenza di molteplicità; possiamo dirlo il Bene, ma solo per esprimere il rapporto in cui si trovano con lui gli esseri inferiori. Della sua essenza nulla è possibile dire: neanche che è, perchè l'essere è correlativo al non-essere, e l'Uno è di là dalla dualità di essere e non-essere; l'essere è il pensabile e implica il pensiero, e Dio è di là dalla dualità di essere e pensiero. Dio è tutto e perciò stesso è nulla, nulla di definibile. Solo così può essere il Supremo, l'Infinito, il Perfetto.

Per questa via si mette Pico nella sua trattazione, ma la percorre come a gradi. Dopo aver risolutamente affermato che, contro l'opinione attribuita ai platonici, non c'è concetto più generale di quello dell'ente e che anche Platone fu di questo avviso, ecco che egli si propone di dimostrare « in che senso qualcosa possa dirsi superiore all'ente » (che è il titolo del capitolo IV del *De Ente* e ricorre alla distinzione tra concreto e astratto.

Dei nomi, alcuni sono concreti, come: caldo, lucente, candido, uomo; ed altri sono astratti, come: calore, luce, candore, umanità. Dicendo astratto, intendiamo ciò che è tale per sè e non per altro; per concreto poi intendiamo ciò che è tale non per sè, ma « per beneficio d'altro »: così il lucente riluce di una luce, il candido è tale per un candore, l'uomo è uomo per l'umanità. Che è, com'è chiaro, platonismo schietto, per cui quelle obiettivazioni metafisiche dei concetti astratti che sono le *idee*, hanno una realtà concreta per sè stante, e originariamente le qualità e oggetti sensibili — che noi diciamo concreti — sussistono e sono intelligibili solo per la partecipazione d'esse alle idee. Ora, continua Pico, ciò che è astratto non può essere denominato

da un concreto: sarebbe ridicolo dire che la bianchezza è bianca, non soltanto perchè la bianchezza non può essere nera, ma perchè ad una stessa cosa non può essere insita una stessa condizione per sè e per partecipazione di altro. Applichiamo questa considerazione al concetto di ente. L'ente ha l'aspetto di un nome concreto. Dire « ente » è lo stesso che dire « ciò che è ». L'astratto sarà l'« essere » e l'ente ciò che partecipa dell'essere, nello stesso modo che lucente è ciò che partecipa della luce. Dunque l'essere è ciò che è « a se et ex se », per la cui partecipazione tutte le cose sono. Tale è Dio, « qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est, et a quo nullo intercedente medio ad esse omnia processerunt » (*De Ente et Uno*, cap. IV). In questo senso Dio non è ente, ma superente, superiore all'ente. E siccome a Dio si dà l'appellativo di uno, l'uno viene a dimostrarsi superiore all'ente.

Chiamiamo Dio uno, non tanto per significare che cosa egli è, « quam quomodo sit omnia quae est », e in qual modo tutte le cose sono da lui. Dio è uno, dice l'Areopagita, perchè egli è « unice » tutte le cose che sono, ossia perchè egli accoglie nella sua unità assoluta, e assorbe in sè tutti gli esseri molteplici e differenziati-dell'universo, come nel centro di un cerchio si fondono tutti i raggi, come l'unità è il principio di tutti i numeri. Perciò se Platone afferma nel *Parmenide* che l'uno è al di sopra dell'ente, questo uno sarà Dio. Ecco in che senso, secondo Pico, è giusta la tesi sostenuta dai Platonici e attribuita allo stesso Platone. Ma proprio in questo senso quella tesi, aggiunge trionfalmente Pico, è anche di Aristotele. Nel IV libro della *Metafisica*, distinguendo l'ente per sè e l'ente per accidente e suddividendo l'ente per sè in dieci generi, non comprende in nessun modo Dio sotto alcuno di questi enti.

E anche l'altra distinzione dell'ente, diffusa tra i Peripatetici, in sostanza e accidente, vale per gli esseri finiti, ma non può in alcun modo applicarsi a Dio, al quale, dunque neanche l'attributo di sostanza può convenire; e lo stesso S. Tommaso, rileva Pico, ha ammesso questo.

Ma i Platonici, prosegue Pico, hanno in serbo un altro argomento per mostrare di possedere come un segreto, sconosciuto ad Aristotele. Dicono: a Dio conviene, oltre che l'appellativo di uno, anche quello di buono, come anteriore all'ente. Ma, replica Pico, anche Aristotele attribuisce a Dio questo appellativo insieme con quello di uno: infatti dopo aver parlato dell'ente e delle menti separate, cerca se oltre al bene che è come diffuso nell'universo e ne costituisce l'ordine, — così come l'ordine sta-

bilito nell'esercito, esprime la volontà del capitano incarnata nell'esercito stesso —, non vi sia un bene in sè, separato dal mondo degli enti, che sia come il capitano stesso dell'esercito, e conclude che questo Bene trascendente c'è, ed è Dio: del quale dimostra l'unità adducendo, fra l'altro, la omerica frase: Sia dunque un solo pastore ed un solo re (*De ente et uno*, cap. IV).

*
* *

Con ciò, dunque, Pico ha confermato le due proposizioni che voleva dimostrare: 1) Fatta distinzione tra *ente* ed *essere*, se quell'uno che è Dio, non può dirsi ente, può tuttavia dirsi essere; e dunque la convertibilità dell'uno e dell'essere, pure in Dio è riaffermata. 2) Platone e Aristotele concordano in questa affermazione.

Ma Pico non s'arresta qui: per un lato sente tutto il valore della posizione di quei Neoplatonici che perfino l'essere ritengono attributo sproporzionato e inadeguato all'infinitudine divina, e per l'altro lato non può passar sopra all'antagonismo che effettivamente presentano la posizione dei Platonici e quella degli Aristotelici, in quanto i primi negano che possano convenire a Dio attributi, che viceversa i secondi gli riconoscono. Per superare questa difficoltà egli distingue come vari gradi di conoscenza di Dio e della realtà universale, come vari stadi nel processo di approfondimento della visione di Dio: ora, ciò che in un grado inferiore, può di Dio affermarsi con ragione, non può più essere affermato in un grado superiore. Sono punti di vista diversi, diciamo pure momenti dialettici differenti, ognuno dei quali ha la sua verità relativa, che si supera e perciò stesso s'invera nel momento superiore. Le differenze tra Platonici e Aristotelici, corrispondono in parte, secondo Pico, a questa differenza di momenti o gradi nel processo del conoscere. Un tentativo, questo del Pico, notevole, pur nel suo abbozzo informe, di dialettizzazione della storia della filosofia.

Nella sua dimostrazione, Pico parte dall'affermazione dell'assoluta perfezione di Dio. Dio è tutto, egli dice, e in modo eminentissimo e perfettissimo. Ma non sarà tale se non racchiude in sè le perfezioni di tutte le cose, in modo da rimuovere da sè tutto ciò che nelle cose si connette con l'imperfezione. Ora, l'imperfezione è di due specie: una è quella di una cosa che non è tutto quello che, nel suo genere, può essere, non ha cioè rea-

lizzato tutte le possibilità che sono racchiuse nel concetto ideale di quella cosa. L'altra è quella inerente a ciò che, pur avendo tutta la perfezione che è propria della sua natura, tutta la perfezione di cui essa è, nel suo genere, suscettibile, esclude da sè le proprietà costituenti le perfezioni d'altri generi di cose, e quindi non è perfetto in modo assoluto. Ad esempio; la conoscenza sensibile è imperfetta (nel primo senso) perchè è limitata a ciò che è capace di impressionare gli organi sensoriali, perchè coglie l'aspetto superficiale delle cose; la conoscenza razionale umana è imperfetta (sempre nel primo senso) perchè è incerta, faticosa, discorsiva; e perfino la conoscenza « intellettuale » (propria degli angeli, delle sostanze spirituali pure) è imperfetta, se non altro perchè ha fuori di sè (in Dio) la luce della verità di cui ha bisogno. Così pure la vita di ogni organismo animale o vegetale è imperfetta (nel primo senso) perchè è una vita in continuo fluire e che possiamo dire un correre continuo alla morte.

Ma si concepisca una vita perfettissima, tutta pura vita, che non abbia nulla di mortale o di misto a morte, e di nulla abbisogni dal di fuori, per cui possa durare stabile eternamente; ovvero si concepisca una conoscenza per la quale tutto e insieme, « omnia et simul », sia conosciuto, e il conoscente conosca in sè tutte queste cose senza cercarne fuori la verità, anzi esso stesso sia la verità: avremmo allora una vita o una conoscenza perfettissima ognuna nel suo genere; tuttavia permarrebbe in esse l'imperfezione della seconda specie: avremmo sempre una vita che è vita (perfetta) ma non è conoscenza (ed ecco l'imperfezione), una conoscenza che è conoscenza (perfetta) ma non è vita, e così via.

Ora se noi attribuiamo a Dio perfezioni di questa prima specie, la sua sarà una *perfezione finita*, mentre Dio è *omnimoda et infinita perfectio*. Togliamo dunque dalla vita non solo ciò che la fa vita imperfetta, ma anche ciò che la fa soltanto vita, dalla conoscenza non solo ciò che la fa soltanto conoscenza imperfetta, ma anche ciò che la fa conoscenza ecc.; in ciò che rimarrà vogliamo si intenda Dio: uno, perfettissimo, infinito, semplicissimo.

Poichè la sapienza è un certo qual ente, ed un altro ente è la giustizia, se all'una e all'altra togliamo le particolari determinazioni, quel che rimarrà non sarà questo o quell'ente, ma lo stesso ente, il semplicemente ente, l'Ente universale; universale non per la sua predicazione, ma per la universalità della sua perfezione. Similmente la sapienza è un certo qual bene che non è il bene-giustizia; e la giustizia è « quoddam bonum » che non

è il bene-sapienza. Togliamo questo e quello, come dice Sant'Agostino, cioè la particolare limitazione per la quale la sapienza è bene-sapienza e non bene-giustizia, e la giustizia bene-giustizia e non bene-sapienza, ed « in aenigmate faciem Dei videbis »; cioè « omne bonum, omnis boni bonum ». E come per l'ente e per il bene, così anche per l'uno; la vita è un qualche cosa, la sapienza è un altro qualcosa: togliendo ogni particolarità, resta non questo o quell'uno, ma l'Uno stesso, il semplicemente Uno. E lo stesso si dica del Vero.

Con ciò si sono percorsi i primi due gradi della conoscenza di Dio: nel primo, si sono attribuite a Dio le singole perfezioni, eliminando tutte quelle limitazioni che rendono le cose finite imperfette, ognuna nel suo genere (e rimuovendo quindi quelle concezioni idolatre di Dio, secondo cui questi sarebbe corpo o forma corporea, o anima del mondo ecc.). Nel secondo grado si è eliminato da Dio ciò che fa delle singole perfezioni una data perfezione particolare e quindi finita, e tutte gli si sono attribuite in un'unità che si attua « non per confusionem aut commistionem aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem summam ineffabilem fontalem unitatem ». In questo senso i Platonici dicono che Dio non è vita, sapienza, intelletto ecc., mentre gli Aristotelici affermano che Dio è vita, sapienza, intelletto ecc.: i primi considerano Dio « non sicut unum ex illis multis » ossia una somma o collezione di quelle perfezioni, ma come « unum ante illa multa »; i secondi si attengono alla considerazione della derivazione da quell'uno delle molteplici perfezioni, e hanno ragione anche loro, sebbene siano orientati più verso il primo che verso il secondo grado di conoscenza di Dio.

Ma, come dicevamo, vi sono per Pico altri due gradi ancora più elevati. Gli appellativi « ens », « bonum », « unum », « verum », significano qualcosa di concreto e quindi di partecipato: da tal punto di vista dobbiamo dire che Dio è al di sopra dell'uno, del vero, del buono, dell'ente, perchè è la stessa unità, verità, bontà, lo stesso essere. Ed ecco il terzo grado, al di sopra del quale v'è un quarto grado, nel quale noi siamo consapevoli dell'assoluta impotenza del nostro pensiero ad attingere Dio nella pienezza del suo essere. Col dire che Dio è verità, bontà, unità, essere, comprendiamo ancora qualcosa di Dio: mentre Dio è al di là da ogni comprensione; tanto meno di Dio parliamo e sentiamo, quanto minore è la capacità della nostra intelligenza. « Defeci in atriis tuis, Domine », possiamo dire col Profeta. Questo solo possiamo dire di Dio: che egli è al di sopra di tutto

ciò che di perfettissimo di lui possiamo parlare o concepire; e quindi al di sopra di quell'unità e bontà e verità che avevamo concepito, e al di sopra dello stesso essere. Di lui possiamo dire con David: — « Tibi silentium laus! ». —

Non ci resta che l'amore: amando Dio, gioviamo a noi e rispettiamo lui, più che non pretendendo parlarne o pensarlo. E tuttavia noi preferiamo cercar sempre con la conoscenza e non trovare quello che cerchiamo, piuttosto che amandolo esserne in possesso. Il massimo splendore di Dio, per noi caligine, ci nasconde il volto di Dio.

Il volto di Dio, invisibile in se medesimo, può intravedersi solo attraverso le cose dell'universo. La conoscenza di queste ci è possibile in virtù di quelle stesse primalità (*o concetti fondamentali*) alle quali il nostro pensiero giunge nel suo massimo sforzo di comprensione di Dio, in quel 3° grado cui arriva prima di sommergersi nelle tenebre assolute dove Dio ha il suo nascondiglio: e cioè l'unità, la verità, la bontà, l'essere. Tutte le cose sono da Dio, e Dio è dunque in tutte le cose, in qualche modo. Come? Appunto in virtù di quelle quattro idee fondamentali che, come sono le determinazioni più elevate — accessibili alla mente umana — della essenza divina (pure, in se stessa, imprevedibile), così sono i modi più universali dell'essere e dell'intelligibilità delle cose. E come quelle quattro primalità si unificano nell'essere di Dio, così esse si unificano in ognuna delle cose che noi possiamo conoscere. In qual modo quelle quattro cose si trovano nelle cose create? Tutto ciò che è dopo Dio, ha causa efficiente, esemplare e finale, giacchè « ab ipso, per ipsum, ad ipsum omnia ». Se consideriamo le cose come sono costituite da Dio efficiente, si dicono enti, perchè partecipano di lui, in quanto causa efficiente; se le consideriamo come rispondenti al loro esemplare, che noi chiamiamo idea, secondo la quale Dio le creò; diciamo che sono vere, se le consideriamo tendenti a Dio, come a fine ultimo, le diciamo buone. Se poi ciascuna cosa, viene considerata secondo se stessa, si dice una.

È nell'ordine delle cose che, in primo luogo, la cosa sia concepita « sub ratione entis »; con l'ente troveremo necessariamente anche l'« uno »: « aliquid esse certe unum est »; giacchè chi non dice *una* qualcosa, nulla dice, ripete ancora Pico col *Sofista* di Platone. E per « uno » intendiamo ciò che è identico a se stesso e diverso dalle altre cose. Ma ciò che è ente e uno è anche vero. Agostino definisce il vero: « Verum est id quod est ». Ma con ciò non deve essere inteso l'ente eguale al vero;

sebbene l'ente e il vero « in re » siano il medesimo, tuttavia per definizione sono diversi; perchè si possa parlare di vero bisogna porre la cosa in rapporto con l'idea e notarne la rispondenza, (l'uomo è *vero* uomo, l'oro è *vero* oro). Infine l'ente è buono, perchè ciò che è, in quanto è, è buono, avendo da Dio, sommo bene, il suo essere.

Nell'entità delle cose possiamo ammirare la potenza di Dio efficiente; nella verità, la sapienza dell'Artefice, nella bontà la liberalità dell'Amante, e nell'unità la semplicità unica del Creatore. La quale unità, collegando a sè ciascuna cosa, le collega tutte vicendevolmente tra loro, tutte le unifica in sè, chiamando così ciascuna cosa all'amore di se stessa, all'amore per le altre cose, e all'amore per Dio.