

Metafisica dell'interiorità

Parmenide, Platone, Agostino, Cusano, Rosmini

Indice

Introduzione	p. 3
Niccolò da Cusa	p. 8
Percorsi cusani	p. 10
Viaggio nel nome	p. 28
Lo stridor di catene	p. 31
L'uno e i molti	p. 45
Sulla mente che ricorda il Principio	p. 49
La singolarità	p. 53
Parmenide	p. 56
La triade neoplatonica	p. 59
La mens	p. 63
Problemi lungo il cammino	p. 67
Anima duplex	p. 72
La prova di Anselmo	p. 81
Sulle intelligenze angeliche	p. 85
La divina caligine	p. 99
Percorsi dal terzo dei dialoghi dell'Idiota	p. 111
L'uomo povero	p. 127
I tre gridi del creaturale	p.132
Rifrazioni e parole	p.136
Commento al proemio parmenideo	p.138
Bibliografia	p.145

Ascolta il canto della cicala
che beve la rugiada del mattino,
vedi, mi rintoccano le corde
da sole, e vola una voce
intorno a me, da ogni parte.

Che cosa è per generare
in quest'ora la musica divina?

(Sinesio di Cirene, Inni, [I] 9 45-107)

Introduzione

Per poter parlare di ciò che ci fonda è necessario per prima cosa ancorarci all'unità. Essa ha vari modi per esprimere la totalità e ogni modo ha un linguaggio specifico, ogni modo quindi è un mondo, un cielo sotto il quale si svela il mistero del non svelato. Si avrà un primo cielo delle cose sensibili e corporee che stanno le une di fianco alle altre nell'alterità data dalla loro esteriorità, un secondo cielo della ragione dove l'unità sarà compostibilità non contraddittoria dei singoli nella specie e nel genere, un terzo cielo che unirà in modo incomprensibile i contraddittori sotto la coincidenza infinita nella quale il pensante è il pensato. Ora in ognuno di questi momenti siamo di fronte all'unità e non a frammenti dell'unità, anche dove regna l'alterità massima, nelle sensazioni sfuggenti, vi è l'unità partecipata tutta, la nostra difficoltà nel coglierla è data dal fatto che non siamo abbastanza fini per percepirla. Così anche nella ragione dove l'unità è unità di proporzione non siamo capaci di trascendere perché non abbiamo i mezzi per farlo; nell'intelletto l'unità è difficile ma semplice, essa è unità dei contraddittori, nella quale i termini opposti non svaniscono l'uno nell'altro ma convivono insieme, il permanere nell'unità intellettuale da parte della mente è sforzo di trascendimento di sé, in quanto il sé che cerca è il sé che è cercato, in altre parole la mente deve vedere se stessa che è prima di ogni visibilità. È come una caccia alla quiete quella che muove la ricerca intellettuale, mira alla pace del luogo proprio della mente e quel luogo è la verità che è vita intellettuale. Il principio di ogni ricerca è la sensazione, il mezzo per ricercare è la ragione, il fine è la verità, e principio, mezzo e fine sono tre modi diversi per dire la verità. Ma perché è così faticoso muoversi verso la verità? Cosa manca alla ricerca? Ciò che manca è l'oggetto ricercato, perché ciò che si cerca non è oggetto né sensibile né razionale

né intellettuale esso è al di là dell'uno e dei modi dell'uno, esso non è, più che è, in quanto non si presta a predicazione, è non altro.

Se il non altro è non altro dal non altro allora ogni alterità che è non altra da ciò che è presuppone il non altro come principio antecedente al proprio essere, più in generale si può dire che ogni esteriorità è non altro da ciò che è ed è quindi posteriore al Non Altro. Il Non Altro complica in sé ogni esteriorità in quanto l'esteriorità nel non altro è non altra da sé ed è quindi interiorità assoluta.

Il ricondurre all'interiorità ogni esteriorità è come ricondurre l'enigma alla verità, l'immagine a ciò che rappresenta, è indagine intorno al soggetto assoluto che si rivela nel creato.

Questa metafisica creaturale del ritorno a sé della mente non avrà però il carattere di un'indagine intellettuale perché dell'infinito non è possibile dire nulla senza uscire fuori dall'infinito, ma prenderà le mosse dal luogo dove le ragioni si depositano in conoscenze per noi, dall'anima.

L'anima è ciò che ha la ragione. Ogni unità, ogni vivente ha un anima in quanto ha una ragione che lo muove, lo gestisce, che lo informa. Ogni animale in quanto dotato di anima ha l'unità in sé ma non è l'unità di sé, in quanto non ha visibilità su di sé, sul proprio essere uno. L'uomo oltre ad avere la ragione, è razionale che equivale a dire, è intelligente in quanto ha visibilità su di sé esplicando le ragioni dal luogo delle ragioni che è l'intelletto. Solo l'uomo è pensante in quanto immagine di ciò che viene esplicato dopo di lui, è insomma attualità emergente che si scopre nell'esplicazione di sé fuori di sé.

Ecco il perché dell'immagine viva per indicare la mente, dove viva sta per coscienza-che-cerca-se-stessa e che-nel-cercare-sé-diviene-ciò-che-è, e immagine sta per unità complicante ogni nozione, ogni esperienza possibile. La mens è uno specchio riflettente la verità assoluta e rifrangente le verità particolari: tanto più essa sarà trasparente e tanto più nel raggio rifratto che segue vedrà il raggio riflesso che precede. Ma perché la mens pur sapendosi non si conosce? La mens si sa in quanto è intelligente ma non si conosce in quanto non si esplica nozionalmente come un termine proporzionale perché essa è l'unità della proporzione. Farsi una nozione di essa significa che la mens stessa si assimila a se stessa e questa è la contemplazione che è vita della mente, ogni possibile significazione verbale di questo atto è fuori dalla verità perché è esplicazione depotenziata; ma la mente non può arrivare a se stessa in maniera precisa se non

uscendo fuori di sé aderendo alla verità stessa, questo è l'atto più alto possibile per la mente oltre il quale vi è il termine irraggiungibile di ogni ricerca. La lotta ignoranza è la vita intellettuale che desidera ciò che ignora e pregusta l'ingustabile e la mens è viator eterno che ama il viaggio e desidera viaggiare per viaggiare, la via percorsa è la verità. Solo abbandonando ogni frenesia sensuale, razionale, la mens può stare in se stessa, occupare il suo luogo che è il luogo del Verbo. Difficile è permanere nel luogo di ogni luogo perché siamo distratti dai luoghi, dai ricordi, da noi stessi e non riusciamo a contemplare nella pace fuori dal tempo la verità perché siamo temporali, ma nell'attimo breve della lotta verso la coincidenza, dove cerchiamo l'introvabile e desideriamo cercarlo pregustiamo la verità nella quale ogni alterità cessa e dove il passato è presente in quanto passato, il presente è presente in quanto presente e il futuro è presente in quanto futuro. Ma cosa rimane di ciò nella discesa alle regioni inferiori? Rimane il desiderio di ritornare, la nostalgia che ci volge a meditare razionalmente sul creato perché tutto ciò che è complicato nella mens è esplicito nella ratio creaturarum e nel creato risplende l'armonia delle parti e lo splendore delle forme, la consonantia di tutto con tutto e lo splendor della verità partecipata¹. Una è la forma formante e uno è il Verbo, molte sono le forme informanti, tante quante sono gli enti². Ora, ogni forma è formante, la virtù formativa è precedente ogni forma è la forma delle forme in quanto essenziale all'essere forma, essa è necessariamente una in quanto unità formale. Tale forma formante è l'actus essendi di ogni intelligenza che, secondo il proprio grado di trasparenza, riflette e rifrange la verità nella misura nella quale sa se stessa; ogni intelligenza quindi nello sforzo massimo di sapersi si assimila alla verità rimanendo però altra, in quanto creatura, dal raggio che la fonda, partecipando della verità non in sé ma nell'alterità. Questa alterità genera la rifrazione che è esplicazione fuori di sé della verità fondante, questo causa per ogni intelligenza un'esteriorità che va riassorbita nell'interiorità. Ogni intelligenza si specchia sull'universo in quanto rifrange il raggio, più l'intelligenza è perfetta e più perfetta sarà l'assimilazione dell'esteriore all'interiore; l'uomo, essendo l'intelligenza di grado più basso, come uno stoppino fumigante, rifrange la luce

¹ Sul tema del universo pancalistico soprattutto in Cusano vedi G. Santinello, *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova : Liviana, 1958.

² Sulla distinzione tra forma informante e forma formante oltre al sopra citato Santinello, può essere interessante anche il sermone cusano *Tota pulchra est, amica mea* (Sermo de Pulchritudine), a cura di G. Santinello, Padova 1958.

quasi interamente nella ragione e nella sensibilità e più in generale nell'esteriorità, il nostro moto è quindi una conversione tramite l'esplicato, alla complicazione intellettuale. Dopo le intelligenze non troviamo più immagini della complicazione ma solo esplicazioni, simulacri dell'unità che hanno la ragione, hanno l'intelligenza, ma non sono intelligenti, la loro ragione è da ricercarsi nella ragione delle ragioni e il loro permanere nel loro luogo è da ricercarsi in chi detiene la loro ragione.

L'unità è impartecipabile in se stessa, è impartecipabile in maniera massima e in maniera minima, è impartecipabile in maniera massima, minima ed eguale, è impartecipabile in maniera massima, minima, quasi massima e quasi minima, l'unità è in sé impartecipabile³. Se l'unità fosse partecipabile in sé il partecipante non potrebbe essere altro che il partecipabile ovvero l'unità stessa, se qualcosa dovesse partecipare dell'infinito sarebbe essa stessa l'infinito ovvero cesserebbe di essere ciò che è in quanto si scioglierebbe la contrazione individuale; l'unità però è partecipabile in altro e tutto partecipa dell'unità nei modi dell'unità; anche nell'alterità più grande, vi è un residuo di unità e anche nell'unità più perfetta vi è un residuo di alterità; l'alterità più grande sarà data dalle ombre del divenire che cambiano di forma in forma nel loro fluire infinito, l'unità più grande sarà quella della massima complicazione intellettuale che è maggiormente aperta a sé e in sé. Seguendo lo schema dei modi dell'unità, l'intelletto sarà più unito della ragione, e la ragione dell'immaginazione e questa del senso, questi modi sono come finestre aperte sulla medesima unità e ognuno complica più o meno dell'altro la totalità, assimilandola a sé. Così viene a delinearsi un cosmo unitario che la mente coglie nel suo ritmo quaternario in quanto ne coglie, partendo da sé i gradi dell'unità. Questi gradi non sono ipostasi generatrici ma livelli dialettici congetturati dalla mente quando indaga l'unità, essi sono passaggi necessari della dialettica complicazione esplicazione, contratto-assoluto che permettono all'anima razionale di indagare l'unità. Vari quindi saranno i modi di esprimere l'unità, essa sarà l'unità del vero contingente, della presenza muta dell'oggetto dei sensi, sarà l'unità affermata e negata della proporzione razionale che presuppone in sé l'unità

³ Vedi N. Cusano, *De Conjecturis*, p I c. 11 § 58, sulla dottrina platonica della partecipazione e sugli influssi di Scoto Eriugena su questo tema vedi *Identità e differenza* di Werner Beierwaltes ; traduzione di Salvatore Saini ; introduzione di Adriano Bausola. - Milano : Vita e pensiero, 1989

senza raggiungerla mai, sarà la negazione intellettuale che contempla senza poter proferire verbo perché in ascolto della verità che la fonda.

L'unità prima è manifesta in sé e a sé e gode di sé nella gloria della perfezione semplice, priva di ogni molteplicità, questa gloria è luce inimmaginabile, è luce sovraessenziale che non può essere raggiunta da nessuna creatura in quanto condizione di possibilità di ogni creatura. Il Padre dei lumi è partecipato nelle luci intellettuali che accendono le menti, la verità in esse si comunica fino a noi che la raccogliamo e ci incamminiamo, come ultimi venuti sulla strada del ritorno; siamo quelli che devono essere salvati e il nostro unico compito è seguire la via della salvezza, siamo nati per questo. La via della salvezza è rivelata dal Verbo incarnato che è la verità, ogni ricerca quindi sarà sulla via della salvezza perché rivolta a trovare il vero. Ma la verità precisa è incomprendibile e ogni vero raggiunto dalla ragione e dall'intelletto sarà vero all'interno della ragione e dell'intelletto ma non in sé, per esempio le verità matematiche che sono le verità della ragione non sono la verità assoluta in quanto valgono solo all'interno della proporzione razionale, già nell'intelletto esse non valgono più in quanto la quantità matematica trasferita all'infinito diventa infinita e perde la proporzione delle parti in quanto astrae dalla quantità. Nell'intelletto gli opposti elevati all'infinito coincidono nell'infinito, è interessante notare che non c'è un salto tra la ragione e l'intelletto, ma è la ragione stessa che, giunta alle sue verità più pure, agli assiomi geometrici, postula l'infinito in maniera negativa, in quanto contraddizione inaccettabile, se ne fa esperienza quando si prende una figura geometrica, con i suoi rapporti e le sue caratteristiche, per esempio un triangolo, e si postula un lato o un angolo come infinito; per le regole interne alla figura si avrà che anche gli altri lati e angoli si infinitizzeranno, e ogni parte della figura, pur rimanendo distinta coinciderà con ogni altra in quanto infinito. Il procedimento consta di tre momenti, il *traslare* che è il procedimento per il quale ogni figura può giungere ad un'altra figura grazie ai movimenti di traslazione, rotazione ecc, il *trasferre*, momento nel quale la figura geometrica viene portata all'infinito mantenendo i rapporti interni di essa, il *trasmere* che è il momento più alto dove la geometricità e la figura vengono interamente complicate dall'infinito che è principio di ogni figura in quanto al di là di ogni figurabilità. E le verità sensibili? Esse sono verità acritiche in quanto noi non siamo abbastanza sensibili e fini da afferrarle, non le tratteniamo in quanto sensibili ma le lasciamo

andare nella mutabilità delle forme, perché non siamo in grado di coglierne l'unità se non dopo che le abbiamo assimilate razionalmente.

Ora è necessario sottolineare come l'intelletto non sia l'unità semplice e nonostante esso viva nella ricerca di sé, nella coincidenza di cogito e cogitatum, esso non sia la semplice verità. Bisogna comprendere che la coincidenza dei contraddittori che avviene nell'intelletto è e rimane coincidenza e non assimilazione all'unità; i contraddittori sono e rimangono contraddittori anche se compostibili nell'infinito, essi ci sono ed essendo, non sono l'unità prima di ogni principio. La coincidenza dei contraddittori è il muro intorno all'unità assoluta; permanere nella coincidenza vuol dire permanere nella divina caligine che, siccome troppo luminosa, ci priva della vista e ci fa procedere a tentoni. I mistici giunti a questo livello, quando ce ne parlano usano aggettivi che sembrano provenire dalla sensibilità, come aderire, toccare, come se fosse inadeguato anche nel ricordo ogni altra immagine e parola, e come se essi stessi fossero presi nella caligine e fossero caligine, vi aderissero nel loro vivere estatico. In quel momento altissimo, l'anima è massimamente complicata e anela la visione della verità e la verità si incarna nell'anima facendosi vita intellettuale⁴.

Niccolò da Cusa

Poverissimo, platonico, dotto e cristiano, questi sono i quattro aggettivi che meglio delineano la figura di Cusano. Poverissimo non soltanto esteriormente, nei costumi, ma anche interiormente, in quanto cercatore della Verità, nobile perché povero, spoglio del superfluo per meglio aderire al suo compito, per essere specchio in sé riflettente privo di macchia, trasparente in sé a sé; nel suo cammino e nelle sue opere si riscontra spesso la lode alla povertà intellettuale, essa è necessaria in quanto ci rende capaci di desiderare più intensamente quello a cui tendiamo naturalmente, è povertà del ritorno al Principio, di fronte al quale nuda è l'anima che contempla il luogo della sua essenza e perciò nobile in quanto nobilitata dal Principio che la desidera dall'eternità. L'anima spogliandosi, divenendo dimentica di sé, fa spazio in se stessa alla verità che la nobilita. E la

⁴ Sul tema della visione nell'opera di N. Cusano vedi *Mystice videre : esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano* / Gianluca Cuzzo. - Torino : Trauben, [2002].

verità per l'anima è il sapersi essenzialmente, cogliersi in quanto verità. L'anima allora è verità e il sapersi e provare il sapore della verità. Traendo a sé l'esteriore all'interiore si compie nell'anima una trasformazione che è un rivolgimento al Principio che ci fonda in trasparenza, e il volgersi dell'esterno all'interno è il farsi trasparente dell'opaco. Massima è la sapienza quando è massima la trasparenza a sé, tendere al massimo quindi è il compito di ogni anima che cerca la verità.

Dotto, in quanto condotto non dai libri ma dall'ignoranza che è fonte di ogni sapienza, solo l'ignorante può bere alla fonte della sapienza in quanto da tale fonte nasce il desiderio vitale, nessun libro porta alla fonte perché viene dalla fonte, solo nella povertà intellettuale si pregusta, interiormente, l'assenza di parole che porta il nome indicibile della Verità. L'ignorante è idiota che non sa leggere né scrivere e che contempla fuori di sé, nella natura, nelle opere, nella scienza degli uomini, ciò che lo riconduce in sé al suo non sapere di sé. Il respiro che dà e chiede è lo spirito che lega l'unità a se stessa e che, in quanto verità inintelligibile, parla attraverso la molteplicità del creato a se stesso, per mezzo dell'anima umana che complicando in sé l'universalità vive della verità esplicita in modo interiore. E dall'interiorità la mens fissa l'unità del creato, prima in modo contratto, assimilandosi ai singoli enti e cogliendone l'armonia dei rapporti e lo splendore delle forme, e poi, di conseguenza, assimilandosi a sé, libera la contrazione individuale e, nell'atto semplice del sapersi, pregusta la verità più semplice, pur rimanendo contratta alla sua individualità di immagine dell'unità. La mente dotta quindi è immagine della complicazione delle complicazioni in quanto unità intellettualmente viva. Ma l'immagine essendo non altro che immagine non ha la forza di giungere al Non Altro che la precede, essa percorrendo la via della verità, guidata dalla scienza e giunta a nell'intelletto la verità che la trascende, ha bisogno trasfigurarsi per farsi partecipe più intimamente della verità diventando Uno con la verità stessa, e così, spoglia del superfluo e pura nella sua essenza chiede di essere eletta alla verità gloriosa e riceve la trasfigurazione rinascendo nel corpo del Cristo, facendosi figlia nel Figlio del Padre. Giunta quindi alle porte della Verità, l'anima si fa adeguata alla verità e l'unica adeguazione è la filiazione nel Cristo accettando il Verbo, forma delle forme, in sé, parva forma; accettando l'umanità nell'uomo. Il nostro autore è quindi Cristiano in quanto guidato sulla via del Cristo a rinascere nella salvezza, possiamo dire che l'intera opera cusaniiana è una Scientia Christi, indagine di verità compiuta nella verità a

partire dalla verità e questa verità è Cristo che in-segna l'anima che lo cerca assimilandola a sé, rendendola degna del Padre; e colui che è stato annunciato dai profeti come salvatore è colui che ha parlato per bocca dei profeti e la verità che è stata amata dai filosofi è la verità che si è svelata alle loro menti come vita intellettuale e interiore; Platonico dunque in quanto amante della verità che, irraggiungibile, ha molti e nessun nome, in quanto più vera del vero. Quindi non solo Platone, ma anche Parmenide, Plotino, Proclo, Dionigi Areopagita, Scoto Eriugena, S. Bonaventura fino alla scuola di Chartres accompagneranno Cusano nell'itinerario verso la verità, e in questo orizzonte di autori che proviamo a dare il nostro contributo non tanto per innovare quanto per meglio comprendere⁵.

Percorsi cusani

*“Tutti coloro che ricercano, giudicano le cose incerte comparandole e proporzionandole con un presupposto che sia certo. Ogni ricerca ha carattere comparativo e impiega il mezzo della proporzione [...] Ogni ricerca consiste dunque in una proporzione comparante, che è facile o difficile. Ma l'infinito, in quanto infinito, poiché si sottrae ad ogni proporzione, ci è sconosciuto”*⁶. Il primo capitolo della dotta ignoranza suona come un fondamento epistemologico di tutto il resto, esso ci pone in-situazione, descrivendo la situazione. La conoscenza è comparazione tra noto e ignoto, ma cosa è veramente noto? Forse che ci sia qualcosa di certissimo per misurare ogni cosa? No, ciò che è certo è che noi conosciamo solo comparando. L'essere noto, l'essere positivo del nostro sguardo sta nel cogliere il rapporto che lega insieme l'oggetto da conoscere e il suo sfondo. Ecco quindi che la mente che conosce non coglie l'essenza di nulla ma coglie l'uno in rapporto all'altro e l'altro in rapporto all'uno. Quando per la prima volta, bambini in fasce abbiamo aperto gli occhi abbiamo avuto una visione confusa, che si è andata chiarendo man mano che abbiamo assegnato le proporzioni tra le cose; all'inizio si faceva fatica

⁵ Per una biografia dettagliata sull'autore e sull'orizzonte storico di riferimento vedi *Niccolò Cusano: la filosofia nel trapasso dal Medioevo all'età moderna* / Karl-Heinz Volkman-Schluck ; a cura di Giovanni Santinello. - Brescia : Morcelliana, 1993. - 280 p. ; 22 cm.

⁶ Cusano, De docta ignorantia, in *La dotta ignoranza-Le congetture* a cura di G. Santinello, Rusconi I c. 1 § 2

a distinguere i colori che ci indicavano i genitori perché i nomi che per essi erano noti per abitudine, per noi, erano ancora da porre; solo quando, con l'aiuto del tempo, abbiamo assegnato il nome alla cosa, abbiamo imparato a parlare in quanto ci è divenuto, nella relazione, noto l'ignoto. Ciò non toglie però che l'uomo non ha i nomi essenziali delle cose, ma inventa il nome, magari che più si avvicini alla funzione, della cosa. L'infinito ci è sconosciuto in quanto esso sfugge alla proporzione; in realtà questo non è vero in assoluto, infatti l'infinito non ha col finito proporzione analogica attributiva ma può averla nell'analogia di proporzionalità come per esempio la mente finita lo ha con la mente infinita⁷. Ciò nonostante né l'infinito né il finito possono essere conosciuti in maniera precisa perché la verità precisa non ha gradi, non può perciò essere colta nella proporzione: *“Un intelletto finito, dunque, non può raggiungere con precisione la verità delle cose procedendo mediante similitudini. 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, la cui realtà è qualcosa di indivisibile”*⁸. L'intelletto è come un poligono inscritto al circolo, che pur avendo infiniti lati, non può mai essere misura adeguata della precisa circolarità. Questa ignoranza non è solo relativamente a Dio ma è anche in relazione ad ogni pretesa di conoscenza assoluta e precisa di qualsiasi cosa. Ecco quindi che Cusano nega che vi sia la possibilità di conoscenza delle essenze delle cose in quanto questa sarebbe una verità assoluta che per l'intelletto finito è impossibile. Sarà allora in maniera incomprensibile che intenderemo il massimo che coinciderà col minimo. Infatti l'intelletto finito, quando si sforza di pensare il massimo e di pensare il minimo si trova a non pensare. Il minimo e il massimo che sono contraddittori, nella coincidenza sono al di là di ogni discorso razionale essi sono termini trascendenti in quanto denotano il massimo. Il massimo è uno, ma esso non può essere numero perché il numero ammette il più e il meno mentre il massimo è al di sopra in quanto massimo. Se esistesse un numero massimo esso complicherebbe in atto ogni numero e quindi non sarebbe numero ma il fine di ogni numero in quanto

⁷ Sul tema dell'analogia di proporzione in Cusano e in modo specifico relativamente al passo sopra citato si veda G. Santinello, *Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno*, pp. 34-58; più in generale *Analogia entis : metafisica : la struttura originaria e il ritmo cosmico* / Erich Przywara ; introduzione e traduzione di Paolo Volonté. - Milano : Vita e pensiero, 1995.

⁸ D.ign. I c. 3 § 10

attualità piena, se fosse un numero minimo esso sarebbe fuori dalla linea dei numeri in quanto principio della numerabilità. Il massimo che coincide col minimo è allora unità numerica dalla quale viene ogni numero in quanto esplicazione contratta di essa. Come l'unità numerica è al di là di tutti i numeri, Dio è al di là di tutti gli enti, e perciò come la prima è condizione di possibilità di ogni numero così il secondo è condizione di possibilità di tutti gli enti. Ne viene che Dio è unità assoluta e l'unità assoluta coincide con l'entità. Dopo aver tratteggiato i principi metafisici necessari alla mente per afferrare in maniera incomprensibile il massimo, Cusano formula nel capitolo VI, senza dargli troppo rilievo, quattro prove dell'esistenza necessaria del massimo. Queste argomentazioni non sono originalissime, se non per l'uso di una nuova terminologia, esse ricalcano le prove dell'esistenza di Dio in Tommaso. Ciò che però interessa sottolineare è che esse non sono poste come guide essenziali e imprescindibili, come è per esempio per Anselmo ma come ragioni autorevoli che consentono e rafforzano il progetto della *dotta ignoranza*⁹. In sintesi, la prima è così impostata: poiché nel finito e nell'esperienza che ne abbiamo, si danno un più e un meno, e non è dato di procedere all'infinito in atto, allora deve esistere necessariamente un massimo che sia principio e fine di ogni finito; il secondo argomento: nulla potrebbe esistere di finito perché il finito dipende da altro; ma il finito esiste e allora deve necessariamente esserci il massimo altrimenti nulla potrebbe essere; la terza: Nulla è opposto all'essere massimo, né l'essere minimo, né il non essere, nulla allora sarebbe intelligibile se non ci fosse l'essere massimo; la quarta che forse è la più innovativa: la verità massima è il massimo assoluto. È massimamente vero che il massimo assoluto è o non è (principio di non contraddizione), è e non è (coincidenza dei contraddittori), né è né non è (considerato nel suo essere sciolto dalla contraddizione). Dunque una verità massima c'è, essa è il massimo assoluto. Dopo aver dimostrato e impostato il problema dell'unità, passa a delineare il carattere della Trinità. Cusano ammette l'unitrità per rivelazione, ma è anche convinto che di essa possano essere date delle prove razionali e storiche. Il settimo capitolo inizia così col ricordare che

⁹ In questo senso vedi l'introduzione di G. Santinello al capitolo VI in *La dotta ignoranza ; Le congetture* / Nicolo Cusano ; a cura di Giovanni Santinello. - Milano : Rusconi, 1988.

anche gli esseni¹⁰ e i pitagorici sostenevano che l'unità è trina per poi proseguire in un'analisi dell'esperienza di tutti i giorni; nel sensibile, tra gli enti, nel conoscere è indubbio che ci sia l'alterità come è anche indubbio che se c'è alterità c'è disuguaglianza e se c'è alterità e disuguaglianza ne segue necessariamente che vi sia disunione, disconnessione tra i finiti. Ciò nonostante se l'unità precede ogni alterità essa dovrà pur essere nel mondo anche se relativa, perché l'alterità assoluta sarebbe impossibile in quanto relativa all'altro. Così dovrà esserci anche necessariamente uguaglianza relativa e connessione. Unità uguaglianza e nesso se nel mondo sono relativi, depotenziati, nel massimo che è Unità assoluta sono Unità assoluta¹¹. E quindi nel massimo che è eterno, tre eterni sono un solo eterno e l'unità, la trinità quindi è unità: *“Abbiamo dunque dimostrato: poiché l'unità è eterna e l'eguaglianza è eterna, anche la connessione è eterna. Ma non vi possono essere più eterni. Se vi fossero più cose eterne, poiché la pluralità precede ogni pluralità, vi sarebbe qualcosa che per natura sarebbe anteriore all'eternità. Il che è impossibile. Inoltre se vi fossero più cose eterne, una di esse una di esse mancherebbe all'altra e perciò nessuna di esse sarebbe perfetta [...] Ma poiché l'unità è eterna, l'uguaglianza è eterna e così pure la connessione, unità, eguaglianza e connessione sono una cosa sola”*¹². Ma in che modo l'unità genera l'eguaglianza? Nel mondo ci sono cose che generano altre cose, il generante genera il generato che è simile all'unità generante e ad essa connesso dalla somiglianza. Quindi la generazione è la moltiplicazione di una medesima unità in maniera più o meno varia a seconda che essa sia più o meno simile al generante. Ma la generazione dell'unità assoluta è una sola ripetizione dell'unità, ovvero è l'unità ripetuta una sola volta. Quindi l'unità è uguaglianza all'unità e dall'unità e l'uguaglianza precede il nesso che è non altro che l'unità in quanto unità. Unitas, iditas e identitas sono i termini che Cusano utilizza per parlare della trinità, essi provengono da Boezio e dalla scuola di Chartres. L'incomprensibile trinità è incomprendibile in tutti i modi in quanto è mistero, essa perciò va compresa in modo incomprendibile tramite l'analogia di proporzione e i simboli

¹⁰ Nel testo sono i Sisseni, Cusano traeva l'informazione da una fonte che confondeva le Antiquitates di Varrone con Giuseppe Flavio, *Antiquitates Iudaicae* ove si parla degli Esseni e non dei Sisseni.

¹¹ La formula trinitaria unitas-aequalitas-connexio (o anche nexus) viene al Cusano da Agostino, *De doctrina christiana* I 5: unitas-aequalitas-concordia. L'espressione tramite Boezio sarà fatta propria e commentata dalla scuola di Chartres.

¹² D.ign. I c. 7 § 21

matematici. Cusano si adopera allora ad applicare le regole simboliche alle figure geometriche considerandole per prima cosa nella loro finitezza e illustrando le proprietà che la geometria vi dimostra (per esempio che la somma di due lati di un triangolo non può essere minore del terzo) ¹³; in un secondo momento si trasferiscono tali figure e quindi anche le proprietà di ognuna all'infinito. Tali figure infinite, pur rimanendo quello che sono, segmento, triangolo, cerchio, sfera, e mantenendo le proprietà specifiche di ognuna, perderanno, nell'infinitizzarsi, la proporzione visibile nella coincidenza con l'infinito di ogni elemento di esse. Cusano dimostra poi che tramite la traslazione, la rotazione e la simmetria, ogni figura può diventare l'altra, come il segmento, tramite rotazione parziale attorno al punto medio, diviene triangolo (settore circolare), e ruotando completamente diviene cerchio e facendo ruotare il semicerchio sul diametro diviene sfera; il secondo passo è quello di trasferire il ragionamento all'infinito: *“L'immaginazione, che non trascende il genere delle cose sensibili, non comprende come la linea possa essere triangolo, poiché triangolo e linea differiscono fra loro senza aver proporzione. Ma per l'intelletto la loro coincidenza sarà facile. Ci risulta ormai che è possibile un solo massimo e infinito”*¹⁴. Quindi nel triangolo massimo e infinito ogni angolo e ogni lato saranno infiniti e siccome il triangolo è linea, cerchio e sfera per costruzione, all'infinito, esso sarà coincidente in quanto infinito con essi. Ogni figura quindi complicherà in sé le altre in quanto infinita in atto (e quindi non più questa o quella figura). In maniera traslata, e siamo nel terzo momento, le quattro figure divengono il simbolo di ciò che è sciolto dalla figura, l'assoluto. La linea infinita, che è in atto tutte le figure che erano in potenza nella linea finita, è il simbolo dell'infinito, del massimo assoluto che è in atto tutto il possibile. E la linea infinita sarà necessariamente retta, e tutte le linee curve, all'infinito, coincideranno con la retta infinita¹⁵. La retta infinita in sé è impartecipabile, essa è però partecipata in quanto essere del retto, da ogni linea che sarà contrattamente la linea infinita. La curvità inerirà la rettità nel contratto in quanto non potendoci essere nel finito la

¹³ Tutto i capitoli che trattano di geometria nella dotta ignoranza si rifanno al *De institutione arithmetica* di Boezio e agli *Elementi* di Euclide nella traduzione latina di Adelardo di Bath e di Campano da Novara

¹⁴ D.ign. I c. 14 § 37

¹⁵ Sulla linea retta infinita e in particolare sulla coincidenza tra massima verità e rettitudine si era già espresso Anselmo d'Aosta nel *De veritate* 10: *“Non negherai che la somma verità sia rettitudine”*; per quanto riguarda il triangolo è già presente in Lullo ed Elmerico da Campo; Eckhart invece per quanto riguarda la sfera e il cerchio.

rettità assoluta, necessariamente dovrà esserci la curvità relativa. Ma rimane che ogni linea, per curva che possa essere, rimane essenzialmente non altro che linea come ogni ente, per quanto diverso e diseguale possa essere rimane essenzialmente ente. Così se la massimità è partecipata in altro ma non in sé, la mente per comprendere incomprensibilmente il massimo dovrà astrarre ogni partecipazione per pervenire a ciò che è non altro che non altro: *“Vediamo infatti qui, con chiarezza, che Dio si trova rimuovendo ogni partecipazione di cui godono gli enti. Tutti gli enti partecipano dell’entità. Tolta a tutti gli enti ogni altra loro partecipazione, rimane l’entità semplicissima che è l’essenza di tutti. E non riusciamo a vedere tale entità che nella dottissima ignoranza, poiché quando rimuovo dall’animo ogni partecipazione all’entità sembra che non rimanga più nulla”*¹⁶. La mente quindi, astraendo ogni partecipazione dagli enti giunge alla tenebra intellettuale che è contemplazione della verità senza riferire parola in quanto è il radicarsi dell’intelletto nella verità che è condizione di ogni essere. In questo senso il massimo è più vicino al nulla che all’essere in quanto ha affinità con l’ignoranza contemplativa e non con la conoscenza positiva. Esso è la ragion d’essere, o essenza incorruttibile, di tutte le cose ed è unico, idea unica, che coincide con Dio stesso. La partecipazione del molteplice all’uno è l’uno partecipato nei modi molteplici nell’alterità. Come la retta infinita è partecipata da tutte le rette non in sé ma nell’essere non altro che retta della retta così Dio è partecipato da tutti gli enti, in quanto entità, non in assoluto ma relativamente al grado di partecipazione nell’alterità dell’ente. Così l’essere curvo della linea sarà relativamente alla sua essenza, cioè all’essere retto, che siccome partecipato nell’alterità non sarà la rettità assoluta. Alla sostanza allora, che è l’essere partecipato dall’ente, inerirà l’accidente che è l’alterità intesa come particolarità non assoluta dell’ente. Il massimo allora, che non è partecipato in sé non sarà né sostanza né accidente ma sarà sovrastanziale in quanto condizione di ogni partecipazione. Quindi la linea retta è il simbolo del massimo in quanto essenza di ogni rettità. Il discorso prosegue prendendo il triangolo come figura, trasferendo all’infinito una sua parte, per esempio un suo lato, ci si accorge che anche tutti gli altri elementi si infinitizzano, coincidendo con l’infinito intellettualmente. Il triangolo è il simbolo della trinità, esso, sciolto dalla contraddizione, in quanto

¹⁶ D.ign. I c. 17 § 51

portato al di là della ragione nella infinitudine intellettuale, è unità d'essenza delle tre persone. Nell'assoluto, a cui il simbolo rimanda, bisogna concepire quindi al di là dell'intelletto, l'infinitudine sciolta dalla forma, sciolta anche dalla coincidenza di minimo e massimo. Nell'assoluto l'identità tra unità e trinità si fa semplice unitrinità che non ammette distinzioni e per questo è mistero incomprensibile. Negli esempi geometrici, in conformità con quello che dirà poi nelle Congetture, si afferma che il massimo non è la coincidenza degli opposti ma è oltre questa, in quanto, come era anche per Plotino, la coincidenza tra cogito e cogitatum, tra minimo e massimo, è successiva alla semplice massimità che è prima logicamente e ontologicamente dei termini della coincidenza¹⁷. Così la trinità ha più livelli, essa può essere intesa a livello sensibile-immaginario, allora essa è pluralità distinta dei molti corpi o fantasmi; a livello razionale, essa è triplicità vincolata al principio di non contraddizione delle figure geometriche; a livello intellettuale essa è coincidenza degli opposti e quindi coincidenza nell'infinito, a livello assoluto essa è mistero unitrino in quanto sciolta da ogni termine. E conseguente che la trinità non può essere quaternità o altro, infatti come solo il triangolo è il poligono minimo, così solo la trinità è l'unità massima. Il circolo infinito, dove circonferenza e diametro, in quanto infiniti sono lo stesso, è il simbolo che rimanda alla centralità del massimo che è punto onniabbracciante ogni cosa. Il massimo è dentro ogni cosa in quanto centro infinito, è al di fuori di ogni essere in quanto circonferenza infinita abbracciante ogni cosa, esso è diametro infinito in quanto penetra, essenzialmente tutte le cose: *“Mediante l'intelletto apprendi che il massimo non è identico rispetto a nessuna cosa, né diverso; e che tutte le cose sono in lui, da lui e per mezzo di lui, perché egli è circonferenza, diametro e centro. E questo non perché sia circolo o circonferenza, diametro o centro, ma soltanto perché è massimo nella maniera più semplice. Indagato mediante questi modelli e scoperto tale che abbraccia tutte le cose che sono e che non sono; cosicché il non essere in lui è essere massimo, come minimo è massimo”*¹⁸. Da qui viene che ogni teologia, in quanto discorso sul massimo, è circolare¹⁹ in quanto

¹⁷ Sul tema dell'unità al di sopra del cogito e del cogitatum in Plotino vedi *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità: Plotino, Enneade 5. 3: saggio interpretativo*, testo con traduzione e note esplicative / Werner Beierwaltes; introduzione di Giovanni Reale; traduzione di Alessandro Trotta. - Milano: Vita e pensiero, [1995].

¹⁸ D.ign. I c. 21 § 65

¹⁹ Il concetto di teologia circolare viene ripreso da Lullo (cfr. E. Colomer, *Nikolaus von Kues und raimund Llull*, pp. 56, 86-89)

ogni termine che esprime un attributo si riferisce ad ogni altro e questo reciprocamente, come si dice che la somma verità è somma giustizia che è somma bontà che è somma verità. Ora, Cusano, utilizzando il simbolo del circolo, analizza un altro attributo divino, che è la previsione. Dio è al di sopra del tempo, esso abbraccia allora con sguardo semplice e unito non solo ciò che è, ma anche ciò che potrebbe essere, sia che esso si realizzi nel futuro, sia che non si realizzi. Pur se ogni cosa è complicata in Dio, non è detto che tutto il complicato debba essere esplicito, se in Dio esiste tutto esiste in estrema necessità in quanto coincidente con Dio in atto, da qui non deriva la necessità dell'essere del mondo. Posta la complicazione insomma, non è posta necessariamente anche l'esplicazione, ma posto l'esplicito, dovrà necessariamente esservi il complicante. Sembra quindi che il massimo non sottostia per nulla alla necessità temporale ma esso veda e abbracci tutto in modo unico al di là del tempo essendo in atto semplicemente fuori da ogni contrazione esplicita. Da questo si può affermare dell'altro, infatti se pur l'esplicito è effettivamente esplicito nel mondo, esso non è esplicito affatto nel massimo nel quale non c'è esplicazione, in quanto complicazione delle complicazioni. Se per la logica "*factum infectum fieri nequit*" in questo caso il massimo può scegliere in ragione della sua libertà assoluta in quanto massimo, che ciò che è già accaduto non sia mai accaduto. Il primo a sollevare tale questione molto controversa fu s. Pier Damiani, la cui voce, secondo Lev Šestov, "*risuonò nel deserto*"²⁰, che nell'opuscolo intitolato "*De divina omnipotentia in reparatione corruptae ed factus infectis reddentis*"²¹, contro una sentenza di s. Gerolamo sostiene in sostanza, tralasciando le prove che porta, che Dio non può essere vincolato alla necessità logica in quanto "*nulla è impossibile a Dio*"²². È come se ci fossero due orizzonti sovrapposti: il primo tutto contratto e quindi relegato nel passato, l'altro, in quanto eterno, assolutamente presente e onniabbracciante. Il primo vincolato al tempo che è stato, l'altro libero in quanto è aperto perfettamente in sé e a sé. Il trovarsi della creaturalità nell'"era" pone i vincoli ontologici, logici e cronologici al suo essere che è contratto, mentre l'assoluto, che è mistero svelato in sé a sé non è luogo di passaggio dell'eterno in quanto presente passato e presente futuro ma è esso stesso eternità attuale e perciò

²⁰ L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, trad it. A. Paris, Milano, p. 159

²¹ S. Petri Damiani, *Opusculum XXXVI, De divina omnipotentia in reparatione corruptae ed factus infectis reddentis*, in *Opera omnia*, II: PL 145, Lutetiae Parisiorum 1853, p. 595ss.

²² Lc, 1, 37

liberà dall'essere dell'era" che è in quanto è "era". Perciò, in quanto svincolato dalla necessità logica e cronologica il complicante ha sul complicato assoluta libertà poiché tempo presente in quanto presente, complicante il passato in quanto passato, creatore complicante la creatura. Se quindi l'esplicazione ha necessariamente bisogno della complicazione, l'esplicato può venire meno, non nel senso di essere distrutto, corrotto, deteriorato, modificato ma nel senso che può mancargli ontologicamente il fondamento essenziale che lo fa oggetto al passato al presente e al futuro. Se da un lato la questione può essere letta in chiave volontaristica, tradendo totalmente ogni tipo di ordine, dall'altro si può forse intendere più in profondità. Le scelte umane, a partire dal presente, si snodano nel tempo, nel chronos, secondo il chronos, così per apprendere devo necessariamente sporgermi da me stesso. Il chronos è una illimitata successione vincolata e contratta nella sua necessità; si commette peccato e poi ci si redime, non può avvenire mai il contrario, nel chronos. Ma c'è un'altra possibilità, il kairòs, inteso come attimo eterno dell'elezione destinale che ogni intelligenza compie liberamente conformandosi a sé divenendo trasparente alla verità. La verità è tutto ciò che è, ciò che si destina intimamente alla verità, cioè si fa trasparente in sé a sé, come frammento di verità, è vero. Il destinarsi non è però una scelta opportuna, di fare o non fare, ma è scelta essenziale, più essenziale del respirare, in quanto è il venire all'essere dell'essere attraverso la libertà delle intelligenze, dei vari Io. Le intelligenze allora, aprendosi liberamente e quindi destinandosi, a volte in maniera incomprensibile alla limitata vista umana, ognuna in modo differente, secondo il proprio libero kairòs, sono tante vie di luce, raggi luminosi che tornano all'assoluto, tendendo ad esso, che è Verità aperta perfettamente in sé a sé, essa è Kairòs Assoluto, in quanto splendere nella partecipazione della luce che in sé è splendente ed è fatta per splendere. Ecco allora che il Kairòs assoluto è in sé destino destinante che quindi è fatto per destinare. Le intelligenze sono destinate nel destino destinante a scegliere in libertà la propria essenza e quindi a conformarsi in libertà. Il mio maestro, parlando del Kairòs assoluto e del chronos dice: *"Tutte le intelligenze create sono protese verso il kairòs, ma esse non sono l'eterno, non sono l'unico kairòs: tutte le intelligenze create, di conseguenza, vivono nella dia-cronia. Ma l'Esse ipsum è assoluta trascendenza rispetto ad ogni opposizione, e risplende al di là del muro della coincidenza dei contrari. Nel chronos tutto è separato: il male ferisce, poi il bene consola, poi di nuovo il bene*

sfugge e le ferite ritornano; ma nell'eterno Kairòs il male, ogni male è da sempre trascorso nella virtù di Dio che risplende nella gloria inimmaginabile. Non si esalta la gloria di Dio contro la ragione, ma non bastano né la ragione né le evidenze dell'esperienza per definire il possibile e l'impossibile: Dio è al-di-là e al-di-sopra delle nostre alternative"²³. Quindi se l'intelligenza si destina all'eterno essa è eterna e rimane eterna anche se viene travolta dai marosi dell'esistenza. Alla luce di ciò si comprende in tutta la sua chiarezza, la posizione di s. Pier Damiani quando parla dei potenti della terra dicendo, non che essi diverranno nulla, ma che essi sono nulla; sono nulla perché non hanno parte nella Gerusalemme celeste in quanto hanno eletto gli idoli come proprio dio e così facendo si sono incatenati, fatti prigionieri, non reggendo l'ampiezza e lo splendore del cielo alto della libertà.

Ma torniamo al testo della Dotta Ignoranza, dopo i simboli della linea infinita, del triangolo e del circolo, che descrivono l'essenza assoluta, l'unitrinità perfetta e l'eternità del massimo, Cusano prosegue con la quarta figura simbolica, la sfera infinita. Essa rappresenta l'attualità infinita di tutte le figure che essa racchiude. Come essa è attualità assoluta di ogni figura in atto così il massimo semplicissimo è tutto l'essere di ciò che è. Già Parmenide aveva usato la sfera come un simbolo, essa era la ben rotonda verità che è immota in sé in quanto assolutamente in atto²⁴, poiché essa è nella retta, nel triangolo, nel circolo, in ogni figura e ogni figura è in essa in quanto sfera, non quindi contrattamente ma nel suo essere attualità semplice di assoluto in atto. Così il massimo assoluto è in atto assolutamente, egli è non altro dal sole in quanto non altro, non altro dal cielo in quanto non altro, non altro dalla tenebra in quanto non altro.

La seconda parte della Dotta ignoranza fa luce, a partire dal Principio che è il massimo, sul universo il cui essere dipende interamente dal massimo assoluto che ne è la causa. È logico che se ci fosse ignota del tutto la causa, non sapremmo niente dell'effetto, ma la dotta ignoranza ci ha radicato in alto facendoci comprendere in maniera incomprensibile, in maniera imprecisa, a cosa tendiamo,

²³ M.Malaguti, *Il De divina omnipotentia di s. Pier Damiani. Sulla via di un'ontologia del mistero*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore*, EDB 2009, p. 163-164

²⁴ Parmenide, B 8, 42-43 (Diels-Kranz). Sullo sviluppo di questo simbolo in Cusano si veda presente che esso è filtrato attraverso le interpretazioni che ne danno Boezio e i commentatori di Boezio in particolare lo Ps Beda nel *Commentarius in librum Boeti de trinitate* (PL 95, 397 C) che Cusano cita direttamente (d.ign. p I c. 23 § 71) e Giovanni di Salinsbury nel *De septem septentis VII* (PL 199, 961 B)

ci ha dato, a partire dalla non conoscenza degli enti, una direzione di senso, una prospettiva di desiderio di verità. Questa luce invisibile ci fa vedere invisibilmente qualcosa dell'universo creato che sarà quindi conosciuto nell'imprecisione. L'universo è massimo contratto nella pluralità delle singole cose, tra loro sempre differenti; quindi esso non è assoluto e semplice ma è in atto contrattamente nel creato non assolutamente in sé. Cusano passando in rassegna le scienze del quadrivio e le arti della medicina, alchimia e magia constata che in ogni conoscere si registra imprecisione, o meglio una mancata corrispondenza tra relazioni matematiche astratte e relazioni reali²⁵. Questo mondo dell'impreciso è un'infinità privativa poiché privo della perfezione del massimo, esso ricorre ad una specie di gradi potenzialmente ma non attualmente infiniti. È quindi una cattiva infinitudine, come quella della linea numerica che è infinita ma è tale nel suo non essere mai attuata. L'infinito negativo invece è proprio del massimo assoluto, esso nega ogni limite essendo al di là del minimo e del massimo. Diciamo allora con Tommaso che infinito privativo si dice di ciò che per natura, come le quantità e i numeri, dovrebbe avere un fine, e invece non l'ha; infinito negativo è ciò che non ha un fine²⁶. Nel primo senso l'infinito non conviene a Dio, che non ha quantità; il secondo invece gli conviene, in quanto, in senso negativo, esso non è limitato da nulla in quanto è al di là e al di sopra dell'essere e del nulla. A questo punto Cusano mette in luce delle aporie relative alla dipendenza dell'essere della creatura dall'essere del massimo assoluto. La prima è: com'è possibile il male se il mondo viene da Dio? La seconda: come possiamo concepire l'essere delle creature essendo esse qualcosa di intermedio tra l'essere e il nulla, tra la necessità e la contingenza? La terza: se in Dio il creare coincide con l'essere, come possiamo distinguere l'essere di Dio dalla creatura, il temporale dall'eterno? La quarta: come può Dio costituire la forma dell'essere e non mescolarsi alla creatura nel conferirle l'essere? L'ultima: se Dio è forma semplice e unica, come può essere partecipato da ogni creatura ed esserci una molteplicità di forme? E come può la mente cogliere Dio, che è forma unica, nella creatura, se esse sono una molteplicità di forme? Queste domande non hanno una risposta perché, essendo a

²⁵ Importante è la distinzione tra precisione reale e precisione concettuale; la matematica e i suoi enti appartengono al secondo tipo in quanto sono congettzionalmente prodotti e quindi conosciuti dalla mente che li produce, mentre degli enti reali non è possibile una conoscenza precisa se non a Dio che ne è il creatore.

²⁶ Tommaso d'Aquino, *De potentia q. I a. 2*

partire dalla creaturalità, ed essendo la creaturalità il luogo del causato, esse sono incomprensibili essendo al di là della contraddizione. Cusano solleva tali questioni proprio per rendere comprensibile l'incomprensibile in modo incomprensibile, per rendere impossibile l'intendere razionalmente e intellettualmente la mediazione tra assoluto e contingente. La mediazione è, è se è, essa è incomprensibile in quanto il creato, posto nella mediazione non ha visibilità di essa essendo contratto nell'atto nella creatura. Il Cusano allora introduce, riprendendolo dalla scuola di Chartres, in particolare da Teodorico e da Meister Eckhart, che a loro volta avevano attinto tali concetti dal platonismo di Scoto Eriugena, i termini di complicazione ed esplicazione²⁷. Complicare vuol dire con-implicare in sé, nell'unità del proprio potere, le cose prodotte. La complicazione è l'essere semplice nell'uno del molteplice. L'esplicare è il dispiegarsi di ciò che era complicato, il farsi molteplice del semplice, il farsi di Dio in tutte le cose. Considerando un esempio numerico si può dire che il tre è complicazione in quanto è preso come unità del numero ed è esplicazione se viene preso come composto di tre unità. Tali termini non spiegano il mistero, non rispondono alle aporie precedenti, ma sono un modo per precisare e rendere più comprensibile l'incomprensibile; Cusano non vuole risolvere ma rendere chiara l'ignoranza di fronte alla creazione, e dire che Dio è cum-plex e l'opposto di dire che è sin-plex, ma Lui è complicazione semplice in quanto al di là di ogni contraddizione terminologica. Nel dialogo del *De mente*²⁸, il concetto di esplicazione verrà maggiormente chiarito contrapponendolo al termine immagine. L'immagine non è esplicazione ma è specchio della complicazione e così se l'esplicato è il molteplice contratto delle cose, le immagini saranno le menti che, in quanto specchio della complicazione delle complicazioni, saranno prima di ogni esplicazione. Questo chiarimento pone una luce retrospettiva anche su cosa Cusano intenda per creato e universo poiché esso non è fatto da cose ma da intelligenze che, essendo immagini di Dio e quindi somiglianti ma non identiche a Dio (non perfettamente complicanti quindi), sono necessariamente esplicanti, nei modi e nei mondi a loro propri di sé fuori di sé. Ma torniamo al testo. Dopo aver impostato il problema, chiarendone i presupposti e gli assiomi, si passa a chiarire

²⁷ Per una storia di tali concetti vedi C. Riccati, *Processio et explicatio : la doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues* - Napoli : Bibliopolis, 1983. pp. 79-122

²⁸ N. Cusano, *I dialoghi dell'Idiota*, p. III.

la dinamica universale nella così detta questione dell'emanatio simplex²⁹. L'universo, massimo contratto, similmente all'unità divina, è anch'esso unità anche se limitata nella contrazione. Il suo essere in atto è solo contrattamente, senza le creature nel quale è contratto esso non sarebbe. Ma è anche vero che l'unità per cui le cose sono, precede l'essere particolare di ognuna di esse e quindi l'unità dell'universo ha precedenza logico-ontologica sulle parti che lo compongono. Ma come queste vengono all'essere? Secondo Avicenna, che Cusano cita³⁰, c'è una successione, un ingradarsi, prima viene l'intelletto, poi l'anima del mondo e poi la natura particolare. Cusano, aderendo alla parola rivelata, che parla di una contrazione semplice e libera in Dio, il quale, tramite il suo sguardo in-crea in sé, velandosi, lo spazio della creatura nel velo della creaturalità, riprende e sviluppa da Eckhart il concetto di emanatio simplex con la quale tutte le creature vengono ad essere simultaneamente nell'unità del mondo. Questo permette a Cusano di porre Dio in tutte le cose mediante l'unità dell'universo: *"Da queste considerazioni il ricercatore può ricavare molte conseguenze. Come Dio, essendo immenso, non è né nel sole né nella luna, sebbene in essi sia il loro stesso essere in modo assoluto, così l'universo non è né nel sole né nella luna, ma in essi è il loro stesso essere in modo contratto. L'essenza assoluta del sole non è altro da quella della luna, è Dio stesso, entità ed essenza assoluta di tutte le cose; l'essenza contratta del sole, invece, è altra dall'essenza contratta della luna – come l'essenza assoluta di una cosa non è la cosa stessa, così la sua essenza contratta non è altro che l'essere della cosa [...]* Sicché, sebbene l'universo non sia né sole né luna, tuttavia esso nel sole è sole e nella luna è luna. Dio invece non è nel sole sole, nella luna luna, ma è l'essere del sole e della luna senza pluralità e senza diversità"³¹. Quindi Dio nel contrarsi emana semplicemente in quanto unità, l'universo che è solo contrattamente nella creatura tale da essere tutto in tutto. Cusano, schierandosi contro l'emanatismo gradualistico di Avicenna ma anche di Proclo, vuole ribadire che una è l'unità e uno è l'atto creativo e Dio è in tutto e tutto e in Dio perché tutto è nell'unità dell'universo. L'universo allora sarà la mediazione, come un gradino intermedio tra Dio e l'ente? No, in quanto non ci sono gradi nell'unità, essa è apertura

²⁹ D.Ign. p. II c. IV § 116

³⁰ Avicenna, *Metaphysica* IX 4

³¹ D.ign II c. 4 § 115

perfetta in sé e a sé che nel suo essere per sé ha inscritta la partecipazione dell'ente all'essere. Non ci saranno allora due dei, uno assoluto e uno partecipato ma un unico Dio Assolutamente in sé e assolutamente partecipato in altro. Ma Cusano stesso sembra vacillare e sembra incrinare il suo "monadismo" quando, commentando, subito dopo l'espressione di Anassagora: "*Ogni cosa è in ogni cosa*"³² afferma che ciò si verifica perché Dio è in ogni cosa tramite la totalità delle cose che è l'universo. Così sembra, ma se si va più affondo, e qui ci discostiamo un po' dall'interpretazione di Giovanni Santinello³³ che fin qui abbiamo seguito, ci pare che se l'esplicato non può vincolare la complicazione, allora nemmeno la pluralità può vincolare l'unità che è assoluta e quindi è semplice, per ciò delle due l'una, o c'è il molteplice, o l'unità, questo sembra assurdo, ma se ci atteniamo al fatto che la creazione sia non di enti contratti ed esplicati ma di intelligenze come specchi della complicazione assoluta, allora comprendiamo che l'atto di essere delle intelligenze, che è l'elezione dell'essere all'essere attraverso di esse, allora capiamo che l'unità partecipata è l'unità a cui si destinano, ponendo in lei la propria essenza tutte le intelligenze, essa è quindi assoluta e unica e singolarissima, senza possibilità di molteplicità. Ogni molteplicità non è elettiva di sé in quanto non sta sul raggio singolarissimo, sul quale stanno solo le intelligenze, e perciò è esplicazione complicata dalle intelligenze nell'atto di destinarsi singolarmente in sé alla singolarità assoluta. Perciò anche il capitolo VI della seconda parte della *Dotta ignoranza* e l'intero testo delle *Congetture*, che sembra vadano a rompere il creazionismo monadologico verso una pluralità gradualistica di emanazioni, in realtà sono solo i momenti in cui il Cusano tenta la via congetturale, ovvero tenta di fare scienza dell'incomprensibile a partire dal comprensibile, e quindi dalla ragione, attraverso l'analogia di proporzione che instaura tra i momenti logici e ontologici che l'anima attraverso di sé scorge, un rapporto che necessita l'unità comprensiva per essere. E quindi, essendo la congettura costruzione razionale che fa scienza del vero in quanto vero, ed essendo la ragione vincolata alla regola di non-contraddizione, ne viene che la costruzione, la congettura sarà conoscenza della verità nei rapporti, nell'alterità, e quindi non verità precisa. Perciò le quattro unità

³² Anassagora (Diels-Kranz), 59 B 1

³³ G. Santinello, nota 7 al capitolo IV della seconda parte *Della dotta ignoranza*, in *Dotta ignoranza, Le congetture*, Rusconi, dove l'autore sostiene una incrinazione della posizione monadistica precedentemente espressa.

vanno intese come congettura intorno l'unità che rimane unità ma siccome innominabile in sé, essa viene nominata dalla ragione. La prima è l'unità di Dio; la seconda è l'unità dell'universo, costituita dalle dieci categorie; poiché la seconda è unità radicale del dieci, la terza sarà elevazione alla seconda del dieci e sarà formata dei generi secondi; la quarta, il cubo della radice, è costituita da tutte le specie. Il significato dei numeri verrà esplicito maggiormente nelle Congetture ma già qui se ne fa uso; L'uno, la prima unità, è incommensurabile, impartecipabile, esso è al di sopra del partecipato e del partecipante e della condizione di possibilità del partecipato e del partecipabile. Come l'uno, elevato a qualsiasi potenza rimane sempre uno, così l'Esse Ipsum, complica in sé ogni cosa nell'identità con sé in quanto uno. Ma l'uno è in tutto in quanto è partecipazione massima nell'alterità, formante e conformante ogni cosa ad essere ciò che è. Ad esso quindi partecipa tutto l'universo nell'alterità, come l'immagine partecipa dell'immaginato. Allora, come ogni numero per grande o piccolo che sia, elevato alla potenza di zero, porta all'unità uno, così ogni cosa è in Dio in quanto sopraessenza al di là dell'essere e del nulla. Dopo l'unità siamo già in situazione, sprofondati nella creaturalità, che non ha rapporto con l'infinito come l'uno è incomensurabile col dieci. L'unità dell'universo allora sarà simboleggiata dal numero dieci e chiamata radice. Essa è l'ordine creaturale sommo che ha il suo luogo nel genere sommo delle categorie. Che siano dieci o più non è che sembri importare molto al Cusano, quello che insistentemente rimarca, maggiormente nelle Congetture, è il fatto che il dieci sia radice del creato e quindi complichino in sé contrattamente tutte le possibilità d'essere degli espliciti. L'esplicazioni del dieci saranno allora solo dieci alla seconda e alla terza, ma non altre in quanto, andando oltre si ripeterebbe (nel caso del dieci-mila per esempio) la radice dieci³⁴. Quindi la prima unità contratta, il dieci, complica la seconda contratta, e questa poi la terza unità e, attraverso questa, che è l'ultima, si arriva alla contrazione di tutti i generi e le specie negli individui. Ma cosa sono i generi e le specie? *“Solo il singolare è in atto, nel quale gli universali sono, in maniera contratta, il suo stesso essere [...] E invero che l'astrazione dà luogo a un ente di ragione. Poiché*

³⁴ Sicuramente è forte l'influenza di Lullo sulla numerologia simbolica di Cusano; per quanto riguarda la progressione naturale si veda in oltre Giovanni di Sacrobosco, *Algorismus, de progressione* 12 e s. Agostino, *De musica* I 12,23 (PL 32, 1096-1097)

l'essere in senso assoluto agli universali non può convenire"³⁵ ma nello stesso capitolo " *Tuttavia gli universali non sono soltanto enti di ragione, sebbene non si trovino in atto fuori dai singolari*"³⁶ ; la posizione di Cusano sulla questione degli universali è, nella dotta ignoranza, di compromesso simile a quella di Boezio³⁷, essa mantiene all'universale, considerato nell'ordine della natura, un certo grado di realtà separata dall'individuo e non coincidente con l'essere dell'astrazione intellettuale. Insomma, l'universale ha una consistenza logica e ontologica come concetto astratto e come idea. Nel *De mente*³⁸, la posizione si chiarisce, divenendo netta la separazione tra forma e universali, la prima coincidente con l'idea e i secondi con i concetti, la prima inerente alla singolarità ontologicamente fondata e pensante, i secondi relativi all'atto astrattivo della mente che conosce. Tuttavia ci pare che l'interesse di Cusano per l'argomento sia scarso, è invece rilevante cosa Cusano vuole affermare usando la questione degli universali, infatti se gli universali non sono in atto che nella singolarità e se si interpreta come singolarità, quella assoluta, allora si giunge alla conclusione che la totalità del raggio creativo che è singolarità assoluta, venendo partecipato nell'alterità, è partecipazione fondativa dei singoli individui alla Singolarità assoluta e quindi ogni singolo che è quel singolo, sarà, in virtù della sua partecipazione singolare, impartecipabile in sé da altro. Quindi Cusano ha ben chiaro che la creazione è creazione di quei singoli individui, poiché Dio è quel singolo individuo.

Dopo aver parlato dell'unità dell'universo, si passa a trattare della trinità nell'universo; mentre la trinità nell'unità assoluta è semplice mistero, nel contratto essa è contrazione dell'unità ovvero distinzione di tre momenti in rapporto tra loro in modo unitario. Al Padre corrisponde nell'universo la possibilità indeterminata, la contraibilità, al Figlio corrisponde la contrazione sotto la forma, allo Spirito corrisponde il nesso che vincola forma e materia e che fa essere la creatura in atto. Complessivamente si vengono a delineare quattro modi dell'essere nell'universo: la necessità assoluta, la necessità del complesso, la possibilità assoluta e la possibilità determinata. Il primo e il terzo modo sono dialettici, cioè vengono posti dalla mente che ha esigenza di ammettere che vi sia un principio e una fine, essi non sono riscontrabili, in quanto massimi, nell'universo, gli altri due sono modi

³⁵ D.ign II c. 6 § 125

³⁶ Ibid.

³⁷ S. Boezio, *In isagogen Porphyrii commenta* I 10, p. 24, 4-7

³⁸ Id. III c. 2 §§ 65-66

interdipendenti che costituiscono tramite il nesso, la natura di ogni ente o entità nel quale l'universo è contratto. Così la possibilità assoluta o materia che era ammessa da tutti gli antichi perché dal nulla non si genera nulla, dai platonici come mancanza di forme (in Platone è ammessa solamente come devianza della forma originaria), dagli stoici come ciò che ha le forme nascoste in sé, dai peripatetici come ciò in cui sono le forme in potenza, da Cusano non viene ammessa come avente realtà nel creato, in quanto nulla è massimo assolutamente se non in Dio. Nel creato, essa è sempre limitata o delimitata dalla forma come questa è limitata dalla materia. La questione sulla forma dell'universo solleva il problema dell'anima del mondo; questa, ripresa da Boezio dai platonici di Chartres e da Abelardo³⁹, che tendevano ad identificarla con lo Spirito santo, è chiarita da Cusano che ribadisce l'unità dell'idea platonica contro gli attacchi e le incomprensioni. Ammettendo che l'esemplare preceda logicamente e ontologicamente l'immagine, e che l'idea è una sola e fondativa in sé di ogni partecipazione, allora sarà l'idea stessa ad essere l'esemplare unico di tutto il creato essendo una con l'unità. Non è necessario quindi ammettere un intermediario tra Dio e mondo in quanto Dio in-crea in sé mediante l'esemplare di tutte le cose che coincide con sé e che è il Verbo. Lo spirito è il terzo che corrisponde nell'universo al moto d'amore che lega ogni cosa a se stessa, che vincola la materia alla forma. Esso va dai moti delle sfere celesti fino ai moti di generazione e corruzione delle creature maggiormente contratte. Esso ha il proprio principio nello Spirito Santo che è identità tra l'unità e l'uguaglianza. Alla dottrina sul moto seguono dei corollari sul moto dei corpi celesti⁴⁰, resi celebri per aver precorso i tempi, essi però non sono scientificamente provati, né l'interesse di Cusano è quello di farne scienza naturale, ma essi sono corollari a coronamento del progetto congetturale di una dotta ignoranza, quindi dal fatto che la ragione conosce comparativamente ma non in modo preciso ne deriva che non ci sono nell'universo un centro immobile e una circonferenza assoluti, che la terra non è del tutto priva di moto e che non è il centro dell'universo, che non vi sono poli celesti fissi, che i pianeti non descrivono orbite perfettamente circolari e altro

³⁹ L'origine del concetto di anima del mondo è in Platone, *Timeo* 34 B, nota ai medievali tramite Calcidio, *Commentarius in Timaeum*, ripresa dai platonici di Chartres: Teodorico di Chartres, *Trattatus de sex dierum operibus* 25-28; Bernardo Silvestre, *Cosmographia* IV 8; Guglielmo di Conches, *Glossae super Platonem in Timaeum*; ma anche da Abelardo.

⁴⁰ D. ign, p. II c. 11-12

ancora. Tutto ciò è enormemente importante non perché è scienza, ma perché è dedotto interamente da un principio metafisico che ha come premessa ontologica il fatto che l'uomo è intelligente e come premessa gnoseologica che l'unica forma di conoscenza per l'uomo è di tipo comparativo. Si chiude con l'analisi degli elementi dell'universo la parte relativa al massimo contratto e il prologo al terzo libro annuncia qual è il vero obbiettivo delle due prime parti: la meditazione intorno a Gesù Cristo. Fondamentale per capire questa parte è considerare correttamente il concetto di contrazione. Esso non è esente dalla norma del più e del meno e anche in questo ambito non potrà sussistere una massimità assolutamente contratta ma vi sarà sempre un più ed un meno che renderà differenti gli enti. Un assolutamente contratto e contrattamente assoluto non potrebbe esistere al mondo perché nella scala delle contrazioni, non si arriva mai al massimo in quanto la specie più bassa del genere superiore corrisponde alla più alta del genere inferiore e così essa non sarà né minima né massima in quanto sempre più e meno contratta rispetto ad altro⁴¹. Perciò non potrà nemmeno esserci identità precisa tra gli enti contratti in quanto essi differiranno o per genere, specie e numero, o per almeno uno dei tre. Un individuo poi non raggiungerà mai il massimo nell'ordine della specie e del genere che gli sono propri in quanto nessun individuo è in atto tutte le caratteristiche della specie come nessuna specie è in atto l'intero genere. Nemmeno Dio potrebbe essere massimo contratto, perché in quanto Dio, sarebbe assolutissimo e non contratto in quanto massimo. Però può esserci la possibilità di una massimità assoluta e contratta, ovvero Dio creatore e creatura ad un tempo: la creatura massima contratta che sussiste nella massimità assoluta che è Dio. Ma come può la contrazione sussistere nell'assoluto? Come può un corpo contratto non spezzarsi, a contatto del semplice; come può una piccola forma, come l'anima, non perdere il respiro, rompendo i suoi limiti e riversandosi nell'essere luminosissimo? Una considerazione va fatta: l'essere non è il nulla, ma è al di là di ciò che è e di ciò che non è e come tale esso è più vero dell'affermare e del negare. Se una è la singolarità assoluta e se il nostro essere è il vibrare interiore in consonanza ad essa, allora la nostra piccola forma, è radicata in alto, perché sul raggio della verità. Come alberi che affondano le radici nel

⁴¹ Questo punto apre una interessante questione circa la presenza in Cusano di elementi di una concezione non fissista ed evolucionista in chiave biologica in quanto viene congetturata la continuità tra i generi e le specie tramite la coincidenza delle supreme con le infime e non il salto. vedi anche Con. II c. 3 §§ 87-89; c. 16 § 157

terreno e i rami nel cielo, noi siamo contrattamente cielo e terra, vincoli, non vincolati. Siamo vincoli perché siamo la quaestio maxima, e attraverso di noi risuona la domanda sull'essere in quanto siamo pensanti e come tali radicati nell'essere. Non siamo vincolati in quanto siamo liberi per l'essenza, e l'essere liberi vuol dire aprirsi alla verità nel suo sorgere in noi nel pensiero. Ecco perché Cusano trova che la più adatta ad essere assunta dal massimo assoluto sia la natura umana perché media rispetto a tutte le creature, in quanto tutte le attraversa nell'essere libera di determinarsi. Ecco allora che al figlio, uguaglianza dell'unità, si unirebbe la natura umana, che contrattamente, compendia tutto il creato. Ciò avverrebbe nell'eternità, prima di ogni tempo, e la realtà di questa persona, nella quale si uniscono le due nature, apparirebbe nella pienezza dei tempi, nascendo in un uomo storico. Allora la piccola forma che è radicata nella verità sarà salvata da Cristo che la manterrà assolutamente contratta in sé in quanto lei si farà in lui e facendosi in lui si figlierà nel Padre. Questo raccontano i grandi mistici che giunti all'estasi sono stati sorretti, tenuti aperti da Cristo che è il salvatore in quanto è colui che deve essere salvato⁴².

Viaggio nel Nome

Nessun nome conviene a Dio in senso proprio perché egli è il massimo cui nulla si oppone; i nomi invece distinguono ed oppongono fra loro le cose. Perciò al massimo convengono tutti e nessun nome. L'unico nome che gli conviene in maniera incomprensibile è quello ebraico di quattro lettere, il tetragramma nel quale sono complicati in radice tutti i nomi nella vocalità originaria⁴³. La teologia negativa però ci dice qualcosa; ci insegna che, nella caccia alla Sapienza, la negazione è più vera dell'affermazione poiché preserva la trascendenza del Principio, in quanto supersostanziale, da ogni principiato, sostanza creata. Tale negazione di ogni attributo alla divinità non va intesa in senso privativo, ovvero come una sorta di mancanza, ma in senso negativo, in quanto il Principio non partecipa alla sostanza o all'accidente predicato ma è ciò che è predicato poiché è

⁴² Sulla mistica e la salvezza nella cristianità vedi *Il Dio dei mistici* / Charles André Bernard. - Cinisello Balsamo : San Paolo

⁴³ Vedi D.ign. p. I c. 24 §§ 74-77

non altro da ciò che è, essendo quindi impartecipabile in sé da altro in quanto singolarità assoluta aperta in sé a sé perfettamente. Ciò di cui partecipa il creato è la verità rivelata nell'atto della creazione, essa è la manifestazione del principio nelle sue creature. E quindi chiaro che qualunque parola proferita dalla creatura sul creatore sarà inadeguata perché relativa all'ambito del contratto e non dell'assoluto, relativa alla creaturalità e adeguata in quanto espressione contratta del verbo divino che parla attraverso la creatura. È necessario quindi intravedere nei nomi del Principio la parola trasparente che tutti li trascende e che tutti supera in quanto tutti genera: essa è come l'arte del maestro nel maestro che attraverso il mezzo della voce giunge all'allievo che apprende in se medesimo tale arte tentando di farsi sempre più simile al maestro. Perciò ogni nome sarà incomprendibile fino in fondo per la creatura che non raggiunge la massimità, e come l'allievo per farsi simile dovrà fare pratica così la creatura dovrà farsi simile trascendendo il significato creaturale dei nomi, come prescrive la teologia simbolica, abbracciando il nome unico che tutti i nomi supera. Purtroppo però non si può abbandonare l'orizzonte della creaturalità, ogni nostro nominare cade al di sotto del Creatore di ogni nome, bisognerà quindi, conformemente al metodo congetturale, trovare un nome appropriato se pur non preciso, tale da essere in ogni nome e ogni nome in esso. Cusano preferisce tra tutti, il termine negativo "non altro"⁴⁴. Esso ha la caratteristica unica di non essere altro da niente, e così come ogni cosa è non altra da ciò che è e altra da altro, così l'alterità è non altro che alterità e il non altro sarà non altro dal non altro. Ogni cosa in quanto tale presuppone il non altro, pur essendo altra da ogni altra cosa in quanto partecipazione differente alla non alterità fondante, la stessa alterità è non alterità in quanto non altra dall'altro. Il non altro che è unità assoluta essenziale, partecipata da tutto e impartecipabile in sé è non altro dall'identità con sé che è immagine assoluta e perfetta dell'unità in quanto verbo, e l'unità e l'identità sono non altro dalla connessione che le unisce. Nella creaturalità l'alterità sarà maggiore nei corpi sensibili, dove ogni individuo è altro dall'altro e dove il luogo della cosa è esclusivo e non componibile da un'altra cosa, sarà minore nella ragione dove nelle specie e nei generi gli individui sono componibili in quanto simili, sarà quasi minima nell'intelletto dove nella coincidenza dei contraddittori

⁴⁴ N. Cusano, *Del non altro*, trad. a cura di G. Federici Vescovini, in *Opere filosofiche*, Torino 1972

si complica il minimo e il massimo, dove nello sforzo di sapersi perfettamente le intelligenze complicano interiormente ogni cosa. Il non altro quindi è il nome più adeguato alla divinità, essendo un nome negativo che lega insieme immanenza e trascendenza del principio. Ma è possibile in generale dare nome alle cose? La mente è la generatrice dei nomi, essi sono esplicazione dell'unità, è come se ogni nome fosse uno dei nomi della mente, uno specchio nel quale la mente da un'immagine di sé, una nozione, un indizio. Naturalmente tali nomi sono fittizi, cioè non sono i nomi essenziali delle cose, che coincidono appunto con le forme conformanti delle cose, ma sono nozionali, cioè informano la mente su se stessa. Il nominare divino è invece entifico in quanto crea l'essenze delle cose come esplicazione dalla complicazione unitaria che è la Mente divina assolutamente perfetta che è il Verbo. Nel Verbo sta la ragione di ogni cosa, non contrattamente ma assolutamente; coincidendo perfettamente con l'unità, il Verbo è l'Idea, una e unica che è partecipata nell'alterità, e in quanto Idea, esso splende nell'evidenza nell'essenza di ogni cosa. L'aspetto esteriore però non è manifestazione perfetta dell'idea che è infinitudine trascendente, ma contrazione della forma alla materia. Come quando la mente si assimila alla specie intellettuale e diviene tutt'uno con essa contraendosi nella nozione dell'oggetto, così il Verbo assimilandosi a sé fa un sé fuori di sé che è il creato, immagine infinita contratta in quanto veniente all'essere dal nulla. Il venire all'essere è una conversione all'identità col Principio. E il nulla è generato da tale conversione in quanto è nulla creaturale, è la tensione dell'identico all'identico di ciò che in quanto creatura non potrà mai arrivare alla precisione, ecco allora la guerra dei diversi, che in sé tendono all'identità ma che essendo opposti si distruggono a vicenda nel tentativo di assimilarsi reciprocamente, così il freddo e il caldo nella natura sensibile, tendendo all'identità generano diversità, tale diversità viene riconciliata nella ragione dove il concetto di freddo e quello di caldo si avviano alla coincidenza che avviene nell'intelletto dove il non caldo è il non freddo. Ma anche nella coincidenza rimane l'alterità dei diversi che, se pur nel medesimo luogo, sono lontani dalla semplicità assoluta al di là del muro del paradiso⁴⁵. Così è lontana la mente che nomina, in quanto non sa il suo nome vero; essa nell'esplicare sé fuori

⁴⁵ Il muro del Paradiso (De visione dei) è il simbolo ricorrente in Cusano della coincidenza degli opposti, su questo argomento vedi *Mystice videre : esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano* / Gianluca Cuozzo. - Torino : Trauben, [2002].

di sé si fa una certa conoscenza mediata della sua natura, si scopre per così dire scritta interiormente come è scritto esteriormente l'universo e si legge congetturamente; avrà una regione più alta, una mediana e una inferiore, e queste saranno divise a loro volta secondo le divisioni che sono presenti nella natura, negli astri. Tale conoscenza però è lontana dal nome vero della mente che si cerca, infatti esso corrisponde all'essenzialità particolare fondante la singola mente, il vero nome è destino di ciascun partecipante e la mente arriverà a conoscerlo solo quando avrà passato le prove prescritte e sarà vittoriosa come sta scritto nell'Apocalisse: *"A colui che è vittorioso darò la manna nascosta e gli darò un candido sassolino, e sul sassolino un nome novello ignoto a tutti fuorché a colui che lo riceve"*⁴⁶. L'anima che riuscirà a tenersi lontana dal male che la attrae a sé, e vincerà la battaglia, avrà in premio il cibo nascosto in cielo, nascosto in quanto non è possibile a nessuno, né con astuzia né con l'inganno né con la forza, arrivare ad esso; e il sassolino senza macchia, che ognuno avrà nella mano avrà un nome ignoto a tutti tranne a chi lo ha ricevuto, un nome novello, destinale, vitale, rigenerante in quanto trasformante essenzialmente. Tale nome sarà il Cristo vivente, in quanto in lui l'umanità è perfetta nella contrazione assoluta del singolo. Tale nome sarà quindi esclusivo e personale in virtù dell'essere persona del Cristo. Nel giudizio universale avremo il nome che sarà al di là e al di sopra di ogni nome. Esso sarà il destino futuro in quanto futuro e come tale corrisponderà alla creaturalità nel nome del Dio creatore e creatura in quanto ragione incomprendibile nella sua comprensibilità, fruibilità, vitalità creaturale dell'essere umano come proiezione di pensiero dell'io ritornante su di sé.

Lo stridor di catene

L'universo è massimità contratta, Dio è massimità assoluta. Solo l'infinito viene dall'infinito e solo la creatura viene dal creatore, così l'universo è infinità privativa essendo il termine senza termine che viene dal termine al di là dei termini che è infinito negativo. Si badi bene che non c'è un depotenziamento dell'infinito come infinità seconda nella privazione ma è lo stesso e unico infinito,

⁴⁶ *Apocalisse*, 2, 17

quella che cambia è la modalità di assunzione del termine. L'infinità negativa è il termine senza termine, l'infinità privativa ha il termine ma non lo raggiunge mai, la prima è al di là della parola, la seconda è l'infinità che si ricongiunge a se stessa, al suo termine, è insomma l'infinità dispiegata. Mentre l'assoluto è sciolto da ogni contrazione ed è interiorità perfettamente complicata, il contratto ha nella contrazione nei molti singoli individui la sua realtà ontologica; in ogni individuo c'è contrattamente l'intero universo ed ogni esplicazione dell'universo sarà attraverso una contrazione individuale. Ma tra l'assoluto e il contratto, ovvero tra l'unità semplice e quella partecipata non vi dovrà forse essere un'unità intermedia, che complichino anteriormente ad ogni esplicazione tutta la varietà dell'universo e che sia presente contrattamente negli enti esplicati? Questa unità che i neoplatonici chiamavano anima del mondo, per Cusano coincide col Verbo. Qui dobbiamo intendere rettamente la natura del verbo e la sua economia; esso è il logos della creazione e in lui che è ragione delle ragioni, è già scritto il destino del creato, in quanto ritorno al principio del principio principiato⁴⁷. Come la luce viene dalla luce così la creatura viene dal principio della creatura e il creato è immagine dell'immagine delle immagini, e ogni immagine sarà più vera quando rispecchierà in maniera più trasparente la sua fonte. Possiamo quindi affermare che per Cusano non c'è un termine intermedio tra creatore e creatura, niente anima del mondo quindi, in quanto il creatore è vita della creatura e la creatura è immagine del Verbo che è generato dal Padre dei Lumi e che ad esso ritorna eternamente. La creazione quindi sarà di intelligenze, infatti solo le intelligenze sono immagine viva della verità e solo nelle intelligenze si compie il percorso nell'interiorità e quindi per loro sarà il creato. Ogni intelligenza contemplandosi si aprirà sul mondo che sarà esteriorizzazione della verità che, semplice, la fonda. Più l'intelligenza sarà elevata tanto più riuscirà a farsi trasparente nell'interiorità per cogliere la verità semplice che tutto complica. Il mondo quindi sarà la rifrazione luminosa del raggio fondante. Così l'intelligenza più alta sarà massimamente in atto, e minimamente in potenza e la più bassa sarà massimamente in potenza e minimamente in atto; potente sarà quindi la materia universale che attuata, cioè conformata sarà singolarità. Nell'universo non incontreremo mai la potenza massima o l'attualità massima in quanto al di fuori

⁴⁷ Vedi Cusano, *De Principio*, in opere *Opere filosofiche* / di Nicolò Cusano ; a cura di Graziella Federici-Vescovini. - Torino : Unione tipografico-editrice torinese, 1972.

della verità precisa, incontreremo sempre composti di atto e potenza, nell'unità semplice invece avremo che la potenza infinità e l'attualità infinità coincideranno semplicemente in quanto la potenza massima, ovvero il poter essere sarà in atto massimamente, questa è una novità che Cusano apporta rispetto alle metafisiche precedenti, in quanto il suo metodo congetturale lo porta a concepire i termini atto e potenza in modo nuovo e nel *De possess* il termine potenza assume un carattere non più negativo ma positivo, come possibilità di essere (posse + est appunto). In questa chiave nuova vanno riletti i termini consueti della metafisica creaturale, e nei composti di materia e forma si avrà che la potenza che è positivamente intesa come possibilità di essere sarà limitata da ciò che l'ente è. Più l'entità sarà complicante e più sarà una potenza. Così la materia assoluta che è massimamente potente e che è il Padre, coinciderà con la forma delle forme che è massimamente in atto che è il figlio ed entrambi saranno massimamente congiunti dall'Amore, così nel creato la forma sarà congiunta alla materia attuandola senza coincidere con essa. Il poter essere sarà la potenza attuata in quanto potenza, il poter essere fatto sarà la possibilità infinita dell'attuazione del possibile in quanto possibile e sarà il Verbo, il poter essere stato fatto infine sarà ciò che è attuato contrattamente cioè ciò che porta in sé contratto il poter essere fatto. Così altra cosa sarà il possibile stato fatto che è creatura e altro sarà la possibilità dell'essere fatto in quanto sovracreaturale; la prima è vincolata alla sua contingenza, la seconda permane identica a sé indipendentemente dalla sua esplicazione nel contratto. Noi in quanto pensanti siamo vincolati alla contingenza e sentiamo la difficoltà del ritorno al Principio in quanto immersi nella temporalità con un corpo temporale, costretti a vivere esteriormente. Ma anche l'universo è interiorità, esso lo è spiritualmente e può essere letto in maniera diversa a seconda se si domanda del come o del perché. Il come del mondo è la contrazione intesa come atto di attuazione dell'essere dal nulla e ogni ente come tale ha il suo senso all'interno dell'ordine naturale che permette alla totalità di esplicarsi attraverso il singolo, concatenando ogni contratto a sé e all'altro. La cosa contratta attuata particolarmente, avrà in potenza in sé l'intero universo in quanto sarà ordinata e conformata ad essere parte di esso. Ne facciamo esperienza in noi quando ci scopriamo proporzionati al mondo, misurati secondo di esso, capaci di orientarci nei movimenti in maniera abituale senza doverci stare a riflettere: *“In ogni creatura l'universo è l'essere di quella stessa creatura, e così ogni cosa riceve*

tutte le cose, in modo che in essa siano il suo stesso essere contratto. Poiché ogni cosa non può essere in atto tutte le cose essendo contratta, essa contrae in sé tutte le cose affinché queste siano il suo stesso essere. Se tutte le cose sono in tutte le cose, tutte le cose sembra precedano ciascuna cosa. Ma la totalità delle cose non è pluralità, poiché la pluralità non precede ciascuna cosa. Tutte le cose dunque, senza pluralità, hanno preceduto ogni cosa per un ordine naturale. La pluralità non è dunque in atto in ogni cosa, ma tutte le cose, senza pluralità, sono l'essere stesso di ognuna"⁴⁸ da qui ne deriva che se tutte le cose sono in tutte le cose e Dio è in tutto e tutto è in Dio, allora Dio è Dio in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio, Dio. Quindi non è qui detto che Dio coincide con tutte le cose, ma che Dio è Dio in tutte le cose, non c'è frammentazione della divinità nel particolare ma essa permane identica a sé in quanto in sé. La totalità delle cose poi non precede in senso attuale la contrazione nei molti in quanto essa è in atto solo contrattamente; l'attualità assoluta è data solo in Dio, e tutte le cose in Dio sono Dio, non sole, mare, pietra, uomo. Perciò tutte le cose saranno ciò che sono perché non potrebbero essere meglio di ciò che sono, esse sono il migliore ordinamento. Sì, ma Perché? Perché l'universo è così distribuito? Perché delle stelle? Perché esse brillano e perché non si muovono? Perché della pietra? Perché della sua durezza? Non sappiamo rispondere a tali quesiti perché non sappiamo leggere l'universo nel suo nome originario. La lettura simbolica è il tentativo, attraverso le parole rivelate, di dare un sapore al creato, di esserne partecipi nella sua intima essenza; tale lettura passa necessariamente attraverso l'anima e nell'anima si decodifica, colorandosi dei riflessi essenziali della vita spirituale. Chi ha tentato la lettura simbolica ha sofferto l'incomprensione, la solitudine, in quanto il linguaggio simbolico è quello dell'esperienza spirituale che è soggettiva perché passa attraverso il soggetto e quindi prende il volto e la voce della singolarità personale ma è universale in quanto è il passaggio in sé dal sé contratto individuale alla singolarità più precisa che è universale. Tale passaggio quindi porta necessariamente l'anima a parlare un linguaggio che non le è consono, in quanto, fatta dentro al mistero, vede lo splendore straordinario dell'assolutamente non visto e per vederlo, lo raffigura in sé attraverso ciò che è capace di vedere e allora l'angelo sarà una stella luminosa o un roseto ardente o croce o altro ancora.

⁴⁸ D.ign. II c. 5 § 117

Tutti i simboli quindi che avranno analogicamente come centro il non visto e che in qualche modo in grado di farci pregustare la non visione. Su questa scia si sono mossi i percorsi mistici, che attraverso l'anima hanno visto l'universo dall'alto, dal principio, e in tutti esso è comparso come universo di intelligenze reggitrici. Non quindi cose ma intelligenze, le cose sono per noi che siamo privi di occhi o abbiamo solo occhi per le cose, esse non già interiorità pensante per le intelligenze superiori che in se stesse scorgono la totalità in modo unitario. In Cusano però a ben guardare non si trova l'orizzonte del simbolo ma piuttosto è il piano della scienza che ha una prospettiva simbolica. Infatti è essa stessa che nel suo esito ultimo, nella sua precisione ha la capacità di uscire da sé per abbracciare la parola rivelata, e in tale prospettiva che vanno letti i capitoli della Dotta ignoranza o delle Congetture, nei quali si parla di astrologia e di composizione fisica; la teologia cusaniiana è una Scientia Christi, che è scienza nel vero senso della parola; essa è metodo congetturale, creaturale, umano e razionale, per dare una definizione dell'indefinibile, della verità in quanto verità nell'alterità. Quindi questa scienza, unica e universale, non conosce ostacoli in quanto essa è guidata dalla dotta ignoranza che è ignoranza intorno al Principio primo ma è dotta in quanto riconduce tutto, mediante scienza, al Principio. È in questa prospettiva che va vista la scienza dei quattro elementi presente nelle Congetture. Essa è prima di tutto scienza congetturale: ad ogni livello, sensibile, razionale e intellettuale e quindi per ognuno dei mondi devono necessariamente venire congetturati degli elementi primi che compongono le realtà. Questi elementi varieranno per ogni mondo e il mondo superiore avrà come elemento più particolare, il più generale del mondo inferiore. Così la ragione, che è l'unica in grado di congetturare attorno agli elementi, osservando il sensibile congetterà la necessità che gli elementi siano quattro: “ *La ragione si finge quattro elementi primi, che si risolvono e si uniscono fra loro circolarmente. Poiché la serie progressiva dell'unità nell'alterità è di quattro gradi, di quattro gradi sarà anche la discesa dell'unità e l'ascesa di ritorno dell'alterità. Se consideriamo gli elementi come fossero punti, per la loro inrisolubilità in particelle anteriori, saremo facilmente indotti a questa conoscenza irrefutabile, che tre elementi non basterebbero a costituire un solido*”⁴⁹. Saranno allora quattro i punti per costruire il più generale degli elementi

⁴⁹ Cusano, *De conjecturis*, in *La dotta ignoranza-Le congetture*, a cura di G.Santinello, Rusconi, parte II c. 4 § 92

fisici che razionalmente corrisponderà al solido che è il più grossolano degli elementi razionali, che si possono figurare come gli elementi geometrici. Ma c'è da notare anche che non troveremo mai un elemento assoluto né in natura né nella ragione né nell'intelletto, ma lo troveremo nel composto e l'elemento più semplice di un mondo, sarà il primo composto della regione superiore. Così nella regione sensibile troveremo quattro primi composti, formati dai quattro elementi connessi tra loro: *“Tre elementi, rapportati a quello più semplice, più lucido e più unito, danno luogo al composto che si chiama fuoco nella regione sensibile; quando risultano contratti nell'elemento più grosso e tenebroso si chiamano terra, e quando sono uniti all'elemento intermedio che si avvicina alla lucidità si chiamano aria, e quando sono uniti a quello che tende all'elemento inferiore e più denso si chiamano acqua. Ecco quelli che volgarmente si chiamano elementi, e sono i quattro primi composti più generali, che complicano tra loro le combinazioni più speciali”*⁵⁰. Così sarà nella seconda regione, dove troveremo quattro composti di quattro elementi della regione intellettuale. Il primo degli elementi sarà generalissimo, l'ultimo, sarà specialissimo, i due intermedi saranno generale e speciale. Così il primo composto sarà la contrazione dei tre elementi nel primo, l'ultimo composto sarà la contrazione dei tre elementi nel quarto e così per gli intermedi. Così al fuoco all'aria, all'acqua e alla terra corrisponderanno simbolicamente altri quattro elementi nella regione razionale e altri in quella intellettuale. Il fuoco sarà il più grossolano degli elementi per la ragione, il primo solido, la piramide a base triangolare, più semplice del solido sarà la superficie, e poi la linea ed infine il punto che sarà composto in quanto ultimo elemento dell'intelletto. La quadruplicità degli elementi viene dai quattro gradi di partecipazione dell'unità nell'alterità: massimo, minimo, tendente al massimo e tendente al minimo. Ogni regione parteciperà all'unità in quattro modi, e sarà tanto più partecipante quanto più avrà la verità unita e più sarà unita più sarà singolare, puntiforme nel senso di onniabbracciante ogni esplicazione successiva. Così chi sarà in grado di cogliere nella contrazione la semplicità più unita, udirà intellettualmente l'unità di ogni armonia, vedrà l'unità di ogni bellezza perché supererà la composizione e giungerà al semplice che è primo elemento, che abbraccerà tutto col suo sguardo e sarà il fuoco che riscalda il creato. Perciò: *“Ti è*

⁵⁰ Con. II c. 4 § 94

abbastanza chiaro che nessuna scienza riesce a raggiungere la maniera precisa in cui gli elementi vengono componendosi, ed è impossibile che due cose partecipino in maniera eguale alla natura degli elementi. E non è conoscibile in qualsiasi modo nemmeno la differenza proporzionale di un composto rispetto ad altro. Poiché la scienza non riesce a cogliere il punto, la scienza della graduazione degli elementi corre insieme con l'ignoranza, cosicché nel sapere più confuso e più generale l'ignoranza è minore, mentre nella presunzione di conoscere ciò che è più singolare maggiori sono le deficienze. La scienza del medico non sfugge al carattere congetturale, come nessun'altra scienza che attende alle misure”⁵¹. La congetturalità non può essere superata in quanto è la scienza della creatura, essa però ci indirizza lo sguardo verso ciò che desideriamo sapere, essa è un modo per ignorare più altamente per aderire meglio alla verità che siamo.

È quindi la contemplazione che ci conduce all'interiorità in quanto movimento di esplicazione e complicazione dell'anima, essa può cogliere l'unità se è capace di cogliere in profondità ciò che racchiude come un cerchio infinito la totalità del creato. Tale circolarità è un elemento ricorrente nell'esperienza mistiche, esso è il modo razionale di rappresentare l'unità vista dall'esterno, essa è circolare in quanto è onniabbracciante e in quanto infinita essa non ha né inizio né termine. Il farsi circolare della verità puntiforme che è in se stessa impartecipabile da altro è il farsi essere dell'essere che viene a colmare l'infinito in quanto infinito. Come la goccia che cade sulla superficie liscia dell'acqua in un contenitore circolare crea delle increspature che dal centro si propagano verso l'esterno e poi dall'esterno, una volta incontrato il loro limite, ritornano verso l'interno, così il respiro vitale che anima l'universo, si propaga nella contrazione per essere moto attraente e repulsivo dell'unità e dell'alterità. Man mano che la distanza dal centro aumenta, la forza complicativa di esaurisce contraendosi nel esplicazione. Molti sono i cerchi ma una è la goccia che li ha generati e una è l'onda spirituale che li sostiene. Ed è come se dall'attualità del punto complicante si esplicasse lo stesso punto complicato, solo che poco per volta, in modo successivo, nel tempo. Ma analizziamo ora l'essenza degli elementi aiutandoci con le parole dei mistici: *“il fatto che nella sua orbita estrema il circolo appaia come fuoco luminoso significa*

⁵¹ Con. II c. 5 § 97

*che il primo elemento, cioè il fuoco, esiste prima di ogni altro poiché è leggero, comprende in sé tutti i restanti elementi, e dà luce e penetra tutte le cose create somministrando loro la gioia della sua luce, simboleggiando altresì la potenza di Dio che è sopra tutti e a tutti fornisce il vivere*⁵². In questo passo del *Liber divinorum operum*, viene descritto il primo cerchio come luce manifestativa di Dio che è forza vivente che dà la vita. È primo principiato in quanto non è composto da altro che da se stesso, in quanto luce luminosa. Esso complica in sé, nel suo luogo, ogni cosa nella verità del primo raggio e come tale esso è vero in quanto sapiente la totalità nella sua unità più precisa. In questo cielo il trattenere la luce e lo splendore è la medesima cosa in quanto esso è reggitore in se stesso della totalità che da lui promana. Come il fuoco nella leggerezza ascende verso l'alto così il primo cielo ardendo di sé, arde della verità, ed ardendo del vero esso è buono e dispensatore di gioia, esso è il fuoco del Bene. Ma nel suo ardere il fuoco brucia l'impurità e rende puro l'impuro e così: *“Sotto questo cerchio se ne mostra un altro di fuoco oscuro: tale fuoco è sottoposto al primo essendo creato in funzione di giudizio ed è fuoco di Geenna per la vendetta dei malvagi. Esso non risparmia nessun colpevole su cui cada il divino giudizio della Giustizia poiché in esso si mostra come tutti coloro che si oppongono a Dio saranno travolti in un crollo di oscurità tra sciagure di ogni sorta”*⁵³; così come il sole estivo porta calore salendo, il sole invernale porta il gelo scendendo. Questo secondo cerchio attaccato al primo è il fuoco della Giustizia, esso è nero e denso e quasi offusca nel suo divampare il precedente; se il precedente era il fuoco del Bene e della rettitudine della gioia libera che si apre alla verità, questo è il fuoco che rende retto per mezzo della gelida Giustizia che cade inesorabile e che vendica il male. In esso la verità è conforme al giusto e trova nella legge divina la sua espressione più vera. Tale sole però è secondo e sopra di esso arde il fuoco del Bene che redime e perdona in quanto vede al di là del male, la verità che naturalmente brilla nelle essenze. È oscuro perché è fatto di tenebra e quindi vuoto in sé. la sua essenzialità è la mancanza, esso vendica perché fa cadere in sé ogni mancanza bruciandola, mentre il primo cerchio è pienezza d'essere. Così la possanza e il giudizio di Dio sono come un solo fuoco perché verità di verità, verità di Grazia e

⁵² Ildegarda di Bingen, *Liber divinorum operum*, in *I mistici dell'occidente* vol. I, a cura di E. Zolla, Adelphi, pp. 560-561.

⁵³ *Lib. div. op.* I, c. 2, § 4.

verità di Giustizia. *“Sotto il cerchio di fuoco oscuro vi è un nuovo cerchio somigliante a puro etere di densità eguale a quella del cerchio dei due predetti fuochi. Gli è che al di sotto del fuoco luminoso e del fuoco tenebroso c’è, e abbraccia il mondo con la sua circolarità, il puro etere, che procede da loro come la folgore dal fuoco fiammeggiante, allorché il fuoco apre la sua fiamma a mostrare la pura penitenza dei peccati, che viene stimolata nell’uomo attraverso la grazia divina come da un fuoco luminoso e attraverso il timore di Lui come da un fuoco oscuro”*⁵⁴. Questo cerchio ha la stessa densità dei precedenti in quanto è fuoco aereo, esso non è più brillante del primo né è meno tenebroso del secondo, è il cerchio dello sguardo ponderato, della trasparenza al Principio. Come il trasparente attraverso di sé coincide con la verità, così questo cielo, è vetro essenziale che è aperto in sé e a sé, e in sé vede in quanto trasparente ciò che cerca coincidente con sé; in questo modo tale cerchio cristallino riceve tutta la luce dei due fuochi in un unico sguardo e la trasmette sotto di sé nel medesimo atto. La trasparenza dell’etere è la coincidenza, in essa ogni creatura trova, nella misura, il giusto equilibrio tra i due opposti cieli precedenti; solo grazie a questo cielo può esserci vita e movimento, in quanto in esso c’è il farsi verità della verità, attraverso la mediazione della ponderazione tra oscurità del timore e luminosità della fede. In tale cielo deve guardare colui che cerca il vero in quanto in esso troverà la giusta via che attraverso la propria natura ogni mente deve percorrere per assimilarsi alla verità, e come la scintilla che dal fuoco proviene, essendo fuoco, al fuoco ritorna, così l’anima che si fa cercante in sé la verità, la accoglie nella sua piccola forma, facendosi frammento di verità in sé, frammento etereo, e tutta protesa nell’interiorità, si conserva e quindi conserva la verità che lei è, senza frenesia e senza accecamento, ferma in se stessa, nella propria essenza che è verità nell’atto di essere ciò che è, nel modo a lei proprio. Ecco quindi che questo cielo etereo è un sigillo che mantiene l’ordine tra i cieli precedenti e i cieli successivi, ponderando e misurando la tenebra e la luce in modo tale da far essere la verità nella luce rifratta; in questo cerchio ci sono le intelligenze, immagini della complicazione delle complicazioni, che regolano, riflettendo il fuoco, la vita dei cieli successivi che sono contratti rispetto a questo. Questo cielo è quindi immobile in quanto è il cielo dell’interiorità aperta immediatamente alla verità,

⁵⁴ Lib. div. op. I c. 2 § 5

che guardandosi si sa perfettamente, è il cielo dei puri spiriti che permangono nella coincidenza degli opposti, trasparenti, in sé contemplanti la verità. *”Eppure anche al di sotto del cerchio del puro etere si rivela un nuovo cerchio di aria umida di densità eguale, nella sua orbita, a quella del predetto cerchio di fuoco luminoso; esso significa che al di sotto del predetto etere, attraverso l’orbita del firmamento, vi sono quelle acque che notoriamente sono al di sopra del firmamento ed hanno, nella loro orbita, la medesima densità del suddetto fuoco luminoso”*⁵⁵. Come l’acqua ha il potere di riflettere l’immagine di ciò che si specchia in essa, così questo cielo di aria umida ha il potere di riflettere il cielo superiore e il riflesso, in quanto immagine della verità, ha la stessa densità di ciò che viene riflesso in quanto è verità di verità. Così se il Principio è Verità, così anche il principiato sarà vero e rifletterà in sé la ragione di ciò che complica ogni ragione. E quindi esso sarà un cielo acqueo in quanto rifletterà l’eternità nella temporalità e la temporalità nell’eternità in quanto in esso il temporale è eterno e l’eterno è temporale, poiché il destino è destinato e il destinato ha un destino, sarà quindi un cielo bifronte. Così, come l’acqua purifica l’empio togliendo ogni impurità, così tale sfera accoglierà l’anima pura di chi vive secondo l’essenza della verità in quanto essa sarà anima eterna, conforme, nel suo essere forma, alla verità che in lei si rispecchia. Quindi questo cielo è uno specchio puro e immobile, un lago di acqua riflettente, dove l’anima buona, elevatasi al di sopra dei flutti dell’esistenza, agisce nella verità e compie il bene conformemente all’eterno, aperta in sé e a sé alla verità che essa riflette razionalmente. Ecco che la coincidenza del trasparente in questo cielo si fa alta razionalità, che è la regola che governa essenzialmente la natura delle creature. E per essenza chi cerca la verità parla il linguaggio razionale che è specchio riflettente in maniera mediata, attraverso la molteplicità delle ragioni, la verità intellettuale che tutto complica semplicemente. Ma tale cerchio ha anche una parte inferiore, che è un abisso profondo per l’anima incauta dimentica che la ragione che è dono di Dio non è fine a se stessa ma è immagine dell’intelletto. L’anima persa è l’anima che erra pensando di essere, in quanto ha la scienza, in possesso della verità. Quindi come il primo cielo dispensa di luce la terra, così questo la rende fertile irrigandola. *“ Al di sotto del cerchio dell’aria umida si mostra un nuovo cerchio di aria robusta,*

⁵⁵ Lib. op. div. I c. 2 § 6

*impetuosa, bianca e luminosa, simigliante nella sua rigidità, ai tendini e ai nervi che sono nel corpo dell'uomo*⁵⁶ questo quinto cerchio è congiunto al precedente; come il precedente, anch'esso ha la stessa densità dei due cerchi infuocati ma se il cerchio di aria umida rifletteva la brillantezza del primo fuoco, questo riflette, nell'essere freno tendineo, la tenebra del secondo fuoco. Ora tra i due cieli c'è, come per i precedenti cieli del fuoco, una sorta di compensazione. Il cielo dell'aria umida, cielo della ragione, voce dell'intelletto, viene come limitato da questo secondo, che come una barriera solida e robusta, protegge il cielo inferiore, dall'essere inondato dal cielo acqueo. Questo vuol dire che la razionalità, come è dono di Dio, in quanto alta razionalità rivolta alla ricerca del fuoco intellettuale, così è anche, in quanto tentazione demoniaca, bassa razionalità, usata dalle anime per soddisfare i bisogni del corpo e per porre, in una falsa sicurezza, mediante la superbia e l'astuzia, la propria carne. Così la scienza che da un lato è altissimo dono in quanto scintilla del fuoco altissimo (che in quanto scintilla è fatta per tornare al fuoco), dall'altro lato è tenebra in quanto allontana l'uomo da Dio bruciandolo nella superbia di essere, in quanto detentore del fuoco, come Dio, che invece è quel fuoco, la scienza gonfia come S. Paolo a scritto⁵⁷. Questa considerazione permette di capire il perché il quinto cerchio di aria impetuosa, bianca e luminosa appaia come un tendine teso a sorreggere il precedente. Esso fa in modo che non avvenga il diluvio: “ *tale cerchio, opposto ai pericoli delle acque superiori, trattiene con la sua forza e tenacia gli straripamenti di quelle, affinché non invadano la terra, con una inondazione improvvisa e sconveniente [...] Tale cerchio mantiene, nella sua orbita, in ogni punto, la densità del predetto cerchio di fuoco oscuro, poiché esso è posto per l'utilità degli uomini come quello era posto per la vendetta dei loro peccati. Tuttavia ogni volta che le acque inferiori per giusto giudizio di Dio sono tratte, per un nubifragio, a vendetta dei cattivi, un certo umore dall'aria umida trasuda attraverso l'aria forte bianca e luminosa, quasi bevanda umana in vescica, e fa precipitare le acque in una inondazione che è fonte di pericoli*”⁵⁸. Quindi questo cerchio è un freno all'anima che vuole dominare la verità, che vuole farla propria e strumentalizzarla ed esso si esplica mediante una doppia limitazione, in quanto

⁵⁶ Lib. op. div. I c. 2 § 7

⁵⁷ 1Cor 8, 2

⁵⁸ Lib. div. op. I c. 2 § 7

limiterà l'anima che con difficoltà, e che solo dopo attente considerazioni, perverrà a dominare la natura, mediante la scienza e limiterà chi possiede la scienza in modo essenziale, precludendogli la precisione scientifica, nel mondo della natura. L'inondazione, l'incendio si scatenerà quando si supereranno tali limiti in quanto si romperà l'equilibrio essenziale degli elementi e quindi dei modi di partecipazione alla verità, e l'anima che prima grazie al fuoco illuminava la notte, verrà accecata dal fuoco e precipitata nella tenebra. Come il primo degli angeli rimase accecato dalla propria scienza e precipitato nella mancanza, così l'anima che crede di possedere il vero senza la Verità, cade nel pericolo. Quindi i due cerchi aerei, sono un solo cerchio in quanto una è la scienza vera. *“Anche sotto quest'ultimo cerchio, cioè il cerchio robusto, bianco e luminoso è disegnato un nuovo cerchio, ch'è di aria sottile. Esso mostra di procedere dai cerchi ed elementi superiori come un soffio d'aria che non è separato dagli elementi stessi, a quel modo che il fiato dell'uomo esce da lui senza esserne tuttavia separato. Anche il medesimo cerchio d'aria sembra portare su di sé nuvole a volte eccelse e luminose, a volte curve e dense di ombre”*⁵⁹. Da questo cerchio tutte le cose che sono al mondo traggono la vita vegetativa e il sussistere; la sua caratteristica è di essere ex-sistente, e quindi di venire da altro da sé, in quanto in sé esso non trova la sua ragion d'essere. Così questo cielo che ha al suo centro la terra, prende da tutti i precedenti respiro, aspirando nel generare e espirando nel distruggere. Lo spirare è anche il ritornare dell'anima vera alla verità in quanto nella sottrazione della materia, essa si fa leggera come una nuvola e sale verso l'alto, attraverso i vari cieli. Per usare una bella immagine di un pensatore tardo antico, Sinesio, che per mezzo di composti alchemici, elevava, nel sogno l'anima a Dio, si può affermare che l'anima nel sogno e come se si staccasse dal corpo, facendosi aria leggera e, come un vascello sottile, trasportasse la mente a contemplare, al di là delle immagini del divenire, le immagini dell'essere e quindi l'eternità; e più l'anima era leggera e più per naturale moto ascensionale, saliva alla sua origine. Mentre le immagini del divenire, se rettamente interpretate, generavano sogni premonitori, le immagini dell'essere, erano di più, in quanto dicevano del non dicibile che sta fuori dal tempo, e non erano da interpretare perché già chiarissime e semplicissime nella loro incomprendibilità. Se poi l'anima era gravata e sporca,

⁵⁹ Lib. div. op. I c. 2 § 8

per naturale forza di gravità, scendeva al di sotto delle immagini del divenire, verso la mancanza e l'incubo⁶⁰. Così nell'ultimo cielo l'anima a volte è come una nuvola leggera e altre carica di pioggia e si avvicina, a seconda dei casi, alla luce o alla tenebra. Il farsi leggera dell'anima è il farsi retto dello sguardo che nelle vestigia esteriori coglie la luce che illumina in modo retto e che fa vedere al di là di sé, per mezzo della scienza della verità. Congetturando quindi la mente può attraversare ogni limite perché in essa confluiscono tutti gli influssi elementari che la fanno come un compendio del mondo, capace, a suo modo, di misurare l'intero universo. *“Ma anche il globo terrestre ha il suo contrassegno al centro del cerchio predetto dell'aria sottile: esso dappertutto nella sua orbita dista egualmente dal cerchio dell'aria impetuosa, bianca, luminosa: esso addita la terra che sta al centro dei restanti elementi in quanto trae il suo temperamento da tutti. Perciò liberata in egual misura da essi e tuttavia ad essi congiunta riceve verdezza e freschezza e forza di sostegno, continuamente, dagli elementi stessi”*⁶¹. Il corpo terrestre è il seme nutrito dagli elementi, esso è terra in quanto è modellabile come l'argilla da parte dell'acqua e del sole. Il suo temperamento sarà così un venire alla luce nella molteplicità dell'armonia del creato. Questo splendore del respiro nella terra fertile è una tappa conversiva in quanto esplicativa nei corpi sensibili della bellezza e della perfezione del creato alle anime umane. Così essa, come tutto l'universo sarà per l'uomo che la guarda, e che guardandola coglierà in maniera mediata tramite il sensibile, l'ordine superiore inscritto in se stesso; l'uomo allora nel suo essere corpo e anima risuonerà dentro come fuori dell'armonia del creato, esso sarà col suo corpo al centro dell'universo in quanto risuonerà in lui, come in un diapason, la nota universale che attraverso i cinque sensi e tramite l'anima, farà conoscere nel tornare dall'esterno all'interno, la natura interiore della verità che è la via della creazione. Ecco perché nel disegno del libro delle opere divine di Ildegarda di Bingen e nelle Congetture di Cusano al centro di tutto l'universo c'è la figura dell'uomo, poiché è in lui che si compie la libera volontà dell'atto creativo che in libertà elegge ad essere l'essere e che nell'uomo che è essenzialmente libertà, libero com'è di determinarsi come bestia o angelo, si realizza nella scelta di

⁶⁰ *I sogni* / Sinesio di Cirene ; introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti. - Bari : Adriatica, 1992.

⁶¹ Lib. div. op. I c. 2 § 13

aderenza alla verità in quanto libertà essenziale di essere coincidente a se stesso, libero in quanto libero, vero in quanto vero. “ *Al centro di codesta ruota appare la figura dell’uomo, il cui capo è in alto e le cui estremità toccano, al di sotto, il predetto cerchio dell’aria forte, bianca, luminosa; al lato destro, l’estremità delle dita della mano destra e al lato sinistro, le estremità delle dita della mano sinistra sono protese in avanti fino all’orlo della circonferenza, da una parte e dall’altra, poiché la medesima immagine aveva estese così le sue braccia. Tale figura vuole significare che nella struttura del mondo quasi al suo centro, è l’uomo, poiché esso sussiste più potente di tutte le creature dimoranti in essa, l’uomo dico, piccolo, sì, per statura, ma grande per potenza e virtù d’animo: egli, voglio dire, drizza in alto il capo, i piedi in basso, e muove così verso gli elementi superiori e inferiori e così pure dalla parte destra e dalla parte sinistra, con le opere che fa con le sue mani, penetra negli elementi, poiché nelle potenze intime l’uomo ha tale potenza di operare*”⁶². L’uomo nelle mani può modellare gli elementi, li può congiungere e separare, e nella sua azione esso opera una creazione mediata in quanto dispone e nomina il creato umanizzandolo, e tramite la ragione esplicitata esso coglie la sua umanità dispiegata, la proporzione dell’umano e tramite essa, ascende ai cieli superiori fino a cogliersi in quanto pensiero pensante se stesso nella coincidenza degli opposti. Tale percorso lo assimila alla verità universale in quanto è via interiore che come una nervatura sale verticalmente ad ogni cielo determinandolo essenzialmente.

Ma perché mai questi sei cerchi sono congiunti in maniera continua, senza intervalli? “*Poiché se Dio non avesse disposto che fossero così saldati, il firmamento si sarebbe infranto e non avrebbero potuto aver consistenza*”⁶³. Una è la verità di tutto il creato, quattro sono i modi di partecipazione alla verità, sei sono le tappe che consentono alla verità di farsi vera attraverso il vero che ne partecipa, nel de Conjecturis c’è scritto: “*in questo processo la ragione numera sei tappe. Il principio del flusso e la fine del riflusso coincidono nell’unità assoluta, che è infinità assoluta, e coincidono anche nell’unità del senso la fine del fluire ed il principio del rifluire, mentre le tappe intermedie si duplicano e tutte insieme fanno sei*”⁶⁴. Tracciato poi un esagono inscritto nel cerchio e

⁶² Lib. div. op. I c. 2 § 15

⁶³ Lib. div. op. I c. 2 § 9

⁶⁴ Con. II c. 7 § 107

numerati i suoi vertici con le lettere a partire dall'alto in senso orario: “*Sia a l'unità assoluta, b quella intellettuale, c quella razionale, d quella sensibile, e quella razionale, f quella intellettuale. Come le sei corde inscritte nella circonferenza ritornano in modo completo su se stesse, così la discesa e l'ascesa danno luogo ad un circolo di sei tappe. Bada dunque che la discesa della luce non è che l'ascesa della tenebra, se vuoi abbracciare la verità*”⁶⁵. Ciò che Dio è nel mondo non è altro dall'essere il mondo in Dio, che l'atto avanzi nella potenza non è altro che un ritornare della potenza all'atto; che il punto ascenda al corpo non è altro che il discendere al corpo del punto. Tutto questo sta a disegnare un circolo, che è misura del perpetuo, che ruota intorno alla verità⁶⁶. Alla luce di ciò si può interpretare la duplicità dei cerchi che abbiamo incontrato: essi sono duplici in quanto la ragione scorge in essi l'alternarsi di luce e tenebra in un movimento simultaneo a seconda che si prenda come punto di riferimento la pienezza o la mancanza. Essi in realtà sono unità perfetta di coincidenza che li fa essere verità nell'essere uniti. L'anima umana quindi, nutrita dagli elementi, si incammina, attraverso di sé verso il ritorno che coincide con la venuta poiché essa è il centro dell'universo che in lei compie il ritorno all'origine in quanto in lei avviene la conversione dell'esterno all'interno.

L'uno e i molti

Ma come fa a scaturire la molteplicità dall'unità?

Il problema è antico, Proclo è forse il filosofo che più di altri ha tentato una risoluzione della questione senza però esserci riuscito. Il fatto è che l'uno concettualmente è sterile in quanto si nega ad ogni molteplicità e se partecipato esso permane uno e non dà spazio al termine partecipato. Proclo congetture le enadi come ipostasi intermedie tra l'unità e la molteplicità⁶⁷, queste sono partecipi dell'uno come unità ma sono molte in quanto unità sussistenti in sé come dei

⁶⁵ Con. II c. 7 § 109

⁶⁶ Il perpetuo o il perenne (nel Cusano *perpetuitas*) è l'*aevum* di Boezio, *Philosophiae consolatio* III, distinto dall'*aeternum* che inerisce all'immobilità di Dio e dal *tempus* che inerisce alla durata finita delle cose terrene. I termini *aeternitas*, *sempiternitas*, *tempus* sono ripresi anche nel *Didascalicon* di Ugo di s. Vittore.

⁶⁷ Proclo, *Teologia platonica*; presentazione di Werner Beierwaltes ; introduzione di Giovanni Reale; traduzione, note e apparati di Michele Abbate. - Milano : Bompiani, 2005.

partecipanti alla divinità; appare subito la difficoltà intrinseca a tale approccio, l'unità se partecipata genera l'unità non la molteplicità, come vengono fuori i molti? E se anche vi fossero le enadi, si riproporrebbe il problema di come queste in quanto unità possano generare la pluralità⁶⁸. Il problema sembra irrisolvibile se si rimane all'interno dell'unità povera e astratta; Cusano seguendo la tradizione e il dogma cristiano concepisce l'unità come unitrità, non ponendo una molteplicità nell'unità ma cogliendo la trinità nell'unità come ripetizione dell'unità in modo uno. L'Unità è identità con se stessa, essa è *iditas*, *identitas* e *nexus*. Le tre persone della trinità sono sovrassistenti in sé, distinte dalle altre in quanto identiche a sé in quanto unità. È solo grazie a questa tensione triadica che il molteplice ha luogo poiché il creato sarà tendente a se stesso ma non in modo massimo e così sarà rifrazione dell'unità in modo molteplice in quanto esteriorità triplice essendo diversità, disuguaglianza e divisione. È come se pensassimo all'idea di sedia per esempio, nessuna sedia sarà la sedia pensata ma tutte saranno dei tipi di sedia più o meno tendenti alla sedia ideale, quindi ciò che nell'unità semplice è identità dell'unità con se stessa, nel creato sarà tensione del molteplice all'identico. Immagine della unitrità è la *mens* che è unità a sé identica, ogni esplicazione della *mens* equivale ad una *ostensio*, in quanto la *mens* si assimila alla specie intellegibile dell'oggetto, a una *descensio*, in quanto si fa dimentica di sé in sé per far venire alla luce nell'unità partecipata l'oggetto e di un *redditus*, in quanto si ricomprende in sé nel ritorno del esplicato al complicante. Per far venire all'essere l'altro che partecipa dell'unità la *mens* deve necessariamente velarsi perché solo in questo modo può staccarsi da sé per congiungersi di nuovo a sé. Quando infatti pensiamo, la mente è tutta l'oggetto del pensiero, si riempie di esso svuotandosi di sé⁶⁹. Questo ci deve servire come guida per orientarci nella creazione divina, tale atto semplice genera tutto il creato in una sola volta, in un solo respiro nel quale l'unità del Padre vede nel verbo ciò che esso è in quanto verbo del padre e così facendo lo fa essere ciò che è e come il pensiero prende corpo attraverso la voce, attraverso la lettera, la sillaba, e poi la parola e la frase, così il verbo iniziale si incarna nel mondo predisponendo il ritorno al Padre. Così nel Verbo era già scritta la storia del mondo prima che fosse, in quanto in Lui è

⁶⁸ Si veda *Proclo: i fondamenti della sua metafisica* / Werner Beierwaltes ; traduzione di Nicoletta Scotti ; introduzione di Giovanni Reale. - Milano : Vita e pensiero, 1988.

⁶⁹ Si veda *L'interiorità oggettiva* / Michele Federico Sciacca. - Milano : C. Marzorati, c1958

complicata ogni possibilità in atto nell'unità. Ecco perché Cusano, rifiutando l'anima del mondo, e togliendo di mezzo la pluralità esemplaristica delle idee, fa coincidere il modello di tutto con il Verbo, luogo dell'uguaglianza assoluta, dove ogni possibilità è identica all'unità e quindi semplice. In questo modo l'alterità essendo altra, è identità nel verbo che è uguaglianza all'unità. Così la creazione non va concepita come un farsi pieno di qualcosa che è vuoto, come un riversarsi emanatistico dell'uno fuori di sé o come un attività derivata dall'essere dell'uno ma come contrazione. La contrazione risiede intimamente nell'Unità in quanto è in essa che si compie, essa è l'assimilazione da parte di Dio Padre del nihil privativum come libera determinazione di sé attraverso i molti sé. La contrazione è il velarsi del mistero che dà la vita, è l'incresparsi per essere vissuto, e come se nello sguardo sul Verbo il Padre distanziasse l'occhio dall'oggetto da vedere in modo tale da creare un luogo di partecipazione visiva, una prospettiva creaturale. Attraverso le intelligenze create l'identico torna all'identico in quanto esse sono nell'identico, e più che dire che esse sono create bisognerebbe porre l'accento sul fatto che esse sono la creazione in quanto sono sul raggio col quale Dio coglie se stesso nel Verbo. Ma rimaniamo nel luogo del velamento e tentiamo di esprimerci mediante figure; immaginiamo un piano perfettamente liscio e senza alcuna increspatura, un piano infinito, esso non ha un centro né ha una determinazione essendo totalmente assente in esso ogni alterità. Immaginiamocelo anche come una rete logica fatta di nodi tutti con-implicati assieme, una rete quindi continua che non permette strappi, dove, per definire il singolo nodo non si può prendere un capo e sbrogliare il tutto perché non vi sono capi essendo la rete infinita. L'accettazione della negatività all'interno dell'infinità sarà allora non un rompersi della rete, del piano perché l'infinito non può perdere la complicazione in quanto ogni esplicito segue il complicato, ma una concavità, ovvero un allungarsi delle maglie dell'implicazione in modo tale da far essere nell'infinito un luogo infinito che come tale non caratterizzi l'infinito in generale o per rimanere all'esempio, l'essere infinito del piano, ma solo l'essere contratto delle maglie che hanno creato, pur rimanendo unite, nuove implicazioni tutte complicate, e la novità sarà vita per la curva in quanto spazio dell'intelligenza che è implicata nel piano che non è se non per il farsi concavo del non concavo che implica nel suo non essere concavo ogni concavità in atto nell'essere piano infinito. Così la creaturalità sarà data dall'essere contratto della concavità, non dall'essere assoluto del piano che

permane infinito e imperturbato. La creatura allora sarà sorretta dalla curvatura come implicazione di ritorno, che la indirizzerà all'infinito pur relegandola all'orizzonte della curvità che tiene in sé il limite nel suo essere contratto. Ma se pur la creaturalità non è al di fuori della curva, ciononostante essa è parte del piano che è attualità d'essere infinita e come tale non estesa ma tutta complicata. La contrazione appare allora come un riflesso dell'assoluto nei contemplanti l'assoluto, come una favilla che dal fuoco diparte e al fuoco ritorna, ardendo in sé dell'assoluto se pur non essendo esso ma da esso, in esso e ad esso rivolta.

Ma perché? Perché dell'incresparsi? Il domandare è legittimo e la domanda è l'essere domanda ontologica tutta implicata nel "ci" dell'essere. Noi siamo coloro che erano attesi e per noi è la creazione. Per tentare di giungere all'altezza della domanda dobbiamo provare ad allentare il cappio della creaturalità fino a intravedere la possibilità di una necessità libera. Per noi la necessità è la creaturalità e i modi della creaturalità sono necessariamente quelli nei quali ci muoviamo, comprendiamo, pensiamo. Ma la necessità creaturale non è solo exteriorità, essa è anche la puntiformità silenziosa degli "io penso". Intesa interiormente la necessità è l'essere radicati nell'attualità luminosa perché intelligente della soggettività che non ha altro essere che l'essere-radicata. Tale necessità è creaturale ma non relativa alla positività da conoscere nella relazione cogito-cogitatum ma inerente a ciò che sta prima di ogni relazione in quanto condizione di possibilità, di visibilità della relazione stessa. Essa può essere definita necessità ontologica dell'esserci. A ben vedere a questa necessità più intima corrisponde una maggiore libertà in quanto nell'essere vincolato l'io si sa e si volge al vincolo. Tale volgersi è vivere nella complicazione, è un vivere veramente che non è un escludersi dalla pluralità relegandosi al buio dell'ego ma uno stare nel luogo dei luoghi e quindi nel punto dove tutte le intelligenze coincidono nel farsi sulla soglia. Tale luogo dei luoghi è compresenza spaziale degli io singolarissimi nell'atto di pensarsi, come se tutti gli sguardi fossero complicati gli uni negli altri nell'essere nella complicazione intesa come il tessuto comune, creaturale, fondale della loro onticità. In questa prospettiva l'essere-io e l'essere-noi coincidono in quanto ogni singolarità è aderente alla propria impartecipabilità nell'essere complicata nell'essere-in-comune, quindi ogni moltitudine esteriore si fa prossima all'unità nell'interiorità. Ma se nell'essere singolarissimo l'io partecipa della moltitudine intesa come singolarità complicata

nell'essere comune e se la partecipazione è fondativa di tutto quello che l'io può essere allora ogni singolarità non sarà un pezzo di essere come una tessera del puzzle ma parteciperà dell'intero essere comune essendo possibilità dispiegata nella contrazione dei singoli io di una attualità una ed unica che è la singolarità assoluta. Tale percorso tutto interno alla singolarità è il farsi singolare del singolo che è impartecipabile in quanto moto singolarissimo ma partecipato in quanto essenzialmente rivolto alla singolarità che è moltitudine di pensanti. Così è come se l'increspatura della contrazione sul velo della singolarità assoluta sia increspatura singolare in quanto emergente da nient'altro se non dalla singolarità assoluta. L'essere dei singoli io nella contrazione permane non contratto in quanto è ciò che rimane impartecipabile nell'essere inattuale ma partecipato nell'attualità e quindi nelle forme della creaturalità da ogni intelligenza.

Sulla mente che ricorda l'origine: un percorso fenomenologico

Nel volgerci all'intelletto si compie un percorso nella memoria, in quanto tendendo a sé si tende alla verità che è prima di sé. Ma tendendo a sé in sé la memoria non sarà quella abituale del ricordo di un evento passato ma sarà memoria inattuale del principio nell'attualità del pensiero pensante. Tale atto sarà un essere tutto in sé del pensiero che pensa desiderando l'unità senza di sé. Sarà quindi un desiderare nella memoria inattuale il Principio di ogni desiderare e desiderandolo, l'intelligenza si pone sulla traiettoria del ricongiungimento, quella percorsa dai padri e dai filosofi della verità.

Nell'atto di ricordare un'esperienza passata, la mente compie, a partire dal presente, un volo retrospettivo nel passato. Tale passato però non è passato in quanto passato poiché sarebbe attualmente passato ma passato-presente poiché attualizzato nel modo del presente dalla mente nell'atto di ricordare. In generale, ogni atto della mente di qualsiasi tipo esso sia è un modo del presente in quanto diparte dall'attualità pensante, avremo quindi un passato in quanto presente e un futuro in quanto presente. Un passato in quanto passato e un futuro in quanto futuro, ma anche un presente in quanto presente sono per la mente che pensa, impossibili in quanto coincidenti con l'attualità assoluta del pensiero pensante, e

quindi impensato. L'io pensante nell'atto di pensare compie un moto necessario che è implicito nell'atto di pensiero. Tale percorso obbligato parte dal presente, attraversa i modi del presente, per tornare al presente; in altre parole l'io conoscente, attraverso un modo dell'io, torna all'io inteso come oggetto da conoscere nei modi dell'io. Nel presente in quanto presente, nel passato in quanto passato o nel futuro in quanto futuro la mente è cieca; dove essa più è, essa meno sa di essere in quanto è come se nell'attimo presente essa fosse un essere prima di essere. Nel presente in quanto presente è complicato un passato in quanto passato inteso come tempo ontologico nel quale l'io è prima di essere; esso non è in quanto modo dell'io ma come essenzialmente io immemore di sé. La determinazione esistenziale dell'io in quanto pensante avviene nell'atto di pensiero che dal passato in quanto passato va al passato in quanto presente poiché l'io nell'atto di sapersi si determina come pensiero attuale di sé che era prima di essere. A ben vedere il futuro in quanto presente coincide col passato in quanto presente poiché è pensiero determinante se stesso che prima, in quanto passato ontologico, non era pensato. L'io prima di essere presente passato cioè atto di pensiero memore di sé nei modi del presente, era più presente, in quanto presente. L'essenzialità del presente in quanto presente è l'essere puntiforme dell'io prima di essere nei modi dell'io, però non in quanto passato ontologico dell'essere prima di essere ma in quanto presente della forma che risiede in se stessa nell'atto dell'essere essente. Nel passato l'io poneva se stesso nel non io, poneva l'è nell'era, ovvero si poneva in quanto indeterminato, coincidente con l'era in quanto era, nel presente l'io è delinarsi formale dell'era nell'è. È come se l'eternità fosse contratta a se stessa nella forma eterna. Nel moto di pensiero che dal presente in quanto presente muove al passato presentificandolo, è l'attualità assoluta che viene a prendere una determinazione esistenziale di sé. Essa esce dalle modalità dell'eterno per esistere nei modi della temporalità. Mentre il tempo ontologico è composto di moti dell'eternità che come tali sono coincidenti semplicemente con l'eterno, il tempo esistenziale è una modalità dell'eternità che da sé in quanto presente presente, porta a sé in quanto passato passato o futuro futuro mediante il non eterno che è congiunzione nei modi dell'eterno all'eterno. Vogliamo dire forse che la temporalità è concatenazione all'infinito di attimi infiniti? No, ma che la temporalità è essenzialmente radicata nell'eternità e ogni atto di ritensione o protensione della mente, parte dall'attualità eterna e termina

nell'eternità in quanto moto essenziale di pensiero che per esserci deve venire all'essere dalla negatività intesa come ricongiungimento dell'eterno all'eterno. La mente eterna, nel suo essere perfetta, sa se stessa nell'atto di essere e sapendo sé essa è vita eterna in quanto è unità onniabbracciante se stessa con un solo sguardo che non esce da sé in quanto attualità eterna dell'eterno. Vi è però anche un caso particolare, di una mente che è eternità dispiegatesi nel tempo, già in atto eterna per essenza, ma esistente nel tempo per volontà libera. È il caso della massimità assoluta e contratta, è il caso del verbo incarnato che vive, esiste, pensa, e nel suo vivere, nel suo esistere, nel suo dire è al di sopra dell'esistenza in quanto eterno. Il suo esserci tra noi è un dire che sta fuori dal tempo, ma non nel senso di uno stare da un'altra parte, in un altro tempo, ma nel senso di essere l'essenza del tempo in quanto eternità. Ciò che l'umanità apprende in secoli e millenni, non è nemmeno paragonabile a quello che Cristo ha vissuto in una vita in quanto ove per noi c'è il farsi temporale di processi storici, per Cristo, che è mente in atto eterna, non è altro che memoria dell'eternità, simbolo dell'eternità, farsi di ogni cosa per l'eternità. Ricapitolando, i modi del presente sono due, il passato e il futuro. Essi sono passato e futuro in quanto presente ovvero a partire dall'atto attualissimo che buca la temporalità, dell'intelligenza che sa se stessa. Nella ritensione essa attualizza il fuori di sé in sé, rendendo interiore l'esteriore nell'atto del rammemorare che altro non è che il dire di sé, il rompere la presenza luminosa in sé di sé, velandosi, per cogliere nell'ombra proiettiva del velato che sta nel passato il sé che era e che è notizia del sé che si è in atto. Nella protensione invece il sé si volge al futuro nell'attesa. Non confondiamo l'attendere con lo sperare, desiderare, premonire che qualcosa di definito avvenga, infatti questi sono modi del presente in quanto passato poiché l'io sposta lo sguardo fuori di sé per tornare a sé come sé passato, come era nell'atto del passato. Il futuro è altra cosa, esso è apertura nell'attesa senza immagini del sé che rimane sospeso in quanto portato, sorretto nel suo destino. Nulla si può dire del futuro se non con le parole del passato ma che in quanto tali sono "era" e non "sarà". Per questo se l'orizzonte del passato è conoscitivo, rammemorativo, risonante di sé, è "non più" quello del futuro, in quanto modo del presente, l'avvenire é l'orizzonte del "non ancora" e quindi momento dell'attesa della possibilità dell'impossibile, della possibilità non che il futuro si faccia passato ma che passato e futuro si presentifichino nel presente, rendendo l'io eternamente io in quanto destino compiuto, moto

dall'eternità all'eternità dell'eterno. Ma il presente, in se stesso, l'io non riesce a coglierlo in quanto esso è notizia precisa di sé nell'atto di essere e sé esso sapesse sé che è moto tendente a sé, esso non sarebbe più. Eppure in ciò si coglie qualcosa poiché il presente dell'io, inteso come presente ontologico (e come intenderlo diversamente ?) é in se stesso, intimamente passato in quanto passato, poiché è ciò che è venuto all'essere nella creazione. Il creato vive nel velo che è il “*luogo dove Egli era*” e che in quanto velo è presente dell'”era” in quanto era. Così, ontologicamente, il presente che per la creatura è l'incomprensibile coincidenza tra pensiero e pensato, è passato in quanto tempo contratto essendo passato in quanto passato. La contrazione è il velo che ci tiene uniti, è la forma eterna che è stata data al mondo perché vedesse la luce, il respiro dell'universo è l'essere velo del velo. Se, fuori dalla comune esperienza che è inconsapevole di essere nell'era, per grazia si riuscisse a uscire fuori di sé, fuori dal velo creaturale, sarebbe possibile l'impossibile, ovvero sarebbe il futuro in quanto futuro, non inteso come il racconto profetico di ciò che si è esperito, in quanto questo è racconto attualizzato del passato in quanto passato, ovvero memoria inattuale del luogo del passaggio di Dio, ma il compiersi in sé del proprio destino. É necessario sottolineare che né il passato in quanto passato né il futuro in quanto futuro, né il presente, sono tempi partecipabili conoscitivamente. Essi sono modi dell'eterno e in quanto tali in sé impartecipabili, è anche da evidenziare il fatto che il presente ontologico dell'essere, è fondativo di tutti i modi dell'eterno e i modi della temporalità, del in sé e del per altro, e come tale è precisione massima e impartecipabile in quanto coincidenza in sé dell'altro in quanto altro e perciò identico a sé. Così i tempi ontologici coincidono con l'eternità essendo non altro dall'eterno. Noi allora in quanto pensanti, pensiamo, viviamo e contempliamo il luogo dove Egli era, ma non lo comprendiamo assolutamente in quanto siamo menti limitate; solo una mente illimitata, che è come abbiamo detto la massimità assoluta e contratta può con un solo sguardo abbracciare il passato in quanto passato che è, poiché eternamente in sé, futuro in quanto futuro e presente in quanto presente, coincidendo con l'eternità semplice. Ma Mosè ha contemplato al di là del velo, egli ha visto l'essere del luogo dove egli era, egli ha visto fuori di sé fuori dall'era, il passato in quanto passato, che è presente a sé e in sé eternamente. Nel aver contemplato egli ha perso la contrazione, rimanendo sospeso, tenuto fuori dall'esistenza, sorretto da chi è la condizione di possibilità di ogni contratto,

l'esemplare unico di tutto che è il Verbo, e poi è stato riplasmato, ridestinato nella contrazione e unificato col destino della rivelazione. Il futuro in quanto futuro si è fatto presente in Mosè che ha perso la destinalità della creatura, per acquisire nella creaturalità il destino eterno del creatore, il Kairòs assoluto che è incomprendibile e incompreso. Il nostro futuro in quanto futuro è l'attesa di incontrare il Padre e di essere trasfigurati come Mosè sul monte. Allora nel renderci trasparenti nella memoria inattuale del passato in quanto passato, nell'attesa del desiderio indesiderabile del futuro in quanto futuro, a partire dall'attualità di cui partecipa tutto il creato, e che in noi, anime velate, ci fonda negandosi, saremo immagine del creatore essendo nell' "è" al di sopra e al di là di ogni tempo e anche noi diremo: *"Tre soli conosco: ieri, oggi, domani / ma quando ieri è nascosto nell'oggi e nell'ora / e il domani è cancellato, vivo allora quel giorno / che vivevo in Dio prima di essere creato"*⁷⁰.

La singolarità

Emerge trasversalmente che una è la singolarità ed essa coincide con il Principio che in sé impartecipabile in quanto Soggetto, è partecipato in altro in quanto essenza fondante ogni esistenza soggettiva. Ne deriva che ogni soggettività ha la sua essenzialità non da un residuo materiale che la rende altra e singolare in quanto diversa partecipazione al Soggetto assoluto depotenziato ma dalla soggettività stessa che è una nell'Uno e molteplice nella partecipazione all'unità. Vi sarà quindi un modo della soggettività in ciascuno dei modi dell'unità e sarà tanto più una quanto più partecipata sarà la Verità. Nella sensazione ognuno ha una sua soggettività perché ognuno ha una sua esperienza soggettiva, nella ragione la verità è relativa all'oggetto della verità ed è una per tutti ma molteplice in quanto molteplici sono i modi soggettivi per arrivarvi, nell'intelletto la verità è l'apertura del soggetto pensante a se stesso e come tale è tensione trascendente che parla con un'unica voce in tutti in quanto trascende tutti. Qui ogni sguardo fissando se stesso fissa ogni sguardo in quanto fissa la luce senza la quale non è possibile vedere. Nell'intelletto l'Io diventa Noi in quanto la singolarità chiusa

⁷⁰ Angelus Silesius o Johann Scheffler, *Pellegrino cherubico*, III, 48; citeremo il testo seguendo l'edizione bilingue e la traduzione di H. Plard, Aubier, Parigi 1946

ridiventa ciò che è, ovvero singolarità partecipata dei vari Io che partecipano dell'unica forma partecipata. In Cusano di certo non compare una metafisica del Soggetto, ma è presente di certo il termine singolarità che differisce da quello di individualità; quest'ultima è connessa alla contrazione dell'universale, del genere e della specie nel singolo individuo che attua alcune caratteristiche della specie d'appartenenza, l'altra invece è connessa all'assoluto e più è complicante e più è perfetta, quindi il genere sarà più singolo della specie che lo sarà dell'individuo. E il meno contratto sarà il più singolo in quanto più originario poiché in esso sarà più risuonante la notizia che è Singolarità impartecipabile e partecipata. Nell'essere singolarità è implicita sia l'impartecipabilità sia la partecipazione in quanto impartecipabile partecipazione, come nel sole è implicita la solarità che è essenzialmente per altro ma anche per sé in quanto essenza dell'essere sole. Ma per l'anima che erra tra gli enti di ragione la persona è altro, essa è qualcosa di chiuso in sé e sterile, chiuso in sé in duplice modo: verso di sé e verso gli altri. Essa allora è un termine più che ontologico, solamente gnoseologico, oserei dire quasi giuridico, per designare un limite oltre il quale non ci interessa andare e non ci è consentito vedere. Ma se colta essenzialmente la singolarità intesa come risonanza originaria non quantificabile essa è tutt'altro che chiusura ma è l'essere aperti interiormente in maniera massima e tale apertura è condizione di possibilità di ogni partecipazione in quanto solo se l'Esse Ipsum è aperto perfettamente in sé e a sé, assoluta interiorità coincidente con l'esteriorità, è possibile la partecipazione, solo in quanto singolarità assoluta pensante sé, il Principio è manifestativo di sé nei singoli che sono inseitas aperte sulla totalità. Ecco allora che c'è qualcosa che attraversa la contrazione formale e che supera ogni limite rimanendo presso di sé e nell'altro immutato. Questa singolarità è l'essenza della partecipazione intesa non come l'essere partecipabile del vero ma come partecipabilità in se stessa in quanto impartecipabile. A proposito di questo Dionigi, in un passo del *De Divinis Nominibus*, distingue tre tappe metafisiche fondamentali, la manenza del Principio, la processione dal Principio e la conversione al Principio e in ognuna di esse ritrova i tre momenti. Così l'Uno impartecipabile sarà manente in sé in quanto Unità assoluta e procedente in sé nella processione divina nelle tre Persone⁷¹. Nella processione invece, il momento

⁷¹ Ps Dionigi, *De Divinis nominibus*, in *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Rusconi, c. II § 3 v. 640B; c. II § 4 v. 641A-C; c. II § 3 v. 640C; c. II § 6 v. 644C.

della prodos e della epistrof   è quello della partecipazione nei modi dell'essere delle creature, mentre, e qui ci soffermiamo, la manenza nella processione risiede nell'inseitas degli esemplari divini, Bene in s  , Bello in s   ecc⁷². Ora in una prospettiva Cusana che toglie la molteplicit   esemplaristica, semplificandola nel Verbo con l'essere uguaglianza all'unit  , troviamo che ad essere in s   nella prodos    necessariamente il Verbo, ed esso    per essenza persona. Allora c'   nell'essere di ogni intelligenza creata, in quanto partecipata e quindi personale, un fondamento inattuabile che non inerisce l'essenza intesa come sostrato che d   la vita e poi ci lascia vivere ma riguarda la determinazione singolare e destinale. Questo fondamento impartecipabile che    l'inseitas della partecipazione    la singolarit   in s  , e siccome nella creaturalit   la massimit   non    ammessa, essa inerir   necessariamente al Massimo che    al di l   della contraddizione e quindi al di l   dell'uno e dei molti. L'idea di partecipazione allora se non rettamente intesa pu   trarre in inganno, duplicando Dio nell'impertecipabile e nella partecipazione ma, e Cusano ci mette in guardia ogni volta che utilizza per congetturare la "figura P"⁷³. Se la intendiamo rettamente essa rappresenta un atto unico che sta al di l   del partecipato e del partecipante in quanto inerisce non la creatura ma la singolarit   assoluta e che solo la ragione, che sta al di qua della coincidenza degli opposti, intende come un dispiegarsi, un farsi, un realizzarsi ma che in realt      simultaneit   di esteriore e interiore all'interno di ci   che    al di sopra di ogni contraddizione. Alla luce di ci   leggiamo il De Trinitate⁷⁴ di Riccardo di s. Vittore, opera forse immeritabilmente trascurata, forse perch   intesa a volte in modo del tutto inadeguato, dove si tenta, oltre alla celebre interpretazione della Trinit   d'Amore⁷⁵, di separare il concetto di sostanza da quello di persona in quanto l'uno non inerisce l'altro. Sostanza    termine scolastico per indicare

⁷² Sulle unioni e distinzioni nell'opera dello Pseudo Dionigi e sugli elementi neoplatonici vedi *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano* / Salvatore Lilla. - Brescia : Morcelliana, 2005, pp 543-544. Pi   specificamente sul *De divinis nominibus* e sulle sue interpretazioni vedi *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* / Eugenio Corsini. - Torino : Giappichelli, 1962. Per quanto riguarda la struttura complessiva dell'opera dell'autore vedi *L'universo dionisiano : struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita* / Ren   Roques ; traduzione di Carlo Ghielmetti e Giuseppe Girgenti ; presentazione e revisione di Claudio Moreschini. - Milano : Vita e pensiero, 1996.

⁷³ Cusano, De Conjecturis, in *La dotta ignoranza-le Congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, parte I c. 9 § 41, P sta per paradigmatica.

⁷⁴ Riccardo di S. Vittore, *La Trinit  *, trad. a cura di M. Spinelli, Roma c. III e IV

⁷⁵ Per un profilo storico-filosofico sull'autore vedi *La filosofia nel Medioevo : dalle origini patristiche alla fine del 14. secolo* / Étienne Gilson ; presentazione di Mario Dal Pra. - Firenze : La nuova Italia, 1973.

l'essenza partecipata, e quindi va intesa come l'essere di ogni ente ed entità, ad essa quindi ineriranno quei concetti che hanno a che fare con la creatura, come quello di individuo, specie, genere; la persona invece è impartecipabile e quindi non inerisce la creatura, che è fondata ontologicamente nella partecipazione, ma inerisce il Principio che è al di là di partecipato e partecipante. Alla luce di ciò Riccardo interpreta il mistero trinitario ma anche il mistero delle persona umana e angelica. Infatti in tutti e tre i casi la ragione vacilla poiché nel primo non vede come più persone possano inerire una medesima sostanza o per meglio dire, sovraessenza, nel secondo caso non riesce a spiegare come la persona individuale inerisca a due sostanze inconciliabili, nel terzo caso come una sostanza semplice, che se è semplice è una, possa essere anche persona individua. Ma se la singolarità non inerisce l'individualità, la specificità e la genericità, essa non è né individuale né specifica né generica ma è destino nascosto inerente l'essenza stessa di ogni partecipazione che è impartecipabile e in quanto tale è mistero del perché creaturale. Nessuna creatura può rispondere alla domanda tragica sull'esistenza. Se Dio è tutto, perché noi? Perché del tu e perché dell'io? A questo inerisce la singolarità come destino nascosto, e il dramma della creatura è il non essere abbastanza semplice da afferrarsi precisamente. Dio essendo al di là dell'esteriorità e dell'interiorità, essendo coincidenza semplice in quanto eternità attuale sa perché è Destino in quanto singolarità assoluta. E le intelligenze superiori, semplici, che intuiscono sé in maniera immediata, nonostante si sappiano, non sanno il perché del loro essere perché non sono la "ratio" della propria esistenza. E tutto qui il senso della discesa dal monte di Mosè che, avendo visto l'invisibile, avendo partecipato dell'impartecipabile, del luogo della creaturalità viene trasfigurato in quanto ridestinato e come tale ritorna ai piedi del monte, nella creaturalità, perché creatura. Un attimo è durata la visione e in un attimo un'individualità ha perso la contrazione per riacquistarla, quasi rinascendo portatrice nella contrazione della notizia, destinata nuovamente. Ma l'attimo è solo un attimo e non l'eternità e Mosè è di nuovo gettato nella dimenticanza dell'era, nel tempo della memoria inattuale, della nostalgia della sorgente.

Parmenide

L'essere viene alla voce come meditazione su di sé in Parmenide, esso è solarità originaria. Esso si svela nelle parole del filosofo come fondamento di ogni dire. Se non ci si lascia abbagliare dagli aspetti secondari, e se si penetra al di là del tempo, si riesce a cogliere la grandezza dell'intuizione parmenidea, essa sta tutta nel suo essere sorgente. Come un bambino piccolo, immerso nel quotidiano dialogo tra i genitori, un bel giorno parla, e il suo primo vocalizzo è come un dire "si" alla vocalità originaria che lo fa capace di parola, così l'anima immersa nel logos abituale, rompe il silenzio proferendo parola, proferendo un "si" fondativo, in quanto condizione di ogni affermazione. Il "si" è poco più di nulla, esso è come dice Rosenzweig un "si" al non nulla⁷⁶, un affermare di esserci come pensanti aperti alla sorgente in quanto detentori di una scintilla, un frammento di luce che è tutto ciò che siamo. L'essere è pensiero quindi e il pensiero dell'essere è positività in quanto irradiazione molteplice della varietà originaria. L'essere quindi è principio di possibilità di ogni pensato in quanto luogo nel quale siamo pensanti. La positività parmenidea è la consapevolezza di essere chiamati a pensare a partire dall'essere, siamo cioè voci dell'essere in quanto esso ci fonda come pensanti. Qualunque cosa pensata è pensiero disvelante l'essere che è prima di ogni pensiero in quanto pensabilità e tale pensabilità è metapensiero in quanto è pensiero impensabile di sé. Molte sono le parole per dire l'essere che ci cade davanti e che scorre mutando, esse muteranno con l'oggetto del pensiero, saranno forme cangianti, ma tutte saranno a partire dalla positività che non cambia con lo scorrere dei diversi. Tale positività è logos immobile, alta razionalità, che detiene l'ordine del dire. Ogni parola quindi sarà un muoversi nel logos nel tentativo di avvicinarsi ad esso attraverso la ragione. Tale esigenza noetica dell'einaì e ontologica del noein è la metafisicità del pensante che in quanto pensiero di sé, nello sforzo di sapersi percorre la strada dell'interiorità⁷⁷. L'interiorità così delineata è il farsi in noi del pensiero che pensa sé, siamo pensanti-pensati in quanto chiamati dall'essere all'essere. Questa parola di verità tutta interna all'anima razionale è fondativa dell'anima stessa in quanto è il suo actus essendi: l'anima nel tentativo di sapersi si sa come pensata-pensante o meglio come

⁷⁶ F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, a cura di G. Bonola, Casale Monferrato 1985, p. 19

⁷⁷ In questa direzione di senso vedi *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura* / P. Carabellese. - Roma : Arte e storia, c1953. Ma anche *Interiorità e metafisica : Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini* / Carlo Giacon. - Bologna : Zanichelli, stampa 1964

pensiero di pensiero di pensiero. E questo tendere a sé dell'anima che pensa sé è il tendere dell'anima alla verità fondativa di sé in quanto anima. L'atto del sapersi non è assoluto in quanto trova nella potenza che risiede nella natura limitata dell'anima il proprio limite, in altre parole la possibilità di essere ciò che E' è limitata dall'attualità essente dell'intelligenza pensante. Misura quindi dell'intelligenza non potrà che essere l'intelligenza stessa presa nella sua radice ontica e ontologica di coincidenza di pensante e pensato. Ascendere per l'anima razionale o mens quindi sarà assimilarsi a sé dentro di sé e il fare ciò sarà un uscire fuori rientrando dentro. Come da un lume scaturiscono i raggi così l'anima scaturisce da sé esteriormente perché luminosa interiormente; l'essenza del fuoco interiore risiede nella verità che è ciò che è e che si manifesta nell'intelligenza che è luce dell'essenza. Plotino fu maestro nell'arte di ricondurre l'anima a sé, Porfirio ce lo descrive nella sua *Vita di Plotino* in modo significativo: “*Sembra si vergognasse di essere in un corpo*” e si racconta che poco prima di morire, al suo discepolo Eustochio, giunto al suo capezzale, disse che anche in punto di morte stava compiendo lo scopo della sua vita: “*sforzarsi di ricondurre il divino che è in noi al divino che è in tutto*”. Tale sdegno per la corporeità è misura dell'altezza dell'uomo e del filosofo. Solo rientrando in sé l'anima può cogliere la verità, e rientrare in sé vuol dire ricondurre l'esteriorità all'interiorità, non eliminando il superfluo ma portandolo nel segreto fondamento del suo essere; ricondurre la corporeità alla sua ragion d'essere quindi, ricondurre le membra sparse all'unità dell'anima che con-tiene insieme le parti e che sta al di sopra delle parti. Ma l'anima può conoscere se stessa come oggetto? Premesso che la verità precisa è incomprendibile, l'anima ha nozione di sé da ciò che è altro da sé; essa conoscendo l'esteriorità esplicita di sé, si conosce come luogo della molteplicità delle idee, solo assimilandosi all'idea di sé essa raggiunge vera conoscenza di sé che è coincidenza della molteplicità con l'unità. Tale coincidenza è in virtù della partecipazione in sé della mens alla verità in quanto intelligenza. L'intelligenza è un modo della verità, il modo partecipato, essa è spirito che trae a sé nell'atto stesso di far essere; di questo respiro respingente e traente partecipa tutto il creato in quanto manifestazione della verità esplicita attraverso l'intelligenza. Le varie intelligenze che partecipano della verità sono come vetri più o meno riflettenti che in parte riflettono e in parte rifrangono la luce che assorbono e che li fa essere; la loro natura ontologica è la verità stessa che torna a sé e trovano la loro singolarità

nel tornare a sé della verità. Le intelligenze sono quindi sul raggio della creazione in quanto in viaggio verso il sé che le fa essere; contemporaneamente sul raggio riflesso in quanto sapienti se stesse e sul raggio rifratto in quanto verità in atto nella temporalità e spazialità. La temporalità non deve essere intesa solo come tempo scandito dall'orologio ma tempo spirituale del ritorno dell'anima a sé. Tale tempo sarà il tempo della creazione, tempo della visione della verità in sé fuori di sé. Tale tempo è sempiterno in quanto è il ritmo essenziale nel quale si muove la verità, esso tende all'attimo eterno man mano che la verità si interiorizza. Più sarà attualizzata e riflettente e meno tempo occorrerà all'intelligenza per gettare lo sguardo sulla materia intellettuale, infatti questa sarà complicata nell'intelligenza in atto formale. Ecco quindi che sul raggio si stagliano le forme splendide attraverso le quali la verità appare in sé nella pluralità, e come la prima delle forme partecipa più attivamente così l'ultima sarà un'anima velata, che dovrà essere svegliata per farsi consapevole di essere verità. Ecco il cammino della luce che percorre, attraverso i secoli e attraverso i luoghi del pensiero, il suo compito che è quello di tenere viva la metafisicità della natura umana. L'anima nutrendosi di sé si eleva alle verità intellettuali attuandosi, cioè pensandosi, e così sarà forma in quanto in atto. E nell'attuazione essa si sarà già superata partecipe di una verità più alta, per lei incomprensibile, che sarà la partecipazione alla forma più semplice che detiene la notizia dell'essere che trasfigura chi la riceve rendendolo simile agli angeli. L'anima tornando in sé sarà vivificata in quanto porterà in sé le stigmate del sapere, tenterà anche di comunicarle, ma l'anima è debole e spesso, soccombe per la sofferenza.

La triade neoplatonica esse, vivere, intelligere.

L'anima cogliendosi si sa e sapendosi si vive, vivendosi è. Questo è un percorso ascendente di assimilazione dell'anima a sé. Attraverso il pensiero, l'anima passa dalla potenza all'atto e respira di sé, vivendo essenzialmente per quello che è, unità pensante sé. La vita dell'anima è lo scoprirsi intelligente. Essa in quanto mens, è viva poiché si scopre per quello che è pensandosi; essa non è del tutto svelata ma va svelandosi vivendo di sé; è quindi unità che per essere ciò che è ha bisogno di attuarsi e per attuarsi ha bisogno di sapersi. Nell'identità dell'anima

con se stessa scorre la vita dello spirito che è verità che nel suo darsi si nega in quanto sfugge ad ogni comprensione. Ecco che più vivo sarà l'intelletto della ragione in quanto la mente che nella ragione vive della parola di sé, nell'intelletto, che è una fonte energetica, essa è vita di sé in quanto atto sempre presente di sé a sé.

Ma l'anima sussiste in sé o a bisogno di altro per essere ciò che è? Aiutiamoci con una nota proposizione del Liber de causis, fortemente influenzata da Proclo: *"Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa"*⁷⁸; innanzitutto bisogna fare una precisazione terminologica e distinguere l'anima dalle intelligenze. L'anima partecipa per Proclo dell'intelligenza ma non è intelligenza, l'intelligenza è indivisibile, incorporea, spirituale è quindi perfettamente presente e trasparente a se stessa. Nessuna meraviglia quindi se tale sentenza riguardasse le intelligenze capaci di una reditio completa, ma qui non si tratta di loro bensì dell'anima che viene ad assumere quindi caratteristiche molto simili alle intelligenze, divenendo quasi una di loro. Bisogna perciò comprendere innanzitutto se si tratta di tutte le anime o solo dell'anima razionale sive intellettuale, e se la sentenza si riferisce a quest'ultima, cosa si intenda per "reditione completa". Le intelligenze sono in atto per essenza pensanti se stesse, esse ricevono la verità nel pensare sé, l'anima invece può pensare se stessa, ma può anche obliarsi di sé; essa pensa sé quando si ritira in sé comprendendosi interamente e allora pensa se stessa ed è intelligente in quanto forma riflettente la verità, non pensa quando si volge alla contingenza. Quindi se l'anima conosce le verità superiori a lei in quanto intelligenza, a maggior ragione conoscerà se stessa, e questa è la prova richiesta da Tommaso che interpreta e commenta il passo riferendosi all'anima intellettuale, non all'anima in generale. Ma andiamo oltre, come fa l'anima intellettuale a compiere un ritorno completo su di sé? Essa lo fa non direttamente o per essenza, ma assimilandosi alle specie intellettuali o forme superiori. Essa è vera un quanto è intelligente cioè in quanto ha vita intellettuale, partecipando delle forme che per essenza sono intelligenti, le intelligenze appunto. Ecco quindi che le nette divisioni ipostatiche rigidissime nei neoplatonici vengono nelle interpretazioni posteriori, come quella di Tommaso, a cadere, permettendo all'anima intellettuale di farsi intelligenza. L'anima allora

⁷⁸ S. Tommaso, In 1. *De causis...*, p. 88

compirà una “reditio completa” assimilandosi a sé attraverso le specie intellettuali perché in sé contraente tutto l’intelletto in quanto forma di verità e quindi sarà intellettuale poiché capace di vedere sé interamente in quanto sapiente sé come anima. Ma parliamo anche delle anime in generale, ovvero quelle che hanno la ragione ma non sono razionali, in esse avverrà una reditio completa ad sé? Non avverrà una “reditio per scientia” ma una “reditio per essentia” in quanto la forma contenente che è l’anima è esplicazione della verità e come tale è partecipe del vero che è traente e trattenente e per questo l’anima sarà cosciente di sentire in quanto percorsa dallo spirito che unisce e vincola le parti con le altre. Tornando alla vita dell’anima possiamo concludere che essa è vita intellettuale e solo la vita intellettuale è vera vita in quanto è vita attiva, pensata e contemplata, è il fremito del farsi vivo della vita stessa, tutto il resto è il fantasma di tale scintilla. Mediante i concetti di essere, vita e intelletto si ha il passaggio da una posizione di annullamento del sé nella divinità, propria del neoplatonismo di Plotino alla metafisica della singolarità, intesa come meditazione della singolarità, nella singolarità sulla singolarità, propria del neoplatonismo cristiano. Questo cambiamento di posizione rovescia il significato dei tre gradini in quanto se nel neoplatonismo l’intelligere era il momento più basso in quanto meno generale e più contratto all’atto della mente, al quale seguivano verso l’alto il vivere e l’essere, quest’ultimo inteso come massima generalità, nella prospettiva cristiana l’intelligere è il gradino massimo in quanto momento nel quale nel singolo pensante avviene la conversione dell’esteriorità all’interiorità, dell’ente, dell’vivente, all’intelligente che sa in quanto è e vive⁷⁹. Bisogna tener presente però che anche se terminologicamente sembra che si sia passati ad un altro ordine di considerazioni, ad un’altra sensibilità, non è così dal punto di vista metafisico in quanto l’essere neoplatonico coincidente con il nous è essenzialmente somigliante all’intelligere del neoplatonismo cristiano, solo che il primo è concetto generato per astrazione dalla creaturalità e quindi come operazione intellettuale di una mente che dal particolare giunge al generale mentre il secondo è percorso tutto interno alla singolarità che in sé cerca se stessa nel risuonare di ciò che in se stessa è massimamente singolo che è ciò che è massimamente generale in quanto singolarità precisa e assoluta. Il primo quindi ascende alla verità assoluta sul

⁷⁹ Particolarmente efficace su questo tema sono i *Saggi sull’umanesimo di Proclo* / Giovanni Santinello. - Bologna : Patron, 1966.

versante del concetto mentre il secondo sul versante dell'idea. Un concetto e il concepito della mente, esso non è solo nozione, ma tutto ciò che la mente esprime nel pensiero e che, se sistematicamente connesso, costituisce una scienza. L'idea è ciò che guida, essendo principio del ragionare, ogni tipo di ragionamento; sarà quindi ciò che, in atto, è forza conformativa a sé nel conoscere. L'idea è la forma conformativa dell'intelligenza e come tale è sempre presente, evidente in quanto presente in ogni atto intellettuale. Nella memoria è l'idea dell'essere come idea attuale e idea radicale, essa è attuale in quanto attualmente operante, è radicale in quanto destinazione naturale. Avere memoria dell'idea dell'essere vuol dire pensare l'essere e configurarsi col pensiero alla radice del pensare. Ma come si giunge all'idea, attraverso l'astrazione dell'intelletto agente o per illuminazione divina? Questa domanda apparentemente corretta è in realtà fuorviante: "*Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia*"⁸⁰; poiché in ogni caso non cambia il valore, in quanto l'idea è intrinsecamente ed evidentemente vera e si presenta come tale alla mente. Le menti poi riflettono l'idea dell'essere in modi diversi perché è impossibile dire l'essere in modo preciso in quanto troppo semplice e troppo difficile, semplice perché fondante ogni pensiero, difficile in quanto in esso sono complicati tutte le nozioni. Allora il pensiero dell'essere in quanto configurato all'idea dell'essere, esprimerà questa idea in modo vario, ma non sarà vario il pensiero antepredicativo e preconettuale dell'idea dell'essere in quanto *scintilla rationis*. L'idea platonica, per essere rettamente concepita va vista in una prospettiva dinamica. Essa è onniabbracciante sotto diversi sguardi la totalità. E' idea, splendente, evidente, solo se è vista, se è partecipata. Essa è partecipata dagli intelletti che nel loro essere sapienti di sé in sé, liberamente si fanno trasparenti perché è la trasparenza ciò che fa sì che il raggio sia raggio, che attraversarsi e illuminarsi; ciò che porta con sé la verità, la sua notizia nuova è la libertà di poter essere, che è la libertà della creazione. Il loro sapere sé allora è un adeguare sé alla verità che è identità perfetta della verità con se stessa nell'essere raggio. Così la rifrazione è la differenza tra la verità in se stessa e la verità attraverso l'alterità che è l'intelligenza. Il raggio rifratto però non perde il suo essere raggio, conserva perciò l'integrità precisa di sé con sé e le menti successive, fondate da tale raggio

⁸⁰ S. Tommaso d'Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 10, r. 8. cfr. Giacon, *Interiorità e Metafisica*, pp. 293-295

sono partecipi della notizia in se stesse. È come una corsa del fuoco, dove la verità accende forgiandoli gli intelletti, e questi accesi sanno se stessi nel respiro che li fa essere, e nel loro semplice rimanere in se stessi si fanno trasparenti al comando della verità che esige la libertà. Nulla è intelligente se non è libero. E la libertà è sempre e prima di tutto essere liberi per la verità e ciò comporta la responsabilità enorme che ogni intelligenza deve portare: “*Conosci te stesso*” dice l’oracolo delfico, non per una regola della prudenza, non per poter misurare tutto con la tua ombra, ma per sapere se sei abbastanza puro per avvicinarti alla divinità. L’uomo non è misura di tutto, come potrebbe se non conosce nemmeno la ragione del più piccolo granello di sabbia? L’uomo è colui che dev’essere misurato, cioè colui che deve guadagnarsi e portarsi all’altezza del desiderio per essere capace di se stesso, del suo essere, della sua libertà. L’uomo deve eleggersi ad essere libero non scegliendo questo o quello ma nel porsi essenzialmente in ascolto di sé in sé, e nel silenzio, contemplare la verità che è il fuoco della vita che ci fa viventi e il fuoco del pensiero che ci fa pensanti. In questo senso la vita dell’uomo nuovo, che si volge alla verità in se stesso sarà fatta del silenzio più assoluto e del discorso più profondo in quanto essa sarà vita per l’origine e parola di verità che parla dell’alta razionalità tutta complicata nella sua originalità e non dicibile perché troppo semplice. Quindi l’uomo che desidera conoscere se stesso sa che l’unica misura a lui adatta e lui stesso, questo grande e piccolo uomo, inarrivabile in quanto forma precisa ed eterna che solo nel Cristo ha veramente parlato, eppure intimamente vicino, come una brezza sottile.

La Mens

L’anima considerata non nella sua funzione ma in sé è chiamata mens. La mens sa se stessa in quanto E’ nell’atto di apprendere, essa è viva in quanto si sente, si pensa perché respiro che ritorna a sé. Ma da cosa essa è spinta alla ricongiunzione? Essa ama se stessa in quanto verità svelantesi a sé in sé; l’amore di sé porta la mente a conoscersi e come l’acqua della sorgente passa al fiume e torna al mare così la verità che è Principio amando sé si svela nell’amore di sé e la mens amando se stessa ama la verità che attraverso di lei si ricongiunge a sé. L’Amore genera la Verità nell’amare. La mente ama perché desidera l’Amore

ingenerato e amando trova se stessa, come vera, in quanto amata-amante e racconta la verità su di sé attraverso la parola che è Verbo. Agostino ce ne parla con chiarezza in questo passo dal *De Trinitate*: “*Cur mens, amando se, non genuisse dicatur amorem suum, sicut, cognoscendo se, genuit notitiam suam? An eo quidem manifeste ostenditur hoc amoris esse principium unde procedit (ab ipsa quippe mente procedit, quae sibi est amabilis antequam se amat), sed ideo non recte dicitur genitus ab ea, sicut notitia sui qua se novit, quia notitia jam inventum est, quod partum vel repertum dicitur, quod saepe praecedat inquisitio eo fine quietura? Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas, reperiendi; quae autem reperiuntur quasi pariuntur, unde proli similia sunt; ubi nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur; nam etsi jam erant res quas quaerendo unvenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus*”⁸¹. Perché l’amore che pur procede dalla mente non si dice generato, mentre si dice generato il verbo? Perché l’amore è ciò che fa generare il verbo e quindi non può essere generato: è il desiderio di sapere che spinge la mente a cercare, e quando la mente ha trovato, genera la notizia, il verbo. C’è quindi nell’amore che spinge la mente a conoscere, implicitamente, già ciò che cerca: per cercarla bisogna che ancora non si conosca, ma per andarla a cercare c’è bisogno che già implicitamente si posseda e si conosca. Da qui si arriva ad una importante conclusione: due sono i modi di conoscere dell’anima, cogitari come conoscenza di un oggetto e nosse come sapere di sapere. Il primo è conoscenza di un oggetto e come tale in alcuni casi fallace, la seconda è sapienza della mente di se stessa “*tota totam*”, è verità puntiforme e indiscutibile che permette alla mente di essere giudice delle ragioni in quanto verità poiché conoscenza di sé. Quindi il cogitare è un valutare, ponderare, pesare che attua la mente che si esercita nel conoscere, il nosse è la mente che sta in se stessa, nel luogo della verità coincidente con sé e quindi coincidenza di cogito e cogitatum in quanto afferrante sé che si afferra. Allora la mente mentre è in esercizio nel conoscere, sa se stessa in quanto mente e tale consapevolezza non è priva di contenuto in quanto è sapere di sé. Bisogna però qui allontanare a parere nostro un errore frequente in cui si può cadere, infatti può apparire che solo il cogitare sia un’attività attiva della mente mentre il nosse sia uno stare comunque e ovunque

⁸¹ Agostino, *De Trinitate*, IX, 12, 18; pp. 108-110

della mente in sé, per così dire, a riposo. Non è così, infatti la prima è una conoscenza acquisita per derivazione dalla seconda, poiché è proprio perché la mente sa se stessa che può conoscere l'oggetto e quindi è attualità piena in sé riposante nell'atto di sapersi. Tale sapere di sapere è indubitabile perché non ci si può sottrarre dal sapersi pensante, ogni attività della mente implica il pensiero di sé pensante. Celebre è la ripresa cartesiana dell'argomento⁸² ma in Agostino la presenza della mente a sé è differente dal cogito cartesiano in quanto tale contatto non è puro e semplice, quasi richiesto a posteriori, ma è tutto irradiato da una luce "incomunicabile, inviolabile, incorruttibile" che è certezza reggente ogni atto vitale dell'anima. Incomunicabile in quanto essenza stessa della mente come tale, essa è coincidenza con sé, perché è verità. La mente quindi può raggiungere in sé la verità in quanto chiamata dalla verità alla verità, è vera in quanto sa e ama se stessa. Da ciò viene che quando la mente vuole conoscere sé è come se si riconoscesse in quanto già si conosceva in sé, ed è come se avesse nel riconoscersi, memoria di sé, quindi il nosse-se si connette alla memoria-sui, di qui un problema che lo stesso Agostino solleva: se la mente sa se stessa anche quando non pensa attualmente a se stessa ciò vuol dire che nella memoria sui, sempre presente a sé, sono presenti anche l'intendersi intelligibilmente e l'amarsi? Ma se così fosse, l'intelletto non ci sarebbe più nel pensarsi e se così non fosse, cioè se l'intelletto fosse solo nel conoscere in atto allora la mente non si penserebbe sempre. In entrambi i casi non ci sarebbe il *semper memnisse sui, semper intelligere se, semper velle se*⁸³. Agostino supera tale problema affermando che nella memoria è già presente tutto ciò che poi in-forma l'atto di conoscere, solo che è come se fosse a casa sua, abitualmente, presso di sé e quindi attivo nel suo essere mente in se stessa ma non attuantesi come verbo; nell'atto del cogitare se la mente è come se visse in un nuovo modo ciò che già possedeva in sé abitualmente, è proprio come se visse di sé per la prima volta. Da tutto ciò emerge la trinità nella mente, che è in sé una nell'unità con sé, che intende sé nell'identità con sé che è il verbo, che è connessione di unità e identità in quanto vive se stessa. Guardando quindi se la mente si scopre cercante sé in quanto verbo di sé, essa è movimento che da e chiama. Sarà quindi soggetto che è oggetto di ricerca. Ogni concetto allora sarà rifrazione della mente su di sé e quindi esplicazione dell'unità nel molteplice; essa

⁸² R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, 2° meditazione.

⁸³ C. Giacon, *Interiorità e Metafisica*, Bologna, p. 127

sarà sé prima di essere altro, sarà sé-uomo, sé-tavolo, sé-angelo, in quanto esplicazione della verità che essa complica nella coincidenza di sé con sé. Quindi se la mente cerca se stessa e se compendia tutte le nozioni essa si cercherà come sé, in tutte le nozioni. Ma la mente quando riflette su di sé vede sé in quanto verità? Agostino con S. Paolo dice: “*videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem faciem ad faciem*”⁸⁴ e ancora Agostino: *quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc, quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum*”⁸⁵: lo specchio in quanto specchio, non è altro che ciò in cui si vedono le immagini. La mente dunque non è l’assoluto ma l’immagine di ciò che è assoluto, e quando si sforza di cogliersi lo fa in quanto specchio del creatore. E’ ontologicamente immagine in quanto creata come immagine del Principio. La visione di Dio sarà visione attraverso sé di sé, come immagine e come tale sarà tanto più limpida quanto più la mente sarà trasparente al raggio che la fa essere ciò che è. L’illuminazione divina che accende le menti è lo Spirito di verità che si ricongiunge a sé attraverso la partecipazione a sé dei sé pensanti, che come tali sono nient’altro che centri spirituali di conversione, specchi appunto, differenti ontologicamente dal Principio che è immagine delle immagini, ma gnoseologicamente coincidenti con esso in quanto uniti al respiro che dà e chiama. L’anima quindi ama in sé, per speculum, il Non Altro da sé, che è ciò che è riflesso nello specchio. Se ci si domanda cosa contrae l’anima, cosa la fa essere immagine e non Principio, cosa increspa la sua vista, bisognerà rispondere che essa è non altro da ciò che è e così sarà oltre la contrazione in quanto verità in attesa della Verità. Quindi “*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinatam animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*”⁸⁶. Si doveva dire dunque, con verità: “*Che l’anima viveva Dio quando speculativamente considerava in che cosa consisteva la giustizia, conoscenza astratta, vera ma fredda, forse glaciale; viveva più intensamente Dio quando si lasciava guidare dall’ideale della giustizia*

⁸⁴ 1 Cor. 13.12

⁸⁵ S. Agostino, *Liber de diversis quaestionibus*, quaest. XV, 8, 14

⁸⁶ De Trin. X, 9, 16

e aderiva con l'azione ai suoi suggerimenti; viveva ancora più intensamente Dio quando provava tale entusiasmo per la giustizia da rivendicarne i diritti o da subire con gioia le persecuzioni degli ingiusti. Amare appassionatamente la giustizia era veramente viverla, era veramente vivere Dio, era l'unione con lui: quando l'anima era tutta assorta nell'amore della giustizia, della verità, della bontà, della bellezza, quando era assorbita in sé da un attramento prepotente ed esultante, era trasportata come fuori di sé, era unita a Dio nell'estasi: ἐχ-στασις: l'uscita da sé e il riposo: εν τω νείω στασις, come aveva chiamato Plotino il rapimento e l'unione dell'anima nell'Uno, proprio al termine dell'ascesa attraverso l'ardente amore alla virtù, alla giustizia, alla bellezza, amore che ci fa essere, come aveva già detto Platone (Teeteto), simili a Dio: θεω ομοιωθέναι”⁸⁷.

Problemi lungo il cammino della luce. La via di S. Bonaventura

Come fa la mente che muta ad essere certa di sé? Essa non può farlo da sola perché non è la ragione di se stessa, essa per sapersi deve pensarsi nella ratio aeterna che la fa essere ciò che è. Ma in che modo essa attinge all'eternità? Cioè cos'è che l'illumina e cosa riceve la luce? E ciò che riceve la luce, illumina a sua volta? Insomma, che rapporto c'è tra ratio aeterna e ratio creata? Il problema più che gnoseologico è ontologico in quanto pone la questione se la mente sia soggetto di verità o sia oggettivazione della verità. In chiave gnoseologica la questione sarà: cosa fa vero, il vero. Bonaventura pone varie possibilità: 1) Se fosse la sola luce eterna essa sarebbe cognizione del Verbo di Dio e di conseguenza o sarebbe visione beatifica della grazia o cognizione sapienziale della rivelazione; 2) Se la luce fosse solo la causa della cognizione ma non fosse essa stessa ad essere attinta, in altre parole se fosse illuminante qualcosa che grazie a lei, vede; posizione non distante da quella Cartesiana di una res cogitans 3) se la luce partecipasse o in generale a tutte le azioni delle creature o in modo speciale illuminando per grazia.

1) La prima alternativa è difficilmente accettabile in quanto è confusa, mettendo sullo stesso piano visione beatifica e cognizione sapienziale, cos'è infatti la visione sapienziale? È intuizione mistica? 2)La seconda è in palese contrasto con

⁸⁷ C. Giacon, *Interiorità e Metafisica*, p. 145

quanto dice S. Agostino, poiché la mente ha la verità: “*non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna*”⁸⁸. 3) La terza possibilità nella prima possibilità è assurda in quanto sarebbe come dire che Dio da ogni cosa in modo indifferenziato, da sapienza come da denaro, come da salute; la seconda possibilità è assurda perché nega ogni conoscenza in quanto questa sarebbe solo infusa. Rimane un’ultima strada che poi sarà la via bonaventuriana: devono concorrere una ratio aeterna e una ratio creata, la prima come “*regulas et motiva*”⁸⁹ della mente, la seconda, la mente stessa quindi, come viator, ovvero come il farsi degno della verità da parte della mente. È il tema del ritorno a sé della mente secondo la verità di ciò che essa è. Essa è immagine in sé schiudentesi della verità che è riflessa in lei e come tale per schiudersi e per sapersi attualmente deve percorrersi secondo le ragioni eterne che la fanno ciò che è. Nell’*Itinerarium mentis in Deum*, attraverso un percorso triplice e bipartito attraverso le tre facoltà dell’anima e in esse la mente che è capax dei, si fa gloriosa ovvero si trasfigura facendosi simile a Dio. La mente attraverso la memoria, l’intelletto e la volontà si apre alla trinità e aprendosi si incammina in-segnandosi, educandosi e così facendo si trasfigura divenendo in sé gloriosa perché purificata dal peccato attraverso se stessa. L’itinerario è la ripresa del percorso anselmiano poiché metodo totalmente positivo e antiastrattivo in quanto la mente non perde le sue vestigia esteriori ma le riplasma imparando a gustarle e credendo, sperando e amando Gesù Cristo: “*riacquista l’udito e la vista dello spirito: l’udito, per accogliere le parole di Cristo, la vista per considerare lo splendore della sua luce. [...] Riacquista attraverso l’ardore del desiderio, l’olfatto dello spirito. [...] Riacquista il gusto e il tatto dello spirito. Riacquistati questi sensi spirituali, l’anima mentre vede, sente, coglie il profumo, gusta e abbraccia il suo sposo, può cantare come la sposa del Cantico dei Cantici*”⁹⁰. E’ il rendersi “*hieraticus*” dello spirito umano cioè aperto a ricevere la grazia che lo rende idoneo ad accedere alla Gerusalemme celeste, è il farsi umanità della mente in Cristo. Questa ascesa richiede il tempo della verità, la mente deve essere paziente perché deve raggiungere l’altezza del desiderio per sapersi intendere.

⁸⁸ S. Bonaventura, *De scientia Christi*, ed. Quaracchi, vol 5, p. 29b

⁸⁹ C. Giacon, *Interiorità e metafisica*, p. 159

⁹⁰ *Itinerarium mentis in Deum*, a cura di L. Mauro, Bompiani, IV 3. Cfr al riguardo K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure*, in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, pp. 263-299.

Tale temporalità come sopra sottolineato è il farsi eterno dell'eternità, è momento opportuno per dire, è la ratio creata in ascolto. Quindi la mens mediante la parte più alta di se stessa, ratio superior, attinge alla ratio eterna in quanto immagine Dei, cioè similitudine viva in formazione, escatologicamente proiettata verso l'attualità; essa quindi si ricongiunge ontologicamente a sé in quanto protesa alla scoperta di sé poiché simile a Dio, vivendo quindi in sé l'immagine di Lui. Ora facciamo un passo indietro: da dove vengono le rationes aeternae? Sono innate oppure le possediamo astraendole dalle cose sensibili? Secondo Bonaventura esse sono innate perché non è possibile che ciò che è non sensibile possa venire, anche se per astrazione, dai sensibili. Ma se sono innate sono nella mente prima che essa le conosca? Esse vanno intese innate in quanto sono ciò che la mente nel suo farsi immagine Dei ha come ragioni attive, esse sono ragioni traenti a sé la mente in quanto destinata a conoscere sé, in loro. Sono indubitabili e familiari in quanto sono la vita della mens, tolte loro, sarebbe tolta la mens. Ecco perché non sono coglibili nell'astrazione dal sensibile. L'astrazione come sappiamo per Aristotele era il metodo che l'intelletto possibile, attivato dall'intelletto agente applicava per conoscere il sensibile. L'intelletto agente attivando l'intelletto possibile, provocava in esso l'astrazione delle specie dai fantasmi sensibili; l'intelletto agente essendo in atto nell'atto conoscitivo, non è destinato a ricevere le specie astratte in quanto non può astrarle da alcun che perché in atto. Per Bonaventura non è così in quanto l'intelletto agente è presente nell'intelletto sensibile come giudice delle ragioni, come lume che è in atto ricongiungimento con sé; questa posizione anticipa, a parere nostro, la dialettica intelletto-ragione presente in Cusano, dove l'intelletto attivo viene eliminato in quanto la luce della ragione è l'intelletto e il combustibile di tale luce è la ragione, quindi la ragione è l'intelletto nell'alterità e l'intelletto è la ragione nell'unità⁹¹; insomma ci sembra che già in Bonaventura si cominci a intravedere che i due intelletti sono lo stesso intelletto considerato una volta in potenza e un'altra in atto, che i due movimenti vanno visti simultaneamente non in successione. Da qui la presenza in Bonaventura, dell'intelletto possibile anche nelle intelligenze pure che sono tanto in atto quanto sono attuate, e sono attuate da se stesse in quanto intelletti possibili e agenti. Solo se fossero increate potrebbero essere l'atto puro, ma siccome guardano in sé allora

⁹¹ Vedi N. Cusano, *De conjecturis*, parte II c. 16 § 161

sono assimilantesi a sé, create, attuate. Questa è essenzialmente l'illuminazione divina, essa è un attivo muoversi della mente a Dio, e tale muoversi è il perché ontologico del creato. Ma torniamo al testo dell'*Itinerarium* e soffermiamoci sull'esergo che recita: "*Incipit speculatio pauperis in deserto*"; queste parole definiscono esattamente lo status del viator⁹²: come gli israeliti dovettero attraversare il deserto per giungere alla terra promessa, così l'anima deve attraversare il suo deserto spirituale per giungere alla salvezza, ed il deserto sia per l'anima che per il popolo prescelto è il luogo dove Dio si manifesta. Il deserto è luogo della solitudine, il luogo della lontananza, esso è per l'anima il mondo terreno, dove sono le ombre, simulacri, specchi nei quali l'anima deve ritrovare Dio, deve trovare risveglio. Ma l'anima che cerca tra le ombre è anima povera; essa ha perduto lo sguardo nella verità, ha perduto la ricchezza, ha perduto l'innocenza, la purezza del corpo e la sapienza retta dello spirito. In questa condizione l'anima soffre la nostalgia della propria antica dimora e tale nostalgia è desiderio di ritorno che la porta alla ricerca di Dio e tale ricerca passa inevitabilmente nell'interiorità. Essa sapendosi ricorda, e tale dono intellettuale è il frammento di verità che ogni anima conserva come pegno della salvezza, quando sarà una col Padre. Ma essa dovrà muoversi nella verità seguendo la strada della sacra scrittura che è parola vivente in quanto unica verità che conduce oltre l'esistenza, e allora sarà parola desiderata, pregata e soprattutto meditata. Meditando sulla parola l'anima medita su di sé e meditando si purifica vivendo della verità che è scritta nella parola. La parola è lo spirito in azione in quanto è attualità modificante l'anima. Così nella meditazione l'anima sarà presa da un doppio movimento, dal basso all'alto, nell'ascesa, e dall'esterno all'interno, nell'entrare in se stessa e tali moti saranno mediati dalla mens che vedrà l'esteriorità come interiorità cogliendo nell'alterità, la verità profonda che essa è in quanto unità. Allora dal vestigium della natura essa leggerà come in un libro ciò che in se stessa è scritto, e quindi nel vestigium coglierà l'essere vestigium, cioè ciò che rimanda ad altro e perciò tutto il creato sarà manifestazione della potenza divina nel suo essere segno che rimanda a Dio. Ciò comporta che nella materia ci siano i semi divini che, germogliando, vanno verso il Principio. Così anche le operazioni per mezzo delle quali le realtà esterne penetrano all'interno

⁹² Itin. I, incipit. Sul tema del viaggio vedi anche l'introduzione di L. Mauro *al Itinerario dell'anima a Dio*, Bompiani 2002 pp. 16-32

saranno specchi della divinità; la mens allora troverà tracce di Dio non solo per mezzo delle cose ma nelle cose stesse in quanto generanti in essa l'immagine di loro. In questo modo coglierà la trinità nel darsi della cosa alla mente come immagine di sé. Quello che colpisce dell'itinerario è che non si tratta di una indagine razionale e scientifica, né di una riflessione filosofica ma di qualcosa di più semplice e difficile, come un tentativo di compiere una contemplazione essenziale che basti per sé a dare senso a tutto; e come se il principiato si adagiasse totalmente su se stesso e la mente contemplandolo ne cogliesse la connessione nello stare l'uno per l'altro di ogni ente che stando in sé sta nel luogo della verità. L'atto del contemplare è un meravigliarsi davanti alla verità che è bella e tale meraviglia è divina in quanto eleva la mente a conoscere e a meravigliarsi ancora. Cusano dirà in modo mirabile nel *de Conjecturis* nel capitolo sulla generazione e sulla corruzione, che dall'albero della meraviglia, nasce il seme della conoscenza e dall'albero della conoscenza il seme della meraviglia e così infinite volte in quanto infinitamente si rinnova in noi la trinità, attraverso la mente che nelle sue esplicazioni sa se stessa⁹³. Ma non si deve intendere tale meravigliarsi come un essere stupiti, ammutoliti come colpiti dallo stupor, ma come un essere illuminati dalla rifrangenza di noi stessi, dalla ricchezza del raggio della luce, perché ogni volta che ci cerchiamo e cerchiamo noi stessi nel creato ci cogliamo diversi, riflettenti il nuovo. La novità del divenire è la ricchezza dell'essere in quanto fonte di tutti i tempi. Nello svelarsi temporale la mente coglie nel mondo l'attualità della novità che si svela nel venire all'essere del nuovo che quindi è manifestazione temporale di ciò che è eterno. Il tentativo bonaventuriano è il cogliere l'eternità nell'esistenza, contemplando il diveniente non come qualcosa da opporre all'essere ma come significante l'essere nel suo scorrere. E la mente, che è colpita dalla bellezza, è lo specchio attraverso il quale si compie il passaggio dalla temporalità all'eterno che nel tempo si rivela. Così essa è microcosmo non per il fatto che in essa sono presenti le nozioni degli enti del mondo le une vicino alle altre come immagini nello specchio, ma perché in essa l'esistenza significa eternità in quanto scorrere del tempo nell'attimo. Così la temporalità non è altro che risvegliarsi dell'essere all'essere.

⁹³ *De conjecturis*, parte II c. 7 § 110 "Infatti dal seme dello stupore nasce l'albero della ragione, il quale produce frutti di stupore analoghi, e l'albero della ragione attraverso lo stupore da esso suscitato, fa sorgere un altro albero razionale simile a sé". Noi però, in spirito platonico, distinguiamo lo stupore dalla meraviglia ciò che Cusano sembra non fare in questo passo.

Anima duplex

Due sono i modi di conoscersi dell'anima: "*Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius presentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio; unde et multi naturam animae ignorat, et multi etiam circa naturam animae erraverunt*"⁹⁴. In questo passo della Summa si distingue, seguendo Aristotele, una conoscenza particolariter cioè che avviene proprio nell'atto del sapersi, da un'altra in universale che avviene quando la mente considera la propria natura studiando e indagando, con speculazioni difficili e sottili, la natura dei suoi atti; nel primo caso quindi la mente ha percezione della sua esistenza nell'atto di pensare, nel secondo ha conoscenza dell'essenza della propria natura. Del primo tipo di conoscenza sono possibili due modi, quello attuale e quello abituale, il primo si ha semplicemente quando un'anima particolare agisce e mentre agisce sa di esistere, di vivere pur ignorando cosa essa sia, se corporea o incorporea, essa sa di vivere dai suoi atti. Il secondo, avviene per *essentiam suam*, cioè non per altro, ma solo essendo ciò che è, riposante in sé, sa se stessa abitualmente non per qualche atto speciale che la oggettivi, ma solo per il fatto di esistere. La conoscenza della sua natura invece non è così immediata ma meditata dall'altro da sé che è tutto ciò che non è essenzialmente anima, come i sensibili. Attraverso attenta analisi degli oggetti corporei, l'anima afferma le loro caratteristiche e le confronta con quello che sa di sé, giudicandosi altra da essi per natura, in quanto nessuna delle sue operazioni è legata alla materia. Sembrerebbe quindi che l'anima sia consapevole della sua esistenza in ogni suo atto conoscitivo, intellettuale e sensitivo, mentre solo dopo lunga ricerca, sa sulla sua natura, ha conoscenza quindi attraverso i sensi della verità di se stessa⁹⁵. Tuttavia se si consulta il *De veritate*, testo anteriore di molti anni alla Summa, ci si imbatte nella questione circa l'apparire della verità all'intelletto e non al senso dove si

⁹⁴ S. Tommaso d'Aquino, *Summa theol.*, I q. 14. a. 2

⁹⁵ Sull'argomento vedi *Le grandi tesi del tomismo* / Carlo Giacon. - Bologna : Patron, 1967.

afferma che la mente conosce la verità in ogni suo atto intellettuale, la verità dice: “*consequitur intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur*”⁹⁶. Ma se la natura dell’anima è data in negativo dalla proporzione con le cose, che cos’è questa natura che è indispensabile conoscere in ogni atto intellettuale? La risposta è che essa è la natura non ontologica dell’anima ma gnoseologica in quanto natura conformantesi alle cose, natura attiva nel conoscere. Il ragionamento di Tommaso è il seguente: se la mente nell’atto del giudizio si conforma alle cose nel caso particolare, allora essa dovrà per forza conoscere l’atto di conformazione intellettuale in generale in quanto se non lo conoscesse non potrebbe concepire nessun atto particolare e se la mente conosce la natura dell’atto intellettuale in generale, essa conoscerà anche la natura di sé in quanto causa di tale atto. Essa dovrà quindi riflettere su se stessa necessariamente in quanto riflettente sull’atto di intendere. Tale riflessione non va vista però come un riflettere su un atto precedente ma come riflessione che si ha durante l’atto stesso: mentre si intende, si è attenti nell’intendere in quanto si esercita un controllo su ciò che si compie (ciò porta fra l’altro anche ad intendere due tipi di riflessione, una esplicita e una implicita); ecco allora che nella conoscenza sensibile noi esercitiamo un controllo sull’atto del conoscere in rapporto al conosciuto, mentre nel conoscere intellettuale noi applichiamo implicitamente il controllo riflettendo su noi stessi nell’atto di intendere e così eccoci di nuovo alla trasparenza di sé a sé, idea cardine della metafisica dell’interiorità. È quindi implicita in ogni affermazione di verità come $2 + 2$ fa 4 che la mente sappia di affermare un giudizio vero; e quindi mediante un atto particolare essa diventa in generale trasparente a sé in quanto si sa affermate il vero in generale, detto in termini diversi, in ogni esplicitazione la mente sa se stessa in quanto complica nozionalmente ogni verità, nell’atto di esprimere il vero si sa come vera. Perciò nella conoscenza sensibile si avrà conoscenza dell’oggetto,

⁹⁶ De veritate, q. I a. 9; sull’argomento della “reditio completa” come riflessione naturale vedi F. Morandini, *Critica*, 5° ed., pp. 40-48

dell'esplicazione, della nozione intellettuale mentre nella conoscenza intellettuale si saprà il soggetto mediante l'atto di se stesso. Ecco perché i sensi sono ciechi, con essi non si riesce a cogliere l'atto di conoscere. Alla luce di ciò Tommaso interpreta la XV proposizione del *De causis* affermando che le sostanze intellettive, nel conoscere l'oggetto, conoscono anche la loro causa e come tale nel muoversi verso l'oggetto contemporaneamente muovono verso il soggetto. Tutto ciò però, per non entrare in contrasto con quanto espresso nella *Summa* va inteso in senso di una conoscenza della natura gnoseologica che l'anima ha di sé. Una cosa è che cos'è l'anima un'altra il che cosa sa di sé, questa è riferita all'oggetto da conoscere, l'altra è riferita all'atto del conoscersi, una è quel cogitare se, l'altra quel nosse se che in Agostino era quel permanere sempre della mente in se stessa nell'atto di sapersi.

La mente quindi conoscendo se stessa nell'atto di intendere ha in questo atto di reditio l'infalibilità della sua verità, tale conoscenza non le viene dalla ragione che ragiona, ma dalla partecipazione di questa alla ragione che fa ragionare, l'intelletto per intenderci; tale atto conoscitivo allora sarà un atto particolare per l'anima e un atto abituale per le intelligenze pure, sarà intuizione intellettuale. L'anima umana allora partecipa necessariamente alla natura angelica, in quanto è capace di una conoscenza intuitiva nel sapersi pensante e tale partecipazione sarà una somiglianza della prima natura alla seconda: *“oportet quod in anima rationali sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehendatur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur; et haec virtus scintilla convenientur dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est modica participatio intellectualis, respectu eius quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est”*⁹⁷. Quindi l'anima razionale quando si ritira nella sua parte più alta è scintilla rationis, intelletto che è giudice delle ragioni in quanto sempre presente a sé nell'atto di sapersi; tale scintilla è buona in quanto è principio di ogni ragione buona ed è inestinguibile perché se venisse meno, verrebbe meno la ragione di

⁹⁷ In I Sentent., d. 39, q. 3, a. 1

ogni intendere e la moralità di ogni agire. Tale verità intuita non è però come per Bonaventura, innata ma “*naturaliter indita, naturaliter cognita*”⁹⁸ in quanto conoscenza di principi, come i concetti di essere, di sostanza, di causa, così semplici che dalla prima esperienza possano venire formati dalla mente; è come se la mente si risvegliasse con loro nel suo venire al mondo, e se ben si nota, in effetti, tale prospettiva non è molto distante da quella Bonaventuriana in quanto entrambe pongono tali principi come le guide dell’anima al farsi conforme alla verità, che vengano conosciute da fuori o preesistano, sono comunque le ragioni costituenti l’anima in se stessa. Ogni giudizio che la mente emetterà si appoggerà costantemente all’intelletto, ogni azione che l’anima compirà, sarà giudicata dalla synderesis, ogni giudizio sul bello, si appoggerà alla bellezza che è regola del bello. La mente quindi non errerà mai se si atterrà ai criteri del “*naturale iudicatorium*”: giudice perché ragione delle ragioni, naturale perché essenzialmente buono, vero, bello, e in quanto essenzialmente tale non deviabile dalla sua rettità. Ma una cosa sono i principi naturali dell’agire, che sono buoni in sé, come il rispettare i propri genitori, il non uccidere ecc., altra cosa sono quelle norme e precetti pratici che sono veri in quanto regole poste da una autorità. I primi sono leggi naturali innate nella natura umana, le seconde sono le leggi positive, dedotte dai principi naturali. Quindi nel sapere di sapere il primo sapere sarà sapere direttivo, sempre stabile in sé, presente, il secondo sarà sapere in quanto adeguato alla regola che è il primo. Ci avviciniamo quindi a quella parte della prima questione nel De veritate dove si definisce la verità come “*adaequatio rei et intellectus*”⁹⁹. Si danno varie possibilità di interpretazione: o vere sono le cose o è vero l’intelletto che si adegua alle cose o è vera la conoscenza che l’intelletto ha delle cose ed è vero l’intelletto che la possiede. Il primo caso non ha molto sostenitori se viene riconosciuto che res non è l’essere ma l’ente; l’espressione di Agostino “*verum est id quod est*”¹⁰⁰ a parere nostro non è riferibile a questa prima opzione, poiché l’essere è inteso come intenderà poi Tommaso l’Esse commune; la seconda è quella che Tommaso sceglie come la forma più precisa per definire cos’è la verità. Riportiamola nelle parole di

⁹⁸ *De veritate*, q. XVII

⁹⁹ *Ibid.* q. I, a. 1; cfr. *Summa theol.* p. I, q. 16, a. 3

¹⁰⁰ S. Agostino, *Soliloqui*, II, 5

Anselmo, la verità è “*rectitudo sola mente perceptibilis*”¹⁰¹ essa sta a dire che tolto l’intelletto è tolta la verità in quanto è l’atto del giudizio intellettuale che fa il vero. Anselmo qui usa il termine *rectitudo* che è molto antico e molto significativo in quanto è riferito allo sguardo retto che coglie, nel suo essere retto come il raggio del sole allo zenit, la verità della cosa. Se lo sguardo fosse distorto non sarebbe coglibile il vero, in quanto mancherebbe la verità, la rettità. Quindi per avere la nozione di una cosa la mente dovrà assimilarsi a tale cosa, e in questo modo sarà la specie intellettuale di tale cosa ma per essere vera dovrà essere più che la cosa, dovrà adeguarsi a tale cosa con un giudizio vero, la dovrà verificare, far vera. Cioè non è l’argomentazione a fare vera una cosa, né è la cosa stessa ad essere vera ma è il giudizio dell’intelletto che riconosce una cosa come vera a farla vera; a prescindere se il giudizio espresso poi sia vero o falso, l’atto del giudicare rimane vero. Sarà proprio l’errore nel giudizio a rendere consapevole la mente, che analizza la propria devianza, di avere in sé la facoltà di giudicare in modo retto. A reggere tutto qui è il principio di non-contraddizione che permette che si affermi tutto e si neghi tutto di tutto senza negare e affermare contemporaneamente, come tale la verità qui presa in analisi, sarà verità nella ragione perché applicazione della regola, sarà verità nell’intelletto in quanto coincidenza della regola con la regola, e, anticipando un po’, sarà al di là della regola in quanto *coincidentia oppositorum*.

Torniamo sul significato dell’*adaequatio rei et intellectus*; che significato ha qui la *res*? Per Tommaso essa è l’essere in generale ovvero l’oggetto unico dell’intelligenza che pensa. Per essere in generale non si intende l’essere astratto né una realtà. Come l’umanità è ciò che fa uomo ogni uomo, la *res* è l’esse in comuni che è ciò che fa ente ogni ente, non è sussistente in sé e per sé perché è ciò che è in comune a tutti gli enti e in essi e contratto in atto, come l’umanità è in atto negli uomini. L’esse commune sarà quindi l’oggetto formale che la *mens* ha presente nel suo atto intellettuale, esso è la natura propria della facoltà di intendere, e come tale sarà prima di ogni atto della facoltà in quanto ciò per cui la facoltà è fatta per raggiungere ogni suo oggetto nel suo determinato modo; come l’intelligenza è disposta a cogliere la natura nell’entità e non in altro modo, così degli occhi che fossero disposti a vedere solo il colore rosso, vedrebbero tutto ciò

¹⁰¹ S. Anselmo, *De veritate*, vol. I. Sull’argomento cfr. R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itineraire Augustinien de l’Ame à Dieu*, Paris, 1964

che possono, di colore rosso. Ciò che è “commune” è la “*ratio sub qua*” è attinto ogni oggetto per una facoltà. Per tale ragione, tale oggetto formale, non sarà conosciuto ma consaputo nell’atto di conoscere. Tale oggetto formale in quanto ratio di ogni intelligenza sarà il medesimo per tutte le intelligenze. In quella divina, che è la verità stessa, trasparente perfettamente in sé a sé lo coglierà essenzialmente e intuitivamente senza errore; l’intelligenza angelica essendo trasparente alla sua essenza, coglierà senza errore la sua essenza e si adegnerà a ciò che essa non è in modo perfetto in quanto in atto; l’anima umana, in quanto trasparente a sé mediante l’assimilarsi all’oggetto altro, dovrà seguire intimamente la luce della sua natura che la fa conoscente della verità, conformando ciò che è con ciò che deve essere. Quindi l’oggetto formale sarà tanto più compreso quanto più sarà libero dalla contrazione individuale, e il liberarsi dalla contrazione è il farsi lucente riflettendo la verità secondo il proprio ordine. Intendiamo quindi che per l’anima umana, che è velata da molti veli, il farsi trasparente alla verità per essere forma splendente è l’eccezione in quanto il luogo dell’anima non è la verità essenziale ma quella partecipata nell’enticità contratta; per le intelligenze superiori, che sono in atto per essenza, la verità è lo stare nella luce del vero, stare nel proprio luogo, esse compiono un viaggio verso la fonte rimanendo ferme in sé in quanto assimilate alla verità in se stesse. Entrambi gli intelletti, angelico e umano, sono conoscitivi; essi però conoscono in modi diversi, il primo in modo intuitivo mentre in modo comparativo il secondo. Questo pone la solita questione di cosa sia intelletto conoscitivo e come possa conoscere, cioè se vi siano due intelletti agente e possibile e se entrambi siano all’interno dell’anima oppure no. Il problema è sempre che per intendere ci deve essere qualcosa che fa intendere, che è possibilità di ogni intelligibilità e che quindi non intende e qualcosa che è in atto nell’intendere, che riceve quindi la possibilità di intendere nell’intendere. Per intendere il tutto, vale solo una regola, non staccarsi dalla Verità partecipata; essa è il lumen mentis che attraversa ogni cosa creandola essenzialmente e ogni cosa creata, per essenza, tende ad essere ciò che è essendo una con l’uno. Come la pietra è pietra e sta nel luogo del suo essere pietra, immobile in sé, e cessa di essere pietra quando perde la sua pietrità, così è anche per l’intelligenza che in quanto tale sta nel suo luogo come essere in sé aperto alla verità, lo stare aperti è ciò che fa dell’essere intelligenti, intelligenza. Ora se questo lume intellettuale venga da dentro l’anima o da fuori è relativo poiché è verità unica ed eterna che,

prima di farsi partecipata, E'. Affermare quindi con Tommaso che le intelligenze create sono riflessi della luce divina non equivale a dire che esse sono esplicazione della luce che illumina, ma che sono invece immagini dell'essere luce, non della forza illuminativa. Conoscere Dio in questa vita, quindi è il conoscere il proprio luogo in quanto luci illuminanti. Quindi metafisicamente è quasi del tutto errato dire che Dio è colui che illumina l'intelligenza umana; bisognerebbe dire che per sua essenza ogni cosa ha visibilità sulla divinità in quanto partecipazione alla Verità che è l'essere stesso di ciò che è. Quindi ecco che per la luce che illumina è impossibile non illuminare nel suo modo proprio, ed è perciò impossibile anche fare luce sulla condizione di possibilità di ogni visibilità senza fare ombra; questo è vero per l'anima umana che pecca entificando l'Entità, ed è più vero per le intelligenze angeliche che, essendo essenzialmente aperte alla verità che le fa verità, compiendo un solo passo, sarebbero fuori dalla verità e quindi essenzialmente ombre, veli, dolore, morte, e l'anima deve superare ciò che comunque la trascende nel suo essere intelligenza della devianza. Da ciò si estrapola che, il *lumen naturale o seminarium o rationes aeternae* non è qualcosa che attua da fuori ciò che è in potenza, ma è l'essere stesso dell'intelligenza che ha in sé la luminosità che è presenza di intellettività in quanto essenzialmente luce lucente.

C'è da chiedersi però cosa si intende per luce oggettiva, o per oggetto formale; oggettivo qui, non va opposto a soggettivo in quanto nell'intelligenza il soggetto è oggetto e l'oggetto è soggetto, così la luce partecipata dalle menti è come se fosse un frammento di uno specchio rotto nel quale è riflesso il Soggetto assoluto¹⁰². Ogni frammento non è Dio ma partecipa nel suo essere specchio della singolarità, essendo singolo pensante; ogni intelligenza è quindi custode del Nome di Dio scritto nel frammento esistenziale che è il proprio nome vero, il proprio destino. Nel momento dello scioglimento della contrazione ogni frammento verrà di nuovo ricongiunto con l'altro e nella ricongiunzione sarà vero nome nella madre di tutti i nomi.

Alcune anime prescelte, in questa vita, perché ardenti di desiderio, ma molto più perché destinate, hanno raggiunto la visione beatifica di Dio. Prese, rapite, hanno sentito, gustato, saputo oltre il sapere, si sono trasmutate in croci. Hanno

¹⁰² Su questo vedi *L'interiorità oggettiva* / Michele Federico Sciacca. - Milano : C. Marzorati, c1958.

partecipato, ad una luce al di là di ogni luce, nell'empireo, cielo di fiamma dove gli spiriti, secondo Proclo, si trovano "*omnes in omnibus*"¹⁰³. Questo luogo è Dio, trasparente a sé e alle anime beate che in lui vedendo lui sono uno con lui; Dante ce lo descrive così: "...*intra due rive / dipinte di mirabil primavera; / di tal fiumana uscían faville vive, / e d'ogni parte si mettien ne' fiori / quasi rubin che oro circunscrive*"¹⁰⁴. Dio è sia causa della luce che fa che ogni anima sia luminosa, sia luce unitaria che tutto illumina. È lo splendore che è splendore in quanto splendente e chi contempla lo splendore è splendente in quanto contempla ciò che lo fa in sé essere splendente. È quindi necessario affinché si raggiunga la visione beatifica che lo splendor splenda nell'anima, si renda visibile elevando l'anima a sé. Tutto ciò è al di là del lume naturale, esso è lume glorioso che, si badi bene, non è l'essenza divina, ma è ciò che permette l'elevazione dell'anima alla visione, è il conforto affinché l'anima proceda, elevandosi, al livello di Dio, ed essere al livello vuol dire essere uno con Dio. Come il lumen naturale illumina abitualmente, interiormente la mente affinché veda, così la luce gloriosa è manifestazione della luce che fa vedere, in modo inintelligibile in quanto misterioso, essa è la caligine mistica che protegge il mistero. E allora tale luce sarà il luogo dell'essere della luce che abitualmente ha dimora nella mente partecipata come luce lucente. Quindi come il lumen naturale, che non è intuito in quanto essenziale, così questa luce sarà sovraessenziale.

Il lumen, ha a che fare per Tommaso, ma infondo, anche per Bonaventura con l'astrazione. Essa non è un modo di conoscere ma è l'illuminazione per rendere intelligibile. Così la mente astrae dai sensibili la natura logica presente in loro nei concetti di sostanza, di corpo, essere, vita etc., in grazia del lumen che universalizza e smaterializza. Perché sia possibile l'astrazione c'è bisogno che ci sia l'universale dal quale astrarre, per cui la prima operazione che compie la mente che vuol conoscere sarà quella di universalizzare ciò che si vuole conoscere per poi astrarre dalla specie piena, la sua definizione. Questo processo prevede che vi sia necessariamente un qualcosa che astrae e un qualcosa da cui astrarre; ciò che astrae è la mente, ciò da cui viene astratto qualcosa è ciò a cui la mente si assimila. La mente astrae quindi da una sua esplicazione ciò che vuole conoscere. Quando la mente conosce sé, ciò non accade in quanto essa non si può

¹⁰³ Proclo, *Elementatio theologica* 103 (ed. Dodds, p. 92, trad. it., p. 155)

¹⁰⁴ *Paradiso*, 30, 40-42. Sull'argomento cfr. Giacon, *Interiorità e metafisica*, p. 267

universalizzare poiché non ha una realtà universalizzabile come i sensibili, e non universalizzandosi, non può astrarre da sé la sua definizione; essa allora saprà se stessa nell'atto di pensare, senza mai oggettivarsi, si saprà in movimento per così dire. Il sapersi pensante sarà il sapersi in sé fuori di sé, come moto intellettuale.

L'astrazione va vista quindi come un percorso nelle forme sempre più universali che l'intelletto compie per sua natura, astraendole dai fantasmi sensibili, non in quanto conosce come intelletto possibile, ma in quanto in atto astraente. Così è stata pensata da Tommaso: "*Phantasmata illuminatur ab intellectu agente, et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intellegibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione cum intellectiva efficitur virtuosior, ita phantasmata, ex virtute intellectus agentis, redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis in quantum, per virtutem intellectus agentis, accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur*"¹⁰⁵. Allora sarà l'operazione che rende possibile il rispecchiamento della verità con sé in quanto universalizzazione che libera il vero dalla contrazione particolare e lo fa essere nella specie intellettuale che è forma superiore e più trasparente della verità. Così dall'ente particolare, attraverso l'astrazione si giunge all'essere in generale che è logicamente il grado genericissimo. Tale processo è logico, ma può essere inteso anche ontologicamente se riferito all'atto astrattivo divino come percorso della forma. Attraverso l'astrazione, Dio trae a sé il molteplice nelle forme complicanti il tutto, e contrae il tutto nelle forme (complica-esplica). Astrazione quindi è il farsi semplice del non semplice e quindi è astrazione dalla contrazione dell'essere che equivale al chiamare, illuminandolo l'essere al suo destino. È come se si astraesse dal passato, dal presente e dal futuro il tempo, di essi rimarrebbe l'è; esso è atto semplice eterno che è in quanto è, prima di essere passato, presente e futuro. Abbiamo quindi un astrarre logico, un astrarre divino che in termini rosminiani è l'atto dell'essere assoluto di astrarre dal Verbo, l'essere iniziale e un'astrazione di un terzo tipo, forse l'astrazione teosofica rosminiana che è il processo astrattivo divino, visto all'inverso ovvero è

¹⁰⁵ *Summa theol.* p. I, q. 85, a. 1, ad 4

il ricollocarsi dell'anima nell'eternità, l'essere prima di essere¹⁰⁶. E ciò avviene liberandosi dalla contrazione in quanto essenzialmente non contratti. A parere nostro l'astrazione teosofica e l'astrazione divina non sono due cose distinte ma sono due movimenti simultanei, solo che il primo è dall'eternità il secondo è all'eternità, il primo è un farsi del nulla nell'essere, il secondo un farsi essere nel nulla.

La prova di Anselmo

Molte intelligenze si sono cimentate nella loro esistenza nel provare l'esistenza di Dio. Basta pensare ad Anselmo d'Aosta per evocare alla memoria l'argomento ontologico. Ma perché è necessario provare l'esistenza di Dio? Si può provare a dimostrare forse l'esistenza degli enti del mondo ma come e perché cercare di dimostrare Dio? Perché prima della scienza c'è la meraviglia e prima dell'esplicato c'è la complicazione e le grandi menti che sono state illuminate dalla luce della rivelazione sono state completamente prese dalla ricerca della verità che le ha assorbite intimamente. La dimostrazione allora è stata il proprio modo di parlare, il proprio primo vocalizzo per rendere ragione e grazia del primo raggio intellettuale. Non è quindi che esse abbiano, nell'ozioso pensiero, deciso tutt'un tratto di occuparsi di Dio, ma la loro stessa esistenza è stata un'elaborazione interiore di un argomento, come una domanda, che fosse il più puro respiro divino. Come una domanda più che come una risposta in quanto nella domanda più che nella risposta la voce vibra e fa vibrare chi ascolta in attesa, nel desiderio. Quindi il loro valore non va giudicato solo nell'argomentazione stringente e razionale che è quel requisito di purezza massima, di trasparenza nella responsabilità di dire, né vanno intese come una sorta di trappole logiche per frenare gli impeti degli insipienti, ma come doni d'amore verso Dio e verso l'uomo, come ponti in grado di condurre le anime, ancora oggi, verso la via della verità. Ecco quindi che non ci si deve stupire dell'eccezionale diversità e abbondanza di argomentazioni, il più delle volte contrastive, in quanto questa è la

¹⁰⁶ Sulla distinzione tra essere assoluto, essere iniziale, astrazione divina, logica e teosofica e in generale per una semantizzazione della parola essere vedi *Teosofia, [tomo 1]* / Antonio Rosmini ; a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello. - Roma : Istituto di studi filosofici : Città Nuova ; Stresa : Centro internazionale di studi rosmينiani, 1998.

ricchezza della Verità che non è una via, ma la via delle vie, è l'essere in cammino. Così è la purezza del cuore che ha dato il coraggio e ci dà il coraggio di affrontare la dimostrazione, inutile sarebbe, cercare in esse gli artifici retorici e argomentativi, in esse la mente deve protendersi solo, in trasparenza, al Principio. È indubbio che Anselmo d'Aosta abbia vissuto interiormente nella ricerca di Dio per tutta la sua vita, gli argomenti e le dimostrazioni ne sono la prova. Un primo gruppo di prove è esposto nel Monologion, esse sono caratterizzate da un procedimento a posteriori, che però non ha tanto un carattere cosmologico ma metafisico. Esso infatti, muovendo dalla realtà contingente, attraversando le gerarchie dei valori degli enti, giunge al Valore, dai beni giunge al Bene, dagli esseri all'Essere. Il principio base dell'ascesa è la partecipazione di origine platonico-neoplatonica. Monologion è il discorso fatto a sé, in esso la mente tenta di trascendersi e nel farlo si assimila; essa non si ha in maniera immediata, non si conosce come oggetto conosciuto ma si ha in maniera coincidente. E' la coincidenza quindi il motore di tale argomentazione in quanto la mente che sa se stessa vuole poter dire sé fuori di sé, e nel farlo trova nell'analogia di proporzione, tra gli enti e i loro attributi, la via per ascendere, per tendere alla verità precisa irraggiungibile che è la Verità intesa come inseità aperta in sé a sé e fondante ogni validità. Siamo dunque alla base della scala di Giacobbe¹⁰⁷.

“E’ dunque facile che qualcuno tacitamente dica fra sé: essendovi così innumerevoli cose buone, la cui tanto grande diversità sperimentiamo con i sensi del corpo e discerniamo con la ragione dello spirito, si deve quindi credere che esista una realtà a causa della quale soltanto sono buone tutte le cose buone, oppure alcune cose buone sono buone a causa di uno e altre cose buone sono buone a causa di un altro? È davvero certissimo ed evidente che tutti coloro che vogliono osservare attentamente che tutto ciò che si definisce tale così che si possa definire in rapporto comparativo di grado minore, maggiore o eguale rispetto a ciò per cui è tale, viene così definito in virtù di qualcosa che si comprende non diversa ma identica nelle diverse realtà [...] Perciò, essendo cosa certa che tutte le realtà buone, se vengono paragonate tra loro, sono buone in grado uguale o diseguale, è necessario che esse tutte siano buone in virtù di qualcosa che va concepita come identica nelle diverse realtà buone benché

¹⁰⁷ Genesi 28, 12

*talvolta sembri che alcune realtà siano dette buone a causa di questo e altre a causa di quello*¹⁰⁸. Solo la Bontà in sé è veramente buona, ogni buono partecipa nel suo essere buono alla bontà nell'alterità. Quindi la mente, che scorge la bontà nel rapporto tra gli enti intuisce la necessità che vi sia al di là di essi ciò per cui essi sono ciò che sono. Solo tale Bontà, complicante ogni buono è in sé, ogni altra cosa buona non è in sé ma per essa. Qui però c'è da precisare per non cadere nel tranello di intendere il sommamente buono come l'entissimo tra gli enti; non bisogna cioè dire che, siccome il Buono in sé fonda ogni bontà particolare esso è altro dai beni come una cosa è altra da altro; l'altro infatti è non altro dall'altro e come tale presuppone il non altro per essere altro e così ogni cosa buona che è non altra da ciò che è, è prima di tutto in quanto è Non altro che bontà e secondariamente altra dall'altro. Il linguaggio è di Cusano ma l'intenzione è nello spirito del testo Anselmiano dove sta scritto: *"[...] Poiché tutte le cose grandi sono appunto grandi in virtù soltanto di ciò che è grande per se stesso. Ma intendo dire grande non nello spazio, come può essere grande un corpo, ma nel senso che quanto più è grande, tanto più è buono e degno, com'è la sapienza"*¹⁰⁹. Qui Anselmo ci fa capire che non è nell'orizzonte della quantità, non è nel termine del rapporto che va delimitata la grandezza ma va cercata in direzione di ciò che rende possibile ogni rapporto quantitativo o qualitativo che sia, essa è la sapienza che è alta ragione, alto perché, di ogni cosa, complicazione essenziale, buona in quanto in sé per sé. Nel leggere il testo dobbiamo continuamente sforzarci di leggere al di là dei nomi e degli attributi in quanto essi sono vetri riflettenti la creaturalità che vanno trascesi in quanto schermano la mente, la illudono di trovare la luce. Essi sono limiti, e l'essenza dell'limite è l'essere superato ma non per ricadere in un altro limite ma per pensare fuori dalla contrazione dei termini, sapremo farlo? Cosa ci supporterà e ci reggerà? la ragione stessa che è non altro dalla fede, essa è trascendente se stessa per essenza in quanto pone al di sopra di sé la sua fondazione. Essa è vera fede in Dio in quanto ricerca di verità e allora ecco il perché Anselmo alterni, la preghiera all'argomentazione. Esse sono un unico corpo, un unico respiro: in alto la mente cerca Dio, trascendendosi; e la ragione, nel suo farsi contemplativa, la sorregge

¹⁰⁸ S. Anselmo d'Aosta, *Monologion*, in *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, 2002, Milano, Bombiani

¹⁰⁹ Ibid.

nel suo stare sotto: *“io non oso, o Signore, penetrare le tue profondità, perché in nessun modo la mia intelligenza è in grado di adeguarvisi; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, per la quale il mio cuore nutre fede e amore”*¹¹⁰. Questa è la via Anselmiana dell’altezza del desiderio, che porta la mente ad astrarre dalla proporzione, la ragione assoluta, che è ragione delle ragioni contratte. In questo modo la mente cerca di astrarre se stessa dal raggio puro della verità, facendosi trasparente al desiderio che la chiama. È come se nel procedere argomentativo di Anselmo ci fosse un tentativo di ascesa intellettuale, cioè di complicarsi con la mente nel raggio in modo da descrivere razionalmente, sensibilmente tale ascesa che appare quindi come una vera e propria via verso l’estasi. Nel passaggio dal Monologion al Proslogion si passa dalla retta ascendente, al punto onniabbracciante che è Idea. L’argomento a priori viene in mente ad Anselmo più essenzialmente, esso irrompe quando Anselmo smette di cercare: *“Un giorno, dunque, mentre mi ribellavo violentemente a codesta sua insistenza, nel turbinio contrastante delle idee, quello che avevo disperato di trovare mi balzò in mente in maniera tale da rendermi entusiasta per quel progetto che io nel mio turbamento volevo abbandonare definitivamente”*¹¹¹. Questo è molto significativo in quanto fa luce su tutto l’argomento in quanto ci fa intendere che ciò che Anselmo vuole dire con esso è un’intuizione improvvisa indicibile, inesprimibile, come un attimo eterno che la mente vive dilatandosi. Se questo è il presupposto, sono escluse delle formulazioni di tale intuizione di carattere definitorio in quanto è dell’assoluto che si parla, non dell’esplicato mentale ma di ciò in cui la mente è pensante. Anselmo per tentare di dire l’indicibile parte dall’affermazione dello stolto *“che in cuor suo ha detto: Dio non esiste”*¹¹². Questo dire è affermare che Dio è, poiché tale pensiero presuppone la condizione di possibilità di ogni pensare, di ogni esistere, che è solarità originaria dell’Essere impartecipato. La solarità originaria è fatta per brillare, per essere partecipata, e siccome è fatta per la partecipazione essa è in sé prima di essere per altro. Ogni parola allora può essere sostituita al dire dello stolto, ogni atto, ogni proposizione, ogni vocalizzo in quanto essi presuppongono tutti per essere non altro da ciò che sono, il Non Altro. La via è tutta qui, essa si espone rapidamente

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Anselmo d’Aosta, *Proslogion*, a cura di L. Pozzi, 1992, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli; proemio, 4

¹¹² Ibid. c. II § 2

nel dire che Dio è “*id quo maius cogitari nequit*”¹¹³, tale affermazione non è dimostrativa, essa è una forma negativa che ci dice che ogni parola, ogni termine per dire Dio è inadeguato e se ne può fare la prova nel porlo nella proposizione, esso sarà annullato concettualmente poiché sarà annullata la proporzionalità in quanto l’idea di Dio è al di là e al di sopra del minimo e del massimo.

Sulle intelligenze angeliche

Fin qui abbiamo visto che la metafisica nasce nell’interiorità; essa è il viaggio nella luce dell’anima che, attraverso le forme, si purifica e si eleva. Le forme, che sono le intelligenze angeliche, sono come vetri colorati attraverso cui il raggio che illumina viene rifratto, colorandosi, verso il basso; ogni colore rappresenta una qualità che sarà pura negli angeli e partecipata nel raggio rifratto da essi. Queste luci colorate sono il tessuto della nostra realtà, in esse gioiamo e ci rattristiamo, amiamo e desideriamo, sono il sapore del vivente. Più intensamente l’anima desidera il Principio, più essa, desiderando la fonte di tutti i colori, si colora. Se amerà Dio in bontà sarà buona, se amerà Dio in verità, sarà vera, se amerà Dio in bellezza, sarà bella. Così si può dire che il colore dell’anima è tutti i colori, libera di amare nei vari modi la divinità sotto l’angelo che la illumina, sarà angeliforme, così se sarà lontana dalla luce, sarà bestialiforme. La libertà dell’anima sta nell’esse per natura libera; non libera di scegliere se fare o non fare, ma libera di essere aprendosi alla luce. Sarà libera se saprà riflettere e colorarsi. Per questo essa è tutti i colori in quanto è senza colore per accoglierli tutti. La strada delle forme è una via ordinata, e l’ordine è dato dal grado della regalità della qualità riflessa, così l’anima mediante l’amore si colorerà, e in se stessa si supererà, trascendendo il colore per prendere un’altra veste. Prima essa si spoglierà nella preghiera del fardello del corpo, poi riflettendo, vestirà le prime ali che la faseranno nel loro candore, come segni di purezza, poi riflettendo sul suo riflettere acquisirà le seconde ali che la faranno croce perché partecipe della verità intellettuale, infine, verrà rapita fuori di sé e volerà con le terze ali verso il Padre dei lumi. Sei ali hanno gli angeli e sei segni ha l’anima. E come l’occhio è

¹¹³ Ibid. c. II § 4

necessario per vedere, così l'angelo è necessario per salire al Padre perché senza di lui mancherebbe la mediazione in quanto se il creato è partecipazione e la verità partecipata deve essere necessariamente graduale non potendo essere minima o massima (in quanto nel creato non si dà l'assoluto) ma solo tendente al minimo e al massimo, allora è necessario che vi sia una scala con infiniti gradini tutti gli uni rispetto agli altri. Percorsi paralleli si trovano in chi ha meditato a lungo sul cammino dell'anima in Dio, in S. Bonaventura, nell'*itinerarium*, in Riccardo di S. Vittore nel Beniamino minore che è per la preparazione, e in quello maggiore. Questi, attraverso l'anima giungono a concepire l'angelo dalle sei ali come segno delle perfezioni dell'anima. Leggendo tali percorsi è evidente che l'anima non è mai fissa in se stessa ma è in trasformazione essendo, come dice Cusano con Agostino¹¹⁴, immagine viva che, attraverso l'aprirsi di sé a sé, prima cogliendosi per mezzo delle realtà sensibili, poi più intimamente, in esse in quanto esse hanno verità in lei, e poi per mezzo di se stessa e in se stessa, verso il trascendimento di sé nella visione della grazia. L'anima si fa pura come una sposa per accedere alla Gerusalemme celeste, nel Sancta Sanctorum, dove riceve i segni spirituali. Le intelligenze angeliche sono dunque delle stelle fisse nel cielo dell'anima, esse brillando in sé brillano anche per noi e il reale che appare davanti ai nostri occhi è, nella sua essenza profonda, angeliforme, in quanto luce rifratta dalle forme angeliche. Così la mente, abituandosi a cogliere, mediante i simboli, il divino nelle cose comuni, conosce, mediante l'ingradarsi della sensazione, sempre più pura, l'ardore delle stelle angeliche che sono forme attraverso le quali è ritratto il Principio. Cusano nel *De Cojiecturis* parla delle intelligenze: *“Le intelligenze non si possono contare con il numero della ragione, come fossero codeste cose sensibili, ma vi è un numero intellettuale, che non si può designare e raffigurare mediante la ragione, e che è come il lume della ragione e del numero razionale. Come l'unità non è numerabile da alcun numero, ma è essa stessa che numera ogni numero, così l'intelligenza non è discernibile da alcuna ragione, ma soltanto dall'unità stessa assolutamente divina. Dove infatti l'essere numerato tende a coincidere col numerare e la distinzione con l'indistinzione, ivi è precluso ogni accesso alla ragione”*¹¹⁵. Come l'unità della mens è al di sopra di ogni numerabile

¹¹⁴ *I dialoghi dell'idiota : libri quattro* / Nicola Cusano ; introduzione, traduzione e note a cura di Graziella Federici Vescovini. - Firenze : L. S. Olschki, 2003, p. III, 13, §§ 148-149

¹¹⁵ Con, II c. 13 § 137

così l'unità di Dio è al di sopra di ogni numero. Nel primo caso abbiamo a che fare con i numeri razionali, nozionali, con i quali la mente, genera da sé che è unità, la pluralità assimilandosi ad altro da sé, nel secondo caso, è la mente divina che assimilandosi a sé produce, mediante creazione, il numero divino che è il creato in tutte le sue esplicazioni. Così le intelligenze angeliche, come anche le menti in quanto intelligenze, non sono numerabili da ciò che esplicano in quanto non sono esplicazione ma unità create, esse sono più reali del reale in quanto verità in cerca di precisione. Così la mente non potrà numerare le intelligenze, come non potrà numerare se stessa come un numero nella serie dei numeri in quanto essa stessa è fuori dalla serie dei numeri poiché numerante. Quindi tali centri di complicazione innumerabili razionalmente, bisognerà intenderli come pluralità complicate nella medesima verità. E allora infinite potranno essere le intelligenze coincidenti nel medesimo punto, come infinite possono essere le menti che dicono la verità di un vero. L'alterità come si intende quella tra corpo e corpo non è trasferibile all'intelligenza in quanto la prima è alterità di posizione, la seconda, essendo tutta nel luogo che è anche Verbo e verità è alterità di situazione, di rifrazione, in quanto ogni intelligenza riflette lo stesso raggio e quindi ogni intelligenza dice la medesima parola con la medesima voce, ma rifrange il raggio in modo diverso conformemente alla sua essenza. Così anche tra gli uomini, l'alterità è data dai corpi e dalle opinioni che sono diverse in quanto numerosi sono i raggi rifratti, i frammenti di verità. Ma quando con la mente ognuno viene condotto nella sua parte più alta, dove il sé cercante è il sé cercato allora la verità di questa esperienza sarà una per tutti pur rimanendo molteplice l'espressione di tale esperienza. Così avviene, per altra via, quando si esprime un giudizio, infatti nonostante la varietà dei giudizi espressi e la loro esattezza, rimane che la verità che ognuno in cuor suo esprime sotto il giudizio è la verità espressa da tutti nel atto del giudicare. La regola generale è che ogni alterità è sottesa per essere in quanto tale, all'unità, così tutto il creato sarà una composizione di alterità e unità mai assoluta ma sempre relativa in quanto la verità è sempre partecipata in altro e non in sé. In Dio, l'altro sarà in quanto altro, non altro e ogni exteriorità, rifrazione, non avrà sussistenza in quanto nell'interiorità completamente aperta in sé e a sé, l'esteriorità è completamente

aperta in sé a sé ed è quindi coincidente con l'interiorità: nell'infinito il dentro e il fuori sono infinito. Questo appare chiaro in Cusano nella "figura P"¹¹⁶, dove, due piramidi in opposizione, poggiano il proprio vertice sulla base dell'altra, in modo da intersecarsi: *"Dio, che è unità, è come la base della luce; la base delle tenebre è come se fosse il nulla. Fra Dio e il nulla congetturiamo vi siano tutte le creature. Il mondo supremo è pieno di luce, come vedi ad occhio; tuttavia non è del tutto privo di tenebra, sebbene essa appaia assorbita dalla luce, per la sua semplicità. Nel mondo più basso, invece, regnano le tenebre, sebbene anch'esse non siano senza luce del tutto; la figura mostra, però, che nella tenebra questo lume è nascosto e non vi si manifesta. Nel mondo di mezzo tra luce e tenebra c'è una relazione mediana. E se cerchi altri gradi o cori che stanno intermedi, li trovi compiendo delle sottodivisioni"*¹¹⁷. L'unità è la luce e l'alterità è l'ombra, abbiamo nella piramide quattro partecipazioni alla luce e quindi dell'ombra, in modo quasi massimo nella base, quasi minimo nel vertice, in modo mediano al centro; il centro però non potrà sussistere come coincidenza del ombra e della luce, in quanto saremmo nella precisione che non è data nella creaturalità, quindi sarà ripartito tra un mediano tendente al basso e un mediano tendente all'alto. Emergono quindi tre mondi, supremo, quello delle intelligenze, medio, quello delle anime, inferiore, quello dei corpi che in varia misura della luce e dell'ombra. Tale dialettica va vista simultaneamente poiché nel creato luce e ombra sono termini di una medesima realtà creata, sono termini dialettici, razionali, per congetturare, come anche i termini materia e forma. Solo la mente può congetturare una materia assoluta poiché essa dal punto di vista razionale, si trova al di fuori della coincidenza degli opposti, e quindi congetterà gli opposti come assolutamente opposti e sussistenti nell'opposizione. La materia assoluta invece non può sussistere, in quanto se fosse, essa sarebbe massima, verità precisa, ma nel creato la materia è sempre formata e la forma ha residuo di materia in quanto il creato è partecipazione nell'alterità della verità e come tale ogni creatura è unità sussistente ma alterità in quanto altra dall'altro. Così come nel massimo assoluto, quindi al di là del minimo-massimo, la forma sarà materia in quanto infinito; se la materia è potenza allora il massimo sarà massimamente potente e una massima potenza coincide con la massima attualità e allora sarà tutto ciò che può essere in

¹¹⁶ Figura paradigmatica, Con. I c. 9 §§ 41-43

¹¹⁷ Con. I c. 9 § 42

atto¹¹⁸, mentre nel creato la potenza sarà formata nella contrazione e l'atto della forma sarà conformante la materia nel farla essere essenzialmente. La contrazione di ogni ente universale sarà quindi possibilità attuata. La creazione allora, sarà creazione di intelligenze in quanto forme attuanti la possibilità per quanto loro concesso, e la loro funzione, dalle superiori fino alle infime sarà quella di attuare la verità nei suoi gradi. Così la mente sarà forma sostanziale in quanto modellerà a sua immagine l'esplicato, rendendolo simile a lei perché essenzialmente forma formante. L'anima si eleva quando cerca mediante l'esplicazione la sua essenza di forma, cerca la sua natura nella sua arte¹¹⁹. Le intelligenze superiori invece sono essenzialmente aperte a sé e non hanno bisogno della mediazione esterna per attuarsi come pensanti ma sono già rivolte alla verità che esse complicano. Perciò esse avranno in sé il loro mondo e saranno conoscenti tutto ciò che l'anima può conoscere in modo immediato, grazie all'intuizione. Il loro sapersi sarà anche un governarsi nel sapersi in quanto esse nel contemplare la verità, rifrangeranno attraverso di loro, nei loro raggi luminosi, la disposizione divina attraverso l'esplicazione e così ogni ente esplicato che per noi è senza un perché e senza una ragione fondante il suo essere, per le intelligenze è chiaro nel suo essere in quanto frutto della luce della verità. Così l'anima che legge il mondo come un libro, non dovrà sottovalutare proprio nulla in quanto anche nel minore degli enti rifulge un significato profondo, anche nello stare in se stessa della pietra v'è una alta razionalità. Tale alta razionalità però non va intesa come un modo di rendere armonioso il creato in sé, Dio non è un arredatore di interni, una architetto; l'alta razionalità è il simbolo di verità impresso negli enti, esso è per l'anima che deve salvarsi, non per sé. L'anima leggendo simbolicamente il creato, non legge la ragione della pietra in quanto ente contratto ma legge la virtù che l'ente detiene profondamente; leggerà nello stare in sé della pietra, un incitamento al rimanere presso di sé dell'anima, nel permanere coincidente con sé e non scalpitare,

¹¹⁸ Questo tema è sviluppato da Cusano nel dialogo del *De Possess* in *Opere filosofiche* / di Nicolò Cusano ; a cura di Graziella Federici-Vescovini. - Torino : Unione tipografico-editrice torinese, 1972. Ma il nuovo concetto di potenza non più come residuo materiale ma come possibilità positiva e quindi massimamente in atto in Dio e minimamente nella creatura compare già in *Con. II c. 5 § 96*. Negli ultimi scritti, *Compendium* (1463) e *De apice theoriae* (1464) il concetto di *Posse-est* viene superato da quello più semplice e più trascendente (ma anche forse meno incisivo) di *Posse*. Per una storia di tale concetto vedi *Introduzione a Niccolò Cusano* / di Giovanni Santinello ; con aggiornamento bibliografico. - 4. ed. - Roma [etc.] : Laterza, 2001, pp.124-138

¹¹⁹ Per la dialettica tra arte e natura in Cusano vedi *Con. II c 12* e *Tota pulchra est, amica mea* (*Sermo de Pulchritudine*), a cura di G. Santinello, Padova 1958.

imparerà l'attesa del desiderio che è desiderio di ciò che è essenzialmente e quindi è pietra che sta in se stessa nel luogo della verità. Questo insegnano le teologie simboliche, a farsi simili al creato per farsi simili a Dio. Uno è il raggio della verità, esso viene rifratto e nel rifrangersi si contrae; più l'intelligenza sarà pura e più rifletterà la luce. L'anima umana, essendo ultima immagine della complicazione delle complicazione rifrangerà tutto fuori di sé, nell'esplicazione e per lei la verità saranno le verità degli enti in quanto enti, che sono le vesti dell'universo. L'anima allora negli enti coglierà la verità in modi diversi: per mezzo dell'analogia di attribuzione coglierà l'esse in comune che tutte le creature trascende; per mezzo dell'analogia di proporzione, coglierà a partire dal simbolo, la strada della virtù attraversa nel suo ingradarsi in tutto l'universo fino a indicare, senza definire, la direzione della luce, del raggio, così da darci la possibilità di pregustare, ponendoci nella contemplazione la sorgente luminosa¹²⁰. Tale è uno dei significati della scala che sognò Giacobbe¹²¹, essa era poggiata a terra e si elevava verso l'alto, verso un punto indefinito, gli angeli gli ruotavano attorno scendendo e salendo. Tutto il cosmo ruota attorno alla scala che è il raggio di verità partecipata inattuabile nella sua purezza, esso è via verità e vita. La scala va vista in prospettiva, essa ha due assi e tra le assi molti pioli; le due assi sono equidistanti e la distanza tra i pioli anche, ma nel vedere la scala dal basso verso l'alto, l'occhio coglie giustamente in quanto prospettico, le due assi che si vanno sempre più avvicinando man mano che si sale e la distanza fra i pioli che si stringe anch'essa. Le assi sono gli opposti, sono ciò che sta a delimitare la scala, una è la luce, l'altra è l'ombra; i pioli sono le intelligenze che congiungono la luce e l'ombra, man mano che si sale gli opposti si avvicinano e le intelligenze diventano puntiformi; man mano che si sale la distanza fra le intelligenze diminuisce e tende alla coincidenza. Impossibile è vedere la fine della scala, perché essa è oltre la coincidenza degli opposti, al di là della luce e dell'ombra. Adoperando la scala, la mente può ascendere verso l'unità assoluta a partire dai sensibili, essa dovrà scegliere un attributo ed elevarlo secondo l'intelligenza, più

¹²⁰ Sul tema della trascendenza e della partecipazione nell'analogia di proporzione e di attribuzione vedi *Analogia entis : metafisica : la struttura originaria e il ritmo cosmico* / Erich Przywara ; introduzione e traduzione di Paolo Volonté. - Milano : Vita e pensiero, 1995, soprattutto per quanto riguarda il confluire senza confondersi delle due metafisiche (essenza-sopra-l'esistenza ed essenza-dentro-l'esistenza) nella metafisica creaturale e quindi nella descrizione della struttura originaria.

¹²¹ *Genesi* 28, 12

sarà capace di cogliere la nobiltà più sarà elevata. Così per esempio del concetto di paternità-filiazione; essa lo coglierà a livello più basso come rapporto biologico tra generato e generante, nel frutto e nel fiore, poi relativamente a sé, come rapporto affettivo, tra padre e figlio, salendo ancora lo coglierà come rapporto intellettuale tra maestro e allievo, fino a cogliere, in modo mediato la filiazione in Dio come perfezione del Padre. Così seguendo la scala l'anima esplorerà l'universo in se stessa, innalzandosi alla vita intellettuale.

Nel quarto capitolo del *De divinis nominibus*, Dionigi descrive i moti delle anime e delle intelligenze: *“Le intelligenze divine si dice che si muovano in maniera circolare, essendo unite alle illuminazioni, che non hanno principio e non hanno fine, del Bello e del Buono; per via dritta quando procedono verso la provvidenza dei loro inferiori e regolano ogni cosa in maniera diritta; e con un movimento elicoidale quando si occupano degli esseri inferiori rimanendo nel loro stato identico senza muoversi, girando incessantemente attorno al Bello e al Buono, che è causa della loro fissità”*¹²². Le intelligenze si muovono in maniera circolare quando sono gaudenti del Bello e del Buono, in quanto contemplando in se stesse la verità esse permangono nella coincidenza di cogito e cogitatum, in quanto esse stesse pensiero, e non hanno bisogno di altro, in quanto pure, che della luce che le rende capaci di contemplare; in tale moto circolare sta l'ordine dei cieli, che è tale perché è governato, retto, dalle potenze sovrane, che sono ciò che sono in quanto sono. Per essenza esse vedono la verità in se stesse e non possono fare a meno che essere vere in quanto riflettenti la verità. Il circolo è esplicazione del punto che tutto complica in quanto la verità puntiforme, che è eternità, è aperta in sé a sé infinitamente; il circolo è coincidenza di principio e fine essendo esso stesso coincidente con se stesso, esso è increspatura della superficie eterna. Come una goccia cade nell'acqua, formando dal centro, tanti cerchi di diametro sempre maggiore, così la verità puntiforme essendo in sé coincidente con sé, è goccia che nel suo essere goccia è principio di ogni increspatura. L'essere interiorità assoluta del punto porta in sé iscritto il destino di ogni figura, il destino di ogni increspatura essendo preciso in sé a sé attualissimamente. Esso è, ed è perfetto eternamente, esso è perfetto anche se increspato, esso è in atto anche se sembra che sia passato, esso E', non era; e se è l'increspatura è punto. Così nella

¹²²*De div. nom.*, IV 8, 147, 704D

contrazione il circolo rimembra il punto essendo coincidenza tra inizio e fine, esso racconta l'eternità, è simbolo dell'eternità, rimanda al punto che unicamente è. Il circolo non è perché è simbolo di ciò che è e l'unica realtà vera è quella a cui rimanda. La circolarità è come l'eco lontano della puntualità, essa parte dal punto e torna al punto come l'eco torna al silenzio. Così il moto degli angeli sarà circolare in quanto nunzi in se stessi di ciò che è, luci viventi dell'eternità. Il secondo moto delle intelligenze è quello rettilineo, diritto, che compiono quando regolano provvidenzialmente le creature inferiori; la rettilineità è l'essenzialità, essa è apertura delle intelligenze superiori in se stesse a sé e come tali sapienti della verità, e nella verità il sapere è semplice e l'agire sapiente è l'agire del maestro quando insegna la sua dottrina. Così esse sono rette nel moto perché essenzialmente aperte alla verità e tale moto è il procedere nella rettità della verità amministrando provvidenzialmente ciò che è fatto per essere vero alla verità. Quindi sarà un moto verso il basso in quanto traente il retto al retto e sarà in se stesso, verso l'alto in quanto essenzialmente amante dell'essere rettilineo. Il terzo moto elicoidale. Figuriamocelo come il moto intorno ad un asse in cerchi sempre equidistanti dall'asse. L'asse è la verità, la rettità, il moto circolare è ascendente e discendente ma sempre ugualmente distante dall'asse, in quanto ogni intelligenza permane in se stessa, nel luogo della verità e nel suo stare in se stessa nella contemplazione dell'essenza che la illumina discende e ascende in quanto moto spirituale di complicazione ed esplicazione che si compie attraverso gli spiriti intellettuali. Essi allora avranno il compito di mantenere nella verità il vero compiendo intellettualmente l'assimilazione alla verità dell'esplicato attraverso di loro, come centri di convergenza, binari entro i quali corre la creazione.

Il moto circolare è l'armonia dell'universo in quanto regola rimanendo nel suo luogo, il ritmo dell'esistente, che porta in sé l'eco dell'eternità. L'anima coglie nelle vestigia sensibili tali moti e in se essa si muove nel coglierli: *“Il moto dell'anima è circolare quando essa dall'esterno rientra in sé, ed il raccoglimento uniforme delle sue capacità intellettuali, che dona a lei l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente, ed in tal modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine. L'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo*

alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente e immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate. Ed è mossa secondo una via dritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale (questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare), ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno e partendo da quelle esterne come da simboli svariati e innumerevoli si eleva verso contemplazioni semplici e unite”¹²³. Anche l’anima muove di moto circolare, esso è il moto che si compie nell’anima quando sente. Dall’esterno, tramite i sensi, rientra in sé, e nel sensorio comune abbraccia nell’unità il molteplice, che è per lei. Tale moto è caratteristico di ogni anima in quanto avente ragione in sé, tale ragione non le permette di errare poiché essa è se stessa in quanto si sente, e il sentirsi è l’essere forma conchiusa. Tale sentirsi non è ancora un sapersi ma un essere mantenuto unito del corpo dall’anima che in virtù di se stessa, essenzialmente è tale facoltà unitiva; questa unione rimane tale per le anime delle piante e degli animali che non essendo razionali, hanno la ragione, hanno l’intelligenza in quanto sono esplicazioni razionali, segni per significare altro ma non sono intelligenti. Nell’anima intellettuale invece si compie il venire a sé del molteplice attraverso il venire alla verità dell’anima che sapendosi in quanto intelligente, sa se stessa pensante, essa si unisce alle potenze unite, che sono le intelligenze, in quanto è partecipe della verità. L’uscire dalla circolarità cieca della sensibilità è l’uscire dell’anima dalla schiavitù dei corpi che hanno la ragione schiacciata dal bisogno, per congiungersi alla visione della verità, alla visione di ciò che è ragione, in questo modo l’anima sapendo se stessa, si unisce alle “forme unite” che sono quelle che custodiscono nel loro moto circolare la verità in quanto essenzialmente vere. Come dal seme sboccia il fiore grazie al calore della luce, così l’anima, che per natura è fatta per intendere, sa se stessa con moto circolare congiungendosi alle potenze che la precedono per il fatto di essere ciò che esse hanno prescritto che sia, parola della verità; tale sapere intuitivo è il permanere in sé dell’anima che cerca se stessa nel moto circolare, essa non si muove da sé in quanto in sé trova ciò che deve essere poiché coincidenza puntuale di sé con sé e quindi verità certa. Il secondo moto dell’anima è quello elicoidale; come per le potenze angeliche, anche l’anima razionale è

¹²³ Ibid. IV 9, 148, 704D-705B

proiettata nella verità e nel suo sguardo si esplica il vero, ma mentre per le potenze angeliche basta intuire la verità per sapersi in quanto essenzialmente vere e aperte a sé, l'anima umana deve di norma conoscersi attraverso il ragionamento su di sé e mediante la comparazione razionale poiché è opaca e non trasparente alla verità. Così la verità per lei sarà contratta nella razionalità della parola che rivelerà il vero in maniera negativa in quanto al di là di ogni possibile parola. Dal moto circolare del sapersi, l'anima passa all'atto del conoscersi, e lo fa razionalmente, e nell'atto del conoscere essa, rimanendo circolare in quanto atto di verità, riferisce di sé a sé, in quanto contemplante sé che contempla. Tale conoscenza espressa razionalmente nel concetto è espressione dei principi primi, delle prime verità che attraverso di sé, essa riferisce a tutto il creato in quanto razionale. Così l'anima conoscerà tutto nella razionalità, ogni cosa sarà per lei razionale in quanto ogni cosa avrà impressa implicitamente in sé la condizione della sua esistenza, che è la pensabilità. Nel ragionamento l'anima coglierà mediatamente, l'immediato, e nel moto elicoidale discenderà esplicando sotto il nome, le nozioni delle cose, in una sorta di creazione nozionale, e ascenderà poiché il ragionamento la porterà, in quanto orientativamente esplicazione ricongiungentesi all'unità, ad intuire, nella coincidenza, la verità semplice che la informa in quanto vera. Ecco quindi che non sarà preclusa all'anima la conoscenza intuitiva della verità, ma essa, seguendo la ragione, vi sarà naturalmente portata, e giunta presso di sé, nel punto più intimo, essa contemplerà nel modo degli angeli. Così sarà anche per gli angeli, essi, che conoscono intuitivamente e unitivamente per essenza, nel loro moto elicoidale, si faranno raziocinanti nell'anima umana in quanto essendo essenzialmente in se stessi verità essi saranno in se medesimi nella verità anche razionalmente. Questo moto elicoidale delle intelligenze verso il basso e dell'anima verso l'alto può essere lo stesso moto, esso è un unico movimento spirituale, è la partecipazione all'eternità da parte di tutto il creato che fiorisce dell'eternità, risuona dell'eternità in quanto vero. Perciò radicarsi nell'eterno vuol dire intuire essenzialmente o cogliere razionalmente la verità che si svela nel suo essere attuale. Tale ritmo attrattivo e repulsivo è tendente alla stabilità, al punto, alla quiete mediana dell'equilibrio, solo nell'equilibrio si trova la verità in quanto solo nel punto trova pace l'universo, e così le intelligenze dovranno essere in se stesse perché è nel loro essere in se stesse circoli che esse sono in equilibrio, non quindi un tendere fuori

di sé, ma uno stare in sé. Le anime invece, che non hanno visibilità sulla propria essenza in maniera immediata, dovranno guadagnarsi la loro natura, esse dovranno naturarsi, essenzializzarsi nel senso che dovranno essere intelligenti, adeguando il loro essere al loro desiderio. Una volta che l'anima giunge alla trasparenza e gusta il raggio di luce nella sua primarietà essa deve riscendere verso il basso in quanto non è per essenza fatta a stazionare nella luce della contemplazione ma è la sua natura quella di andare e venire, è anima in quanto è rammemorante. Essa allora sarà in equilibrio, sarà eterna, nel punto se riuscirà a farsi brillante nel suo essere viator. Ma veniamo al terzo moto che è quello diritto; ciò che è diritto per eccellenza è l'amore; esso è l'eleggere ciò che è alla partecipazione alla verità che lo fa essere. Come per le intelligenze angeliche, così per le anime il moto diritto è verso il basso in quanto moto dello sguardo che si riflette, e riflettendosi, riflette la verità, sugli oggetti, significandosi trascendendosi, verso l'alto in quanto moto erotico di desiderio di ricongiungersi¹²⁴. Tale moto è un unico movimento verso il basso e verso l'alto, verso l'esterno e verso l'interno che fa sì che l'anima, attraverso le cose che sono simboli, arrivi alla verità incomprendibile. Essa è incomprendibile ma è enigmatica in quanto è dappertutto, e l'anima che cerca la verità, sa che è la verità quella che cerca, sa allora la verità nella misura in cui essa è veritiera, così la verità avrà tante forme per ogni sguardo gettato dall'anima sul mondo. Se l'anima saprà essere vera, essa saprà ricondurre, attraverso di sé la molteplicità alla verità, e allora sarà immagine piena e complicante, prima di ogni contrazione in quanto afferrante l'eterno nel contingente. Così presso di lei verranno a parlare gli angeli che essa vedrà nel simbolo che ad essi rimanda; non potrà fissarli in sé in quanto troppo luminosi, ma li coglierà nelle vestigia sensibili, essi saranno rovetto ardente, stella cometa, soffio del vento, l'anima saprà riconoscerli in quanto essi si faranno vero spirito, vera anima, vero corpo. E così che alcune menti illuminate sono giunte alla visione dell'angelo che annuncia in sé la verità eterna, vi sono giunte prima di tutto intellettualmente: hanno visto perché hanno vissuto

¹²⁴ Per approfondire i temi relativi all'Eros-Agape e contestualizzarli nella tradizione che attraverso Origene e Gregorio di Nissa identifica l'Eros platonico con l'Agape neotestamentaria e sulla nuova posizione di Dionigi sul tema vedi in *Tutte le opere : Gerarchia celeste ; Gerarchia ecclesiastica ; Nomi divini ; Teologia mistica ; Lettere / Dionigi Areopagita* ; traduzione di Pietro Scazzoso ; introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini ; quest'opera è stata curata dal Centro di ricerche di metafisica dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano. - 2. ed. - Milano : Rusconi, 1983, la nota 61, p. 310

intellettualmente della sola verità del Verbo, poi razionalmente: hanno visto perché hanno meditato con amore e pazienza, senza frenesia, con ardore, in fine sensibilmente: hanno visto il corpo dell'angelo perché caste e prive di desideri impuri. Così attraverso i moti degli angeli e delle anime, si rivela la bellezza del creato che prima di essere creato, E' nella mente del creatore in atto purissimo ed essenzialissimo. E così: *“Di questi tre movimenti e di quelli sensibili che avvengono in questo universo, e più ancora delle dimore degli stati e dei riposi di ciascuno, è causa, conservatore e termine l'Essere bello e buono che sorpassa ogni stato e moto, sebbene ogni stato e moto venga da lui, e si faccia in lui e per lui, e a causa di lui. Infatti, da lui e grazie a lui procedono la sostanza, la vita tutta dell'intelligenza, dell'anima e di ogni natura, le piccolezze, le uguaglianze, le grandezze, le misure tutte, i rapporti, le armonie, le composizioni degli esseri, la totalità, le parti, ogni unità e molteplicità, i legamenti delle parti, le unioni di ogni molteplicità, le perfezioni della totalità, le qualità, le quantità, il limite, l'assenza di limite, le congiunzioni, le differenze, ogni immensità, ogni termine, tutte le definizioni, tutti gli ordini [...] Per dirla in breve tutto ciò che viene da ciò che è Bello e Buono e dimora in ciò che è Bello e Buono e si converte a ciò che è bello e Buono”*¹²⁵. In questo universo pancalistico e teopanistico ci sarà posto per il male?¹²⁶

Dionigi ne parla: il male, in quanto distruzione degli esseri è qualcosa che genera qualcosa, e in quanto tale esiste negli enti finiti come avversario del bene, è la sostanza senza sostanza. Sul piano creaturale esso è necessario in quanto, forza distruttiva, che rende possibile il nuovo e come tale contribuisce alla perfezione dell'insieme; esso è quindi male, opposto al bene, solo se preso come lotta all'interno del finito degli opposti, che, tendendo in sé all'identità, identificano tutto in loro, scontrandosi così nell'opposizione, come il caldo riscalda col freddo raffreddante. Il male quindi sarà il prezzo del ritorno, che ogni creatura dovrà scontare in quanto esclusione della diversità. Ma se, con la forza della mente, l'anima riesce a sollevarsi fino alle regioni intellettuali e a pregustare la verità nella sua fonte più alta, essa, pregusterà l'eternità una, che identica a sé e onniabbracciante ogni cosa nell'essere semplice, percorrerà con lo sguardo,

¹²⁵ Ibid. IV 10, 151-153, 705C-705D

¹²⁶ Sulla questione vedi *Estetica della forma : discussioni metodologiche e revisioni critiche /* Giovanni Santinello. - Padova : Liviana, 1962.

tornata tra le anime, ogni cosa visibile e la troverà bella e buona in quanto degna di essere vista essendo dono di verità e così vedrà anche nel volto del lebbroso la bellezza che va oltre la privazione in quanto è prima di ogni privazione essendo essenzialmente non mutabile e immobile nell'eternità¹²⁷. Ecco perché è necessario per l'anima che cerca Dio ancorarsi all'unità, essa lo deve fare per non soccombere prima ancora di iniziare la ricerca nella sofferenza e nella mancanza; se si ancora invece a Dio l'anima sarà forte in quanto saprà di non poter essere scalfita in quanto riponente se stessa nella ragion d'essere di tutte le ragioni. Detto questo poniamo orecchio ad un'altra pagina dei *Nomi divini* dove Dionigi spiega perché si addice alla divina Tearchia il nome di Pace, siamo nell'undicesimo capitolo: *“E in primo luogo bisogna dire che Dio è l'autore della pace-in-sé, di quella generale e di quella particolare, e che contempera tutte le cose con le altre secondo la loro unione non confusa. Secondo questa pace, ogni cosa è indivisibilmente unita e senza distanza, e tuttavia le cose, ciascuna secondo la propria specie, perdurano intatte, nient'altro che turbate dalla mescolanza delle cose contrarie né capaci di indebolire in alcun modo l'integrità e la purezza dell'unione. Consideriamo l'unica e semplice natura dell'unione di pace che unisce tutte le cose a sé e a loro e fra di loro e che mantiene tutte senza mescolanza e temperate nell'abbraccio in confuso di tutte le cose”*¹²⁸. La pace eterna dell'unione assoluta aperta in sé e a sé, è la pace del riposare in sé del creato. Ogni cosa, non cade fuori dall'eternità ma è una con l'uno e come tale ha la sua ragion d'essere nell'essere eterno; così nella visione di pace il creato appare non come luogo della lotta intestina, della mescolanza ma come il luogo dell'interconnessione del l'uno con l'altro in quanto l'essere dell'uno non può stare senza l'essere dell'altro, pur rimanendo in sé ciò che è. Il creato quindi è perfezione dell'essere l'uno accanto all'altro. Questo ci porta a comprendere forse meglio la contrazione creativa, in quanto ce la fa non altra dal non altro prima della contrazione, poiché luogo che accoglie la pace. Se potessimo posare sugli occhi lo sguardo della verità più pura, e passassimo in rassegna il creato, noi troveremmo unito sotto una sola ragione che è l'essere ciò che è conformemente all'eternità. Così come la verità assoluta è conformità di se stessa a sé, perché

¹²⁷ Ci riferiamo ovviamente all'esperienza di s. Francesco al quale il mondo apparve diverso dopo la conversione tanto da dire: *“ciò che mi sembrava amaro, mi fu cambiato in dolcezza d'anima e di corpo”*.

¹²⁸ Ibid. XI 2, 406-407, 949C

precisa, così la verità partecipata è conforme a sé in quanto in equilibrio. L'equilibrio può essere, di qualcosa con se stessa, e allora sarà l'essere in equilibrio rimanendo in sé, e questo sarà l'equilibrio essenziale di sé con sé, ma può anche essere l'equilibrio dell'uno con l'altro; se il primo equilibrio è per natura, il secondo è per arte e se tutto il creato non ha in sé la propria ragione d'essere, il primo equilibrio sarà proprio solo di ciò che è in sé aperto assolutamente a sé in quanto da sé in sé e a sé veniente. Così l'anima che coglie le cose sensibili, troverà la pace, in quanto, con il suo sguardo coglierà il rapporto che le lega le une alle altre e tale sarà un rapporto indistruttibile in quanto vincolato alle leggi della natura che la ragione coglie nella forma più perfetta in sé. Nell'anima razionale, che tutto pondera, la pace sarà l'equilibrio della proporzione che in quanto verità comparativa sarà il luogo dove l'armonia sarà quadripartita nei quattro termini proporzionali. La ragione poi elevandosi e unendosi alle potenze intellettuali, contempla la pace di sé in maniera complicata, nella coincidenza degli opposti, non più il rapporto quindi ma la contemplazione del punto di unione del tutto col tutto, e in quel punto la pace è senza più e meno, senza alterità, in quanto unità essenziale di tutto. Ma l'intelligenza che contempla in se stessa la verità sarà pur sempre essenzialmente pace della visione. Al di là c'è la pace in sé, essa è la pace dell'essere che sta in sé in quanto è increato ed eterno; per la Pace: *“le intelligenze divine, unite ai loro pensieri, sono unite anche alle cose pensate e nuovamente ascendono verso il contatto inconcepibile delle cose collocate sopra l'intelligenza. Per lei le anime, unendo le loro diverse ragioni e raccogliendosi verso una sola purezza intellettuale, avanzano secondo un loro proprio modo in un cammino ordinato, attraverso un'intelligenza immateriale e indivisibile, verso l'unione che sta sopra ad ogni intelligenza. Per lei la connessione unica e indissolubile di tutte le cose sussiste secondo la sua divina armonia e si accorda secondo una sua perfetta consonanza o consenso e naturalità, raccogliendosi senza confusione e contenuta in maniera indissolubile”*¹²⁹. Attraverso il creato, attraverso le intelligenze, le anime, i sensibili, si esplica l'unità; le intelligenze divine intendono se stesse, le intelligenze superiori e quelle inferiori: rimangono in se stesse quando compiono le loro operazioni, essendo unite ai loro pensieri; sembrano uscire fuori quando

¹²⁹ Ibid. XI 2, 408-410, 949C-949D-952A

pensano le cose inferiori e superiori, e in tal modo ritornano, per quanto è possibile, a comprendere la causa di tutte le cose. Le intelligenze, pensando così, si uniscono senza dubbio alle cose pensate. Infatti ciò che pensa si unisce, con la sua conoscenza a ciò che ha conosciuto e pensato, come colui che ignora è diviso, perché non comprende ciò che non conosce. Dunque un'intelligenza siffatta pensando, si piega su se stessa senza dividersi fuori di sé, ma rimanendo unita in sé per mezzo di quelle operazioni per cui è ritornata a se stessa. Anche nelle anime si può trovare un pensiero indiviso e immateriale, quando riuniscono i molti ragionamenti in una sola purezza intellettuale. Allora, infatti, in maniera adatta a loro avanzano verso l'unità superiore, seguendo una certa strada e un certo ordine. Così il contratto è assimilato alla pace, in quanto espressione ritornante a sé della verità attraverso di sé, ogni contrazione non è altro che vita pacifica in quanto permanenza nella pace eterna, e se anche la corruzione, il dolore, la mancanza distruggono la creatura, esse non distruggono la pace nella quale cadono così: “ *La Pace perfetta è conservatrice della proprietà inconfusa di ciascuna cosa; essa mantiene con le sue provvidenze pacifiche tutti gli esseri imperturbati e non confusi, rispetto a se stessi e rispetto agli altri e stabilisce ogni cosa in una potenza solida e indeclinabile verso la pace e l'immobilità loro propria*”¹³⁰. Se Pace è il Principio, se Pace è il Termine, Pace è anche la Via che come tale, in quanto via è ordinata per il ritorno alla Pace della Pace. Così è attraverso il Cristo, verbo incarnato, massimo contratto e assoluto, che la pace si fa carne e sangue, nel corpo, come armonia delle parti le une con le altre, e nelle anime, come consonanza spirituale delle une con le altre, che attraverso il loro essere differenti nel seguire ognuna la propria stella, nel loro avere un carattere e un temperamento diverso, nel loro diverso modo di ragionare e sentire, le fa l'una per l'altra, e tutte insieme, in quanto consonanti, un'unica anima che è l'anima della verità che è specchio pacifico dell'anima, intesa come carattere, di Dio che è Pace, e nell'intelligenze, in quanto costellazioni spirituali aperte alla verità e intendenti, speranti, parlanti, preganti, amanti una sola speranza, una sola parola, una sola preghiera, una sola verità.

¹³⁰ Ibid. XI 3, 416, 952C

La divina caligine, la via difficile.

Dionigi Pseudo Areopagita scrive un'altra opera o forse, un corpus di opere¹³¹ che va sotto il nome di *Teologia mistica* che può considerarsi all'opposto del *De divinis nominibus*. Se prima si era trattata la via negativa e positiva per giungere a nominare e a negare gli attributi di Dio con un processo razionale, ora, si tenta una via breve, oscura, e difficile; infatti se prima si era negato il nome di Dio in vari modi per eliminare l'esteriorità e per farsi più addentro col pensiero al mistero, ora, la caligine, il mistero si fa vivo e negare gli attributi diviene un negare il limite per farsi, nel corpo, nell'anima, nello spirito, hic et nunc, angeliformi, deiformi. Il negare qui, non è quello di chi non ha nulla da dire ma è di chi conosce una realtà talmente grande che non trova le parole; e allora il negare sarà l'affermare e la parola sarà silenzio ontologico del farsi di Dio in noi. Il testo della teologia mistica è breve e difficile, in quanto è un discorso in negativo che va compiuto assimilandosi nella lettura all'esperienza racchiusa nelle parole e il tentativo di capire è un operazione che va compiuta in questo testo sulla propria sensibilità in quanto è oscura la parola e molto più luminosa l'esperienza sensibile nel raccontare il silenzio. Dionigi inizia la trattazione, come spesso fa, con una preghiera ma qui c'è una peculiarità: *“Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte [...]”*¹³² Si rivolge alla Trinità, perché? Il mistero della Trinità è mistero in quanto incomprensibile e come tale se ci si vuole accostare ad esso bisogna farlo in maniera incomprensibile; esso è stato detto in tanti modi, e tali interpretazioni hanno cercato di avvicinare in qualche modo alla nostra razionalità, trasfigurandolo nei simboli, l'oscurità che esso è in modo da farne una verità usufruibile, verificabile, vitale; ogni sforzo fatto in questo senso ha dato frutti grandiosi in quanto, attingendo spiritualmente al mistero, ha fatto rilucere ciò che brilla grazie ad esso. Ma un mistero in quanto tale rimane un mistero e la forma più diretta per avvicinarsi ad esso è l'incomprensibilità; esso riluce più chiaro dove è più scuro. Quindi, Dionigi, non cercherà la trinità sforzandosi di

¹³¹ Sulla questione di quante e quali siano le opere di Dionigi e sulle fonti a noi pervenute vedi *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano* / Salvatore Lilla. - Brescia : Morcelliana, 2005, c. 4 §§ 3-4

¹³² Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I 1, 997B

comprendere, ma non comprendendo affatto, non facendo forza alla forza che da essa emana, che ci chiama in quanto mistero. Quindi l'evidenza nel percorso verso il mistero sarà priva di occhi perché nessun occhio può coglierla in quanto disvelante, invece essa in quanto è vera è mistero ed è in quanto non è comprensibile. Così essa si svelerà: *“nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente, caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo e che esuberante riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità”*¹³³. L'arcano non può essere insegnato come viene insegnata una conoscenza, esso è refrattario al rivelarsi all'occhio in quanto è insegnamento del silenzio; il silenzio è il luogo del suono, e come tale è al di là di ogni suono in quanto pienezza prima del suono. Prima che vi sia un suono c'è il silenzio che non si può sentire, così anche la nube o caligine o tenebra è tale in quanto non è visibile. Quali intelligenze allora potranno essere riempite dalla tenebra, dal silenzio, se non quelle prive di occhi? Esse che in altri luoghi sono state descritte come aventi “molti occhi”¹³⁴, sono vedenti in quanto mistiche, cieche perché nel silenzio, sono silenzio ed è per questo che sono riempite dalla caligine splendidissima. In quanto sono caligine, sono silenzio, sono tenebra. Ecco allora che per cogliere l'oro dobbiamo farci silenziosi nella preghiera, dobbiamo svuotarci del nostro clamore, frenesia, per farci pieni del silenzio e farsi silenziosi vuol dire essere silenzio. E allora dovremo fare come Timoteo che con un esercizio attentissimo, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, abbandona tutte le cose che sono e quelle che non sono. La caligine né è né non è, essa è al di là di ogni determinazione in quanto silenzio antepredicativo. Una volta che abbiamo fatto il vuoto in noi, Dionigi ci dice: *“in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza”*¹³⁵; l'atto del protendersi qui ha qualcosa di passivo, è come un lasciarsi andare, lasciarsi prendere, lasciarsi attrarre, e tale movimento attrattivo è il farsi in noi della caligine. Lo svuotarsi è simultaneo al riempirsi; come un liberarsi dell'anima, un liberarsi di sé da sé, in un moto destinale, non costretto ma essenziale, fondale, libero in quanto essenzialmente libero, e nel fondo di tale

¹³³ Ibid.

¹³⁴ D. Areopagita, *La gerarchia celeste*, IV 1, 201A

¹³⁵ *De myst. theol.* I 1, 997B

libertà si avverte qualcosa: essa è l'essere liberati-da e il ritornare-a. L'anima è come se sentisse di nuovo la libertà dopo tanta attesa, e questa libertà nuova, non è grazie a lei, ma è in grazia di qualcuno che la trae fuori dalla prigionia, è un miracolo che la fa tornare a casa, la rende libera di tornare ad essere ciò che essenzialmente è. In questo librarsi che è un essere liberata, l'anima si unisce alla condizione nuova di sé, essa è come se entrasse nell'essere se stessa, si unisce nel senso che si fa unita. Nella caligine l'anima è caligine, è silenzio, è nube. Tale moto unitivo è però straordinario poiché l'anima liberata e librata, come uno che torna dal sogno bellissimo alla materia, ridiscende in sé, sotto di sé nella sua prigionia, dimentica, in quanto non può ricordare il non visibile, del mistero che in lei si è compiuto. Ma andiamo per gradi e torniamo al testo così ricco e così difficile. C'è un avvertimento preliminare, Dionigi ci mette in guardia dicendo: *“Ma sta bene attento che nessuno di coloro che non sono iniziati ascolti queste cose; voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e che non immaginano che esista alcunché in modo soprasostanziale al di là degli esseri, ma credono di conoscere con la propria scienza colui che ha posto le tenebre come proprio nascondiglio”*¹³⁶. Qui i non iniziati, non sono i profani, ma sono i cercatori della verità, scienziati e i filosofi, che hanno pagato pegno alla verità sacrificando il mistero soprasostanziale alla ragione, verità per loro, aderendo alle cose che sono; quindi per essi è precluso, anzi deve essere protetto dalla loro poca sapienza, colui che ha posto le tenebre a proprio nascondiglio. La tenebra è il silenzio originario attraverso il quale ogni essere deve passare in quanto radice della creaturalità di ogni creatura, e per aprirsi alla tenebra, bisogna svuotarsi e lasciarsi liberare e per farlo non si può usare la luce della ragione perché la ragione è aderente alle cose che sono, è entifica, e la tenebra in quanto mistero non è lo svelato, non è ciò che può essere oggetto di indagine, che può essere cercato e conquistato, che può essere venduto o acquistato ma è l'essere velato del velo che non può essere svelato perché è ciò che è. Allora ecco, coloro che vogliono avvicinarsi devono saper tacere, devono essere rispettosi del mistero facendosi silenziosi: *“Adunque, non è fuor di proposito il fatto che il divino Mosè riceve l'ordine prima di tutto di purificarsi e poi di separarsi da coloro che non sono puri, e quindi dopo una completa purificazione ode le trombe dai molti suoni e vede molte luci che*

¹³⁶ Ibid. I 2, 1000B

*emanano raggi puri e diffusi in molte parti; allora egli si separa dalla folla e con i sacerdoti scelti tocca la sommità delle divine salite ed ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede, essendo Dio invisibile, ma solo vede il luogo dove egli era*¹³⁷. In questo passo Dionigi ripercorre i capitoli diciannove e venti dell'Esodo; Mosè, dopo essersi purificato sale e non vede Dio nella sua Gloria, ma il luogo, dove egli era: Mosè nella caligine, è caligine in quanto partecipa del mistero partecipato, ma come si può partecipare del mistero? Solo essendo mistero, essendo caligine. Il silenzio è essenzialmente e Mosè essendo silenzio partecipa nel silenzio al silenzio. Ma Mosè vede; Mosè vede perché E', vede il luogo perché è luogo. Tale partecipazione alla divinità è ontologicamente fondante. Se Mosè è la caligine, e la caligine si rivelasse in sé, Mosè cesserebbe di essere in quanto si svelerebbe l'arcano della creaturalità, si srotolerebbero i cieli, si romperebbe il mistero nel suo darsi alla vista e in tal modo cesserebbe l'essere. Ma andiamo ancora più in profondità nel testo e soffermiamoci sul "luogo dove egli era" e soprattutto sul tempo del verbo essere, esso è il passato; non è da intendersi nel senso di uno spostamento, e quindi di un essere una volta in un luogo ed ora non più, ma va inteso in senso ontologico fondante. Quell' "era" è per noi, E'; esso è perché è il luogo della caligine, è luogo della contrazione, è luogo del mistero della creazione, è luogo dell'intelligenza che pensa se stessa, è, perché è verità partecipata...eppure era. Per la creatura l'era coincide con "è" in quanto essa è essenzialmente ciò che è ma esso è "era" in quanto non è l'Esse Ipsum. Sono, non ero, sono ciò che è in quanto presente ontologico, sono ciò che era in quanto passato ontologico; l' "è" è prima della contrazione, ed è prima in quanto è ab-soluto, sciolto dal tempo che è nell' "era". L'impossibilità da parte della mente di pensare l'E' è data dal fatto che ontologicamente essa è, in quanto principata, nell' "era", in quanto la sua esistenza è vincolata al mistero che rimane mistero, essa non può concepire il mistero svelato (che, in quanto svelato, non è più mistero e vita per la creatura) perché esso risiede nel tempo dell' "E'", inaccessibile.

Ma andiamo ancora avanti e cerchiamo nel testo: *"Di lei non c'è parola o nome o conoscenza; non è tenebra e non è luce, né errore né verità, e nemmeno esiste di lei in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o*

¹³⁷ Ibid. I 3, 1000D

neghiamo le cose dopo di lei, non affermiamo né neghiamo lei; dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo" ¹³⁸; ciò che sta al di sopra dell'universo non è un termine dell'universo in quanto lo trascende nella semplicità veramente attuale, veramente reale, che E'. Tutto l'universo in quanto è nell'"era" non è. Così ogni nome, ogni attributo proferito dalla creatura sarà creaturale, e quindi sarà tenebra in quanto velante perché per sua natura la creaturalità è velo. Per cui è più vero negare che affermare in quanto vuol dire rimuovere, dolorosamente il velo, e velo è anche la contrazione individuale di noi pensanti, rimuovere il velo fin in fondo vuol dire desiderare ardentemente la possibilità dell'impossibile.

Cusano, nello scritto del De Genesis ci dice qualcosa di grande con poche parole: la creazione è la conversione dell'identico all'identico. Ogni diverso viene da questa conversione, viene dall'identico che si converte a sé: *"L'assimilazione significa la coincidenza della discesa dell'identico nel non identico, e l'ascesa del non identico all'identico. Dunque si può dire che la creazione o genesi, è questa assimilazione all'entità assoluta, perché essa che è l'identico, identificando, chiama a sé il nulla o non-ente. Perciò i santi hanno chiamato la creatura di Dio similitudine o immagine"*¹³⁹. Ci sono qui due identici che sono lo stesso in quanto identici ma sono diversi in quanto diversamente identici. Il primo è l'identità che sta nel luogo dell'identico, il secondo è il farsi identico nell'identificarsi dell'identico. Ciò detto rimane il fatto che ciò che è il primo è anche il secondo in quanto identico e così ciò che è in se stesso identità perfetta di sé a sé, sarà anche il secondo in quanto identità identificante l'identico a sé. L'identità è l'essere identico e l'essere identico vuol dire identificare, c'è però un rapporto di priorità logica tra l'identificazione e l'essere identico; sembrerebbe che la prima preceda e il secondo segua, in quanto per essere identico ad altro o a sé, deve identificarsi con esso. Mentre quindi l'identificazione è in sé attuata nel essere se stessa nel compiersi di sé, l'identico è ciò che è identificato nell'identificazione. Ma, si obietta, che l'identificazione essendo identica a ciò che è, è posteriore all'identico che è identico. Sembrerebbe così, ma distaccandoci dal procedimento e tentiamo qualcosa di diverso. Dato che siamo giunti alla priorità dell'identità

¹³⁸ Ibid. V, 1045-1048B

¹³⁹ N. Cusano, *De Genesis*, trad. a cura di G. Federici Vescovini, c. I

rispetto all'identificazione tramite la priorità dell'identificazione sull'identità è ora di staccarci da questo modo di ragionare congiungendoci ad una prospettiva superiore in quanto abbracciante l'identificare e l'identità in modo identico in quanto Principio dell'identificazione e dell'identità. Facciamo un esempio allo specchio. Quando ci specchiamo ci identifichiamo con l'immagine o meglio identifichiamo l'immagine con noi, l'identificazione è l'identico che si converte all'identico ma in virtù di cosa l'identico è identico? Dell'identificazione? Ma essa a cosa dovrà l'identità con sé di sé: essa è libera di essere identità in virtù di ciò che è al di sopra dell'identità essendo prima di ogni identificazione e identità. Esso è Non Altro che identità, ma prima dell'identità esso è Non Altro che non Altro, non in quanto identico a sé ma in quanto Non Altro. Allora la creazione come conversione dell'identico all'identico sarà altro dal non altro in quanto non altro dall'altro, essa è perché era e perché sarà non altra in quanto identità adveniente all'essere. Il non altro è. Ogni altra parola ci pone fuori e ci pone nella creazione che è appena il non altro è non altro. Non è più assurdo dire "essere identico" o "essere diverso" del non altro, in quanto il Non altro è Non altro. Ma come si compie la conversione all'identico? Nel testo cusariano, alla preghiera di Corrado di spiegare con esempi facili la creazione, Nicola, risponde con l'esempio del vetraio: *"questo esempio ti potrà guidare a sufficienza. Il vetraio raccoglie il materiale. Quindi lo dispone convenientemente nel forno con l'aiuto del fuoco. Poi, mediante una cannula di ferro collegata con la materia, il vetraio soffia il suo spirito che penetra nella materia, affinché la materia riceva la forma del vaso concepita dalla mente del maestro, mediante il soffio dell'artefice e, per mezzo dello spirito che muove la materia all'intenzione del maestro, il maestro fa il vaso di vetro dalla materia che è priva di ogni forma di vaso. Questa forma, forma la materia come un vaso di questa specie, perché la materia che ora sottostà alla forma manca della possibilità universale di essere tutte le forme di vaso, in quanto la possibilità universale è specificata in atto. Ma quando il maestro, dal vaso di questa specie, si propone di farne un altro di un'altra specie, vedendo che né quel vaso né le sue parti ha la possibilità di divenire quel vaso che ha in mente, poiché esso è intero e perfetto e le sue parti sono le parti di questo vaso, fa in modo che il vaso e i suoi pezzi ritornino nella materia prima, togliendo l'attualità della forma dalla quale era tenuto insieme; e, quando la materia per il suo scioglimento, è ridotta alla fluidità e alla possibilità universale, egli fa da essa un*

altro vaso"¹⁴⁰. Anche se inadeguatamente, in quanto il vetraio prende la materia, da qualcosa che non ha creato e che è quindi preesistente, Cusano tenta di spiegare la dinamica della contrazione che è un movimento triadico: Possibilità per la chiamata, attualità della partecipazione, e il loro nesso. L'identico quindi chiamando ad essere, chiamando all'identità il non-identico, chiama all'identificazione mediante la forma; così dal nulla che è l'essere possibilitato ad essere, l'essere predisposto alla partecipazione, mediante la forma, l'identico si identifica nel farsi identico. La materia, la forma e il nesso sono relazionate strettamente e ogni creato le avrà come parti costitutive della sua craturalità. È ovvio anche che non vi potrà essere, se non astrattamente, una materia assoluta o forma assoluta nel creato in quanto visto che siamo nella contrazione, ogni contratto, identificandosi con ciò che E', sarà un composto misto in quanto partecipazione formale e partecipante materiale. Una materia infinita è chiaro che coinciderà con una forma infinita e sarà materia attuata, in quanto possibilità di tutto ciò che è in atto e sarà presso il creatore¹⁴¹. Nella creazione, la contrazione individuale, nella partecipazione alla forma, limita la possibilità d'essere all'atto della creatura, per cui non vi sarà una infinità in atto nel creato ma ogni attualità sarà contratta individualmente, specificamente, genericamente. Come quindi nell'assoluto, l'identità sarà tra una potenza infinita, intesa come possibilità d'essere e una attualità infinita, intesa come atto di essere di ciò che è, così anche il creato risplenderà della trinità in modo finito, nel partecipare all'attualità del Verbo, della potenza del creato.

Il linguaggio non aiuta in quanto è vincolato alla sua ratio e alla sua identità, perciò quello che dobbiamo cercare di fare è trascenderlo; ma se lo trascendiamo non parliamo più. Ciò credo sia vero ma falso, vero in quanto è effettivamente, fenomenologicamente vero, ma è falso in quanto noi iniziamo a parlare veramente solo quando smettiamo di parlare e la parola razionale che sgorga nel discorso è dopo il significato, essa spiega, esplica la Parola che è Verbo. Quindi se la parola segue il Verbo essa sarà rammemorante il Verbo in quanto balbettio dell'indescrivibile perché memoria di ciò che non è passato né futuro né presente

¹⁴⁰ Ibid. c. III

¹⁴¹ Cusano utilizza il concetto di posse-est nel dialogo del *De Possess* in *Opere filosofiche* / di Nicolò Cusano ; a cura di Graziella Federici-Vescovini. - Torino : Unione tipografico-editrice torinese, 1972.

ma eterno. Come tale, le anime pure che, elevate fino al mistero, hanno contemplato la grazia rivelata, hanno parlato poco, si sono ritenute in sé, hanno sofferto la solitudine, sono state cacciate, hanno avuto paura di essere fraintese, perché troppo facile e troppo difficile suonava la loro parola; quello che hanno detto è frammento prezioso, esso è arte nel senso più proprio, in quanto è memoria trasversale e quindi inattuale, del tempo al di là del tempo, dell'universo complicato, disvelato. Se quindi dal Principio discende il raggio creativo che è partecipazione di tutte le forme alla forma delle forme, così, coloro che sono asceti, hanno ripercorso il raggio, sono stati prima ispirati, fondati, creati, e poi hanno seguito il loro destino spirituale e sono ispirati; l'esprire è l'atto che va verso la rottura della contrazione, è desiderio di uscita da sé verso la fonte e per questo è desiderio di morte di sé nella fonte della vita.

L'intelletto d'amore, desiderando la verità, nel desiderarla, una volta gettato lo sguardo in essa, ad essa si congiunge, superandosi, superando il limite nel sapere del limite. Questo avviene perché l'anima, immagine di verità, contemplando la sua ratio, si sa vera, ma si sa anche buona in quanto conforme al vero. Bonaventura ce ne parla nell'*Itinerario*, nei due modi con cui l'anima, una volta che ha trovato Dio per mezzo e nelle vestigia del creato, per mezzo e in sé nell'immagine di Dio, si posa con lo sguardo in sé, sopra di sé, per verità. Analizziamo qualche passo: "*Primis modis primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: Ego sum qui sum; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo inquit bonus nisi solus Deus. Damascenus igitur sequens Moysen dicit quod qui est est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei*¹⁴²". Qui l'anima, una volta passato il tabernacolo delle vestigia esteriori, e il Santo dell'immagine della verità, si fa più addentro nel tempio e, seguendo le sacre scritture, si introduce nel punto più

¹⁴² S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V 2

interno di se stessa, che fissa fuori di sé. Giunta quindi attraverso la luce a fissare la luce della luce, si ferma e la contempla in due modi differenti: *Per eius nomen primum, quod est esse e in eius nomine, quod est bonum*; per mezzo del primo modo essa si informa della Verità, nel secondo modo essa si trasforma nella Verità. Come lo sguardo dei due cherubini, che si fissano, l'uno davanti all'altro è un unico sguardo, così l'anima, quando contempla la verità, ammirandone l'unità, lo splendore, l'eternità, si fa Verità nello sguardo del secondo cherubino che è sguardo d'amore verso l'unità e tale amore per essere perfetto deve essere sguardo elettivo del Principio su se stesso. Nella comunione nell'anima dei due sguardi, l'eternità vera si fa vissuta, esistente, attraverso il vecchio e il nuovo testamento. L'Esse Ipsum, gloria eterna e inarrivabile, del Dio di Israele, si incarna in Cristo, Buono, salvatore. E la salvezza in Cristo è la salvezza che trasforma l'anima nello sguardo alla verità, insomma la Trinità è buona, perché è per l'anima buona. Sarà quindi vissuta nella contemplazione; essa è vissuta in ogni momento della vita dell'anima anche se in modo silente, essa è ciò per cui l'anima sceglie il bene, e tutto ciò che è buono ha la sua bontà nella superbontà trinitaria. Qui ci avviciniamo a Riccardo di S.Vittore, che, nel *De Trinitate*¹⁴³, compie, attraverso l'anima, dopo aver affrontato il problema della pluralità personale nell'unità sostanziale, il percorso dell'amato all'amante nella processione dal Padre del Figlio e dal Padre e dal Figlio dello Spirito Santo. L'anima, piccola forma, nell'amare se stessa, si stringe a sé, si volge a Dio in sé, e desidera di essere degna di essere figlia. L'Essere assoluto, amando se stesso, poiché infinito, fa essere infinitamente sé fuori di sé, in quanto Figlio d'amore, e il Figlio, nato dall'amore del Padre, non può non amare a sua volta in quanto è essenzialmente Amore. L'anima scopre la Trinità in sé come perfezione di sé che desidera la verità, in quanto essendo nel raggio di verità, è in Cristo che, in quanto Amore, si ricongiunge al Padre. L'amore cambia l'anima, la rende degna di essere ciò che è, di essere forma della verità, facendola cristiforme; il Cristo, discende in lei come nel seno della vergine Maria, e la rende gravida di Cristo. Ecco in che senso essa è in sé e fuori di sé: è in sé in quanto è veritiera, è fuori di sé in quanto è in sé portante la luce che la fa essere. *“in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum tamquam propiratorium super arcam Dei*

¹⁴³ *La Trinità* / Riccardo di S. Vittore ; traduzione, introduzione, note e indici a cura di Mario Spinelli. - Roma : Città nuova, [1990].

collocatum et sacramentum a saeculis absconditum”¹⁴⁴ Il mistero nascosto nei secoli è la verità che si rivela nell’anima che la cerca, esso è la ragione nascosta in quanto è il mistero non rivelabile nella creaturalità ma rivelato nell’estasi all’anima che diviene spirito. L’anima uscendo da sé, si riempie di Cristo, colei che, secondo le scritture, ha costruito la casa in Gesù, ora entra a casa propria nell’entrare in Cristo. Questa uscita da sé è l’uscita dalla creaturalità per mezzo del creatore-creatura, assoluto e contratto che è il Figlio. Ecco perché è scala, esso è il farsi della creatura tramite sé, ed è porta in quanto attraversato lui, l’anima è nella verità puntiforme e precisa, assoluta e partecipata. Ma l’estasi dell’anima in Dio è un processo più intellettuale o più emotivo? È una questione mal posta in quanto l’anima al di là di se stessa non ha più voce, né pensiero né senso in quanto è al di là della creaturalità, la dove l’oggetto e il soggetto sono lo stesso nell’istante puntuale, essa non ha più un dentro e un fuori, un esterno e un interno in quanto tutta è tutto in tutto, precisamente verità. Quindi l’abbandono della sensazione e del pensiero, sarà necessario per rendersi preparati all’esperienza mistica in quanto, più l’anima sarà conforme all’eternità, più essa sarà pronta a liberarsi dalla contrazione individuale, ma sarà la grazia e solo questa a permettere all’anima di liberarsi di sé. Questo desiderio di saziarsi del divino non è un desiderio di morte, ma è il desiderio di vivere veramente, essenzialmente, anche se per farlo bisognerà attraversare la morte. Essa è il limite, ma se l’anima afferra ciò che è al di là del limite, attraverso la verità della coincidenza con sé, ancorandosi all’infinito che vive in lei come un fuoco, già intravede la possibilità dell’impossibile, già brucia della sua essenza per aderirvi meglio, già è, più di quanto era. “*Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectus; gemitus orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem,; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidam ignis Deus est, et huius caminus est in Jerusalem[...]*”¹⁴⁵. Il fuoco interiore che tutto infiamma è l’essenza che chiama all’essere, l’identico che chiama all’identico. C’è molta differenza tra sapere che il fuoco brucia e bruciarsi col fuoco, l’estasi è il bruciarsi ardendo

¹⁴⁴ Ibid. VII 1

¹⁴⁵ Ibid. VII 6

completamente, il nostro rammemorare è solo un fuoco freddo, una scintilla, poca cosa, che però può infiammarsi e ardere.

La mistica è il percorso del fuoco; come il ferro, che non è per sé caldo, si riscalda fino ad arroventarsi e a divenire fluido a contatto con il fuoco, così l'anima creata dall'espiazione divina, si arroventa nell'aspirazione divina che arde e consuma ciò che non è degno di Dio. Come solo il fuoco sarà simile al fuoco così solo l'anima divina sarà simile al divino. Ma come l'anima può raggiungere il massimo? Come il ferro può diventare fuoco? Nel mistero del Cristo il massimo assoluto si è contratto nel corpo di un uomo rimanendo assoluto nella contrazione, divenendo vero uomo, unico uomo, in quanto umanità perfettamente in atto nel suo essere carne e sangue. Così l'anima dovrà nascere in Cristo che è l'umanità per farsi assoluta in quanto in Lui la contrazione è assoluta e l'assoluto contratto. Ecco perché Cusano, nel *De conjecturis* parla dell'uomo come di una microcosmo, come di una scala che attraversa tutto il creato: *“l'uomo è infatti Dio, ma non in senso assoluto, perché è uomo; è dunque un Dio umano. L'uomo è anche mondo, ma non è contrattamente tutte le cose, perché è uomo. Egli perciò è microcosmo o mondo umano. La regione dell'umanità abbraccia Dio e l'universo nel suo potere umano. L'uomo può essere Dio umano e, come Dio, può essere in modo umano, angelo umano, bestia umana, leone umano o orso o qualsiasi altro essere. Nel potere umano esistono tutti gli enti secondo il modo di quel potere”*¹⁴⁶. Tutte le cose nell'uomo sono nel modo umano così in Dio sono Dio, e in Cristo sono Cristo. Cristo è l'uomo divino che è re di tutte le creature, l'uomo terreno è il discepolo che deve imparare dal maestro qual è il suo posto nell'universo, se bestia o se angelo. Così l'anima nello svuotarsi si riempie di carità e percorre nel suo farsi nuda sei tappe come i sei gradini per i quali si ascendeva al trono di re Salomone¹⁴⁷. Nel farsi caritatevole, l'anima si fa lucente, essa irradia energia in quanto diviene centro, forma riflettente la solarità del principio in sé. E' come se si scaldasse fino a divenire incandescente, essa è nell'incendio d'amore. Il primo grado della carità è la soavità. La soavità è il godere puro e semplice del respiro di Dio, godere del creato, godere della contemplazione, riposo spirituale dello sguardo in Dio, nella soavità: *“Le reliquie dell'affannato pensiero fan festa in*

¹⁴⁶ *Con.* II c. 14 § 143

¹⁴⁷ *1Re* 10, 14-21

*Dio*¹⁴⁸ in quanto esso è vacanza e riposo festivo in quanto principio, via e termine di ogni meditare. Per cui l'anima soave è pacifica in quanto riconduce le forme nella forma mediante sé, piccola forma. Il secondo gradino è l'avidità, essa nel contenere nel suo sguardo la totalità delle forme splendenti, arde dal desiderio di averne di più, desidera se stessa, e quindi desidera al di là di sé in quanto desidera assimilarsi tramite sé alla verità che la fonda, essa allora, come un piccolo vaso, desidera la rottura in quanto non si contiene più e dice: "*L'anima mia si elegge una fine violenta e le ossa mie la morte*" perché "*come il cervo sospira alle acque, così l'anima mia sospira a te, o Dio*"¹⁴⁹; e sospirando essa rende il fiato in quanto spirito che torna alla sorgente del respiro. Il terzo grado è la sazietà; L'anima piena di desiderio non desidera altro che Dio, essa desidera di desiderare e come tale è sazia, e rigetta ogni possesso, ogni avere, ogni alimento. Il quarto grado è l'ebrietà, come l'inebriato si spoglia nudo senza rossore, e sostiene le battiture senza dolore, così l'anima ormai dimentica del fardello dell'esistenza, si compiace nel disfarsene, nel bruciare non si accorge di stare bruciando in quanto tutta protesa e ricolma di desiderio. Il quinto gradino è la sicurezza, l'anima sa di essere a casa, e dalla casa non potrà mai essere gettata fuori in quanto si fa essa stessa la casa di Dio. Il sesto grado è la tranquillità che avvolge l'anima nella pienezza, essa è pacificata nel silenzio dell'eternità: "*in pace factus est locus eius*"¹⁵⁰; essa contempla la totalità senza perturbamento.

Percorsi dal terzo dei dialoghi dell'idiota

La mente non è esplicazione, ma immagine della complicazione eterna; altra è l'immagine e altra è l'esplicazione; l'uguaglianza è l'immagine dell'unità, l'esplicazione dell'unità, invece, è la pluralità della contrazione. Ora, se la mente è immagine, essa non è esplicazione ma in sé complica, in quanto immagine, ogni cosa; se essa fosse perfetta in atto essa sarebbe la regola, la norma, complicante ogni cosa; ma in quanto finita, la mente ha bisogno di cogliersi, assimilando a sé le specie astratte dalla realtà sensibile, che è esplicata in quanto moltiplicazione

¹⁴⁸ S. Bonaventura, *L'incendio d'amore*, 4, 9

¹⁴⁹ Ibid. 4, 9; *Gb* 4, 15; *Sal* 41, 2

¹⁵⁰ 75:3, nella *Vulgata*

dell'unità nella pluralità. Nella conversione a sé della mente attraverso i sensibili essa si sveglia dal sonno, rimembra, attraverso ciò che essa sa, ciò che essa è. Nel dare alle esplicazioni dei nomi essa costruisce un architettura che è per lei il mondo, fatto per lei in quanto esplicato. Essa in se stessa si costruisce, rimembrando, sulle strutture cosmiche che viene conoscendo. Nel assimilarsi a sé mediante l'esplicazione di sé essa trova che in se stessa risiede la verità come regola del giudizio retto. In quanto immagine della complicazione delle complicazioni essa è verità più vera dell'esplicato in quanto è sapiente se stessa, nel sapere se stessa essa vive intellettualmente e ricercando in sé la verità di sé essa si assimila a se stessa facendo di sé oggetto di ricerca. Nella coincidenza intellettuale di pensante e pensato la mente coglie una verità più precisa di quella razionale, che si esprimeva nei rapporti e nelle proporzioni, essa scopre di essere verità sul raggio della verità in quanto forma attuale; l'adeguarsi di sé che cerca a sé che è cercata porta la mente a concepirsi attivamente come pensiero che pensa, e nel pensarsi essa si rende trasparente alla verità che la fa essere ciò che è. Tale verità la trascende e la fa essere ciò che è, perché essa altro non è che partecipazione alla verità. La sua vita allora coinciderà con il darsi al pensiero dell'essere nel sapersi, tale circolarità la fonda in trasparenza e la fa visibile a sé, ma essa brama la visione e allora tende a quell'invisibile partecipato che l'attraversa nel suo centro, e nel farlo si trascende e già non pensa più ma contempla, e il contemplare è un vibrare della mente in se stessa, un trattenere il respiro nel tentativo di vedersi attraverso, nel tentativo di annullarsi per comprendersi in quanto certa che non è lei l'essenza del suo essere. Il fine della mens allora sarà il ricongiungimento a sé precisamente che equivale a dire, l'essere verità dischiusa perfettamente in sé e a sé, tutto sarà subordinato a tale finalità. Essa è sostanza viva nel corpo in quanto lo plasma a propria immagine, lo modella per essere perfetta come la vista modella l'occhio per vedere. Cusano ci propone un bellissimo esempio: *“Preso in mano un bel cucchiaino, continuò a dire: Ho voluto fare un cucchiaino come uno specchio: ho cercato un legno ben compatto e migliore di tutti. Vi ho applicato gli strumenti, con il movimento dei quali ho ricavato la proporzione conveniente nella quale potesse risplendere perfettamente la forma del cucchiaino. Poi ho levigato la superficie del cucchiaino al punto da produrre la forma dello specchio nella lucentezza della forma del cucchiaino, come vedi. Poiché è un cucchiaino bellissimo, è anche un cucchiaino che*

*è uno specchio. In esso hai tutti i generi di specchio, cioè concavo, convesso, piano e a colonna: alla base del manico, lo specchio piano, nel manico quello a colonna, nella concavità del cucchiaio quello concavo, nella convessità quello convesso. La forma dello specchio non ha avuto l'essere nel tempo prima del cucchiaio, ma essa è stata aggiunta da me alla forma prima del cucchiaio grazie alla perfezione del cucchiaio, affinché appunto la perfezionasse, e la forma dello specchio contenesse in sé la forma del cucchiaio. E la forma dello specchio è indipendente da quella del cucchiaio: non è, infatti, dell'essenza dello specchio che sia anche cucchiaio. Perciò se si rompessero le proporzioni senza le quali la forma del cucchiaio non può essere, ad esempio se si staccasse il manico, cesserebbe di essere un cucchiaio, ma la forma dello specchio non cesserebbe per questo di essere. Così Dio, mediante il moto del cielo, ricavò dalla materia adatta la proporzione nella quale risplendesse l'animalità nel modo più perfetto. Ad essa vi aggiunse la mente quasi specchio vivo nel modo che ho detto*¹⁵¹. Temporalmente la mente è stata creata dopo il corpo, ma essenzialmente, naturalmente, essa è ciò per cui il corpo è stato fatto e quindi precede il corpo in quanto forma sostanziale, specchio vivo, sussistente in sé senza il corpo ma perfetta, se unita ad un corpo perfetto. Per questo la sensibilità e i corpi sono perfezioni della mente in quanto essa, per loro tramite conosce se stessa pur sussistendo anche se si rompessero le proporzioni corporee. Quindi più che un corpo che contiene l'anima, qui siamo vicini a Plotino nel sostenere che è l'anima che contiene il corpo in quanto è ciò per cui esso è fatto. Al corpo saranno legate le facoltà vegetative e sensitive, alla mente la facoltà intellettuale. Così se viene meno il corpo verrà meno l'anima vegetativa e sensitiva ma non l'anima intellettuale perché essa non sussiste grazie al corpo ma è sostanza separata e indistruttibile. L'anima intellettuale è perfetta in quanto ha la sussistenza da sé, essa è suo corpo e suo nutrimento in quanto corpo spirituale e cibo spirituale. Ecco perché è sbagliato ritenere che l'anima, una volta che il corpo si disgrega, si elevi e voli via, essa invece permane nella corporeità, solo che non si tratta più di uno spirito corporale, ma di un corpo spirituale, ovvero di una corporeità intelligibile: esiste un corpo intelligibile come esiste una materia intelligibile. La corporeità della mente sarà allora un diverso tipo di corpo, non coglibile con i

¹⁵¹ Cusano, *Dialoghi dell'idiota*, a cura di G. Federici Vescovini, parte III, c. 3

mezzi con i quali si rilevano le auree delle realtà più grossolane, ma sarà un corpo sottile e intellettuale, un corpo interiorizzato. Corpi interiorizzati hanno anche le intelligenze, essi sono perfetti in quanto espressione della perfezione dell'essenza della verità partecipata puramente dall'intelligenza. Per farcene un'idea dobbiamo pensare alle membra del nostro corpo in una prospettiva simbolica: *“Così ancora, se desideri fare ricerche sul corpo spirituale o sullo spirito corporeo, t'accorgi che fra la lucidità spirituale che discende nel corpo tenebroso e la grossezza corporea che regredisce, cadono due gradi intermedi di connessione, l'uno più vicino allo spirituale, l'altro al corporeo. Quello che è più vicino allo spirito non abbandona del tutto la dimensione del corpo, sicché si potrà chiamare corpo spirituale, l'altro, un po' più depresso, più vicino alla grossezza corporea, non abbandona del tutto la dimensione dello spirito, e si chiama perciò spirito corporeo”*¹⁵². Così anche i corpi più scissi avranno lo spirito che li fa essere, così come le nature più semplici avranno un corpo che le perfeziona. Tale dialettica permea tutto il creato in quanto dialettica di esteriorità ed interiorità. La prima non è senza la seconda, la seconda, non è perfetta senza la prima. Sarà tanto più perfetta quanto più riuscirà ad interiorizzare l'esteriorità, pur non riuscendo mai in modo assoluto a farlo in quanto le intelligenze, nelle quali si compie questo movimento, sono create e in quanto tali esse sono come raggi sempiterni del sole eterno, tolto il sole, sono tolte le intelligenze e per questo non potranno mai essere assolutamente aperte in sé a sé, in quanto se lo fossero esse sarebbero l'assoluto. Immaginiamo lo splendore del primo intelletto creato, che riceve la luce in modo primo, esso è il primo suono dell'universo, la prima nota perfetta che racchiude in sé ogni sinfonia nella sua semplicità. E poi guardiamo l'ultima intelligenza creata, che è l'anima umana, che è un suono in cerca di voce, e lo cerca nel creato; se solo riuscisse a trovare la nota complicante il tutto che è tutta in tutto e tutto in essa, potrebbe salire più rapida della folgore all'ultimo cielo, in quanto, risuonerebbe dell'universo in sé. La potenza dell'anima umana è quella di essere libera, e come Pico ha chiaramente detto¹⁵³, nella libertà è la sua dignità; quanto più sarà capace di scegliere in alto, tanto più essa sarà; non importa se il traguardo sarà oltre di lei, in quanto nell'altezza del desiderio, e quindi nella pazienza

¹⁵² Con. II c. 10 § 128

¹⁵³ *De hominis dignitate* / G. Pico della Mirandola; a cura di Eugenio Garin. - [Rist. anast.]. - Pisa : Scuola normale superiore, 1985 (stampa 1986).

dell'attesa di giungere all'altezza, essa ha già superato il limite e la usa fragilità, eleggendo la sua esistenza al desiderio. La grandezza di Cusano sta nell'aver afferrato l'essenzialità della natura umana e l'aver posto l'uomo nel Cristo e il Cristo nell'uomo come perfezione dell'uno nell'altro. Così come il corpo è perfezione dell'anima, così l'umanità è perfezione del Verbo e come l'anima è ragion d'essere del corpo, così Cristo è ragion d'essere dell'uomo. In questa chiave vanno letti i due esiti divergenti delle due grandi opere sistematiche del Cusano, *le congetture* e *La dotta ignoranza*. Quindi l'anima libera dovrà trovare Cristo che è la nota complicante ogni armonia e sarà salva nel risuonare di lui. Cristo ha già trovato l'umanità e l'ha già salvata col suo sacrificio. La natura libera dell'uomo è libera perché è libero l'atto con cui il Padre elegge il Figlio ad essere sovrano del mondo. In quell'atto è già complicato tutto e la natura umana è figlia della libertà in quanto essa era attesa dall'eternità nella libera elezione del Figlio. Tale destino eterno è quello dell'uomo, essere per essere salvato. Analizziamo ora un altro passo importante: *“L'intelletto di Dio è una inflessione dell'intelletto di questo nome “ente“, poiché l'ente inteso non entitativamente (cioè in modo non partecipabile) è Dio. Esso è identico a quello che si ha della sostanza e dell'accidente, ma considerato in altro modo, cioè non-flesso. Perciò l'intelletto di Dio abbraccia tutti gli intelletti della sostanza e dell'accidente, ma è semplice e uno. L'intelletto invece della materia prima è una certa flessione dall'intelletto che si ha del corpo. Se intendi il corpo in modo incorporeo, intendi la stessa cosa che il corpo significa, ma in modo diverso perché incorporeo ed esso è, senza dubbio, l'intelletto della materia”*¹⁵⁴: qui si parla di forme. Il flettersi dell'intelletto generato è l'informarsi della verità nel corpo intellettuale. Tale corpo è la forma che fa essere l'interiore esteriore in quanto esistente, evidente, splendente, e nello splendere della forma, la verità inflessa si flette e si partecipa nel farsi via interiore attraverso l'esteriorità. In Dio l'esteriorità coincide con l'interiorità nell'assoluto. Tale coincidenza non è manifestativa di sé, in quanto onniabbracciante tutto, essa è una e semplice. L'intelletto divino allora è in-flesso in quanto inesplicabile poiché tutto esplicato e quindi tutto complicante e come tale impartecipabile in quanto puntiforme nel suo essere eterno. L'intelletto della materia invece è la flessione partecipativa dell'intelletto che si fa circolo contratto

¹⁵⁴ Id, parte III, c. 14

nella sua circolarità nelle forme degli intelletti materiali che sono corpi nei quali l'interiorità si manifesta esteriormente nel ritornare a sé. Se giustamente compresa, la flessione è significativa l'unità in-flessa in quanto questa è il senso della flessione. Quindi la pluralità delle menti è complessivamente il ritratto dell'inflessibilità dell'intelletto divino, in quanto ognuna è il riflesso di esso e, con le altre, rispecchia l'armonia assoluta. L'armonia inerisce il rapporto tra le parti, ma essa molto di più inerisce l'unità in quanto è la fonte di ogni armonia. Così l'armonia andrà cercata prima che nelle parti, nella totalità che è di per sé armonica perché rapporto perfetto quindi infinito, e allora tra le varie menti dovrà sussistere necessariamente un rapporto di compensazione, di proporzione, come sussiste all'interno della proporzione armonica. Ogni mente avrà quindi nel suo destino, nella sua persona, un frammento significativo la totalità, e ogni frammento legandosi con l'altro e questo con l'altro ancora, formerà un significato totale che non coinciderà con la totalità ma ne sarà immagine complessiva. La possibilità di intravedere questo risiede nelle singole menti, è la loro capacità di cogliere nell'altro la qualità destinale che egli significa in modo vero e sorprendente che le fa unire nel progetto comune. Quindi, attraverso i singoli, come attraverso un prisma, si rifrange il raggio fondante nelle esplicazioni personali che si manifestano nelle modalità dell'esteriorità nei colori dello spettro luminoso. E tale luminosità è l'esplicazione della qualità singolare che illumina ogni cosa in maniera singolare. La mente capace di cogliere e raccogliere in sé l'esplicazione, ovvero quella che sarà capace di comprendere ermeneuticamente il diverso come non altro dal raggio complicante sarà aperta al progetto in quanto pro-iettata nell'esteriorità non come egoità trascendentale¹⁵⁵ ma come essenzialmente umana e quindi intelligente dell'essere dell'umanità e consapevole del comune destino, unico volto e unico nome che risplende in ogni espressione singolarissima dell'uomo. Tale progetto unitivo nasce dal cuore dello spirito congetturale ed è quel ideale che attraverso i precetti pratici del vangelo penetra e diviene vita nelle grandi anime che sono come fiori conformi al vero, nell'esteriorità come nell'interiorità. Questa volontà comune è forse ciò che maggiormente sfugge allo sforzo teoretico ma che più ricade sulla vita pratica; se vi fossero al mondo solo egoità fungenti, con i loro apparati trascendentali fuori dal mondo, del tutto chiuse

¹⁵⁵ Vedi Husserl, *Meditazioni cartesiane*, in particolare 4° e 5° meditazione.

in sé e a sé allora l'esteriorità schiaccerebbe totalmente l'anima rendendola sofferente nel dolore dell'indifferenza, ma l'intelligenza o è libera o non è e l'anima attraverso la ragione intravede la via che è la verità e vivendo per la verità, volgendosi ad essa, liberamente si determina radicata nella scintilla della Sinderesi, che è la Bontà in sé, che la fa buona e l'anima buona non è altro che amore per l'umanità, è il tendere l'orecchio in ascolto del grido dell'altro uomo.

De visione dei: la contemplazione al di là e al di sopra di sé

Nel 1453, nel mese di ottobre, Cusano termina la stesura di una delle opere più sentite, il *De visione Dei*. Dedicata ai monaci benedettini di Tegernsee¹⁵⁶, quest'opera, associando la parola all'immagine, tenta di condurre, per via sperimentale, alla teologia mistica e alla dotta ignoranza: “ *Se voglio trascinarvi in modo umano verso le cose divine, devo farlo con una similitudine. Ma fra tutte le opere umane non ho trovato nulla di più conveniente al nostro proposito, dell'immagine di uno che tutto veda, il cui viso è stato dipinto con così sottile arte pittorica che il suo sguardo guarda tutte le cose intorno[...]* Ora affinché anche voi abbiate la pratica che ho io di una tale figura sensibile e che essa esige, vi invio, per l'affetto che ho per voi, la tavoletta che rappresenta la figura di uno che tutto vede, che chiamo icona di Dio. Appendetela in una parete qualsiasi, per esempio in quella a nord e giratele intorno, fratelli, stando alla medesima distanza da essa: guardatela e ciascuno di voi sperimenterà di essere visto da solo da qualunque luogo l'avrà guardata. Al fratello che è a oriente sembrerà che questo volto lo guardi da oriente. A quello che si trova a mezzodì che lo guardi da mezzodì e a quello che è a occidente da occidente”¹⁵⁷. Mediante uno di quei quadri che rappresentano un volto i cui occhi sembrano sempre rivolti sull'osservatore, da qualunque parte egli si trovi, si può fare esperienza della coincidenza degli opposti. Siano gli osservatori uno o molti, a destra o a sinistra, in movimento o fermi, gli occhi del quadro, rimanendo immutati, sono sempre rivolti su ciascuno e su tutti. Così è della visione che Dio ha di noi, che complica

¹⁵⁶ Per una breve storia di quest'opera vedi *Introduzione a Niccolò Cusano* / di Giovanni Santinello ; con aggiornamento bibliografico. - 4. ed. - Roma [etc.]: Laterza, 2001, pp. 87-94

¹⁵⁷ N.Cusano, *De visione Dei*, trad. a cura di G. Santinello, c. 1, § 2

gli opposti, e così dovrà essere della visione che noi dobbiamo avere di Dio, elevandoci al di là delle opposizioni, oltre la coincidenza stessa. Sono presenti tre elementi: il Volto ritratto, esso è il Principio; la moltitudine dei soggetti contemplanti, sono le menti create; il raggio che congiunge l'oggetto al soggetto e viceversa, esso è il Verbo che accende le menti che in lui contemplan la verità. La Verità è una, i partecipanti alla verità sono molti, il giudizio sulla verità è uno in quanto è l'essere vero del vero, è molteplice, in quanto partecipato e affermato nell'alterità. Ogni mente in quanto partecipa alla verità è vera nell'atto di essere ricercante la verità ma essa non sarà mai vera in assoluto in quanto partecipante alla verità nell'alterità. La verità per la mente risiede tutta nel raggio che la fa intendere. Così essa, nel contemplare il Volto scorgerà il suo volto in quanto partecipazione alla verità del Volto. Sarà così che il suo essere volto sarà l'essere ciò che essa vede nel Principio che complica ogni visione. La verità partecipata, essendo la partecipabilità dei molti all'uno, avrà tanti volti quante saranno le menti contemplanti. E ogni volto sarà immagine di ciò che è al di là di ogni immagine. Come i punti della circonferenza pur essendo tutti equidistanti dal centro rimangono distinti, così le menti pur essendo menti, rimangono distinte nella visione della verità. Per verità partecipata si intende verità che per essere vera deve inverarsi nelle menti che, sapendosi, si fanno come vere. Così il Volto dei volti sarà Volto partecipato, nell'essere volto dei molti che attraverso di sé contempleranno ciò di cui sono immagine. Allora, come chi guarda il ritratto con il sorriso, lo vedrà sorridere e chi piangerà lo vedrà piangere così la mente che contempla la verità la vedrà tanto vera quanto sarà vera e trasparente a se stessa. Quindi: *"Chi ti intuisce con volto amoroso, troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente [...] E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto [...] Se l'occhio corporeo, guardando attraverso un vetro rosso, giudica che tutto quanto vede sia rosso, e se attraverso un vetro verde, che tutto sia verde, così anche l'occhio della mente, involto nella contrazione e nella passione, giudica te, che sei l'oggetto della mente, secondo la natura della contrazione e della passione. L'uomo non può non giudicare umanamente"*¹⁵⁸. Attraverso l'umanità Dio ha un volto umano e l'uomo che contempla la verità, dovrà cercare in se stesso la via per trascendersi. Quindi più sarà aperto

¹⁵⁸ *De visione Dei*, c. 6 § 21

liberamente alla verità che esso è e più aderirà al volto che attraverso di lui torna a sé. Tale libertà è fondante in quanto è apertura al Principio nel quale siamo pensanti e l'essere mente della mente è tale solo se c'è la libertà di mantenersi aperti in sé a sé. Più saremo quindi trasparenti, più aderiremo a ciò che siamo divenendo semplici nella verità, in modo da essere specchi limpidi del Principio: *“Mentre così quietamente rifletto, nel silenzio della contemplazione, tu o Signore rispondi parlando nel mio intimo: cerca tu di possedere te stesso, e allora anch'io sarò tuo. O Signore, soavità di ogni dolcezza, hai lasciato alla mia libertà la decisione d'essere di me stesso, se lo vorrò. Se io non sono di me stesso, tu non sei mio: altrimenti costringeresti la mia libertà, poiché non puoi essere mio, se prima io non sono di me stesso. E, avendo lasciato questo alla mia libertà, non mi necessiti, ma attendi ch'io decida di essere di me stesso”*¹⁵⁹. La mente libera è la mente vera, ed è libera e vera quando tende a se stessa nel tendere alla verità che attraverso di lei spira. Se essa fosse necessitata ad essere ciò che è, non sarebbe, perché nel suo essere è iscritto il moto del venire all'essere del pensiero. La mente quindi è aderente alla verità in quanto interiormente ricercante se stessa in libertà, è libera per la Verità. Nell'attesa di Dio c'è la vita della mente che brama di sapersi senza molteplicità, in maniera semplice, essa è attesa dall'eternità in quanto compimento della verità come ricongiungimento dei molti all'Unità. Nonostante questo però essa rimane in viaggio nella creaturalità, è come tale nella caligine dell'ignoranza che è massimamente sapiente. Il suo essere è legato al suo desiderio, quando verrà meno il desiderio, essa non sarà più, quando si scioglieranno gli opposti l'uno nell'altro essa perderà il logos che la costituisce. Ma solo se avviene ciò l'anima potrà vedere il Padre, solo se si scioglierà la contrazione, solo se si romperanno gli argini della forma essa potrà essere potenza infinita, solo al di là della porta del paradiso, essa sarà aderenza dell'interiore all'esteriore: *“Ti ringrazio, Dio mio, perché mi mostri che non c'è altra via d'accesso a te, se non quella che a tutti gli uomini, anche ai più dotti filosofi, appare del tutto impraticabile e impossibile; m'hai mostrato che non ti si può vedere che là dove s'incontra l'impossibile [...] Ho trovato un luogo, in cui tu sarai scoperto in maniera rivelata, luogo cintato dalla coincidenza dei contraddittori. Ed è questo il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è*

¹⁵⁹ Ibid. c. 7 § 28

custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra. Ti si potrà vedere al di là della coincidenza dei contraddittori, non mai al di qua"¹⁶⁰. Per riuscire a contemplare il volto di Dio è necessario farsi uomo nell'uomo, e per fare ciò, bisogna sorpassare l'argomentazione della ragione e la coincidenza intellettuale e attendere che Cristo ci prenda, facendosi carne e sangue in noi. Come lui rinasce in noi, noi rinasciamo in lui in quanto liberi di essere ciò che siamo solo se siamo Cristo. Per mezzo della mediazione allora, l'anima si complica nella verità in quanto essa è essenzialmente pensiero e il pensiero è mediazione per natura. La mente cerca con tutta la sua forza di ricongiungersi alla verità di sé in sé, essa cerca la mediazione che gli consenta il ricongiungimento e la trova in Cristo, Dio e uomo, che porta la verità in seno all'umanità. L'anima purificata dal fuoco dello spirito, inizia una nuova vita seguendo la parola di Cristo che la trasforma nella quiete, come un vento sottile, poiché essa non ha più bisogno di cercare in quanto ha tutto quello che cerca in se stessa perché essa è viaggiatrice e nel suo essere in viaggio sta la sua patria. Ma una volta che l'anima si ritira in sé, si ritira nella propria casa, e attende, che significato ha questa attesa? *“Che cosa è volgersi al passaggio del Signore dalla propria tenda se non intendere con finezza la misura delle divine disposizioni e la grazia del suo aiuto da ciò che accade in se stessi secondo un disegno divino? Un violento terremoto segue lo spirito, e il fuoco segue il terremoto, ed un sibilo lieve dell'aria segue il fuoco. Allora ci si accorge della presenza del Signore[...]*"¹⁶¹. L'anima scossa in sé dalle distrazioni, strappata dalla contemplazione di sé, in sé avverte nell'attesa qual è il suo ruolo: essa è testimone di Dio in quanto contemplante la verità in se stessa. Ecco perché essa non avverte Dio nei tumulti delle passioni e nemmeno nel concetto della mente, ma lo coglie, come una brezza sottile, la dove il tutto viene a parlare al tutto, dove lo sguardo si posa su se stesso in modo incomprensibile. Il respiro sottile non scuote il corpo, non da visioni terribili ma si limita ad accarezzare la superficie della forma dolcemente, non dominandola ma facendosi essenzialmente vicino ad essa in libertà, per essere vera manifestazione della gloria divina nel contatto tra creatore e creatura. La mente non può resistere a lungo nel trattenere il respiro, deve riversarsi fuori di sé nel godimento del ricordo di ciò che è essa stessa in quanto attualità reggitrice

¹⁶⁰ Ibid. c. 9 § 42

¹⁶¹ Riccardo di S. Vittore, *Beniamino maggiore*, trad. a cura di M. Malaguti, IV, 11

della verità. Nell'attendere c'è lo sperare di essere presa fuori di sé per vedersi chiaramente, tale sperare è il desiderio della visione. La visione è l'uscire dal velo, uscire dalla tenda per essere faccia a faccia con Dio. Non più quindi un vedere grazie alla verità, ma un vedere la Verità, non più per mezzo di specchi o enigmi ma in maniera svelata. L'anima per uscire da sé però deve permanere in sé, e farlo è difficoltoso in quanto è difficoltosa la manenza nell'apertura per un flusso vivente che è l'anima. Rimanere aperti vuol dire contemplare se stessi senza essere trepidanti, e la trepidazione è il vincolo che ci lega al contratto. Il contemplarsi dell'anima sarà allora un purificarsi per innalzarsi, un farsi cava per risuonare della parola che la chiama al banchetto: *"ecco, egli dice, io sto alla porta e busso, se uno sente la mia voce e apre la porta, io entrerà da lui e cenerò con lui"*¹⁶². La condizione di possibilità del sentire è il farsi capace di ascoltare e questo farsi capace è il divenire aperta dell'anima alla verità nel suo rimanere in se stessa nella coincidenza con sé in attesa di essere riempita e risuonare della chiamata alla visione. Quanto si dovrà aspettare? Bisogna aspettare l'altezza del desiderio, cioè desiderare di desiderare, aspettare di aspettare, trepidare nell'essere in punta di piedi verso l'alto. *"In questo monte Mosè resta sei giorni, e nel settimo viene chiamato al colloquio del Signore. Com'è noto in sei giorni compiamo le nostre opere, e nel settimo riposiamo. Sei giorni passiamo in questo monte, quando con molta fatica e forte volontà ci abituiamo a rimanere in questo stato sublime per molto tempo. Si viene poi al settimo giorno, quando la grande elevazione della mente diventa una gioia e si attua senza alcuna fatica[...]* Mosè entra nella nube, quando la mente umana, assorbita dall'immensità di quella luce divina, si assopisce nella dimenticanza di sé"¹⁶³. Sei sono i momenti della conversione dell'anima a sé, essa esce per tornare e torna per uscire; come in un cerchio spirituale essa vive di sé vivendo della verità che è il centro del suo ruotare. Si fa verità vedente quando coglie il senso del suo moto circolare e cogliendosi si pensa e pensandosi, è. Nell'atto del sapersi cerchio si fa pronta a ricevere la rivelazione della puntiformità, tutta complicata com'è in se stessa. Essa quindi, come Mosè sul monte, attende per cogliere l'attesa, e una volta che essa si vede e si mantiene presso di sé inizia una lotta per permanere nel luogo della verità, per farsi casa di Dio e casa della Verità che essa tiene accesa in sé. Se Dio

¹⁶² Ap, 3, 20

¹⁶³ Beniamino maggiore IV, 22

entra nella casa dell'anima, l'anima esce da sé per essere se stessa prima di sé. Essere unità con l'unità, punto col punto, potenza con la potenza e come tale si fa eterna nell'eterno. E' anima addormentata nella Pace, essa non ha più affanno o sofferenza perché è senza peso, ignorando sé e le cose che la circondano: *“Dorme in questa pace quando, assopita in questa suprema tranquillità, si dimentica di tutto ciò che ha pensato nell'equilibrio. Cgi dorme infatti non conosce le cose che gli stanno attorno ed anzi non ricorda più se stesso. Giustamente dunque il sonno rappresenta il trascendimento della mente. Dorme in Lui quando riposa nella contemplazione e nell'ammirazione di Colui che è ciò che è e che solo può dire: Io sono Colui che sono (Es. 3, 14)”*¹⁶⁴. Quindi nel sonno l'anima vede Dio, dopo aver tanto vegliato, dopo aver tanto desiderato, il desiderato si fa in lei che desidera e l'anima, in quanto desiderio, nell'approdare alla cosa desiderata, si spegne e si addormenta perché vede, sente, ascolta, il bene che è pace di ogni cosa essendo equilibrio lievissimo dell'essere in se stesso. Non più quindi equilibrio dei contrappesi che stanno l'uno contro l'altro portati dai bracci della mente che pondera ma equilibrio essenziale del baricentro che sta in sé riposando in sé. La natura ontologica dell'anima nel sonno viene mutata in quanto essa che era per la veglia, ora è per il sonno, prima era, ora è. Nel risveglio l'anima è a volte immemore come uno che si desta dal sogno, essa può non ricordare come può ricordare parzialmente o completamente cosa ha sentito in quello stato. Essendo uscita da sé si è annullata ed essendosi annullata si è destinata rinascendo in Dio con un nuovo nome; il nuovo destino ha la forza di Dio e come ogni destino personale in Dio ha il suo Principio e fine; l'anima che ha visto Dio quindi sarà brillante della novità e porterà in sé inscritto il volto di Dio; se essa non ricorderà, sarà il non ricordare il suo destino, se essa ricorderà in modo chiaro e distinto porrà molti enigmi, se essa ricorderà in modo confuso, il suo destino sarà l'attesa desiderosa del chiarimento, così accadde che Mosè: *“a cui fu mostrata chiaramente sul monte l'arca del Signore nella rivelazione, la conobbe e la vide poi familiarmente dopo essere sceso nella valle”*¹⁶⁵. Ma quali sono i modi di contemplare dell'anima? essa infatti nel contemplarsi, a seconda del modo di guardare della mente, si afferra in modo diverso: *“La contemplazione può variare in tre modi. Essa infatti ora dilata la mente, ora la solleva, talvolta la trasfigura.*

¹⁶⁴ Ibid. IV, 22

¹⁶⁵ Ibid. V, 1

Si ha un allargamento della mente quando l'acume dell'anima si allarga e si rafforza ma non sopravanza la misura dell'umana possibilità. La mente viene sollevata quando la vivacità dell'intelligenza, colpita dal raggio divino, sopravanza la misura senza per altro passare ad un vero e proprio trascendimento della mente, così che vede ciò che è sopra se stessa, ma non si stacca dalla dimensione normale del pensiero. Si ha un trascendimento della mente quando la memoria delle cose presenti viene meno e, per opera della divina trasfigurazione, trapassa in uno stato nuovo irraggiungibile al pensiero umano nella sua normalità"¹⁶⁶. Il primo modo è raggiungibile dallo sforzo umano, il terzo è irraggiungibile se non per grazia divina, il secondo è misto in quanto dipende sia dal massimo sforzo umano, sia dalla grazia divina. Nel primo modo, la mente si fa cerchio dilatandosi nello sguardo; essa che prima si volgeva ai contratti mediante singoli atti assimilativi, ora con un sol colpo si assimila a se dilatandosi nel essere sguardo onniabbracciante. Tale livello è raggiungibile dall'uomo ed è la base, le fondamenta della verità in quanto ancora l'anima a se stessa in se stessa. Il secondo modo, l'innalzamento, è il trasportarsi dell'anima che è circolo, nel punto che è complicante ogni circolarità. Esso è dato da uno sforzo umano in quanto, nel pensiero di sé la mente si assimila a se stessa, è per grazia in quanto proprio nell'essere assimilata a se stessa essa non pensa più ma è tenuta in vita, è pensata, nella semplicità non contratta della puntiformità. In questo modo quindi si trasporta sulla vetta per essere sollevata dalla brezza al cielo. Nel terzo modo, la trasfigurazione o estraniamento da sé, l'anima è rapita e portata in una condizione che essa non conosce non essendo un modo dell'anima; essa fuori di sé è estraniata perché è trasfigurata per grazia di Dio, e come tale non ha memoria, non ha volontà, non ha intelletto nei modi dell'anima in quanto essa è e non diviene. Quindi nella contemplazione compie un viaggio rimanendo presso di sé, essa è tutta se stessa, più di se stessa, fuori di se stessa a seconda della luce che destinalmente la illumina e che essa segue. La luce è la medesima come la stessa è la verità cercata, le anime sono tante come i destini e le stelle del cielo. Esse sono in se stesse destinate ad essere libere di scegliere se aprirsi alla verità accogliendo il proprio destino, riconoscendo il proprio Padre o essere fuori dal proprio destino, scegliendo le catene della schiavitù, in entrambi i casi esse

¹⁶⁶ Ibid. V, 2

sono destinate ad essere libere essenzialmente, segretamente, in quanto è nel segreto di ognuna di esse che si cela il destino dell'umanità e grazie ad esse, è custodito il nome innominato che ogni cosa fa essere in modo conforme al vero e al buono. Esse si ricongiungeranno al proprio destino vero quando si romperanno le forme, nel rifluire del molteplice all'Unità, solo allora da custodi della verità, diverranno figlie della verità. Tale via di libertà è la via scelta da chi ha aderito alla notizia dell'essere, e l'aderenza vuol dire trasparenza nell'oblio di sé per far essere ciò che è prima di sé in quanto principio. Le anime che si fanno carico della verità e quindi della meraviglia che essa suscita al pensiero che pronuncia l'essere, sono quelle che, come degli scrigni, rimangono sulla soglia senza fare un passo indietro se non per riprendere lo slancio e senza fare un passo in avanti, in quanto essenzialmente arche dell'alleanza, custodi della verità. Esse nel loro splendore interiore, splendono della verità che custodiscono e che le fa simili a sé nell'essere splendenti. Nella libera elezione dell'Unità, che accetta in sé la contrazione per far essere gli esseri è la libertà del creato; esso, risuona nelle intelligenze, che come le corde di uno strumento, vibrano in modo diverso lo stesso accordo. La vibrazione della verità e quindi il suono che si propaga è solo grazie al libero atto delle intelligenze di lasciarsi penetrare nell'atto di sapersi trasparenti in sé e a sé. L'uomo è intelligenza, percosso, risuona; sentirà il suo suono? Sentirà la notizia? Sarà capace di prendere su di sé il peso della verità? Oppure, chiudendosi, sarà sordo? C'è una dolcezza estrema negli autori che tentano di entrare nel mistero della creazione, lo fanno in punta di piedi, in silenzio il più possibile, come se ogni parola tradisse il loro scopo. Nello scrivere sulla creazione sentono il peso della responsabilità, della fiducia che c'è implicita nella creazione in quanto desiderio nascosto che ogni intelligenza creata sia grata e renda grazia in libertà. Perciò le intelligenze sono complici della creazione nel loro essere libere per la verità che fa essere ciò che vuole essere perché libero di essere. Ritornando al testo di Riccardo diciamo che al primo modo di contemplare sarà riferito questo versetto: *“Chi è costei che sale attraverso il deserto come una virgola di fumo, nella fragranza di mirra e di incenso e di ogni aroma di profumiere? Al secondo è riferito ciò che leggiamo: Chi è costei che s'avanza quasi aurora sorgente? ed è certamente riferito al terzo il fatto che si legge alla*

*fine: Chi è costei che sale dal deserto stillante delizie, appoggiata al suo diletto?"*¹⁶⁷. Questa virgola è l'anima che nel deserto dell'oscurità, delle passioni, dell'aridità dello spirito, rimemora la casa originaria. Essa rifiuterà allora gli idoli, rifiuterà persino il suo nome per non cadere nella tentazione di misurare con questo ogni cosa ergendosi a verità delle verità, rifiuterà ogni conoscenza in quanto desiderosa di rimanere nella luce originaria che la accende, rifiuterà i propri genitori e i propri figli per aderire alla vera paternità. Essa è come il fumo profumato, che nell'essere fumo rimane vincolato al deserto, al pulviscolo, alla sabbia ma nell'essere profumata tende al cielo del cielo perché significante qualitativamente nel suo essere fragranza irripetibile ciò dal quale emana ogni fragranza che non sta negli elementi quantitativi di cui la fragranza è composta ma nel ricordo inattuale di ciò che il profumo significa. Coi che s'avanza come l'Aurora è l'anima libera, che coglie in sé la propria essenza e si fa trasparente liberamente ad essa nell'essere custode di verità. La libertà è veramente divina, essa è il suono della creazione che complica ogni sonorità. E allora il farsi Aurora è venire alla luce dell'anima che emana il primo raggio, che vibra la prima nota e questo venire all'essere è un convenire dell'ombra alla luce e della luce all'ombra nell'luogo dell'aurora che è insieme di luce ed ombra, tra il giorno e la notte. Ecco perché il secondo tipo di contemplazione è un essere l'uno per l'altro di Dio e dell'uomo, del creatore e della creatura, del partecipato e del partecipante che nell'aurora, coincidendo, si elevano nell'unità alla contemplazione, sopra ogni molteplicità, nel segreto della divinità che sta eternamente aperta in sé e a sé. Nel terzo tipo di contemplazione l'anima è colei che è in sé e per sé splendente nell'essere tutta fuori di sé, essa è nel non luogo di sé in quanto è prima di ogni creaturalità coincidendo con il seme dell'uomo in Dio. Nell'essere nel mistero di sé, nel suo essere seme, essa è nel mistero di Dio in modo massimo in quanto il suo essere prima di essere coincide con l'attesa del Padre per il Figlio e di conseguenza essa si fa figlia nel figlio che è l'amato, fonte di ogni ricchezza. Ma l'anima che torna dal deserto è piena di delizie, quali sono queste delizie, cosa porta? Nel deserto di certo non può aver trovato che sabbia. Il deserto è il luogo dell'aridità spirituale, questa aridità è fondamentale e a molti significati; essa è il trovarsi dell'anima sulla soglia di sé. Essa, che tende interiormente alla verità è

¹⁶⁷ Ibid. V, 5: cit. da *Cant.* 3,6 - 6,9 - 8,5

senza parola, le manca l'acqua per dissetarsi in quanto essa soffre l'oblio degli enti, soffre il quotidiano nel suo essere aderente a sé. È tale aridità che fa paura alla mente che si tira indietro, è tale aridità che ha incontrato l'anima nel deserto quando non ha trovato più una ragione per spiegare la totalità, un desiderio che regga l'altezza raggiunta, un'immagine che porti con sé un buon esempio in quanto una volta giunta nel suo limite essa prova nausea di se stessa, pur desiderando se stessa fortemente e senza esitazione. Questo è un limite invalicabile perché ontologico, nessuna natura può trascendere per natura la propria natura e l'anima lo sente nel momento in cui tutta si radica nel pensiero di sé nella coincidenza di sé pensata con sé pensante. Questo deserto spirituale è il più terribile e temibile perché in esso si cela la tentazione che fa cadere in quanto è come se l'anima si arroventasse nell'essere presso di sé e non trovasse più possibile andare oltre, divenire più rovente, ad essa sembra che sia chiusa per lei la sfera del fuoco e che l'unica via sia la discesa verso gli enti, la caduta. I padri del deserto, il cui dire è ancora oggi dimenticato e spesso irriso come il delirio dei folli, hanno detto molto e molto hanno vibrato: L'abate Evagrio diceva: *“se ti vien meno il coraggio, prega. Prega con timore e tremore, con ardore, con sobrietà e vigilanza. Così bisogna pregare, soprattutto a motivo dei nostri nemici invisibili che sono malvagi e accurati nel male, perché principalmente su questo punto essi ci porranno ostacoli”*¹⁶⁸. Se l'anima, giunta al limite della sua essenza teme la caduta, essa è la peggior nemica di se stessa, in quanto disperando di sé, dispera di Dio. Per salvarsi da se stessa, per salvarsi dalla sua creaturelità esplicita essa dovrà trovare appiglio nella preghiera che è vera in quanto tiene la mente nel vero, la sorregge come l'acqua tiene la barca a galla. Essa sarà ciò in cui l'anima troverà ristoro e in essa l'anima vedrà qualcosa di nuovo perché abbandonandosi ad essa si abbandonerà alla parola di Dio, e in qualche modo coglierà l'essenza del limite che è il superamento. Appoggiandosi alla preghiera si appoggia all'amato che la sostiene e qui essa è già fuori di sé in quanto si svuota di sé, del suo habitus, e si riempie del Verbo che la fa carne e sangue trasfigurandola. Eccoli i doni del deserto, questi semi spirituali che fanno germogliare, dalla sabbia, la vite più robusta. Ma in verità c'è ancora un altro deserto più nascosto e che sta ben più in alto, esso è la singolarità assoluta nel suo segreto impartecipabile in quanto

¹⁶⁸ Dalle *Vitae Patrum*, trad. a cura di G. Vannucci

singularissimo e assolutissimo. Tale deserto è quello che la creatura non incontrerà mai poiché è morte per essa in quanto al di là della vita e della morte, del creatore e della creatura, al di là del velo della creaturalità, al di là dell'era e del "sarà". L'anima prescelta dall'eternità è già croce nel Principio, e per questo essa è vivente nell'essere eterno di Dio in modo increato. Più in là in questa sede non ci è dato andare ma ciò ci basti in memoria di ciò che era e in attesa di quello che sarà.

L'uomo povero

“Nostro signore nel Vangelo: “ Un uomo nobile partì per un paese lontano per ottenere un regno e poi vi tornò”. Con queste parole Nostro Signore ci insegna a qual punto l'uomo sia creato nobile nella sua natura, a qual punto sia divino ciò cui egli può giungere per grazia e anche come l'uomo debba arrivarvi. Queste parole toccano altresì gran parte della sacra Scrittura”¹⁶⁹. Con una citazione del versetto di Luca (Lc, 19, 12), si apre la grande speculazione di Meister Eckhart circa il cammino dell'uomo nobile. L'uomo ha in se stesso, nascosti, dei semi spirituali, essi sono stati posti in lui, come in terreno fertile, in attesa di essere nella pienezza dei tempi, alberi forti, pieni di frutti maturi. A questi semi è legato un destino singolare e ogni uomo in essi ha la luce intellettuale e il nutrimento dello spirito, essi sono essenziali alla sua essenza in quanto sono l'essenza di tutto ciò che è. Ma l'uomo è gettato lontano dall'origine, egli è al di sotto del ricordo e come tale è immemore del suo compito e relegato al passato dell'essere, intrappolato nel velo, convinto di essere padrone quando in realtà è solo polvere perché di polvere è fatto il suo regno a misura d'uomo. In esso l'uomo è un dio degli enti, inconsapevole della propria caduta, relegato tra gli ori delle cose fatue. Ma nella tenebra esso è luminoso perché intelligente, e l'intelligenza vola al di là dello spazio e del tempo terreni, portando con sé una notizia che è inaudita perché fuori dall'utile, l'uomo stesso è in quanto intelligente, domanda aperta, egli è altro dal re degli enti, egli è pastore dell'essere che in lui chiama alla partenza. Ecco

¹⁶⁹ Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, 1999 Milano, Adelphi, p. 221

allora che l'uomo nobile che ascolta in sé la risonanza destinale che lo chiama a sé, lascia e parte. Lascia tutto e con esso anche se stesso, uomo vecchio, fatto di esteriorità, tutto proteso alla morte, per dirigersi verso il nuovo che è vita eterna in quanto singolarità portante in sé l'universo. Ma già prima di mettersi in viaggio l'uomo scorge l'asperità del cammino, la difficoltà del percorso perché la povertà è difficile e l'uomo nobile che in sé ha nascosti i semi spirituali, deve fare in sé il vuoto se vuole coltivarli poiché essi risplendono e germogliano nel silenzio dell'anima che nel farsi trasparente a sé si fa divina in quanto riflette la verità nel suo essere per l'essere. Saranno allora sei i gradi della conversione come sei sono i momenti della discesa della luce nella tenebra e della ascesa della tenebra alla luce. *“Il primo grado dell'uomo interiore, dell'uomo nuovo, dice sant'Agostino, è quando l'uomo vive secondo il modello delle persone buone e sante, ma ancora si muove appoggiandosi alle sedie e tenendosi vicino alle pareti, ancora si nutre di latte”*¹⁷⁰; una volta che ha infranto le catene, l'anima nobile, esce dalla tenebra della caverna, e si dirige faticosamente verso la luce. Lei non ha più nulla per potersi nascondere a sé, nessun idolo la rassicura, essa perde sempre più il contatto con l'esteriorità, ma nonostante ciò non è ancora capace di vedere perché accecata dalla luce, essa non è abituata all'altezza dei padri che l'hanno preceduta, e allora si appoggia su di sé, confortata dagli esempi e dalle opere buone, che non sono buone in sé ma buone perché fatte dal buono. Così essa, voltata nella luce, scorge nel ricordo, nella memoria del passato, uno stimolo a proseguire, perché nelle vestigia sensibili pregusta già ciò che è vera sapienza. *“Il secondo grado è quando ormai non guarda più soltanto ai modelli esteriori, alle persone buone, ma si affretta e corre verso l'insegnamento e il consiglio di Dio e della saggezza divina; volge le spalle all'umanità e il volto a Dio, sfugge al grembo della madre e sorride al Padre”*¹⁷¹. Dopo essersi ambientata ammirando il bene nei riflessi delle opere buone, essa si volge dall'esplicito alla complicazione, e si fa silenziosa nel ascoltare l'insegnamento di Dio in sé; essa così, abbraccia la povertà vera che è quella di chi altro non ha se non il desiderio di realizzarsi in Dio, di essere la sua volontà, il suo destino. *“Il terzo grado è quando l'uomo si sottrae sempre di più alla madre, si allontana sempre di più dal suo grembo, fugge la preoccupazione, rigetta la paura, tanto che, pur se potesse agir male e*

¹⁷⁰ *Dell'uomo nobile*, p. 224.

¹⁷¹ *Ibid.*

ingiustamente senza scandalizzare nessuno, non ne sentirebbe comunque il desiderio; infatti egli è unito a Dio dall'amore e dallo zelo, finché Dio non lo porti e non lo immetta nella gioia, nella dolcezza e beatitudine nella quale risulta intollerabile tutto quello che non è uguale a Dio"¹⁷². L'anima, divenuta silenziosa è ora recettiva e si lascia insegnare, ora essa non è più per lei ma per Dio, perciò non trema più e non teme per sé, in quanto una sola volontà indistruttibile la guida ed essa, tutta complicata nella contemplazione del vero, diviene il braccio di Dio, divenendo servitrice affidabile. Essa è paladina della divinità in attesa di diventare una con il divino, è metallo rovente, in attesa di diventare fuoco. *"Il quarto grado è quando egli sempre più cresce e si radica nell'amore e in Dio, tanto da esser pronto ad accettare tutto quel che è turbamento, tentazione, avversità, e a sopportare la sofferenza di buon grado e volentieri, con desiderio e gioia*"¹⁷³. Nel quarto grado l'anima è come il fuoco, essa non sente più altro che Dio, come il fuoco che tutto consuma nell'essere fuoco, è pronta ad accettare anche il male in quanto è per lei dono di Dio. In lei la mancanza, la tentazione, la corruzione si fanno virtù in quanto si riempiono di essere perdendo la loro accidentalità. Davanti a lei ogni azione è una buona azione in quanto ogni ente si fa ente dell'essere e perciò uno con l'essere. *"Il quinto grado è quando egli vive in pace, chiuso in se stesso, riposando nella ricchezza e sovrabbondanza della somma, inesprimibile Saggezza*"¹⁷⁴. La chiusura è apertura all'essere. L'uomo nobile si pasce di sé e contemplandosi contempla Dio che è pace dell'unità. Nulla rompe il silenzio perché nulla è fuori da esso che è parola unica di Saggezza. In questo momento l'anima si fa profonda e ciò che nei gradi precedenti era mistero ora è vita per essa poiché essa stessa è mistero; chiarissima è la contemplazione a questo livello poiché essa diviene potenza unita presente in tutto poiché tutto è presente in lei ma senza essere diverso da lei che è identità semplice. Sulla soglia della creaturalità essa contempla se stessa dall'interno, essenzialmente e liberamente, nella trasparenza si sa destinata a Dio. *"Il sesto grado è quando l'uomo è spogliato di se stesso e trasformato dall'eternità di Dio; quando è giunto al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale, ed è portato e trasfigurato in un'immagine divina, quando è divenuto figlio di Dio. Oltre questo*

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid. p. 225

non esiste un grado più alto; qui sono pace eterna ed eterna beatitudine, giacché fine dell'uomo interiore e dell'uomo nuovo è la vita eterna"¹⁷⁵. Questo grado è la filiazione in Dio dell'uomo che perde la contrazione, venendo trasformato essenzialmente nella persona del Cristo che sorregge in sé l'intera umanità, oltre questo grado non si può andare perché ogni ulteriorità sarebbe diminuzione della totalità raggiunta. L'anima che conosce Dio senza velo, è retta perché retto è il suo sguardo che vede nella chiarezza mattutina del Principio il perché inesplicabile di ogni creato. Impossibile è conoscere, se stessi, impossibile è conoscere le cose, impossibile è ogni conoscenza che non sia di Dio perché ogni sguardo, ogni pensiero cade in lui e esprime lui. Così l'anima che contempla Dio è nella pace perché è e sa l'uno nell'uno e dall'uno e per l'uno. Così l'uomo nobile giunge al lontano paese che è il più vicino in quanto il più interiore, e scopre di non essere altro dal non altro astraendo se stesso da sé per essere più vero e ritrovandosi non più solo, ma uno. In questi passi Eckhart tenta di annullare Dio nell'anima, il senso del lungo peregrinare dell'uomo nel deserto, sta tutto nel tentativo di perdere Dio per congiungersi alla divinità. Il Dio dell'anima è quello che l'anima stessa ha eletto come Dio, è l'alterità concettuale esplicita dalla mente, questo Dio è l'oggetto della riflessione e come tale rimane altro dal soggetto riflettente, fin qui siamo ancora quindi nel contemplare esteriore. Il passaggio avviene quando l'anima si prende carico in sé di Dio, soggettivamente, intimamente, e procede non più esteriormente, ma muovendo tutta se stessa a sé nella contemplazione della coincidenza fondativa del suo essere. Nel tenersi presso di sé, si annulla perché non si dà a pensare, tutta profusa nella contemplazione, e come sé fosse fuori di sé in quanto fuori dal sé esplicito, e fuori da ogni contrazione vitale: *"L'anima supera la propria eterna immagine e cade nel puro nulla di questa eterna immagine; questo si chiama morire nello spirito. Morire non è altro che essere privato della vita. Quando l'anima scorge che ogni determinatezza pone l'eterna immagine come diversa e la separa dall'unità, allora lo spirito fa morire l'io a favore del suo eterno archetipo; e sorpassa questo rimanendo solo nell'unità divina dell'essere. Così sono beati coloro che sono morti nel Signore*"¹⁷⁶. Qui è chiaro che proprio nel seguirsi

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ M. Eckhart, *Verso il nulla*, in *La visione di Dio*, a cura di E. Zolla in *I mistici dell'occidente* vol. I p. 835

l'anima si supera, essa è in se stessa nulla perché la sua essenza è il nullificare. In questo modo si porta fuori dalla vita aderendo alla vera vita che è l'aderenza al nulla che è uno nel nulla, senza determinazione. In altri termini l'anima ha inscritta in sé la sorgente del suo essere che è nel luogo della creaturalità, del velo, e l'essere dell'anima nel velo vuol dire farsi una con il velamento e quindi uscire da ogni velatezza nell'essere velo. Il velo è ciò di cui niente può essere più luminoso perché è la condizione di possibilità di ogni svelatezza e come tale è aperto in sé e a sé nell'essere velo. In questa prospettiva, il velamento è più originario di ogni svelatezza ma più originario del velamento è l'essere velato del velo e quindi l'è che sta dentro e sopra del velo. Tale prospettiva metafisica, che è la metafisica della luce, che in parte tocca anche Eckhart, non può essere pensata se non come metafisica della singolarità e della partecipazione. Come abbiamo più volte ripetuto, la singolarità assoluta e impartecipabile e partecipata in modo impartecipabile, in quanto al di sopra di ogni partecipato e partecipante, da ogni singolo individuo che è singolarità impartecipabile da sé e dall'altro. Ciò fa sì che la singolarità contenga in sé essenzialmente impartecipabilmente la partecipazione e quindi, con le parole di Eckhart, più si farà il vuoto dentro di sé e più si aderirà alla singolarità che è il farsi partecipi dell'impartecipabile in modo impartecipabile perché negazione da parte dell'anima di ogni partecipazione per partecipare a ciò che sta oltre la partecipabilità e l'impartecipabilità. Allora "*Beati sono i poveri di spirito*"¹⁷⁷ perché hanno nella loro povertà, vuotezza, ignoranza, la via con-dotta del desiderio di verità che è un unico raggio invisibile che attraverso la singolarità, la sensibilità, l'interiorità di ognuno chiama a sé chiamando ciascuno a se stesso. Il Principio è non altro dal principiato, il non altro è non altro dal non altro in quanto la singolarità assoluta è non altro da ogni singolo. Bisogna però stare attenti a non cadere nel cattivo pensiero che ha portato Hegel, che forse più di altri ha osato dire la singolarità, ad affermare che l'essere coincide con il nulla in quanto nella dialettica dell'esistenza l'io pensante che pensa perfettamente sé, pensa il nulla in quanto non pensa¹⁷⁸. Infatti questo presupposto non solo pone in crisi l'intero senso della domanda che risuona nella creatura che cadrebbe nella dimenticanza in un domandare circolare che non ha né capo né coda, ma distrugge la singolarità intesa come impartecipabilità fondativa di ogni pensiero pensante.

¹⁷⁷ Mt 5, 3

¹⁷⁸ G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*

La coscienza assoluta che nel sapersi perfettamente è in sé e per sé, proprio nella sua semplicità di singolarità è al di fuori e al di sopra della dialettica del pensiero che pensa sé in quanto è coincidenza attualissima senza alterità in quanto non altra. Se la si pone nell'alterità come limite creaturale all'interiorità delle intelligenze essa diviene creatura massima in quanto altro dalla creatura. Ma è lo stesso Eckhart a porci sulla giusta via quando, nell'farsi nulla dell'anima, dice che essa annullandosi si fa nulla col nulla e quindi una con l'uno che è al di là del nulla in quanto E' nulla mentre l'anima facendosi nulla aderisce al nulla come essere nulla di ciò che era. Il nulla di Dio ha priorità ontologica sul nulla della creatura in quanto è contrazione eterna, essenziale, personale, semplice nella quale, dalla quale e per la quale la creaturalità ha il suo essere. E quindi l'annullarsi della creatura fino ad intravedere il limite creaturale e quindi a sorpassarlo nell'estasi della grazia è l'essere nel nulla singolare che è tutt'altro che vuoto coincidente con l'essere dell'entità ma è pienezza attuale partecipata in modo impartecipabile dall'anima che si fa portatrice del destino della singolarità assoluta in modo singolare. Essa però, in quanto finita dovrà, per farsi una con l'uno, che sta al di là della porta del paradiso, farsi pregna del Cristo, ma tale farsi pieno non è da intendersi come un essere entificata in Cristo ma è un essere sorretta dove più lei vacilla da ciò che è dono inaspettato e insperato, essa che è vergine, deve farsi donna: *“Ora osservate e guardate con cura: chi è vergine non dà frutto; se deve fruttificare bisogna necessariamente che diventi donna. Donna è il più nobile nome che si possa dare all'anima, molto più nobile del nome di vergine. Che l'uomo accolga in sé Dio è bene, e in questo accoglimento egli è vergine; ma che Dio fruttifichi in lui è meglio. La fecondità di doni è soltanto ringraziamento per i doni, e un'anima è donna nella sua rinnovata riconoscenza quando genera di nuovo il divino Gesù nel cuore del Padre”*¹⁷⁹. L'anima fattasi vergine nell'essersi svuotata è sterile, essa è la coincidenza logica tra essere e il nulla del processo astrattivo dagli enti al concetto generalissimo di entità, e come tale è non essere; ma proprio sulla porta avviene l'inatteso e il miracolo della grazia. L'anima come la Vergine Maria è eletta a penetrare nel mistero facendosi nulla più che nulla, una con l'uno. Se prima essa era nulla di privazione ora essa è nulla in atto che è tutto. Il generare dell'anima vergine è un mettere radici al di là

¹⁷⁹ M. Eckhart, *La nascita eterna*, II parte, c. 6

del muro del paradiso, un fruttificare nel Padre per mezzo del Figlio, il farsi più singola nella singolarità del mistero trinitario singolarissimo in quanto figlia dell'unità e uguaglianza all'unità. L'anima è figlia nel cuore del Padre risuonando del segreto nome della divinità.

I tre gridi del creaturale

“*Dal tamburo mangiai, dal cembalo bevvi*”¹⁸⁰ questo, secondo Firmico Materno, è il primo grido dell'anima iniziata ai misteri della divinità, esso corrisponde alla prima partecipazione che plasma e soffia nell'anima lo spirito che riempie e vivifica in armonia. Il tamburo è pelle d'animale morto, tesa e risuonante, l'anima che mangia il tamburo è risuonante della vera vita e la nota che in essa vibra è il suono armonico primo con il quale l'essere viene all'essere come conformarsi del corpo allo spirito. Come l'anima si tende e suona sopra la cenere facendosi pelle tesa, così essa si piega e si fa concava bevendo dal cembalo, riempiendosi di essere. L'essere risuonante è il contrarsi del creato che risponde al creatore e l'essere concavo è il farsi in ascolto di sé della creatura iniziata alla creaturalità. Questi doni sono l'inspirium e l'esprium dell'universo, la sistole e la diastole del cuore del creatore e della creatura, attraverso di essi il Principio elegge l'essere percuotendo il tamburo che si fa pelle vibrante che è conversione dalla morte alla vita, dal nulla all'essere, dal diverso all'identico e il risuonare del vibrato viene accolto nella concavità creaturale che è sonora nel senso che nel vibrare trova la sua voce. Quindi l'essere assoluto, che è pace eterna imperturbata, privo d'ogni limitazione e molteplicità, rompe la quiete di sé accogliendo in sé l'essere iniziale che è come un albero radicato nell'eterno e con i rami protesi nel creaturale, nell'abisso¹⁸¹. Il vibrare è uno ed unico, irripetibile in quanto destino dall'eternità, e in quanto tale è eterno e non ha inizio in quanto è prima di ogni inizio poiché seme e destino nascosto nel Logos immutabile, fatto per germogliare. Il primo virgulto è un vincolo vitale che unisce il suono al respiro, la parola alla voce ed è edificazione del palazzo dell'anima che è unione intima di discesa e ascesa, di

¹⁸⁰ Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, XVIII, 1

¹⁸¹ Come sottolinea E. Zolla, l'*arbor inversa* compare in vari luoghi: nella *Bhagavadgita* XV, 1-3; nel Paradiso dantesco XVIII, 28-29

moto e di quiete, di caos e di ordine, nel vibrare vitale risuona l'armonia del Logos. Adamo da San Vittore in un inno dice: "*Nostri cordis organum / nostrae carnis tympanum / a se dissidentia / armonia temperet / et sibi confoederet / pari consonantia*"¹⁸² in questo dire c'è l'essenza di ciò che è la creazione, essa è armonia che associa i discordi con pari consonanza, è l'essere della bilancia che ha nell'equilibrio il suo perché; anche se essa non raggiunge mai la massimità in atto, la precisione assoluta essa è fatta per raggiungere l'equilibrio che è pace eterna al di là dell'opposizione. Lo stato creaturale e quindi stridore degli opposti, sofferenza del vincolo ma, per l'intelligenza che è posta tra i due bracci della bilancia, è ordine in modo armonico perché essa vede la luce dell'intelligenza nel creato. L'anima iniziata è posta all'incrocio tra lo spazio e il tempo, dove il poter essere e il poter essere stato coincidono nel luogo dell'intelligenza attuale, e per questo risuonante e in ascolto di sé. Così il creatore è la ragion d'essere della creatura ma non in senso della causalità lineare ma in modo empatico, come un risuonare del diverso in modo identico senza che la nota prima sia mai raggiunta precisamente ma in modo che tutto nel rapporto armonico risplenda nel tendere ad essa, tendendo a se stesso e all'altro. Ma andiamo al secondo grido dell'anima iniziata: "*Sposo, felice sposo, nuova luce*"¹⁸³. Qui Firmico equipara la seconda tappa all'immagine delle vergini che con i lumi accesi, attendono lo sposo. L'anima iniziata alla creaturalità e tutta risuonante non è ancora parlante perché non sa domandare. Essa è in attesa e l'attesa è quella della sposa che nella sua virtù verginale si abbandona completamente all'amato che è non ancora ma già presente nell'attesa. L'attendere è un momento di transizione essenziale in quanto l'anima che è posta nel cardine della bilancia, in equilibrio perché contemplante l'armonia dei pesi e delle vestigia esteriori è chiamata all'attesa perché essa è incapace di desiderare e quindi di domandare, l'attendere è il farsi prossimi alla porta dove il minimo e il massimo coincidono e in qualche modo un obliarsi nell'attesa, un lasciarsi cadere al di là della soglia senza guardare, in modo pieno e sicuro non in virtù di sé, perché non c'è nulla di più povero e tremante dell'essere sulla soglia, ma in virtù del desiderio che chiama a sé come la corrente chiama la

¹⁸² Contenuto in traduzione in *Liriche sacre* / Adamo di San Vittore ; testo, traduzione, note ed analisi melodiche a cura di Giuseppe Vecchi. - Rist. anast. - Bologna : Forni, stampa 1969.

¹⁸³ Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, XIX, 1

nave alla deriva. “*Il tuo sposo è il tuo Creatore*”¹⁸⁴ e Giovanni Battista è “*amico dello sposo*”¹⁸⁵ e l’anima fattasi verginella si prepara a divenire donna attraverso lo sposalizio¹⁸⁶ con lo Spirito Santo che è respiro che rapisce e libra in alto liberando il tamburo dal tamburo e il cembalo dal cembalo, sciogliendo il nodo della contraddizione. In questo secondo momento l’anima tende all’essere della pietra in cinque modi: si tende ad essa tendendo all’immobilità nell’identità di sé con sé (pietrificazione), si tende ad essa nel desiderio di rottura di sé come scorza esteriore verso il sé interiore (depietrificazione), si tende ad essa come il luogo del silenzio che non ha altro suono che il silenzio (ascolto dell’inaudibile), si tende ad essa come risuonare dell’anima come pietra nella domanda indicibile (interrogazione muta), e si tende alla pietra come aderenza ad essa, dove l’anima è come una mano che stringe il sasso sentendosi nel sentire la superficie del sasso (in modo empatico). Il terzo grido dell’anima è appunto “*Dio della pietra*”¹⁸⁷; quando tutte le cose tacciono, parlano le pietre e il loro dire è inaudito e inudibile perché ciò che parla è l’essere della struttura portante che sta alla base del palazzo universale e del regno celeste essendo totalità nella singolarità in modo continuo. Qui l’anima viene rapita e riempita dalla fiamma che la forgia all’esterno facendola pietra angolare, capace di reggere, come chiave di volta, l’intero universo in quanto essa è ponte, gradale, che conduce al di là dei contraddittori semplificando in sé ogni diversità nell’uguaglianza dell’identità. E all’interno come pietra focaia portatrice del fuoco che l’accende alla vita della pietra che è la natura ignea. Per Ildegarda di Bingen tre sono le proprietà della pietra: l’umidità che la rende compatta, la palpabilità che la rende toccabile, il fuoco che la indurisce. La pietra è umida in quanto è umile ed è humus, essa è l’elementale più povero che non ha altro che la forma di sé che è il non avere forma o meglio l’essere compatto di ciò che diviene, ovvero il farsi inglobante dell’altro in sé. Tale caratteristica se rettamente intesa rimanda alla potenzialità assoluta¹⁸⁸ che è il fango primordiale nel quale sono nascosti i semi di tutte le creature, tale materia è potenza totalmente in atto in modo uno, e parzialmente attuata nella moltitudine creata in quanto tensione alla forma dell’uno. La seconda proprietà è la durezza

¹⁸⁴ *Isaia* 54, 5

¹⁸⁵ *Gv.* 3, 29

¹⁸⁶ Secondo Origene il *Cantico dei Cantici* è appunto una pantomima di sposalizio.

¹⁸⁷ Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, XX, 1-6

¹⁸⁸ Non a caso il termine ebraico per dire pietra è *heven* che secondo i cabbalisti cristiani è parola composta da *av*, padre e *ben*, figlio e dalla loro unione o spirito santo.

dell'essere in atto perfettamente aperto in sé e a sé che permane nel suo centro in modo preciso comprendendo in modo uno tutte le cose, e il fuoco è ciò che trasforma il dormiente in Cristo che è il vincolo nel quale l'anima può trovare pace. La terza proprietà è la palpabilità che è comunione empatica tra ciò che tocca e ciò che è toccato, dove l'opposizione tra esterno e interno viene superata nel punto onniabbracciante che tutto comprende in sé in quanto vincolo del tutto con il tutto. L'essere pietrificato è l'essere singolarità nella singolarità ovvero essere singolo nel segreto del Singolo in quanto uno, ed unico essendo nell'uno, per l'uno e dall'uno. Nel segreto divino il seme del creato è come il legno dell'albero al centro del paradiso, esso è albero e croce prima di essere albero e croce nel senso che è più albero e più croce in quanto è la voce del legno primordiale che dice albero e croce conformemente a sé. Nel farsi pietra l'anima allora si farà croce e nel farlo sarà in sé per la croce. Questa è la massima gioia per l'anima poiché è il congiungimento alla paternità nel farsi desiderio del Padre nel Figlio come legno che brama la croce.

Rifrazioni e parole

*“Pensare che così pochi uomini si sforzano di raggiungere / la porta della vita! / Non uno che voglia spogliarsi della sua vecchia pelle”*¹⁸⁹ questi versi ci pongono di fronte al perché ontologico del moto fondante ogni intelligenza. Come è possibile che l'anima che sta tutta in se stessa, desiderando di congiungersi a sé per essere una con l'uno non riesca, pur essendo naturalmente indirizzata, a raggiungere il Principio? Cosa la frena e cosa la rende pesante e gravata all'esteriorità? Cosa la tiene schiacciata sotto un cielo inarrivabile? È la vecchia pelle ovvero la singolarità come pensiero del sé esteriore. Molto difficile è rompere con se stessi, impossibile forse, poiché tutto ciò che l'anima sa su di sé è un dire circa l'indicibile punto luminoso che sta prima di sé e senza il quale non sarebbe. Tale dire è il rifrangersi del raggio puntiforme attraverso il prisma dell'anima nell'esteriorità e il raccogliere da parte dell'intelligenza il molteplice esplicito per dire di sé nulla più che nulla ma tutto in quanto ogni parola è

¹⁸⁹ Angelus Silesius, *Pellegrino cherubico*, V, 78, nella traduzione presente in *Le vie dell'interiorità* / Charles André Bernard. - Cinisello Balsamo : San Paolo, 1996

risonante di sé in modo molteplice. La risonanza di sé è la parola dei poeti che dipinge e risuona dell'anima ma non in modo preciso perché nell'esplicato non si trova la complicazione ma è in maniera vibrante. Il sé vibrante sarà allora la singolarità esteriore in quanto esplicata e descritta ma interiore in quanto rammemorante un passato di un sé prima di sé che sta al di sopra e al di là in quanto più vero. L'uomo che si pone in ascolto della risonanza non pensa più al sé esteriore pur pensando attraverso di esso, ma si rivolge ad un altro tempo che altrove abbiamo chiamato passato in quanto passato che è eterno e semplice, nel quale l'io e il noi, non sono né io né noi perché singolarità al di là della pluralità. Pochi sono giunti alla porta perché pochi hanno posto orecchio alle vestigia e al loro risuonare eterno che è al di là di ogni modo della temporalità. *“Io non muoio né vivo: Dio stesso muore in me / e ciò che devo vivere, anch'egli vive”*¹⁹⁰ e ancora *“So che senza di me Dio non può vivere un istante / Se io divento nulla, egli deve necessariamente rendere lo spirito”*¹⁹¹. Tali parole risuonano difficili perché sono tutte protese al di là del tempo, nell'eterno dove Dio e Io sono uno. Sembra che in tale dire non si possa muovere un passo al di fuori di Dio perché non c'è ulteriorità nell'eternità. Tale pensiero rammemorante ci protegge dall'oblio e dalla dimenticanza, non dal dimenticare qualcosa ma dal dimenticare di aver dimenticato e si dimentica di aver dimenticato perché si è schiacciati all'esteriorità che riempie la bocca di parole che non dicono nulla su ciò che è passato ontologico. Silesio nel suo dire si muove per così dire trasversalmente, in maniera da portarci dove la parola non ci porta ma il desiderio si e allora giunti ad essere caligine, posti nel velarsi della creaturalità ammiriamo senza immagini il luogo del passaggio, il luogo della creaturalità, l'”era” in quanto “era”. Il passato che rammemora, e il futuro che desidera sono presente eterno in quanto modi della temporalità radicata ontologicamente nel presente, nell'essere “era” dell'”era”(l'”era” in quanto “era”, “è”). Ma se pur rimembriamo, l' ”era” non coincide per noi con l' ”è” in quanto l'essere della creatura è relegato essenzialmente nel passato in quanto passato e non nel presente in quanto presente e Mosè non vede il volto del Signore ma il luogo della creaturalità che è il posto della creatura. Se la creatura fosse posta al di là del velo dell'”era” essa non sarebbe in quanto è proprio nel velarsi che il creato vive. E così rimembrare il

¹⁹⁰ Ibid. I, 32

¹⁹¹ Ibid. I, 8 p. 543

luogo della creaturalità, che è il luogo dell'essere e dell'intelligenza, è porsi nel velarsi al di sopra e al di là del velato ma mai oltre la soglia del velo. E Silesio ci dice: "Dov'è il mio soggiorno? Dove tu e io non siamo / Dov'è il fine ultimo al quale devo tendere? / Là dove non se ne trova. Dove devo dunque andare? / Devo salire ancora più in alto di Dio, in un deserto"¹⁹². Questo è un grido dell'anima che sta sulla soglia e che vuole Dio al di là al di sopra di sé; qui parla un destino empatico di una singolarità che vuole il volto di Dio e nel farlo è come se vibrasse come la singolarità assoluta che è trascendente rispetto alla creatura e incomparabile con essa. Il deserto al di là del Dio creaturale è il presente in quanto presente essendo l'è che sta al di là del creatore e della creatura come interiorità perfetta e dispiegata che sta in eterno in se stessa, è "hypertheos", singolarità superassoluta. "Pensi tu, pover'uomo, che il clamore della tua bocca / Sia il canto che conviene alla quieta Divinità"¹⁹³, il silenzio è la poesia più conforme al Principio ma dopo il silenzio c'è la parola e noi siamo conformi alla parola e nella parola risuoniamo del silenzio, e per farci prossimi alla porta dovremo lasciarci risuonare e non fare forza alla forza che guida l'anima alla contemplazione. L'intelligenza, fondata sul raggio creativo dovrà essere attraverso il raggio conforme all'eterno, e se il destino del raggio è la salvezza dell'umanità essa sarà salva in quanto conforme alla natura umana e "Se vuoi ricevere la rugiada perlacea della nobile divinità / Ti devi attaccare senza posa alla sua umanità"¹⁹⁴. Nell'intelligenza dell'uomo è inscritto il suo destino e l'uomo che si congiunge al suo destino è l'uomo illuminato perché scorge il sé al di là di sé, nell'umano dell'uomo.

Commento al proemio parmenideo: tentativo in chiave congetturale e sguardo retrospettivo sulla strada percorsa.

¹⁹² Ibid. I, 7 p. 544

¹⁹³ Ibid. I, 239 p. 546

¹⁹⁴ Ibid. I, 121 p. 552

¹⁹⁵“*Le cavalle che mi portano, fin dove vuole il mio cuore, anche ora mi condussero via, dopo che le dee mi ebbero guidato sulla via molto famosa, che per ogni città porta l'uomo che possiede il sapere. Là venni condotto; là mi portarono le molto avvedute cavalle tirando il carro, e le fanciulle additavano il cammino*”. Bisogna farsi silenziosi per lasciare risuonare questo dire così vicino e così lontano. Qui c'è chi guida, chi è guidato, chi trasporta e chi è trasportato. Le cavalle sono docili e molto avvedute, esse non sono come i focosi destrieri, che tirando le redini, rendono schiava l'anima che invano tenta di guidarli, ma sono docili e si fanno guidare, esse non incatenano ma rendono libera l'anima che desidera essere condotta. Nonostante il loro essere aggiogate esse non sono schiave perché molto avvedute, la loro libertà risiede nel essere servitrici della verità. Esse sono le ragioni, voci dell'anima che attraverso di esse dice il vero, in quanto in esse, che conoscono le vie del vero, scorge l'unità della verità contratta nel rapporto. Esse sono molte ma uno è il giogo che le tiene unite e che le fa libere, perché solo nel giogo esse sono conformi alla verità in quanto portatrici del vero. Esse portano il cuore che desidera, l'anima intellettuale che non ha altri mezzi per raggiungere l'altezza del suo desiderio che farsi trasportare dalle ragioni che sono vere per Lei, in quanto è l'anima che le guida sulle vie della verità. Il motore, l'energia del viaggio sta tutta nel desiderio del cuore puro che vuole e ordina di essere condotto facendosi trasparente alle dee, sulla via molto famosa che per ogni città, porta l'uomo che possiede il sapere. Le dee sono forme intelligenti che non tirano il carro come le ragioni dell'anima che discorre ma, come delle forme contenenti il raggio, guidano lo sguardo desideroso dell'anima che brama la verità e che nel suo bramare, viene assecondata dalle ragioni che la trasportano dove vuole il suo cuore. Le forme guida sono le luci essenziali della verità che risplendono come le stelle che guidano i naviganti. Queste luci sono inesprimibili dalla ragione stretta nel giogo perché sono troppo semplici per essere aggiogate dall'anima intellettuale in quanto più in atto e come tali sono luminose ed evidenti per l'anima che in loro scorge la direzione del desiderio. Mentre quindi le cavalle portano l'anima in silenzio, assecondandola nel desiderio, facendosi come vasi capienti della verità, che attraverso di esse si conserva nella

¹⁹⁵ Utilizzeremo per tutto il capitolo la traduzione di Angelo Pasquinelli, contenuta in *La filosofia ionica; Pitagora e l'antico pitagorismo; Senofane; Eraclito; La filosofia eleatica* / introduzione, traduzione e note di Angelo Pasquinelli. - Torino : Einaudi, 1958

memoria del sentiero percorso, le dee sono invece guide che trasportano traendo a sé l'anima che desidera attraverso di loro. L'anima è colei che sta sul carro, e che pensa guidando e guida contemplando le luci del cielo. Una è la via dove il cuore desidera andare, una è la via sulla quale le molto avvedute cavalle trasportano l'anima, una è la via che indicano le dee, e questa via è identica per ogni uomo che possiede il sapere.

La sofia è posseduta dall'uomo nel senso che è per l'uomo, essa è desiderio di desiderio e perciò è fondante essenzialmente ogni moto dell'anima in quanto moto di desiderio. Non altra è la verità della ragione, non altra è la verità intellettuale, ma una e sola è la luce del desiderio che attraverso chi è capace di desiderare, attraverso l'anima conforme al desiderio, è vita intellettuale. L'ultima parte di questo segmento del proemio è tutta protesa all'unità: là venni condotto, là mi portarono, là additavano le fanciulle. Non ci sono discontinuità nel desiderio che è tutto proteso ad essere uno con l'uno, non ci sono salti, ma l'intero universo è concorde nella direzione e nel verso dello sguardo dell'anima che desidera. Le fanciulle, che non sono le dee, ma sono belle come le dee, indicano col dito, esse sono i mirabilia del mondo sensibile, i profumi dolci che trasportano al di là di sé tramite se stessi per mezzo della bellezza, verso la trascendenza. L'anima che contempla le idee luminosissime è rinfrancata da queste fanciulle, che sono come scintille sensibili, tanto la luce delle dee risplende in loro, sono il coronamento della bella verità. Ma andiamo oltre: *“L'asse infuocato dei mozzi mandava un suono stridente (poiché da ambo il lati era tratto da due ben curvati cerchi) ogni qual volta le figlie del Sole, abbandonate le case della Notte, affrettavano il corso a guidarmi verso la luce, liberando il capo dai veli”*¹⁹⁶. L'asse dei mozzi non è di fuoco ma rovente come il fuoco, esso è un simbolo che ci rimanda con forza alla mente. La mente vuole farsi fuoco ma essa non lo è e allora soffre nel tentativo di assimilarsi a sé, di farsi una con l'uno, semplice col semplice e si arroventa, stride e quindi vacilla. L'arroventarsi è il tentativo della mente che sta presso la coincidenza dei contraddittori, di rompere la contraddizione, di far coincidere sé pensante a sé pensata per essere se stessa semplice. Ma il metallo rovente non è mai massimamente rovente perché il massimo non è raggiunto se non dal fuoco che è in atto massimamente. La mente così è come l'asse dei mozzi, essa sta tra il

¹⁹⁶ Ibid.

più e il meno, come l'asse sta tra i cerchi, e da essi non può uscire in quanto è nella limitazione che trova il suo essere; è presa tra gli opposti inconciliabili perché è al di qua del principio di non-contraddizione. E ogni qual volta le figlie del Sole affrettano il corso, essa stride. La mente però non è nei ben ricurvi cerchi ma sta tra di essi, e quindi non cade nella circolarità del finito, ma tutto lo attraversa essendo ortogonale ad esso in quanto vincolo. Le figlie del sole non sono le dee, esse non sono solo guide ma sono lo svelarsi della verità che non è semplicemente un vivere intellettuale dell'anima nella ricerca ma un essere presa totalmente sopra e fuori di sé dalla verità stessa. L'anima velata, come l'asse dei mozzi, stride e lo stridere è un suono che indica l'uscita di qualcosa dalla propria natura, la perdita dell'armonia delle parti. Lo stridere è l'essere l'anima presso di sé e quindi presso la porta che conduce al di là di sé. Così la mente, presa tra gli opposti, nel suo essere il vincolo di tutto il creato che attraverso di lei si esplica nella circolarità, è condizione di possibilità di ogni più e meno in quanto senza di lei gli opposti non sarebbero opposti poiché mancherebbe ciò che li rende tali mancando il vincolo universale. L'essere vincolo è ciò che l'arroventa, infatti essa in sé complica il più e il meno nella misura in cui si fa trasparente al essere, ma essa non potrà essere poco più che stoppino fumigante in quanto lontana dal fuoco che è massimità complicante in atto. Ma qui avviene l'impossibile, infatti essa stessa viene eletta alla svelatezza dalle figlie del sole che la rendono immagine perfetta purificata nel fuoco della verità. Queste affrettano il corso svelando il capo dai veli e così rendendo l'anima capace di farsi complicazione massima, nella verità, precisa come la punta di un diamante, e capace di abbandonare le case della notte. Essa non potrebbe farlo se non per grazia, non potrebbe reggere tale altezza se non fosse mantenuta, contenuta, come l'anima contiene il corpo, da qualcosa di massimamente vero che è massimo assoluto e contratto. Le case della notte sono le dimore delle ombre e vanno intese in modo adeguato in quanto sono dimore dolorose; sono il luogo della nostalgia, del ricordo senza speranza perché caduto nel passato mai più presente, dove le ombre che non sono più, sono bramose perfino del calore del sangue del montone sgozzato, come sta scritto nell'Odissea. Nulla è più misero di tali luoghi dove la luce non penetra se non per alimentare il dolore; ma l'anima senza velo si innalza verso la luce, abbandonando le case della Notte, sorretta dalle figlie del Sole. Ma perché le figlie del Sole sono tante, perché non una come è una la verità ? Non affrettiamoci a rispondere ma

continuiamo a leggere: *"Ivi è la porta che mette ai sentieri della Notte e del Giorno, e ai due estremi la chiudono l'architrave e la soglia di pietra, e la riempiono, in alto nell'etere, grandi battenti di cui la Giustizia che molto punisce tiene le chiavi dall'alterno uso"*¹⁹⁷. La porta, in quanto tale, conduce, e il suo condurre è un consentire o negare il transito. L'anima giunta presso di essa invano domanda alla porta di aprirsi per consentire il transito perché essa è di pietra e la pietra sta nel suo luogo inaccessibile dalle richieste dei tremolanti mortali, ma nonostante ciò essa non è una chiusura bensì un'apertura, e più che essere un no o un sì essa è la coincidenza al di là di ogni opposizione. Essa che complica ogni opposto nel suo essere, è complicante ogni destino in quanto verità e l'anima che si fa trasparente alla verità si fa essa stessa porta in quanto si destina ad essere ciò in cui e per cui il vero viene a sé nella creatura in quanto intelligenza libera. Sta tutto nella libertà il significato della porta, e l'anima, che è libera, non di fare o non fare questo o quello ma libera per l'essenza che in lei viene a farsi carne e sangue, e nel rispondere alla verità l'anima si fa trasparente per essere ciò che è, per essere libera di essere vera. Sì, noi siamo liberi tutti i giorni, dice l'opinione comune, siamo semplicemente liberi, siamo liberi perché padroni di fare quel che si vuole. Questo è il relegarsi nelle case della Notte, dove l'uomo è il signore degli enti, e dove il fuoco gonfia l'anima facendola superba nell'illusione di essere la propria ragione, senza ragione. Ma la libertà non è mai posseduta, perché libera è l'intelligenza che è in viaggio e pronta quindi ad abbandonare tutto ciò che possiede, per essere più intimamente viator, responsabile dell'altezza del desiderio che è chiamata ad incarnare. Così l'anima sulla porta è obbligata a fermarsi nel luogo di se stessa, e l'altezza del suo splendore è ciò che sta nel luogo dello splendore ed essa è giusta nella misura in cui regge lo sguardo nella Verità senza lasciarsi abbacinare dalla luce riflessa in sé, in quanto non da sé ma in sé splende la luce. La Giustizia che molto punisce sbarrava la strada a colui che osa, e l'osare qui è il domandare il transito in quanto solo la chiave può aprire e chiudere la porta e solo chi è la chiave può domandare accesso perché è risposta coincidente con la domanda, che apre e chiude, che è e ha accesso. Le intelligenze che chiesero di entrare furono punite dalla Giustizia che, come un fuoco nero e tempestoso, le privò della luce della Verità, relegandole nella Notte eterna delle

¹⁹⁷ Ibid.

ombre che chiedono senza speranza. Ma andiamo oltre: *“Ad essa allora le fanciulle rivolsero dolci parole e abili la convinsero a toglier per loro in un baleno la sbarra che chiude la porta; e questa si spalancò aprendo l’immenso vano dei battenti e facendo girare l’un dopo l’altro nei loro incavi i cardini gravi di bronzo fissati con i perni e chiodi; e di là prontamente, attraverso la porta, le fanciulle guidarono carro e cavalli lungo la strada”*¹⁹⁸. Soffermiamoci ora sul luogo della porta e su ciò che sta in tale luogo in se stesso: ci sono cardini, perni e chiodi. Essi fanno in modo che la porta sia porta; nell’essere cardini consentono ad essa di aprirsi, nell’essere perni la mantengono sollevata, nell’essere chiodi la fissano. Questi elementi stanno nel loro luogo in se stessi e reggono la porta in quanto liberamente sono ciò che sono e sanno ciò che sono, essi simboleggiano le intelligenze reggitrici. Esse sono potenze, il loro essere non è l’essere in viaggio, ma sono in quanto detengono il luogo della Verità nel sapersi immediatamente. Detenere qui vuol dire sapere, e sapere significa essere responsabili per la verità, essere aderenti in sé alla verità. Ma la porta non è porta senza i cardini, i battenti, i chiodi, essi sono elementi imprescindibili in quanto aperture di verità, intelligenze attraverso le quali e per le quali un vero è vero. Ma se senza di esse è impossibile l’inverarsi del vero nei veri esse sono destinate alla verità essenzialmente, in quanto forme della partecipazione, e attraverso ognuna di esse, forma singolarissima, la verità persegue il destino del vero che è l’identità con l’unità attraverso la conversione del diverso all’identico. La Giustizia che è sulla porta è guardiana del destino e quindi della singolarità di ogni intelligenza intesa come forma che in se stessa detiene un destino che la fonda e la trascende, essa quindi non è l’essere giusto di un’azione o di un’affermazione, ma l’essere essenzialmente conforme al vero nella rettitudine del raggio che fa essere ciò che è, e quindi ogni curvatura sarà destinale perché radicata nella luminosità del raggio fondante. Ecco perché la Giustizia non può opporsi alle “dolci parole” delle fanciulle perché esse sono il destino destinantesi alla verità che si svela nelle singolarità. Tutte le intelligenze portano il nome proprio della verità nella creaturalità. L’essere creatura è l’essere vero della Verità. Così, nello svelarsi della verità esse vivono aprendosi e aprendo il passaggio. Le fanciulle, le figlie del Sole, sono la svelatezza che guida attraverso l’apertura a sé e come tali sono

¹⁹⁸ Ibid.

molteplici perché molteplici sono i singoli che parlano con una voce sola della Verità che è originariamente svelata, impartecipata. L'anima che attraversa la porta è colei che passa dalla priorità ontologica del velo all'originarietà attualissima dello svelato, non inteso come lo svelarsi del velato ma come ciò che è al di là del velamento e dello svelamento. *“E benigna la dea m'accolse, e mi prese la destra e così parlò dicendomi queste parole: “ O giovane condotto da guide immortali che vieni alla nostra casa portato dalle cavalle, sii il benvenuto! Poiché non fu un avverso destino a mandarti per questa via (che è invero lontana dall'orma dell'uomo), ma la legge divina e la giustizia. Ma ora devi imparare ogni cosa e il cuore che non trema della ben rotonda verità e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza. Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'apparenza debba configurarsi perché possa veramente apparir verosimile, penetrando il tutto in tutti i sensi”*¹⁹⁹. Qui siamo nella visione della Verità che è una e onniabbracciante e come tale accogliente l'anima che in lei si apre al vero nome, nella sua interezza assimilandosi tutta a sé nell'interiorità così da essere una con l'uno in quanto tutta in tutto. La dea benigna accoglie chi è destinato ad essere accolto, che è colui che nel suo essere libero si fa portatore della verità conformandosi alla responsabilità della creaturalità. C'è una corrispondenza tra destino e libertà, noi siamo destinati alla libertà che è responsabilità rispetto all'essenza che siamo, siamo responsabili del nostro essere liberi e l'essere liberi è ciò per cui siamo in viaggio nella Verità. La via della verità è la rottura da parte dell'anima dell'involucro esteriore al quale essa è abitualmente schiacciata, questa comporta l'aprirsi di essa alla tonalità interiore. Questa qualità singolare e personalissima non è affatto la proiezione egoica delle modalità dell'esteriorità nell'io ma è l'essere fondale che è il nome proprio e in quanto tale incomunicabile se non ad un interiorità perfettamente dispiegata che è capace di saperlo perché intelligenza originaria. Ecco quindi che in questo passo si assiste al risuonare nell'anima di un sapere inaudito perché originario che è un essere fuori di sé senza di sé dell'anima che rimane sollevata nell'infinito privo di determinazioni perché semplice. Se prima eravamo nel partecipato e nel partecipabile, nella luce e nell'ombra, ora siamo al di là, e l'anima con la sua razionalità, viene trasportata ed entra nel mistero che in essa e per essa, si badi bene, si fa luminoso. Ma tale

¹⁹⁹ Ibid.

luminosità non è esteriorità o falsa interiorità ma singolarità personalissima che è puntiforme in quanto coincidenza dell'identico all'identico. Il cammino che l'anima compie non esce in nessun modo dalla singolarità che tale anima è, in quanto l'essere intelligente è coincidente con l'essere singolarità che sta al di là e al di sopra delle determinazioni ontiche in quanto raggio intimo della creazione senza il quale, nulla è, perché nessuna esplicazione è possibile se non c'è la complicazione e tutto ciò che è complicazione è intelligente in quanto partecipa della verità nel sapersi che è il farsi trasparenti facendosi, come l'uomo nobile di Eckhart, poveri, strappandosi dolorosamente ogni esteriorità. Il cuore che non trema è il cuore che sa la verità, esso non trema perché non vacilla nell'incertezza della "cognitio vespertina" ma sa la verità poiché è la Verità, e l'anima ogni volta che si fa interiore rimanendo presso di sé tende intimamente all'immobilità che è pienezza, e tendendo si illumina in quanto intelligente di sé. Ma la precisione assoluta non è data all'anima velata che è tale in quanto è posta nel velo della creazione, ma come quelle anime prescelte, fattesi trasparenti in libertà, sono state trascese nella visione cristallina della verità, così ogni anima si ricongiungerà col suo nome proprio quando l'esteriorità avrà raggiunto la sua massima esplicazione. E solo allora ci verrà tesa la mano destra e ci verrà svelata la tonalità distintiva propria di ognuno di noi, solo allora sarà in-scritta in noi la ben rotonda verità che rimuove il più e il meno portando i molti punti come le miriadi di stelle del cielo nel punto dei punti che sta dove le stelle non brillano essendo interiorità nascosta in ognuna di esse.

Bibliografia

Saggi critici

Identità e differenza / Werner Beierwaltes ; traduzione di Salvatore Saini ; introduzione di Adriano Bausola. - Milano : Vita e pensiero, 1989

Autoconoscenza ed esperienza dell'unità : Plotino, Enneade 5. 3 : saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative / Werner Beierwaltes ; introduzione di Giovanni Reale ; traduzione di Alessandro Trotta. - Milano : Vita e pensiero, [1995].

- Le vie dell'interiorità / Charles André Bernard. - Cinisello Balsamo : San Paolo, 1996.
- Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura / P. Carabellese. - Roma : Arte e storia, c1953.
- Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento / Ernst Cassirer ; traduzione di Federico Federici. - Ed. anast., 3. rist. - Scandicci : La nuova Italia, 2001.
- Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide / Eugenio Corsini. - Torino : Giappichelli, 1962.
- Mystice videre : esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano / Gianluca Cuzzo. - Torino : Trauben, [2002].
- I grandi commentatori di san Tommaso / Carlo Giacon. - Milano : Bocca, stampa 1944 .
- Interiorità e metafisica : Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini / Carlo Giacon. - Bologna : Zanichelli, stampa 1964
- Le grandi tesi del tomismo / Carlo Giacon. - Bologna : Patron, 1967.
- La filosofia nel Medioevo : dalle origini patristiche alla fine del 14. secolo / Etienne Gilson ; presentazione di Mario Dal Pra. - Firenze : Sansoni, 2004.
- Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini / Edmund Husserl ; presentazione di Renato Cristin. - Nuova ed. italiana / a cura di Filippo Costa. - Milano : Bompiani, 1997.
- Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano / Salvatore Lilla. - Brescia : Morcelliana, 2005.
- Introduzione al medio platonismo / Salvatore Lilla. - Roma : Istituto patristico Augustinianum, 1992. - 193 p. ; 23 cm. ((In appendice: Testi greci citati nell'esposizione precedente
- Liberi per la verità / Maurizio Malaguti. - Bologna : Cappelli, 1980
- Il tempo della libertà / Maurizio Malaguti. - Bologna : CLUEB, 1983.
- Tu : ermeneutica di un nome di Dio / Maurizio Malaguti. - [Bologna] : I martedì, stampa 1988.
- Parva forma : ipotesi sull'anima / Maurizio Malaguti. - 1. rist. - Bologna : Thema, 1990.
- La metafisica del volto : una lettura di Dante / Maurizio Malaguti. - Bologna : fuoriTHEMA, c1996.

- La metafisica come trasparenza : aspetti teoretici e percorsi bonaventuriani / Maurizio Malaguti. - Bologna : Inchiostri associati, 2000
- R. Pouchet, La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itineraire Augustinien de l'Ame à Dieu, Paris
- Analogia entis : metafisica : la struttura originaria e il ritmo cosmico / Erich Przywara ; introduzione e traduzione di Paolo Volonté. - Milano : Vita e pensiero, 1995.
- Plotino e il Neoplatonismo pagano / Giovanni Reale. - Milano : Tascabili Bompiani, 2004
- Processio et explicatio : la doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues / Carlo Riccati. - Napoli : Bibliopolis, 1983.
- L'universo dionisiano : struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita / René Roques ; traduzione di Carlo Ghielmetti e Giuseppe Girgenti ; presentazione e revisione di Claudio Moreschini. - Milano : Vita e pensiero, 1996.
- La stella della redenzione / Franz Rosenzweig ; edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola. - Milano : V&P, [2005].
- Scienze metafisiche : Teosofia, [tomo 1] / Antonio Rosmini ; a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello. - Roma : Istituto di studi filosofici : Città Nuova ; Stresa : Centro internazionale di studi rosminiani, 1998
- L'interiorità oggettiva / Michele Federico Sciacca. - Milano : C. Marzorati, c1958
- Estetica della forma : discussioni metodologiche e revisioni critiche / Giovanni Santinello. - Padova : Liviana, 1962
- Introduzione a Niccolò Cusano / di Giovanni Santinello ; con aggiornamento bibliografico. - 4. ed. - Roma [etc.] : Laterza, 2001.
- Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica / Giovanni Santinello. - Padova : Liviana, 1958
- Saggi sull'umanesimo di Proclo / Giovanni Santinello. - Bologna : Patron, 1966
- Atene e Gerusalemme : saggio di filosofia religiosa / Lev Sestov ; introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandro Paris ; revisione del testo russo di Pavel Maximov. - Milano : Bompiani Il pensiero occidentale, 2005.
- Introduzione a Tommaso D'Aquino / di Sofia Vanni Rovighi. - 4. ed. - Roma ; Bari : Laterza, 1990.
- Introduzione a Anselmo d'Aosta / di Sofia Vanni Rovighi. - Roma [ecc.] : Laterza, 1987.

Nicolò Cusano : la filosofia nel trapasso dal Medioevo all'età moderna / Karl-Heinz Volkman-Schluck ; a cura di Giovanni Santinello. - Brescia : Morcelliana, 1993.

I mistici dell'Occidente / Elémire Zolla. - Nuova ed. riv. - Milano : Adelphi, [1997]

Fonti e traduzioni

La città di Dio / Aurelio Agostino ; introduzione, traduzione, note e apparati di Luigi Alici. - Milano : Bompiani Il pensiero occidentale, 2001.

Le confessioni / Agostino ; introduzione, traduzione e note di Paolo Rotta. - 2. ed. - Brescia : La scuola, 1938.

La dottrina cristiana / s. Agostino d'Ippona ; introduzione, traduzione e note di Luigi Alici. - Milano : Edizioni paoline, 1989

De vera religione / Sant'Agostino ; introduzione, traduzione e commento di Paolo Rotta. - Torino [etc.] : Paravia, 1938

Il pellegrino cherubico / Angelus Silesius ; a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini. - Cinisello Balsamo : Edizioni paoline, [1989].

Monologio e Proslogio / Anselmo d'Aosta ; Gaunilone: Difesa dell'insipiente ; Risposta di Anselmo a Gaunilone ; introduzione, traduzione e apparati di Italo Sciuto. - Milano : Bompiani testi a fronte, 2002.

Itinerario dell'anima a Dio / Bonaventura da Bagnoregio ; introduzione, traduzione, note e apparati di Letterio Mauro. - Milano : Bompiani testi a fronte, 2002

La conoscenza in Cristo / san Bonaventura ; introduzione, traduzione, commento di Letterio Mauro. - Vicenza : L.I.E.F., 1987.

Breviloquio / san Bonaventura ; traduzione di Mariano Aprea ; revisione di Letterio Mauro e Attilio Stendardi ; introduzione e note di Letterio Mauro ; indici di Jacques Guy Bougerol. - Roma : Città nuova : Nuova collana bonaventuriana, 1996.

L'incendio d'amore / San Bonaventura ; a cura di Maurizio Malaguti. - Fossano : Esperienze, stampa 1970.

Il divino e il megacosmo : testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres / Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre ; a cura di Enzo Maccagnolo. - Milano : Rusconi, 1980

Tutte le opere : Gerarchia celeste ; Gerarchia ecclesiastica ; Nomi divini ; Teologia mistica ; Lettere / Dionigi Areopagita ; traduzione di Pietro Scazzoso ; introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini ; quest'opera e' stata curata dal Centro di ricerche di metafisica dell'Universita' cattolica del Sacro Cuore di Milano. - 2. ed. - Milano : Rusconi, 1983.

Dell'uomo nobile : trattati / Meister Eckhart ; a cura di Marco Vannini. - Milano : Adelphi, 1999

Sermoni tedeschi / Meister Eckhart ; a cura di Marco Vannini. - 2. ed. - Milano : Adelphi, 1988

L'errore delle religioni pagane / Firmico Materno ; introduzione, traduzione e note a cura di Ennio Sanzi. - Roma : Città nuova, [2006]

Il libro delle opere divine / Ildegarda di Bingen ; a cura di Marta Cristiani e Michela Pereira ; con un saggio introduttivo di Marta Cristiani ; traduzione di Michela Pereira. - Milano : A. Mondadori, 2003

La dotta ignoranza ; Le congetture / Nicolo Cusano ; a cura di Giovanni Santinello. - Milano : Rusconi, 1988.

Scritti filosofici / Nicolò Cusano ; a cura di Giovanni Santinello. - Bologna : Zanichelli.

Tota pulchra est, amica mea (Sermo de Pulchritudine), a cura di G. Santinello, Padova 1958.

I dialoghi dell'idiota : libri quattro / Nicola Cusano ; introduzione, traduzione e note a cura di Graziella Federici Vescovini. - Firenze : L. S. Olschki, 2003.

Opere filosofiche / di Nicolò Cusano ; a cura di Graziella Federici-Vescovini. - Torino : Unione tipografico-editrice torinese, 1972..

Opere religiose / Nicolo Cusano ; a cura di Pio Gaia. - Torino : UTET, 1971.

De hominis dignitate / G. Pico della Mirandola ; a cura di Eugenio Garin. - [Rist. anast.]. - Pisa : Scuola normale superiore, 1985 (stampa 1986).

Teologia platonica / Proclo ; presentazione di Werner Beierwaltes ; introduzione di Giovanni Reale ; traduzione, note e apparati di Michele Abbate. - Milano : Bompiani, 2005

Elementi di teologia / di Proclo. - Lanciano : Carabba, stampa 1917.

La contemplazione / Riccardo di San Vittore ; a cura di Maurizio Malaguti. - Fossano : Esperienze, stampa 1972..

La Trinità / Riccardo di S. Vittore ; traduzione, introduzione, note e indici a cura di Mario Spinelli. - Roma : Città nuova, [1990].

I quattro gradi della violenta carità / Riccardo di San Vittore ; a cura di Manuela Sanson. - Parma : Pratiche, [1993].

Commento ai Nomi divini di Dionigi / s. Tommaso d'Aquino ; e testo integrale di Dionigi. - Bologna : ESD.

L'ente e l'essenza / Tommaso d'Aquino ; introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro ; in appendice il commento del Gaetano al De ente et essentia. - Milano : Rusconi libri, 1995.

Sulla verità / Tommaso d'Aquino ; introduzione, traduzione, note e apparati di Fernando Fiorentino. - [Milano] : Bompiani Il pensiero occidentale, 2005.

Commento al Libro delle cause / Tommaso d'Aquino ; a cura di Cristina D'Ancona Costa. - Milano : Rusconi, 1986.

La Somma teologica / s. Tommaso d'Aquino ; traduzione a cura della redazione delle ESD. - Bologna : ESD

Somma contro i Gentili / di san Tommaso d'Aquino ; a cura di Tito S. Centi. - Torino : UTET, 1975.

I sogni / Sinesio di Cirene ; introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti. - Bari : Adriatica, 1992.

Deti e fatti dei Padri del deserto / a cura di Cristina Campo e Piero Draghi. - 4. ed. - Milano : Rusconi, 1992.