

NICOLA CUSANO (1401-1464)

PRINCIPIO DELLA CONCORDANZA COME ARMONIA DELLE DIFFERENZE E INIZIALE CONCILIARISMO “PROGRESSIVO”

«Ogni concordanza è concordanza di differenze. E quanto minore è la contrarietà tra le differenze, tanto più forte è la concordanza e più lunga la vita, la quale sarà vita eterna ove non c'è nessuna contrarietà» (*De concordantia catholica* I,1,6).

«I canoni stabiliti in concilio hanno vigore non in forza del papa o del capo del concilio, ma in virtù dell'unico concordante consenso» (*De concordantia catholica* [1433] II,8,100).

«Sappiamo che a Pietro non fu attribuito da Cristo più potere che agli altri apostoli... Nulla fu detto a Pietro che non sia stato detto anche agli altri... Sebbene sia stato detto a Pietro: “Tu sei Pietro e sopra questa pietra etc.”, tuttavia per pietra s'intende Cristo di cui Pietro aveva reso testimonianza. E se si dovesse intendere Pietro come la pietra fondamentale della chiesa, allora secondo s. Girolamo anche gli altri apostoli furono pietre fondamentali della chiesa... Perciò diciamo giustamente che tutti gli apostoli nel potere sono uguali a Pietro» (*De concordantia catholica* II,13,115).

«Da tutto ciò è manifesto che il concilio universale *simpliciter* è al di sopra del papa... Il potere di legare e sciogliere, l'infallibilità e la indeviabilità per l'assistenza di Cristo fino alla consumazione dei secoli stanno nella stessa vera chiesa cattolica. E poiché il pontefice romano è membro di codesta chiesa, che è corpo mistico di Cristo, è indubbio che il potere indeviabile di legare e sciogliere della totalità della Chiesa è al di sopra del potere del pontefice romano... Il pontefice romano, per il fatto di essere il sommo pontefice, possiede una personalità figurale e rappresentativa (*habet figuratam et repraesentativam personam*)... Cristo è la verità, la pietra – immagine di Cristo – è la chiesa, mentre la figura e l'immagine di questa pietra [che è la chiesa] è Pietro. E da ciò risulta chiaro che la chiesa è superiore a Pietro, come Cristo è superiore alla chiesa. Infatti come diciamo che il Vecchio Testamento è figura del Nuovo e il Nuovo Testamento è la verità nei confronti del Vecchio e quindi superiore ad esso e poi diciamo che il Nuovo Testamento è la figura della gloria futura, in cui soltanto è la verità, cosicché il Nuovo Testamento viene ad essere nello stesso tempo verità e figura, verità rispetto all'inferiore e figura rispetto al superiore, la stessa cosa dobbiamo dire anche della chiesa cattolica. Da ciò risulta chiaro che Pietro rappresenta la chiesa da solo e quindi la rappresenta in modo estremamente indeterminato e confuso e perciò egli è fallibile. Ma tra Pietro e la pietra [la chiesa] intercorrono varie gradazioni di rappresentanze e di figure che vanno dalla rappresentanza e dalla figura più confusa, attraverso gradi intermedi sempre più distinti e più veri, fino a giungere alla pietra e alla verità vera. Ma raffigurare e rappresentare un'unica chiesa lo può fare soltanto un unico capo oppure un'unica assemblea, che i greci chiamano appunto sinodo... Quando il sinodo universale riesce ad avere una composizione ben distribuita nel modo suddetto, allora esso rappresenta in modo più chiaro e più vero la chiesa e in proporzione a questa maggior forza rappresentativa il suo giudizio è più infallibile ed è sempre superiore al giudizio del solo pontefice romano, che rappresenta la chiesa in modo molto confuso e indistinto. Un vecchio proverbio dice che ciò che vien cercato da molti si trova più facilmente. Pertanto non c'è dubbio che il giudizio privato del papa si presume meno stabile e più fallibile che il giudizio preso in comune con gli altri» (*De concordantia catholica* II,17,155-18,158).

LA NATURA DELLA CONOSCENZA UMANA E LA DOTTA IGNORANZA: DALLA PROPORZIONE ALLA SPROPORZIONE

«Perché conoscere è ignorare – Per dono di Dio, vediamo che in tutte le cose è insito un certo desiderio naturale (*naturale quoddam desiderium*) ad esistere nella maniera migliore consentita dalla natura di ciascuna di esse; e tutte agiscono a questo fine e hanno mezzi adatti; ed è loro congiunta una certa capacità di giudizio conveniente allo scopo di conoscere la loro finalità, affinché l'aspirazione loro non sia vana (*ne sit frustra appetitus*) e ciascuna possa attingere la pace nel peso amato della propria natura (*et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit*). Se avviene diversamente, è per cause di sicuro accidentali (*ex accidenti*), come quando una malattia corrompe il gusto o un'opinione svia la ragione. Perciò diciamo che un intelletto sano e libero conosce ed abbraccia con amore quella verità che aspira insaziabilmente (*insatiabiliter*) di raggiungere quando va indagando su ogni cosa con il procedimento discorsivo che gli è insito... Tutti coloro che ricercano, giudicano le cose incerte comparandole e proporzionandole con un presupposto che sia certo (*in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant*). Ogni ricerca ha carattere comparativo e impiega il mezzo della proporzione (*comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens*)... Ogni ricerca consiste in una proporzione comparante, che è facile o difficile. Ma l'infinito in quanto infinito, poiché si sottrae ad ogni proporzione (*cum onmen proportionem aufugiat*), ci è sconosciuto... La cosa più perfetta che un uomo quanto mai interessato al sapere potrà conseguire nella sua dottrina è la consapevolezza piena di quell'ignoranza che gli è propria (*in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri*). E tanto più egli sarà dotto, quanto più si saprà ignorante (*Et tanto quis doctius erit, quanto se sciverit magis ignorantem*)» (*De docta ignorantia* [1440] I,1,2-4).

IL MASSIMO ASSOLUTO, IL MASSIMO CONTRATTO E IL MASSIMO ASSOLUTO E CONTRATTO

«Dovendo trattare della dottrina massima dell'ignoranza, mi è necessario affrontare la natura della massimità (*ipsius maximitatis naturam*). Chiamo massimo ciò di cui nulla può essere maggiore (*maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest*). La pienezza conviene a ciò che è uno (*Coincidit itaque maximitati unitas*). Quindi l'unità, che è anche l'entità, coincide con la massimità: infatti se una tale unità è sciolta e assoluta sotto ogni aspetto e da ogni contrazione, evidentemente non le si può opporre nulla, essendo essa la massimità assoluta. Massimo assoluto è dunque l'uno, il quale è tutte le cose, e nel quale sono tutte le cose, perché massimo. E poiché nulla gli si oppone, con lui coincide il minimo (*secum simul coincidit minimum*).

Perciò egli è in tutte le cose (*Quare et in omnibus*). E poiché è assoluto, egli è in atto ogni essere possibile (*tunc est actu omne possibile esse*), non ricevendo nessuna contrazione dalle cose (*nihil a rebus contraens*), poiché tutte discendono da lui (*a quo omnia*). Questo massimo, che la fede indubitata di tutti i popoli proclama essere Dio, cercherò di indagarlo nel primo libro dell'opera, ponendomi in maniera incomprensibile al di sopra della ragione umana e prendendo come guida *Colui che abita solo, in una luce inaccessibile* (1Tim 6,16). In secondo luogo, come la massimità assoluta è entità assoluta, in virtù della quale tutte le cose sono quell'essere che esse sono, così anche l'unità universale dell'essere discende da quella prima unità e la si dice massima perché proviene dall'assoluto; tale unità universale dell'essere esiste in maniera contratta (*contracte*) ed è l'universo. L'unità dell'universo è contratta nella pluralità (*Cuius quidem unitas in pluralitate contracta est*), senza di cui non può sussistere. E quest'altro massimo, sebbene nella sua unità universale abbracci tutte le cose, cosicché tutte, che pure discendono dall'assoluto, sono nell'universo e l'universo è in tutte, non ha sussistenza tuttavia al di fuori della pluralità nella quale si trova e non esiste senza quella contrazione (*sine contractione*) dalla quale non può essere sciolto. Di quest'altro massimo, ossia dell'universo, aggiungerò poche cose nel secondo libro. In terzo luogo verrà così a manifestarsi una terza maniera di considerare il massimo. Poiché l'universo non ha sussistenza che in modo contratto nella pluralità, cercheremo nell'ambito della stessa pluralità un'unità massima, nella quale tutto l'universo sussista in atto in maniera massima e perfettissima, come in ciò che costituisce il suo fine. E questa terza forma di massimo si unisce al massimo assoluto, che è il termine universale in quanto fine perfettissimo, al di là di ogni nostra capacità di comprensione. Su questo massimo, dunque, che è contratto ed assoluto ad un tempo (*de illo maximo quod simul est contractum et absolutum*), e che chiamiamo Gesù sempre benedetto, presenterò alcune considerazioni, così come egli stesso mi ispirerà» (*De docta ignorantia* I,2,5-7).

LA CONOSCENZA UMANA DEL MASSIMO ASSOLUTO COME INESAURIBILE PROGRESSO

«Se è di per sé evidente che l'infinito non ha proporzione col finito (*infiniti ad finitum proportionem non esse*), ne segue nella maniera più chiara che, ove è dato trovare un più e un meno (*ubi est reperire excedens et excessum*), non si è giunti al massimo in tutti i sensi, poiché le cose che ammettono un più e un meno sono entità finite (*non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint*)... Perciò la misura e la cosa misurata, per quanto si avvicinano ad essere uguali, rimarranno sempre tra loro differenti. Un intelletto finito, dunque, non può raggiungere con precisione la verità delle cose procedendo mediante similitudini (*Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere*). La verità non ha gradi, né in più né in meno, e consiste in qualcosa di indivisibile; sicché ciò che non sia il vero stesso, non può misurarla con precisione, come il non-circolo non può misurare il circolo (*sicut nec circulum non-circulus*), la cui realtà è qualcosa di indivisibile. Perciò l'intelletto, che non è la Verità, non riesce mai a comprenderla in maniera tanto precisa da non poterla comprendere in modo più preciso, all'infinito (*Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere possit*); ed ha con la Verità un rapporto simile a quello del poligono col circolo: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà tanto più risulterà simile al circolo, ma non si renderà mai eguale ad esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli, a meno che non si risolva in identità col circolo (*nisi in identitatem cum circulo se resolvat*). E' dunque evidente che, per quanto riguarda il vero, noi non sappiamo altro se non che esso è incomprensibile nella sua realtà in maniera precisa (*praecise uti est scimus incomprehensibile veritate se habente*) e che la Verità è come la necessità più assoluta (*ut absolutissima necessitate*), che non può essere né di più né di meno di ciò che è, e il nostro intelletto è come la possibilità (*ut possibilitate*). L'essenza delle cose, che è la verità degli enti, è inattuabile nella sua purezza, ricercata da tutti i filosofi, ma da nessuno scoperta nella sua realtà in sé. E quanto più a fondo saremo dotti in questa ignoranza, tanto più abbiamo accesso alla Verità stessa» (*De docta ignorantia* I,3,9-10).

DIO TRASCENDE QUALSIASI CONTRADDIZIONE

«Gli opposti si trovano soltanto in quelle cose che ammettono il più ed il meno e vi si trovano in maniere diverse. Ma non convengono per nulla al massimo assoluto, poiché esso è superiore ad ogni opposizione. Poiché dunque il massimo in senso assoluto è in atto, in modo massimo, tutte le cose che possono essere, senza alcuna opposizione, tanto che nel massimo vi è la coincidenza del minimo, esso è anche superiore ad ogni affermazione come ad ogni negazione. E tutto ciò che viene concepito in lui come essere, non c'è ragione che sia piuttosto che non sia. E tutto ciò che si concepisce in lui come non-essere, non c'è ragione che non sia piuttosto che sia. Ma esso è questa cosa in modo tale da essere tutte le cose ed è tutte le cose in modo tale da non essere nessuna cosa. Ed è in maniera massima questa cosa, in modo tale da esserla in maniera minima... Questo pensiero trascende ogni nostra capacità intellettuale, la quale, seguendo la via della ragione, non riesce a mettere insieme in contraddittori nel proprio principio. Camminiamo fra quelle cose che la natura ci rende manifeste; e la ragione, ben lontana da quella forza infinita (*quae longe ab hac infinita virtute cadens*), non sa connettere insieme i contraddittori, che distano tra loro infinitamente (*ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit*). Vediamo dunque che l'assoluta massimità è infinità, al di sopra di ogni discorso razionale, quella massimità cui nulla si oppone, e con la quale coincide il minimo. Massimo e minimo, così come vengono impiegati in questo libro, sono termini trascendenti, dotati di un significato assoluto (*transcendentes absolutae significationis termini existunt*) e abbracciano nella loro assoluta semplicità tutte le cose, al di sopra di ogni contrazione (*supra omnem contractionem*) ad un significato di ordine quantitativo, relativo a masse e forze» (*De docta ignorantia* I,4,12).

TEOLOGIA CATAFATICA E TEOLOGIA APOFATICA

«Chi saprebbe intendere l'unità infinita, che precede all'infinito ogni opposizione (*unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem*), ove tutte le cose stanno senza composizione, complicate nella sua semplicità (*ubi omnia*

absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata), ove non c'è l'altro o il diverso (*ubi non est aliud vel diversum*), ove l'uomo non differisce dal leone, il cielo non differisce dalla terra, e sono nella maniera più vera la stessa cosa, non secondo la loro finitezza, ma in quanto sono in forma complicata la stessa unità massima? Coglierebbe il nome di Dio chi potesse intendere o nominare tale unità che, essendo unità, è tutte le cose; che essendo il minimo, è il massimo. Ma poiché il nome di Dio è Dio, il suo nome è inteso solo da quell'intelletto che è il massimo stesso ed è nome massimo. Questo affermiamo nella dottrina ignoranza: sebbene il nome "unità" sembri quello più vicino al massimo, tuttavia esso dista ancora all'infinito dal vero nome del massimo, che è il massimo stesso. E' chiaro che i nomi affermativi, che attribuiamo a Dio, gli convengono infinitamente diminuiti nel loro significato; questi nomi, infatti, gli vengono attribuiti in base a qualche proprietà trovata nelle creature. Poiché dunque a Dio non potrebbero convenire tali nomi particolari, distinti, dotati di opposizione, se non in modo quanto mai inferiore a ciò che egli è, per questo motivo le affermazioni, come dice Dionigi, sono sconvenienti (*hinc affirmationes sunt incompactae*)... Anche il nome stesso della Trinità e delle Persone, cioè i nomi di Padre, di Figlio, di Spirito Santo, gli vengono attribuiti in relazione alle creature (*in habitudine creaturarum sibi imponuntur*). Poiché Dio, per il fatto di essere unità, è generante e Padre, ed essendo uguaglianza dell'unità è generato e Figlio, ed essendo connessione (*conexio*) dell'uno e dell'altro è Spirito Santo, è chiaro che il Figlio ha questo nome, perché è uguaglianza dell'unità, ossia dell'entità o dell'essere (*unitatis sive entitatis sive essendi aequalitas*). E' evidente: poiché Dio dall'eternità poté creare le cose, anche se non le avesse create, rispetto a queste cose egli si chiama Figlio. Figlio viene da questo, che è uguaglianza dell'essere delle cose, uguaglianza al di là della quale o al di sotto della quale le cose non potrebbero esistere.... Perciò, se consideri con più sottigliezza, che il Padre generi il Figlio significa che egli crea tutte le cose nel Verbo (*hoc fuit omnia in Verbo creare*)... Dio è dunque Padre perché ha generato l'uguaglianza dell'unità (*quia genuit aequalitatem unitatis*). E' Spirito Santo perché è amore dell'uno e dell'altro. E tutto questo è in relazione alle creature. Infatti la creatura incomincia ad essere perché Dio è Padre; la creatura giunge a compimento perché Dio è Figlio; e perché Dio è Spirito Santo, essa concorda in un ordine universale di cose. Queste sono le vestigia della Trinità che si riscontrano in ciascuna cosa... Tutto ciò che si dice di Dio nella teologia affermativa, si fonda sulla considerazione del rapporto divino con le creature, anche per quanto riguarda quei nomi pieni di santità, nei quali si nascondono i misteri più grandi della conoscenza divina, degli Ebrei e dei Caldei... E tuttavia anch'essi, i pagani, veneravano il medesimo Dio nelle sue esplicazioni, ossia lo veneravano là dove potevano vedere le sue opere divine. Questa è stata dunque la differenza tra tutte le genti, che tutte avevano una fede nell'unico Dio massimo, di cui nulla potrebbe essere maggiore; perciò alcuni, come i Giudei o i Sisseni, lo adoravano nella sua unità semplicissima, quale complicazione di tutte le cose, altri, invece, lo veneravano in quelle cose ove trovavano un'esplicazione della divinità, accogliendo quanto ci è noto ai sensi come uno strumento per ricondursi alla causa ed al principio (*pro manuactione ad causam et principium*). Per questa via cedettero alla seduzione le persone semplici del popolo, che non fecero impiego dell'esplicazione come di un'immagine, ma la considerarono come verità (*qui non sunt usi explicazione ut imagine, sed ut veritate*). Di qui venne al volgo l'idolatria, mentre i sapienti, per lo più, mantenevano la retta fede nell'unità di Dio, come può essere noto a chi ha letto con attenzione Tullio e il suo libro *De natura deorum* e i filosofi antichi... Poiché il culto di Dio, che bisogna adorare *in spirito e verità* (*Gv 4,24*), si fonda necessariamente su affermazioni positive riguardanti il divino, ogni religione nel suo culto di necessità ascende a Dio mediante la teologia affermativa, adorandolo come uno e trino, come sommamente sapiente e pio, luce inaccessibile, vita verità e via dicendo, guidando il culto sempre con la fede, la quale coglie il divino con più verità mediante la dottrina ignoranza; e la fede crede che colui che adora come uno, è tutte le cose in maniera una, colui che onora come luce inaccessibile, non è una luce uguale a questa corporea, cui si oppongono le tenebre, ma luce semplicissima ed infinita, ove le tenebre sono la medesima luce infinita. E tale luce infinita splende sempre nelle tenebre della nostra ignoranza, ma le tenebre non la possono comprendere (cf. *Gv 1,5*). E così la teologia negativa è tanto necessaria rispetto a quella affermativa, che senza di essa Dio non verrebbe adorato come infinito, ma piuttosto come creatura (*Et ista theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus*). Un culto simile sarebbe idolatria, la quale attribuisce all'immagine ciò che conviene soltanto alla Verità (*Et talis cultura idolatria est*). Perciò sarà ora utile soggiungere poche cose sulla teologia negativa. La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è indicibile, perché egli è maggiore all'infinito di tutte le cose di cui si può parlare. E poiché questo è verissimo, con più verità parliamo di lui rimuovendo e negando, come sostiene anche Dionigi il grandissimo, il quale volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, nessuna di quelle cose che si possono dire a parole. Lo seguono Rabbi Salomone (=Mosè Maimonide) e tutti i sapienti. Per questa teologia negativa, Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, ma soltanto infinito (*Unde neque Pater est neque Filius neque Spiritus Sanctus secundum hanc negativam theologiam*). L'infinità, in quanto tale, non è né generante, né generata, né procedente (*Infinitas neque generans et neque genita neque procedens*)... secondo la considerazione semplice dell'infinità (*secundum simplicem considerationem infinitatis*) non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo... Secondo la teologia negativa, in Dio non si trova altro che infinità (*Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas*). Perciò, secondo tale teologia, egli non è conoscibile né in questo secolo, né in quello futuro, perché ogni creatura è tenebra nei suoi confronti e non può comprendere la luce infinita. Egli è noto solo a se medesimo» (*De docta ignorantia* I,24,77-82 ; 25,84-26,88).

L'ASCESA E IL PROGRESSO ESCATOLOGICO

«I nostri antichi hanno tutti concordamente sostenuto che la fede è l'inizio della conoscenza. In ogni disciplina si presuppongono principi primi che si apprendono soltanto mediante la fede e dai quali si trae la capacità di intendere le cose da trattare con dimostrazione. Chi vuole ascendere a una dottrina è necessario che creda a quei principi senza i quali non può ascendere. Dice Isaia: "Se non crederete, non riuscirete a comprendere" (*Is 7,9*). La fede complica in sé ogni intellegibile. E l'intendere è esplicazione della fede... Non c'è fede più perfetta della verità stessa che è Gesù... La fede più sana in Cristo,

rafforzata nella costanza e nella semplicità, può ricevere estensione secondo i gradi dell'ascesa e venire esplicita in conformità alla dottrina dell'ignoranza... Egli non è conoscibile in questo mondo, ove la ragione, l'opinione e la dottrina ci conducono, mediante i simboli, dalle cose più note all'incognito (*in symbolis per notiora ad incognitum*), mentre lo si conosce soltanto là dove cessa la persuasione e incomincia la fede (*ubi cessant persuasione et accedit fides*). Dalla fede veniamo rapiti nella semplicità (*in simplicitate rapimur*), per poterlo contemplare, in maniera incomprensibile, al di sopra di ogni ragione e di ogni intelletto, nel terzo cielo dell'intelligenza più semplice, incorporeo nel corpo, perché è nello spirito, e nel mondo non in maniera mondana, ma in maniera celeste. E così si riesce a vedere anche questo, che cioè egli non può venir compreso per l'immensità della sua eccellenza. E' questa la dotta ignoranza in virtù della quale il beatissimo Paolo, asceso ai cieli, si accorse che quel Cristo, che prima soltanto conosceva, tanto più lo ignorava, quanto più in alto veniva elevato verso di lui. La dotta ignoranza ci conduce, noi fedeli di Cristo, a quel monte che è Cristo stesso, che ci è stato proibito di toccare dalla natura della nostra animalità; e, mentre con l'occhio dell'intelletto tentiamo di guardarlo, finiamo nell'oscurità, sapendo che nella stessa oscurità sta il monte, nel quale soltanto desiderano di abitare coloro che sono dotati di intelletto. E se ci avvicineremo ad esso con una maggiore costanza di fede, saremo rapiti via agli occhi di coloro che camminano nel senso, per potere udire con l'ascolto interiore la voce, i tuoni e i segni terribili della sua maestà; sentiremo con facilità che egli solo è il Signore, al quale obbediscono tutte le cose, e perverremo di grado in grado a certe vestigia incorruttibili dei suoi passi, quasi a certi segni divini, ove, ascoltando voci non di creature mortali ma di Dio stesso, espresse in strumenti sacri e in segni di profeti e di santi, lo potremo intuire con più chiarezza, come attraverso una nube fattasi più trasparente. I fedeli, ascendendo di continuo con desiderio sempre più ardente, vengono rapiti all'intellettualità semplice, superando ogni cosa sensibile, quasi passando dal sonno alla veglia, dall'udire al vedere; ivi si contemplano quelle cose che non si possono rivelare, perché sono aldilà di ogni udito e di una dottrina affidata alla parola. Se si dovessero dire le cose che là si rivelano, allora si esprimerebbero cose non esprimibili, si udirebbero cose non udibili, come lassù si vede l'invisibile» (*De docta ignorantia* III,11,244-247).

LA CHIESA ESCATOLOGICA COME ORDINATA E PROGRESSIVA PARTECIPAZIONE MISTICA A CRISTO

«Nessuno, anche se, per quanto sta in lui, abbia in atto una fede massima in Cristo, ha la possibilità di raggiungere la stessa fede massima di Cristo, mediante la quale posso comprendere Cristo come Dio e come uomo. E nessuno può amare Cristo così intensamente, che egli non possa essere amato di più, perché Cristo è amore e carità e quindi amabile all'infinito (*in infinitum amabilis*). Nessuno, perciò, in questa vita o nella futura, può amare Cristo in modo tale da essere egli stesso Cristo e uomo. Tutti coloro che sono uniti a Cristo per la fede e per la carità in questa vita, oppure per la comprensione e la fruizione nell'altra, pur rimanendo la differenza di grado (*remanente gradualis differentia*), si uniscono in modo tale che non potrebbero unirsi di più, pur rimanendo quella differenza, e così nessuno per se stesso può sussistere senza quella unione, e tuttavia per quell'unione non decade dal suo grado. Questa unione è la chiesa, ossia la congregazione dei molti in unità, come molte membra si trovano in un solo corpo, ciascuno nel suo grado di essere... Poiché la fede può continuamente aumentare in noi mentre siamo qui pellegrini, così aumenta anche la carità. Sebbene ciascuno possa aver raggiunto in atto un tale grado di fede, da non poter raggiungere in atto un grado maggiore, secondo le capacità del suo essere, tuttavia, mentre si trova in un grado, è potenzialmente anche in un altro (*dum est in uno gradu, est in potentia ad alium*)... Dobbiamo perciò sforzarci affinché, per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, le nostre possibilità siano portate all'atto e siamo resi atti a passare da virtù in virtù e di grado in grado per opera sua, egli che è la fede e la carità. Senza di lui, da parte nostra, per quanto sta in noi, non possiamo nulla; tutto ciò che possiamo fare lo possiamo in lui, che solo ha il potere di supplire alle nostre mancanze... Se mediterai codeste verità nella profondità della tua mente, sarai pervaso nello spirito da stupenda dolcezza, perché con sensibilità interiore percepirai la bontà inesprimibile di Dio, quasi come un profumo di aromi che egli emanerà al suo passaggio; e ne sarai saziato quando apparirà nella sua gloria. Ne sarai saziato, dico, senza averne sazieta (*satiaberis absque fastidio*), perché questo cibo immortale è la vita stessa. E come il desiderio della vita è sempre crescente (*semper crescit desiderium vivendi*), così il cibo della vita lo si gusta sempre, senza che esso debba mai trasformarsi nella natura di colui che lo mangia. Si avrebbe sazieta e fastidio di quel cibo che fosse pesante, e non sapesse produrre una vita immortale, poiché esso verrebbe meno in se medesimo e si trasformerebbe in colui che ne è nutrito. Il nostro desiderio intellettuale è di vivere intellettualmente, ossia di entrare sempre di più nella vita e nel gaudio. E poiché quella vita è infinita, i beati continuamente la desiderano e vi si inoltrano. I beati se ne saziano, come assetati che bevano alla fonte della vita. E poiché questo bere non finisce mai essendo eterno, i beati sono sempre in via di bere e sempre sono sazi (*semper sunt beati potantes et semper satiantur*), e giammai hanno bevuto e giammai ne sono stati saturati (*et numquam bibererunt aut saturati fuerunt*). Sia benedetto Iddio, che ci diede l'intelletto, che non può trovare sazieta nel tempo; poiché il suo desiderio non ha fine, egli conosce se stesso come una realtà immortale, al di sopra del tempo corruttibile, in base a quel suo desiderio che nel tempo è insaziabile e sa di non potersi saziare della vita intellettuale desiderata, se non nella fruizione del bene ottimo e massimo, che non viene mai meno, ove la fruizione non passa nel passato, perché nella fruizione l'appetito non diminuisce. E, per usare un esempio tratto dalla vita corporea: se un affamato sedesse alla mensa del grande re, dove gli viene offerto il cibo che egli desidera, tanto da non poterne desiderare altro, se la natura di questo cibo fosse tale che, pur saziando, aumentasse l'appetito, se questo cibo non venisse mai meno, è chiaro che colui che mangia continuamente sarebbe saziato e continuamente desidererebbe di quel medesimo cibo e sempre sarebbe indotto ad esso dal suo desiderio. Egli sarebbe sempre capace di quel cibo, la cui virtù consisterebbe nell'attirare continuamente al cibo, con un desiderio ardente, colui che se ne è già cibato. Questa è la capacità della natura intellettuale, che, ricevendo in sé la vita, si converte in essa, in conformità della sua natura atta a trasformarsi, come l'aria che, ricevendo in sé il raggio del Sole, si trasforma in luce, essendo la natura dell'intelletto quella di convertirsi nell'intellegibile» (*De docta ignorantia* III,12,255-259).

LA CONGETTURA E IL SUO PROGRESSO INFINITO

«Poiché nei precedenti libri sulla dotta ignoranza, in maniera più profonda e più chiara di quanto non sia riuscito io stesso con tutti i miei sforzi, tu hai intuito che la precisione della verità è irraggiungibile, ne viene che ogni asserzione positiva riguardo al vero, fatta dall'uomo, è congettura. La conoscenza del vero è suscettibile di aumento in maniera inesauribile (*non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri*). Sicché la nostra scienza in atto non ha alcuna proporzione con la scienza massima, irraggiungibile per l'uomo (*hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet*) e la caduta nell'incertezza, rispetto alla purezza della verità, da parte delle nostre deboli capacità di apprendimento, fa sì che le nostre affermazioni sulla verità siano soltanto congetture (*positiones nostras veri subinfert coniecturas*). L'unità della verità irraggiungibile viene conosciuta nell'alterità congetturale (*cognoscitur ingitur inatingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali*) e questa nell'unità semplicissima della verità. Un'intelligenza creata è dotata di un'attualità finita e, nell'alterità, non può sussistere che con alterità. Perciò vi è diversità fra tutti coloro che formulano congetture e sarà del tutto certo che queste avranno tra loro una differenza di grado, rispetto alla verità del vero che rimane irraggiungibile» (*De coniecturis* [1445 ca.], I,*Prologus*,2-3).

«La virtù dell'intelletto divino pienamente in atto non può essere accolta che nella varietà dell'alterità, come se vi fosse un certo qual concorso da parte della potenza. Perciò la partecipazione delle menti avviene nell'alterità stessa di quell'intelletto pienamente in atto, in una specie di attualità che, comparata all'intelletto divino, è quasi come alterità o potenza. Dobbiamo dire che ogni nostra intelligenza per la partecipazione all'attualità divina consiste piuttosto in una varietà potenziale. La possibilità di intendere in atto la verità com'è in se stessa conviene alle menti create, come al Dio nostro conviene invece la realtà di quell'atto che si partecipa in modo vario a tali menti create e potenziali. Quanto più l'intelligenza è simile a Dio, tanto più la sua potenzialità è vicina all'atto com'è in sé; quanto più essa è oscura, tanto più ne è lontana. Perciò la partecipazione avviene in modo diverso in una potenza che è vicina, in quella che è lontana e in quella che è lontanissima. Quella realtà suprema e inaccessibile non la si deve avvicinare come se non vi si potesse avere accesso, e nemmeno, una volta avvicinata, si deve credere di averla appresa in atto; ma piuttosto essa va avvicinata in maniera tale da potersi avvicinare sempre più, anche se essa rimane pur sempre inatingibile nella sua realtà. Il tempo, infatti, si rivolge all'eterno, al quale giammai potrà adeguarsi, sebbene continui senza sosta il suo moto di avvicinamento. Vedi ora che cosa significhi dire che gli asserti positivi dei sapienti sono congetture... Congettura è dunque un asserto positivo che partecipa alla verità, com'è in sé, nell'alterità» (*De coniecturis* I,11,56-57).

«L'intelletto non potrà cogliere se stesso o qualche intellegibile com'è in sé, se non in quella verità che è unità infinita di tutte le cose; ma, d'altra parte, non può intuire quest'unità infinita stessa se non nell'alterità intellettiva. In se stesso, perciò, l'intelletto intuisce quell'unità, non come essa è in se medesima, ma come può essere intesa umanamente; e in virtù di quest'unità, che intende così nell'alterità, l'intelletto eleva se medesimo per volgersi in maniera più assoluta ad essa com'è in sé, passando dal vero alla verità, all'eternità e all'infinità. Questa è la perfezione ultima dell'intelletto (*ultima perfectio intellectus*), poiché per una manifestazione divina che discende in lui (*per theophaniam in ispum descendentem*), egli di continuo ascende approssimandosi alla somiglianza dell'unità divina e infinita (*continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae atque infinitae unitatis*), la quale è vita infinita, verità e quiete dell'intelletto... Il circolo intellettuale sta al vero circolo come il segno sta alla cosa designata, come l'alterità alla propria unità, il composto al semplice, l'esplicazione alla complicazione, il contratto all'assoluto. Nel suo essere contratto, dal punto di vista della ragione, il circolo non può essere altrimenti da com'è; ma nell'unità sua più piena e assoluta, il circolo, in un modo intellegibile, è senza l'alterità tra le linee e la circonferenza. Come la ragione discorre facendo dimostrazioni a priori nell'unità dell'intelletto, così la nostra conoscenza intellettuale non potrebbe essere più vera: è come se nell'unità assoluta, che è la verità, ogni alterità venisse intuita non quale alterità, ma quale unità, per quanto questo modo di conoscere, più assoluto e più preciso, ci fosse concesso per dono di Dio. Ma questo può accadere, in modo assolutamente preciso, solo per l'intelletto di Dio, che è la precisione assoluta; egli solo è tutto ciò che ogni intelletto intende e in ogni intellegibile viene inteso» (*De coniecturis* II,16,167).

«Dall'esperienza di te medesimo potrai vedere quali amori ci rendano deiformi. Vedi infatti che Dio, il quale è connessione infinita, non è da amare come una cosa amabile qualsiasi contratta, ma come l'amore infinito e del tutto assoluto. In quell'amore per il quale si ama Dio, dev'esserci unità semplicissima e giustizia infinita. Di necessità ogni grado di amore con cui si ama Dio è inferiore a quello con cui si ha la possibilità di amarlo (*Necesse est igitur omnem amorem, quo Deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest*). E sai anche che amare Dio è come essere amati da Dio, poiché Dio è carità. Quanto più si amerà Dio, tanto più si parteciperà alla sua divinità» (*De coniecturis* II,17,182).

INFINITÀ E INESTINGUIBILITÀ DEL DESIDERIO

«Il fuoco non cessa mai di ardere e l'amore non desiste mai da quel desiderio che conduce a te che sei la forma di ogni cosa desiderabile e la verità desiderata in ogni desiderio. Dopo che ho cominciato ad assaporare l'incomprensibile soavità del tuo dolcissimo dono, che mi è stata tanto più gradita quanto più mi appare infinita, vedo che tu, Dio, sei sconosciuto a tutte le creature, proprio affinché abbiano una quiete maggiore in questa ignoranza santissima come in un tesoro non numerabile e non esauribile... Tu vuoi che io ti comprenda come mio possesso e vuoi restare incomprensibile e infinito, perché sei il tesoro delle delizie la cui fine nessuno può desiderare. Come il desiderio potrebbe desiderare di non essere? Sia che la volontà desideri l'essere, sia che desideri non essere, l'appetito non può quietarsi, ma si muove infinitamente. Discendi, Signore, sì che tu possa essere compreso, pur restando innumerabile e infinito: se non rimanessi infinito non saresti il fine del desiderio... Il desiderio è guidato al fine senza fine del principio eterno, dal quale ha ciò che è; e questo è l'infinito. Che io, misero uomo, non sia mai soddisfatto di te, Dio mio, sapendoti comprensibile – è perché sono guidato da te a te incomprensibile e infinito... Ciò che

sazia l'intelletto, cioè il suo fine, non è dunque ciò che l'intelletto intende. E non può soddisfarlo ciò che non intende affatto, ma solo ciò che non intendendo intende. L'intelligibile che esso conosce, non lo sazia, come non lo sazia l'intelligibile che non conosce completamente. Ma quell'intelligibile che l'intelletto sa che è così intelligibile da non potere mai essere inteso pienamente, questo solo può soddisfarlo» (*De visione Dei* [1453] 16).

LA VISIONE DI DIO IN CRISTO PERFEZIONE TRASCENDENTE DEL PROGRESSO

«Nel suo intelletto [di Cristo] riposa la perfezione della natura creabile: essa è la similitudine più alta e perfettissima di Dio non moltiplicabile. E ci può essere solo una unica natura suprema siffatta. Tutti gli altri spiriti intellettuali, grazie a questo spirito, sono sue immagini. E quanto più sono perfetti, tanto più sono simili a lui. Tutti riposano in quello spirito come nel grado ultimo della perfezione dell'immagine di Dio, della quale conseguono la similitudine e un certo grado di perfezione. Posseggo, dunque, per tuo dono, Dio mio, questo intero mondo visibile, tutte le scritture e tutti gli spiriti tuoi ministri, come aiuto perché io faccia progressi nella tua conoscenza. Tutto mi spinge a rivolgermi a te. Tutte le scritture non fanno che tentare di rivelarti. Tutti gli spiriti intellettuali non si esercitano che a cercarti e a rivelare quanto di te hanno trovato... A che indugio, perché non corro attratto dall'odore degli unguenti del mio Cristo? Perché non entro nella gioia del mio Signore? Che cosa mi trattiene? Se mi trattiene l'ignoranza di te, Signore, e i vani piaceri del mondo sensibile, ora non mi tratterranno più. Voglio, Signore, perché tu mi concedi di volere, abbandonare tutti i beni di questo mondo, perché il mondo intende abbandonarmi. Mi affretto alla fine, ho compiuto la mia corsa. Sono giunto a lasciarlo, perché anelo alla corona. Attirami a te, Signore – perché nessuno potrà giungere a te se non è stato attirato da te – in modo che, attirato da te, io sia liberato da questo mondo e mi congiunga a te, Dio assoluto, nell'eternità della vita gloriosa» (*De visione Dei* 25).

ANCORA SULLA DOTTA IGNORANZA

«Come il perché è (*quia est*) di Dio è la causa delle scienze del perché sono tutte le cose, così allo stesso modo come non sappiamo che cosa sia il perché di Dio come è conoscibile, così non conosciamo la quiddità di tutte le cose, così come è conoscibile in sé... Quanto meglio uno saprà che non si può saperlo, tanto più sarà dotto... ancor di più quando nega, che quando afferma, che la grandezza assoluta non contratta, completamente senza termine e infinita, sia misurabile da quella misura della mente, che è quella contratta rispetto alla Mente stessa. Ho spiegato, come ho potuto, questa dottrina nei libri *De docta ignorantia*. L'intelletto desidera sapere. Tuttavia il desiderio naturale non lo spinge a conoscere la quiddità di un Dio a lui affine, ma a conoscere un Dio che sia così grande da non avere nessun termine della sua grandezza. Per questo, Dio è di più grande di ogni concetto e di ogni scibile. L'intelletto non sarebbe soddisfatto di se stesso se avesse un'immagine del suo Creatore così piccola e imperfetta da poter essere sempre più grande e più perfetta. Il Creatore è certamente sempre più grande di ogni cosa conoscibile e comprensibile anche se questa avesse una perfezione infinita e incomprendibile... Adesso considera in che modo Dio, che eccede il poter essere fatto, è anteriore a tutto ciò che può essere fatto. Infatti non c'è niente che possa essere fatto più perfetto che egli non preceda. Esso è, dunque, tutto ciò che può essere ogni perfettibile e ogni perfetto. Pertanto, è quel perfetto che è anche la perfezione di tutti i perfetti e di tutti i perfettibili. L'intelletto si rallegra di possedere questo cibo inesauribile di perfezione con il quale sa di nutrirsi in modo immortale e perpetuo, di vivere in modo dilettevole, di progredire sempre in sapienza e di poter crescere e migliorare. Così chi trova che il suo tesoro è infinito, non numerabile, incomprendibile e inesauribile, gode più di chi lo trova finito, numerabile, comprensibile. Lo aveva compreso il papa Leone Magno quando disse in un sermone (*Sermo XXIX in nativitate Domini*, IX) in cui loda l'ineffabilità di Dio che: *Sentiamo che in noi c'è il bene perché ne siamo vinti. Nessuno si avvicina di più alla conoscenza della verità di colui che comprende che, anche se fa molti progressi, nelle cose divine ciò che egli cerca lo sopravanza sempre*. Ormai vedi bene che i filosofi cacciatori, quando si sforzarono di cacciare le quiddità delle cose, ignorando la quiddità di Dio, e tentarono di rendere nota la sua quiddità, che invece rimane sempre sconosciuta, hanno faticato inutilmente, perché non sono entrati nel campo della dotta ignoranza. Platone solamente, che aveva intuizioni più profonde degli altri filosofi, ha detto che si sarebbe meravigliato se avesse potuto trovare Dio e più ancora se, trovatolo, fosse riuscito a divulgarlo» (*De venatione sapientiae* [1462] 12).

«Nulla apprende l'intelletto che non trovi in se stesso. Le essenze e le quiddità delle cose non sono, in esso, esso stesso; bensì egli possiede nozioni che sono assimilazioni e similitudini delle cose. E' virtù propria dell'intelletto potere assimilarsi a tutti gli intelligibili... L'intelletto non può mai arrivare a intendere le forme essenziali delle cose e le quiddità, perché esso sono anteriori alla sua capacità nozionale e la superano, anche se l'intelletto può fare congetture su di esse mediante ciò che intende. Solo Dio creatore e datore delle forme essenziali le intuisce in sé. Dio, propriamente, non intende, ma essenzializza: egli è il termine di tutte le cose... In quanto l'uomo vede altre cose, afferar che in se stesso si trova la vista, ma non vede la vista. Così l'uomo, sapendo di intendere, intende che in se stesso si trova l'intelletto, ma non intende che cosa sia... Poiché l'essenza divina è sconosciuta, ne segue che la nostra conoscenza non può comprendere l'essenza delle cose» (*De venatione sapientiae* 29).

«Dionigi, il più profondo di tutti, cercando Dio, ha trovato che in esso i contrari uniti insieme si fanno veri e che la privazione è eccellenza. La sostanza di tutte le cose, infatti, è chiamata non sostanziale, perché eccede ogni sostanza... Dalla disposizione ordinatissima di tutte le creature, da lui prodotta, la quale ci può offrire le immagini e le similitudini dei suoi esemplari divini, noi ascendiamo verso ciò che trascende tutte le cose con le nostre forze, servendoci del metodo dell'ordine, nella privazione eminentissima e nella causa di tutte le cose. Pertanto Dio è conosciuto in tutte e da tutte le cose. Esso è conosciuto nella scienza e nell'ignoranza. Di esso c'è intelligenza, ragione, nozione, tatto, senso, opinione, immaginazione, nome etc., ma non è mai inteso. Di lui non si parla, né lo si nomina; non è nessuna delle cose che sono e non è conosciuto in nessuna creatura. E' in tutte le cose che sono ed è nulla nel nulla. Da tutti è conosciuto a tutti e da nessuno a nessuno. Diciamo

tutto questo di Dio con fondamento e Dio è celebrato da tutte le sostanze ed è lodato secondo l'analogia e la ragione di tutte le cose di cui è autore. Inoltre, la conoscenza divinissima di Dio è conosciuta con l'ignoranza secondo un'unione che supera ogni intelletto, allorché l'intelletto si allontana da tutti gli enti e poi, abbandonando se stesso, si unisce ai raggi supersplendenti, illuminato di qua e di là dalla imperscrutabile profondità della sapienza» (*De venatione sapientiae* 30).

SUL POSSEST

«L'intelletto, entrando nel campo del *potere-è*, cioè là dove il potere è in atto, caccia un cibo nutrientissimo... E' chiaro che i filosofi non sono entrati in questo campo, non hanno gustato le cacce più prelibate. Ciò che li ha spaventati dall'entrare in questo campo è stato il presupposto che Dio, come le altre cose che vengono dopo il potere essere fatto, sia da cercarsi al di qua della differenza degli opposti. Essi non credevano che Dio si trovi in modo contraddittorio prima della differenza degli opposti. Quanti hanno voluto che la caccia di Dio fosse limitata entro l'ambito del principio "qualunque cosa è o non è", non hanno cercato Dio (che è più antico di questo principio e ne supera l'ambito), entro il campo del *potere-è*, dove il potere e l'essere in atto non differiscono. Altrove, nel mio dialogo *De possest*, ho scritto molte cose su questo argomento» (*De venatione sapientiae* 13).

LA LODE INFINITA DI DIO

«Inesprimibile è la lode perpetua e giocondissima del Signore da parte dei santi spiriti. Essi quanto lo amano, tanto lo acclamano, e quanto più lo lodano, tanto più riescono a lodarlo meglio e si avvicinano di più a lui che è infinitamente lodabile, anche se non lo uguagliano mai. Come il tempo che ha una fine non può mai prolungarsi oltre sé da farsi simile al perpetuo, così il perpetuo che ha un inizio, non può mai essere uguale all'eterno che non ha inizio. Né la dannazione perpetua degli spiriti ribelli sarà mai temporanea e avrà mai fine... Progredisce sempre di più chi non cessa di lodare Dio, come il suonatore di cetra quando suona la cetra, e si fa sempre più simile a Dio... Quanto più loda Dio, tanto più è gradito a lui. Così chi lo loda di più, diventa più simile alla lodabilità divina» (*De venatione sapientiae* 19-20).

DIO COME TERMINE INFINITO

«Il termine senza termine è il fine di tutte le cose finibili, come la precisione è il termine di tutte le precisioni. Il termine che è tutto ciò che può essere è anteriore a ogni termine delle cose che possono essere fatte. Egli determina tutte le cose e definisce i singoli. E' il termine del potere essere fatto, poiché è senza termine, avendo in sé da prima, in modo determinato, tutte le cose che possono essere fatte. E', dunque, il termine di tutte le cose e di tutte le scienze» (*De venatione sapientiae* 19).

I NOMI COME CONGETTURE

«I cacciatori hanno considerato molto attentamente la forza della parola, quasi che il nome sia la raffigurazione precisa della cosa. Ma, siccome i nomi sono stati imposti alle cose dal primo uomo, secondo la ragione che l'uomo concepisce, i nomi non sono mai precisi al punto che una cosa non possa essere chiamata con un nome più preciso ancora. Infatti la ragione che l'uomo concepisce non è la ragione dell'essenza della cosa, che è anteriore a ogni cosa. Se qualcuno conoscesse il nome di questa ragione, nominerebbe appropriatamente tutte le cose e ne avrebbe la scienza perfettissima. Perciò il disaccordo non è nella ragione che dà la sostanza alle cose, ma nei vocaboli che sono diversamente attribuiti dalle diverse ragioni delle cose. E tutta la diversità delle tesi di coloro che disputano a questo proposito sta nella rappresentazione dell'essenza della cosa che è parimenti diversa. Come scrive elegantemente Platone nella *Lettera* (VII,342a-ss.) al tiranno Dionigi, la verità è anteriore ai vocaboli, ai discorsi, ossia alle definizioni dei vocaboli e alle immagini sensibili... E' necessario, anche, che il cacciatore della sapienza divina neghi i nomi umani imposti dall'uomo a Dio. La vita che si estende a tutti i viventi, non tocca Dio, che è la causa di ogni vita. Lo stesso si dica di tutti gli altri nomi... Grazie alla distinzione dei nomi, trovano accordo le molteplici tesi diverse degli scrittori, distinzioni alle quali si dedicarono molti dottissimi uomini. Tuttavia la nostra ricerca della sapienza ineffabile, che è anteriore a chi pone il nome e a ogni cosa nominabile, è possibile più nel silenzio e nella visione che nel parlare e nell'ascoltare. Essa presuppone che i nomi terreni degli angeli e di Dio, di cui l'uomo si serve, non sono precisi, ma li assume in quanto non potrebbe esprimerne diversamente il concetto» (*De venatione sapientiae* 33).

IL POTERE ASSOLUTO

«Nell'operare o nel fare, la mente vede in modo certissimo che il potere stesso appare nel potere fare di chi fa e nel potere essere fatto del fattibile e nel potere della connessione dell'uno e dell'altro (*in operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse connexionis utriusque*). Né sono tre poteri, ma identico il potere di chi fa, del fattibile e della connessione (*sed idem posse est facientis, factibilis et connexionis*). Così nella sensazione, nella visione, nella degustazione, nell'immaginazione, nell'intellezione, nella volizione, nella scelta, nella contemplazione e in tutte le opere buone e virtuose, la mente vede che il potere unitrino è lo splendore del potere stesso di cui nulla è più operoso e perfetto... Non ci può essere altro principio sostanziale o quidditativo, sia formale che materiale, che non sia il potere stesso. E quelli che hanno parlato di forme o formalità diverse, di idee e di specie, non hanno guardato al potere, a come si manifesti secondo la sua volontà nei modi diversi, generali e speciali di essere. E ciò in cui esso non risplende, è privo dell'ipostasi, per esempio il vano, il difetto, l'errore, il vizio, l'infermità, la morte, la corruzione e simili. Essi mancano di entità perché mancano dell'apparizione del potere stesso. Mediante il potere stesso (*per posse ipsum*) è significato Dio come trino e uno, il cui nome è l'Onnipotente, ossia il potere di ogni potenza (*posse omnis potentiae*), presso il quale tutto è possibile e niente è impossibile, che è la forza dei forti e la virtù delle virtù, la cui apparizione perfettissima di cui nessuna

può essere più perfetta (*cuius perfectissima apparitio, qua nulla potest esse perfectior*), è Cristo che ci conduce con la sua parola e con il suo esempio, alla contemplazione luminosa del potere stesso. Questa è la felicità che può soddisfare il desiderio supremo della mente. Queste poche parole sono le sole che possono bastare» (*De apice theoriae* [1464] 10-12).

LA CONCORDIA RELIGIOSA TRA I MONOTEISMI CONGETTURALI

«Le notizie sulle crudeltà e sevizie compiute ultimamente dal re dei Turchi a Costantinopoli ed ora pervenute a conoscenza di un uomo che una volta aveva visitato quelle regioni, lo infiammarono di tale fervore verso Dio da indurlo a pregare con molti gemiti il Re dell'universo affinché, mosso dalla misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa delle diverse usanze religiose. Ora accadde, che dopo qualche giorno, forse in seguito ad una diuturna e continua meditazione, quest'uomo devoto ebbe una visione che gli fece intravedere come, attraverso il concorso di alcuni uomini sapienti ed esperti in tutte quelle divergenze riscontrabili nelle religioni del mondo, si potesse trovare un certo facile accordo di massima, che potesse costituire una base appropriata e legittima per stabilire la pace perpetua nella religione... Tu che sei il datore della vita e dell'esistenza sei quello che tutti variamente cercano con diversi riti e denominano con diversi nomi, poiché come realmente sei in Te stesso resti ignoto a tutti e ineffabile. Infatti Tu, che sei l'infinita potenza creatrice, non sei nessuna delle cose che hai creato, né la creatura può farsi un concetto della tua infinità, non essendovi proporzione alcuna tra il finito e l'infinito. Ma Tu, Dio onnipotente che resti invisibile ad ogni spirito, ti puoi rendere visibile a chi vuoi nella misura in cui puoi essere compreso. Non nasconderti più oltre, Signore, sii propizio, mostra il tuo volto e saranno salvi tutti i popoli... e tutti sapranno che non c'è che una sola religione nella varietà dei riti (*non est nisi religio una in rituum varietate*). Se poi non fosse possibile eliminare questa differenza di riti, oppure non fosse conveniente, in quanto la loro stessa varietà costituisce un incremento della devozione, poiché ogni paese cercherà di celebrare con più zelo le proprie cerimonie credendole più gradite alla tua Maestà, che almeno possa esservi una sola religione ed un solo culto di latria, come unico sei Tu stesso» (*De pace fidei* [1453] 1).

L'unica religione come educazione universale e concordia dei sapienti

«Il sommo Re, che sedeva in trono, cominciò a parlare dicendo di avere creato l'uomo dotato di libertà con la quale l'aveva reso capace di partecipare all'unione con lui. Ed invece l'uomo animale e terreno si era lasciato irretire nell'ignoranza dal principe delle tenebre, vivendo secondo gli impulsi della vita sensibile, che appartiene al mondo del principe delle tenebre, e non secondo l'uomo interiore e spirituale la cui vita appartiene alla sfera del suo principio (divino)... Ed il Verbo si rivestì dell'umanità per illuminare così l'uomo, la cui liberissima volontà è educabile (*ut sic saltem hominem docilem liberiimi arbitrii illuminaret*), onde potesse vedere che deve camminare non secondo l'uomo esteriore, ma secondo quello interiore, se vuol sperare di giungere un giorno alla dolcezza della vita immortale... [Proclamò il Verbo]: "Padre delle misericordie, le tue opere sono perfettissime e non hanno bisogno di nessun completamento. Tuttavia, poiché Tu fin dall'inizio hai decretato che l'uomo godesse di una volontà libera e poiché nel mondo sensibile niente resta immutabile e le opinioni e le congetture cambiano col tempo, come anche le lingue e le interpretazioni (*varientur ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles similiter et linguae et interpretationes*), per questo motivo la natura umana ha bisogno di molti validi argomenti al fine di estirpare i numerosi errori che riguardano il tuo Verbo, di modo che la Verità brilli in eterno. Poiché questa Verità è una sola ed ogni libero intelletto deve poterla comprendere, tutte le religioni così diverse dovrebbero essere ricondotte ad un'unica fede ortodossa (*perducentur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam*)"... Il Signore ha avuto pietà del popolo e di buon grado acconsente a che tutte le varie religioni, attraverso il comune consenso di tutti gli uomini (*communi omnium hominum consensu*), siano ricondotte pacificamente ad un'unica religione, che sarà ormai inviolabile (*in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem*). A voi, delegati delle religioni, il Signore affida questo incarico... e designa Gerusalemme come il luogo più adatto per tale riunione» (*De pace fidei* 2-3).

«Se non si può raggiungere la conformità nel modo di praticare gli atti religiosi, si permettano ai popoli le loro proprie devozioni e cerimonie, purché sia salva la fede e la pace (*salva fide et pace*). Forse, ammettendo una certa varietà, aumenterà anche la devozione, in quanto ogni popolo si sforzerà, con diligenza e zelo, di rendere più splendido il proprio rito, gareggiando con gli altri popoli per conseguire così maggiore merito presso Dio e la lode del mondo... E dopo avere esaminato molti libri [tra i quali le *Antiquitates* di Varrone e la *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea], si scoprì che tutte le divergenze (*diversitas*) riguardano piuttosto i riti che il culto dell'unico Dio (*quam in unius Dei cultura*). Da tutti gli scritti confrontati tra loro, risultò unitariamente che tutti gli uomini, fin dall'inizio, hanno sempre presupposto un solo Dio e l'hanno venerato in tutte le forme culturali (*in omnibus culturis coluisse*), sebbene la semplicità popolare (*simplicitas popularis*) spesso non avvertisse questo, perché distolto dal potere avverso del principe delle tenebre. Ed in questo modo si concluse nel cielo la concordia razionale delle religioni (*conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum*)» (19).

Relativizzazione/trascendimento spirituale dei riti e allegorizzazione dell'eucarestia

«La diversità genera le divisioni e le inimicizie, gli odii e le guerre (*Diversitas enim parit divisionem et inimicitias, odia et bella*)... Bisogna dimostrare che la salvezza dell'anima si ottiene non in forza delle opere, ma in forza della fede. Infatti Abramo, padre della fede di tutti i credenti, sia cristiani che arabi che giudei, credette in Dio e ciò gli fu imputato a giustizia: l'anima del giusto erediterà la vita eterna. Ammesso questo, la varietà dei riti non sconcerterà più, poiché essi sono stati istituiti ed accolti come segni sensibili della verità della fede (*non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta*). Ora i segni possono subire dei cambiamenti, non però la verità da essi significata (*Signa autem mutationem capiunt, non signatum*)» (*De pace fidei* 16).

«Il sacramento dell'eucarestia significa soltanto questo (*hoc eucharistiae sacramentum non aliud figurat*), che noi, per grazia di Dio, troviamo nel Cristo Gesù il nutrimento della vita eterna, come nel pane e nel vino troviamo il nostro nutrimento corporale. Quando pertanto crediamo che Cristo è cibo dell'anima, allora riceviamo Cristo sotto le specie che cibano il corpo. E poiché dobbiamo trovarci d'accordo nel credere che in Cristo riceviamo il nutrimento della vita dello Spirito, perché non dovremmo proclamare apertamente la nostra fede nel sacramento dell'eucarestia? È da sperare che tutti gli uomini credenti vogliano pregustare in questo mondo, nella fede, quel cibo che nell'altro mondo sarà, nella realtà, il nutrimento della nostra vita... Lo stesso sacramento dell'eucarestia è un simbolo (*similitudo*) di tale cibo e tale sacramento è attinto soltanto dalla mente (*mente sola attingitur*) ed è gustato e compreso soltanto dalla fede... Questo sacramento [dell'eucarestia], in quanto è costituito di segni sensibili, non è così necessario che senza di esso non vi sia salvezza, purché si abbia la fede (*hoc sacramentum, prout est in sensibilis signis habita fide, non est sic necessitatis, quod sine eo non sit salus*); infatti per la salvezza basta credere (*nam sufficit ad salutem credere*) e in tal modo mangiare il cibo della vita. È per questo che non esiste nessuna legge obbligatoria che regoli la distribuzione dell'eucarestia e determini se, a chi e quante volte bisogna darla al popolo» (18).

TREDICI TESI CONDANNATE DI
PICO DELLA MIRANDOLA

CONCLUSIONES NONGENTAE (1486) – TREDICI TESI CONDANNATE NEL 1487

I – «*Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum quoad effectum.* Gesù Cristo non discese mai personalmente o realmente nell'inferno, come sostengono Tommaso e l'opinione comune, ma solamente in quanto all'effetto».

II – «*Peccato mortali finiti temporis, non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum.* Non è dovuta una pena temporalmente infinita al peccato mortale d'un tempo finito, ma soltanto una pena finita».

V – «*Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala.* Non vi è alcuna scienza che ci provi maggiormente la divinità di Gesù Cristo, che la magia e la cabala».

VII – «*Rationabilius est credere Origenem esse salvum, quam credere ipsum esse damnatum.* È più ragionevole credere che Origene sia salvo piuttosto che dannato».

VII – «*Nihil intelligit actu et distincte anima nisi se ipsam.* L'anima non conosce in atto e distantemente se non se stessa».

ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE (1486)

«Alla fine mi è sembrato di aver capito perché l'essere umano sia tra gli esseri viventi il più felice e quindi il più degno di ammirazione, e quale sia infine, nella concatenazione del tutto, la condizione che egli è stata segnata in sorte, che non solo i bruti, ma anche gli astri, anche le intelligenze ultraterrene gli invidiano. Realtà incredibile e mirabile. E perché no? Infatti è proprio a causa di quella realtà che a buon diritto l'essere umano è detto e stimato un grande miracolo e una meravigliosa creatura vivente. Ma quale essa sia udite, Padri, e con orecchio benigno siate indulgenti verso questa mia opera, conformemente alla vostra umanità. Già il sommo Padre, Dio architetto, aveva costruito questa dimora del mondo, che noi vediamo, tempio augustissimo della divinità, secondo le leggi dell'arcana sapienza. Aveva ornato con le intelligenze la regione iperurania; aveva animato i globi eterei con anime eterne; aveva colmato le parti escrementizie e melmose del mondo inferiore con una turba di animali di ogni specie. Ma, compiuta l'opera, l'artefice desiderava che vi fosse qualcuno che sapesse apprezzare il significato di tanto lavoro, che ne sapesse amare la bellezza, ammirarne la vastità. Perciò, una volta che fu compiuta ogni cosa, come attestano Mosè e Timeo, pensò alla fine di produrre l'essere umano. Ma tra gli archetipi non c'era alcuno su cui foggiare la nuova progenie, né c'era nei tesori qualcosa da elargire in eredità al figlio, né c'era tra i seggi di tutto il mondo un luogo dove potesse sedere questo contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni; tutti erano stati assegnati agli ordini, sommi, medi, infimi. Ma sarebbe stato tuttavia indegno della potestà paterna mancare a quest'ultimo atto della creazione, quasi fosse impotente; indegno della sapienza ondeggiare per mancanza di decisione in un'opera necessaria; indegno dell'amore benefico che colui che avrebbe lodato negli altri la divina liberalità fosse indotto a condannarla a suo riguardo. Stabili infine l'ottimo artefice che, a colui al quale non si poteva dare nulla di proprio, fosse riservato quanto apparteneva ai singoli. Prese perciò l'uomo, opera dall'immagine non definita, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò: "Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. Agli altri esseri una natura definita è contenuta entro le leggi da noi dettate. Tu, non costretto da alcuna limitazione, forgerai la tua natura secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente guardare attorno tutto ciò che vi è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare da te stesso nella forma che preferirai. Potrai degenerare nei esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini". O somma liberalità di Dio Padre, somma e mirabile felicità dell'essere umano. Al quale è concesso avere ciò che desidera, essere ciò che vuole. I bruti nascendo portano con sé (come dice Lucilio) dall'utero della madre tutto ciò che possederanno. Gli spiriti superni o sin dall'inizio o poco dopo diventarono quello che saranno nell'eternità perpetua. Nell'essere umano nascente il Padre infuse semi di ogni tipo e germi d'ogni specie di vita. I quali cresceranno in colui che li avrà coltivati e in lui daranno i loro frutti. Se saranno vegetali, diventerà pianta; se sensuali abbrutirà, se razionali, diventerà creatura celeste, se intellettuali sarà angelo e figlio di Dio. E se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fattosi spirito in unione con Dio, nella solitaria caligine del Padre, colui che è collocato sopra tutte le cose su tutte primeggerà. Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O piuttosto chi ammirerà qualsiasi altro essere in misura maggiore? Non a torto, l'Ateniese Asclepio disse di lui che, per la sua natura che muta e si trasforma, nei misteri era raffigurato come Proteo. Da qui quelle metamorfosi celebrate presso gli Ebrei e i Pitagorici. Infatti anche la più segreta teologia degli Ebrei ora trasforma il santo Enoch nell'angelo della divinità, che chiamano Metatron, ora in altri spiriti divini. E i Pitagorici deformano gli uomini scellerati in bruti e, se si crede ad Empedocle, anche in piante. Imitando costoro, Maometto ripeteva spesso e a ragione che chi si è allontanato dalla legge divina diventa un bruto. Infatti non è la corteccia che fa la pianta, ma la natura insensibile e non senziente; non il cuoio che fa la giumenta ma l'anima bruta e sensuale; non il corpo circolare che fa il cielo, ma la retta ragione; non la separazione dal corpo che fa l'angelo, ma l'intelligenza spirituale. Se vedrai qualcuno dedito al ventre strisciare per terra,

non è uomo quello che vedi ma pianta; se qualcuno come Calipso rimane accecato da vani miraggi della fantasia e succube di seducente incantesimo, fatto servo dei sensi, non è un essere umano quello che vedi ma un bruto. Se vedrai un filosofo discernere ogni cosa con retta ragione, veneralo; è animale celeste, non terreno. Se vedrai un essere puro contemplante, ignaro del corpo, relegato nei recessi della mente, questi non è animale terreno, non è essere celeste: questi è uno spirito ancora più venerabile, rivestito di carne umana. Chi dunque non ammirerà l'essere umano? Il quale non immeritatamente nelle sacre scritture Mosaiche e Cristiane è designato ora con il nome di ogni essere fatto di carne, ora con quello di ogni creatura, dal momento che egli stesso foggia, plasma e trasforma il proprio aspetto in quello di ogni essere di carne, il proprio ingegno in quello di ogni creatura».

APOLOGIA CONCLUSIONUM SUARUM (1487)

– «*In primo videbitur, an Origenes unquam haericam aliquam de rebus fidei opinionem scripserit et crediderit? In secundo, dato quod scripserit an dogmatice vel adhesive vel inquisitive tantum scripserit? In tertio, dato quod adhesive, an taliter adhesive, quod illa scribendo mortaliter peccaverit, et haericus dici possit? In quarto, dato quod scripserit et taliter scripserit, quod scribendo erraverit, an pro talibus unquam poenituerit? In quinto, dato quod de eius nec poenitentia, nec impenitentia constet, an sit rationabilius ipsum credere esse damnatum an salvum? In sexto, quid ex dictis decretorum, iudicandum sit, Ecclesiam determinasse de Origene? In septimo, quantum obliget in ista materia, crudelitatem nostram determinatio Ecclesiae?» (244).*

«*Duo enim sunt principales haereses, quae Origeni obiiciuntur. Prima est de Trinitate, quod male scilicet de Filio et peius de Spiritu Sancto senserit. Secunda est, de salute Diaboli quod scilicet poena eius, et infernale supplicium, non sit aeternum futurum, sed ab eo sita liquando liberandus. Ex qua videntur multae aliae dependere eidem ascriptae. Illa scilicet, quod pro salute istorum salvandorum daemonum, iterum in sublimiori elemento sit crucifigendus Christus. Et illa quod omnia restituenda sunt in unum. Et illa quod poena damnatorum non sit aeterna. De istis autem duabus haeresibus, quod non fuerunt de mente Origenis, videntur esse evidentia argumenti» (268).*

«*Restare videtur una haeresis Origenis attributa silicet in opinionibus de anima quod fuerint ab aeterno creatae et de coelo delabantur in corpore. Et de anima scribit quidem ipse Origenes in Commentariis super epistulam Pauli ad Titum, se nihil posse determinari ex ecclesiastico dogmate accipere nisi quod sunt rationabiles quod sunt immortales quod a Deo creatae et quod poenas habiturae pro malis, et praemia pro bonis. Haec tantum dicit se affirmare de anima quia de his in Scripturis evidentia habeantur testimonia in caeteris autem de anima quaestionibus dicere se quod magis sibi probabile videtur et inquisitive non determinative procedere quia determinatum nihil de illis in ecclesiastico habeatur dogmate» (276).*