

Ciclo di lezioni

Fede, magia e scienza alle origini del mondo moderno

per il IV anno del Liceo Scientifico

Con traduzioni originali

Giunti a questo punto del proprio percorso di studi, si conosce già il significato della parola filosofia, così come il suo valore nell'ambito del pensiero e dello sviluppo delle capacità critiche dei singoli, tuttavia, quello che si andrà ad approfondire con questo breve ciclo di lezioni sarà un aspetto particolare della disciplina, la quale, praticata nel corso del Quattrocento e del Cinquecento in Europa e in Italia, ha portato alla nascita di nuove idee alla base del mondo moderno.

L'obiettivo sarà, infatti, partire dalle origini della filosofia umanistico-rinascimentale di Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Michel de Montaigne ed Erasmo da Rotterdam, analizzandone qualche punto cardine, fino ad arrivare alle novità introdotte con la rivoluzione scientifica, portata avanti dal grandissimo pensatore italiano Galileo Galilei.

L'Umanesimo nella filosofia

È ben noto come l'Umanesimo, in quanto corrente artistico-letteraria, porti con sé tutta una serie di idee come quella della *humanitas*, suggerita dallo stesso termine impiegato per indicare il periodo tra Medioevo e Rinascimento, della *prospettiva storica*, grazie alla quale tutto viene rivalutato in base al momento storico in cui viene prodotto, della *tolleranza*, come affermerà Erasmo da Rotterdam, e dell'interesse per i classici e la loro riscoperta.

L'Umanesimo in filosofia, tuttavia, prende le mosse da un avvenimento molto particolare, ovvero quello che gli storici sono soliti chiamare "*crisi della Scolastica*".

Di fronte all'estrema attenzione verso la logica modellata sull'esempio di Aristotele e che trova la sua formalizzazione nell'opera di Guglielmo di Ockham – nota per l'aver superato, in estensione e funzionalità, quella di San Tommaso d'Aquino – e di Duns Scoto, ultimo grande rappresentante di una corrente che aveva goduto di grande fortuna durante il Medioevo, parte un vero e proprio sovvertimento dei principi della Scolastica attraverso una presa di consapevolezza dell'uomo, che inizia a vedere se stesso come la misura di tutte le cose, unico artefice del proprio destino.

Ci si sposta, dunque, da sistemi filosofici come quelli di Sant'Anselmo, San Tommaso e Pietro Abelardo, che subordinavano la figura umana, quella del *subiectum* – la quale di qui a poco muterà radicalmente interpretazione – alla divinità, assieme a tutte le decisioni da questa condotte, a sistemi che mettono al centro l'essere pensante per eccellenza.

Una delle caratteristiche di questa presa di coscienza e assieme presa di posizione si riconosce nell'opera rivoluzionaria di un particolare filosofo, Pico della Mirandola, il primo a spostare l'attenzione delle sue analisi da una figura umana vista come pedina nelle mani di un'entità superiore a una vista come essere depositario di una dignità personale.

Si riporta, qui di seguito, un frammento tratto dalla sua *Oratio de hominis dignitate*, databile al 1486 e con la quale il pensatore voleva introdurre il famosissimo congresso di Roma che non ebbe mai luogo, ma nel quale si sarebbero dovute discutere ben 900 tesi preparate dallo stesso.

Nelle righe che seguiranno, riportate sia in originale, sia in traduzione, è sintetizzata la parte più famosa della filosofia di Pico della Mirandola, il quale riteneva che l'uomo fosse un essere totalmente libero e indipendente, al quale sta utilizzare la sua virtù per diventare *faber* e plasmatore di se stesso.

La figura così tratteggiata è inserita, poi, all'interno di un quadro che sembra riprendere il motivo della creazione di Adamo narrato nella *Genesi* e tanto caro all'iconografia del periodo. Con un latino piuttosto elevato, basato sull'alternarsi di termini appartenenti alla sfera semantica della lavorazione del ferro e uno stile oratorio, poi, il filosofo costruisce una dimensione in cui troneggia

su tutto il ruolo dell'essere umano per antonomasia, non fisso in una natura precisa, ma capace di modificarla a suo vantaggio.

10. *Iam sum[m]us Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat.*
12. *Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur.*
14. *Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselli[i]s totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet.*
15. *Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa.*
17. *Statuit tandem optimus artifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat.*
18. *Igitur hominem accepit indiscetae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas.*
19. *Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur.*
20. *Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies.*
21. *Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo.*
22. *Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas.*
23. *Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari".*

(Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, 1486)

10. Già il Sommo Padre, Dio Creatore, aveva foggato, secondo le leggi dell'arcana sapienza, questa dimora, tempio massimamente glorioso della divinità, quale il mondo ci appare.
12. Ma, ultimata l'opera, l'Artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera così grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità.
14. Tuttavia, tra gli archetipi non restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, tra i tesori, nessuno che le potesse essere affidato, e tra i posti in tutto il mondo, nessuno dove tale contemplatore del tutto potesse sedere.
15. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi.
17. Il meraviglioso artefice, infine, decise che, a colui al quale non poteva essere dato nulla di proprio, fosse riservato quanto apparteneva ai singoli.
18. Prese perciò l'uomo, opera dall'aspetto non ancora definito, e, postolo nel bel mezzo del mondo, disse: "O Adamo, non ti ho dato un preciso posto in cui stare, non un aspetto definito, non una prerogativa particolare, affinché tu abbia e tenga strette, in base al tuo desiderio e alle tue decisioni, la tua collocazione, il tuo aspetto, il tuo scopo che tu stesso avrai scelto.
19. Agli altri esseri è una natura definita e contenuta all'interno di leggi da me dettate.
20. Tu, invece, non costretto in nessun modo, in virtù del tuo solo arbitrio, nelle mani del quale ti ho posto, la forgerai a tuo vantaggio.
21. Ti ho posto al centro del mondo affinché tu potessi guardare qualsiasi cosa al suo interno nella maniera più semplice possibile.

22. Non ti ho creato né celeste, né terreno, né mortale, né immortale, perché, in qualità di essere libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare nella forma che tu stesso preferisci.
23. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ovvero i bruti; potrai elevarti, per sola decisione del tuo animo, fino agli esseri superiori, ovvero a quelli divini”.

Il testo proposto permette, dunque, di collocare la riflessione filosofica all'interno di un contesto storico-culturale ben preciso, in cui queste idealità vanno a delinarsi in maniera sempre più marcata.

La scelta del momento storico per la costruzione di queste lezioni, tra l'altro, non è casuale, poiché nell'Umanesimo e nel Rinascimento sono presenti, in germe, tutti quei valori essenziali per il mondo moderno. Un altro grande rappresentante, a tal proposito, utile a contestualizzare ulteriormente la speculazione filosofica, può essere Michel de Montaigne, famosissimo per il suo relativismo culturale.

Dal punto di vista storico, il Quattrocento e i primi anni del Cinquecento erano caratterizzati da un particolare interesse verso le scoperte geografiche, le quali avevano ricevuto la spinta dall'impresa di Cristoforo Colombo, Vasco da Gama, Amerigo Vespucci e Bartolomeo Diaz, e dalla crescente volontà di evangelizzazione portata avanti dai sovrani spagnoli. È qui che può essere legata una terza tematica tipica del periodo, ovvero la riflessione religiosa, che sarà oggetto di un'altra sezione. Si ricordi la polemica della chiesa luterana e cattolica nata proprio nel corso di questi due secoli e di come, ad esempio, alcune personalità come Erasmo da Rotterdam, appartenenti al mondo laico, si ergano come pensatori in grado di suggerire al mondo ecclesiastico nuove vie per un recupero autentico della fede. Volendo compiere, poi, un salto temporale, si può anche ricordare che, tali idee, estremizzate, diverranno il punto cardine dei principi controriformistici, proprio a causa della corruzione dilagante oggetto delle critiche di Lutero prima e Calvino poco più tardi.

Il relativismo culturale

In un'epoca caratterizzata da un fervente sviluppo della filosofia, specialmente di quella focalizzata sulla riflessione riguardante l'uomo, non si può di certo prescindere dall'analisi di un problema che salta agli occhi di ogni pensatore. Sulla Terra esistono più popoli differenti, più identità nazionali diverse, e a tutto ciò si accompagnano usi e costumi unici e particolarissimi. Come sottolineato in precedenza, infatti, ciò è diventato più evidente a seguito delle scoperte geografiche di fine Quattrocento, che devono essere immaginate come degli avvenimenti storici che non consistevano semplicemente nell'individuazione di determinati territori in modo da ampliare la conoscenza del mondo, fino a quel momento dominato dal timore che, all'attraversamento delle Colonne d'Ercole – secondo il mito idealmente poste all'altezza dello stretto di Gibilterra –, una catastrofe si sarebbe abbattuta sui colpevoli di questo gesto di sfida verso la divinità, come racconta Dante facendo parlare Ulisse nel canto XXVI dell'*Inferno* (vv. 136-142). Sempre più spesso seguiva, alle spedizioni volte a una mera conoscenza del luogo, la forzata evangelizzazione delle popolazioni endemiche, oppure un vero e proprio sterminio e una deportazione di membri della civiltà straniera da utilizzare come manodopera schiavile. Un caso abbastanza noto è quello dello sterminio degli Indios, altrimenti chiamato genocidio dei nativi americani o catastrofe demografica dei nativi americani. In questo caso, se da una parte c'è da ricordare un intervento violento e diretto portato avanti dagli europei, che ritenevano le popolazioni sudamericane inferiori, dall'altra c'è anche da tenere a mente il numero esorbitante di patologie non curabili trasmesse dai colonizzatori e dai loro animali, che hanno portato a una vera e propria estinzione di intere civiltà.

In questo panorama storico, dunque, si inserisce uno dei pensatori meno ricordati, ma responsabili di una presa di coscienza dell'uomo moderno: Michel de Montaigne, che, nei suoi *Essais*, espone dapprima delle posizioni di scetticismo, utilizzato, come poi farà anche Cartesio, allo scopo di avviare una profonda indagine del reale – senza però ricadere all'interno dello scetticismo radicale,

considerato al pari del dogmatismo, poiché punto di non ritorno della riflessione filosofica –, per poi concludere con l'analisi del relativismo culturale.

Secondo Montaigne ogni uomo è capace, grazie alle facoltà razionali, di analizzare con cura la propria natura, cercando di individuare un soggetto ben preciso. La riflessione sulla soggettiva, tuttavia, non è univoca. Ogni uomo, analizzando se stesso, può trarre conclusioni differenti e completamente indipendenti, senza doversi necessariamente uniformare alla riflessione che una seconda o terza persona conduce sulla propria interiorità. Ciò che risulta da questa molteplicità di opinioni è, dunque, la difficoltà a parlare di un soggetto che potremmo definire “solido”, che sia un punto cardine per la speculazione filosofica. Tale soggetto, tuttavia, non è solo impossibile da individuare guardando all'insieme di più esseri umani, bensì anche guardando alla propria soggettività. L'io è, infatti, in continua trasformazione, pertanto non permette che un'inferenza condotta sull'io attuale, l'io del presente, produca i medesimi risultati di una condotta sull'io di ieri o sull'io del domani.

Da questa riflessione immediata, quindi, si produce una relativizzazione dell'io, estesa a tutta la realtà, anche se sarebbe meglio dire “a tutte le realtà”, una diversa dall'altra poiché influenzata da parametri differenti, come la cultura, la religione, il modo di vedere il mondo e di interagire con esso.

Sempre da questo punto si innesta anche una riflessione sull'antropocentrismo e la sua conseguente critica. Questo termine è visto da Montaigne come la presunzione dell'uomo di autoporsi al centro dell'universo, manifestando una conseguente incapacità di collocarsi dal punto di vista dell'altro. Questa non è che una costruzione mentale, che, facendo riferimento a facoltà ben precise dell'essere umano, come ad esempio la capacità di articolare un linguaggio codificato, le capacità conoscitive improntate alla costruzione di ragionamenti puramente astratti, risulta discriminatoria e deleteria per ogni sorta di ragionamento.

Per smentire tale idea innata dell'uomo, Montaigne fa riferimento non solo alla ben nota metafora irriverente del *paperocentrismo*, bensì dedica un intero capitolo alla figura degli elefanti e agli usi e costumi della loro società, alla cui esposizione segue un riferimento a quanto Cleante racconta a proposito delle formiche e del loro comportamento successivo alla morte di un membro della loro comunità:

Nous pouvons aussi dire, que les elephants ont quelque participation de religion, d'autant qu'après plusieurs ablutions et purifications, on les voit haussans leur trompe, comme des bras; et tenants les yeux fichez ver le Soleil levant, se planter long temps en meditation et contemplation, à certaines heures du jour; de leur propre inclination, sans instruction et sans precepte.

(M. de Montaigne, *Essais*, Livre II, Chapitre XII “*Apologie de Raimond Sebond*”)

Possiamo dire che anche gli elefanti possiedono una qualche cognizione di religione, dal momento che, dopo diverse abluzioni e purificazioni, li si vede sollevare la proboscide come se fosse un braccio, tenere gli occhi fissi verso il sol levante e rimanere a lungo in meditazione e contemplazione in determinate ore della giornata, il tutto di loro propria inclinazione, senza alcuna istruzione o precetto.

Tra fede e follia

Uno degli argomenti ai quali si rimandava precedentemente era quello della fede cristiana. In un momento storico che vede un vero e proprio cambio di rotta radicale e un'autentica rottura con ogni precedente visione del mondo e della vita, apparirebbe improbabile ritrovare un fervente dibattito in ambito religioso, anche considerando che la Scolastica era venuta meno poco prima dell'inizio del secolo XV assieme a tutto un repertorio di temi fondamentali nel mondo della metafisica. Ciò che, però, permette di avere grandi pensatori per quanto riguarda la fede, è la stessa intenzione di tali personalità di riformare un sistema dominato dalla corruzione, come nel caso di Martin Lutero o di

Calvino, oppure di coniugare la religione tradizionale, delle origini, agli ideali tipici del periodo umanistico-rinascimentale, come nel caso di Erasmo da Rotterdam, forse un'altra tra le figure centrali nello sviluppo del pensiero moderno, non nelle file dei cattolici per via delle sue posizioni, né in quelle dei protestanti poiché le linee di pensiero entreranno spesso in conflitto.

Come noto, egli era un laico avvicinosi a più movimenti di riforma della Chiesa, i quali lo avevano ispirato fino a farlo giungere alla conclusione della necessità di una *devotio moderna*, un nuovo tipo di religiosità che sarebbe partita da un'attenta analisi della Bibbia, eliminando da essa ogni lezione filologicamente errata – non a caso, Erasmo fu un eminente filologo nonché profondo ammiratore dell'italiano Lorenzo Valla, l'uomo che aveva messo a fuoco i problemi legati alla Donazione di Costantino. Per prima cosa il filosofo iniziò a confrontare i testimoni riportanti il testo della *Vulgata*, la Bibbia in traduzione latina, con gli originali greci, ricavando numerosi spunti di modifica. Uno dei più famosi si trova in *IGv. 5, 5-7*, in cui non viene riportato, nei testimoni in lingua greca, alcun riferimento a quanto poi è attualmente inserito all'interno del versetto, che i redattori della *Vulgata* avevano integrato con delle parole definite dallo stesso Erasmo come spurie. La Chiesa farà poi pressione per il reinserimento della forma tradita dai codici della *Vulgata*, che confermerebbero, all'interno della *Prima Lettera di Giovanni*, un esplicito riferimento alla trinità, solo sotteso se si guardano i testimoni erasmiani:

Augustinus Merk S. J., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Editio Septima, Romæ, 1951

<i>ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες,</i>	7
<i>τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν.</i>	8

<i>Et tres sunt, qui testimonium dant in terra:</i>	7
---	---

<i>Spiritus, et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt.</i>	8
--	---

*La Sacra Bibbia (C.E.I. 2008)*¹

Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza:	7
---	---

lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi.	8
--	---

*La Sacra Bibbia (Nuova Diodati)*²

Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza nel cielo: il Padre, la Parola e lo Spirito Santo; e questi tre sono uno.	7
--	---

Tre ancora sono quelli che rendono testimonianza sulla terra: lo Spirito, l'acqua e il sangue; e questi tre sono d'accordo come uno.	8
--	---

Come si può vedere da questo breve frammento testuale, sicuramente il lavoro di Erasmo da Rotterdam in ambito filologico fu di vitale importanza per una migliore comprensione del testo sacro, ma gli valse anche l'opportunità di prendere posizione in base alla tradizione stessa della Sacra Bibbia. Questa avveniva, infatti, unicamente in latino, ed è proprio l'olandese, nella sua prefazione al Nuovo Testamento, a scrivere: "*Dissentio con veemenza da coloro che non permettono alla gente comune di leggere le Sacre Scritture e che non le traducono nelle lingue volgari*", delineando un'idea che lo mette a stretto contatto con i luterani – forse una delle poche idee comuni, poi radicalizzata nella dottrina della *sola scriptura*, stando alla disputa sul libero e servo arbitrio avuta con lo stesso Lutero tra il 1524 e il 1525 – e che apre la strada a un'operazione di traduzione dei testi sacri nelle lingue moderne, inaugurata, oltre che dal celeberrimo autore delle 95 tesi di Wittenberg, da Tyndale, Brucioli e De Ezinas, curatori delle versioni in tedesco, inglese, italiano e

¹Stessa lezione anche in Luzzi/Riveduta, Nuova Riveduta

²Stessa lezione anche in Diodati

spagnolo. Si noti anche come la Chiesa cattolica abbia definitivamente permesso ai fedeli di entrare a contatto non tanto con la Scrittura – rimasta in latino dopo il Concilio di Trento e tradotta solo nel 1771 dal monsignor Antonio Marini –, ma anche con Dio stesso attraverso la funzione religiosa, solo a partire dagli anni Sessanta del Novecento, con il Concilio Vaticano II, in seguito al quale le celebrazioni liturgiche avverranno in italiano.

Erasmus da Rotterdam, tuttavia, non è solo un prolifico filosofo per tematiche di fede, nonostante alcuni dei temi più noti sviluppati dallo stesso siano proprio quelli di *devotio moderna*, carità cristiana e libero arbitrio, contrapposti alle idee di *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, *desperatio fiducialis* e servo arbitrio di Lutero. Egli ebbe, anzi, un successo maggiore nella sua epoca con un'opera scritta dopo la conoscenza di quello che ne sarà poi il dedicatario, Tommaso Moro. Si tratta di uno scritto che rientra sotto il genere dell'encomio, ben noto, come dice lo stesso Erasmo nella sua introduzione, a personalità del mondo greco e latino, da Omero a Luciano, e vede al centro la figura della *Moria*, la Follia. Il *Moriae encomium*, altresì chiamato *Elogio della Follia*, è stata, infatti, un'opera scritta in breve tempo e mai destinata alla pubblicazione, all'interno della quale troviamo esposto un lato del filosofo completamente diverso da quello del filologo. Il tono assunto è, infatti, scherzoso e dissacrante, con il quale la prosopopea della Follia non fa altro che elogiare se stessa fin dalle prime righe, fino a dichiarare la rilevanza rivestita all'interno della vita umana, come si può evincere nel passo proposto:

At sane parum sit mihi uitae seminarium, ac fontem deberi, nisi quidquid in omni uita commodi est, id quoque totum ostendero mei muneris esse. Quid autem uita haec, num omnino uita uidetur appellanda, si uoluptatem detraxeris? Applausistis. Equidem sciebam neminem uestrum ita sapere, uel desipere magis, imo sapere potius, ut in hac esset sententia. Quamquam ne Stoici quidem isti uoluptatem adspernantur, tametsi sedulo dissimulant, milleque conuitiis eam apud uulgus dilacerant, nimirum ut deterritis aliis, ipsi prolixius fruuntur. Sed dicant mihi per Iouem, quae tandem uitae pars est, non tristis, non in infestiuā, non inuenusta, non insipida, non molesta, nisi uoluptatem, id est, stultitiae condimentum adjunxeris? Cuius rei cum satis idoneus testis esse possit, ille numquam satis laudatus Sophocles, cuius exstat pulcherrimum illud de nobis Elogium, ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἡδιστος βίος, tamen age, rem omnem sigillatim aperiamus.

(Erasmus da Rotterdam, *Moriae encomium*, 12)

Eppure sarebbe ben poco che mi siano dovuti il seme e la fonte della vita, se non dimostrassi che, qualsiasi cosa ci sia di buono nella vita, è un mio dono. Che cos'è poi questa vita? Se le si togliesse il piacere, la si potrebbe ancora chiamare vita? Avete applaudito! Sapevo che nessuno di voi era così saggio – anzi, così folle! No, meglio saggio – da non concordare nel mio discorso! Del resto, neppure questi Stoici disprezzano il piacere, che, nonostante lo dissimolino accuratamente e, di fronte alla gente, lo oltraggino con mille ingiurie, lo fanno solo affinché, atterriti gli altri, questi possano goderne più abbondantemente. Ma mi dicano – per Giove! – quale parte della vita non sia triste, non trascorsa nella disgrazia, non spiacevole, non disgustosa, non sgradevole, qualora non vi si aggiungesse un pizzico di piacere, altresì il condimento della Follia? Di ciò potrebbe essere un adeguato testimone il famoso Sofocle, mai lodato a sufficienza, che ha pronunciato questo meraviglioso elogio su di me: “*Oh com'è dolce la vita, in assenza di senno!*”

La Follia, tuttavia, non è solo qualcosa di necessariamente positivo. Essa è, infatti, un'entità che può rivelarsi anche negativa, a seconda dell'accezione in cui viene intesa. Quella dei sapienti o dei cristiani così come immaginati da Erasmo è una Follia positiva, a differenza di quella degli ecclesiastici del tempo, verso i quali non mancano anche qui delle velate parole di biasimo, una Follia negativa poiché tipica di personalità corrotte dal lusso e dalla ricchezza prodotta a seguito della vendita delle indulgenze.

Nel secondo passo, più ampio, non solo si nota una delle due accezioni della Follia, ma si può anche percepire come i motivi platonici ricevano una grande attenzione all'interno della cultura umanistico-rinascimentale, tanto da meritare un posto d'onore in un paragone con la figura del sapiente-invasato.

Ac ne quae sunt infinita persequar, utque summatim dicam, videtur omnino Christiana religio quamdam habere cum aliqua stultitia cognationem, minimeque cum sapientia convenire. Cuius rei si desideratis argumenta primum illud animadvertite, pueros, senes, mulieres, ac fatuos sacris ac religiosis rebus praeter caeteros gaudere, eoque semper altaribus esse proximos, solo, nimirum, naturae impulsu. Praeterea videtis primos illos religionis auctores, mire simplicitatem amplexos, acerrimos litterarum hostes fuisse. Postremo nulli moriones magis desipere videntur, quam hi, quos Christianae pietatis ardor semel totos arripuit: adeo sua profundunt, iniurias negligunt, falli sese patiuntur, inter amicos et inimicos nullum discrimen, voluptatem horrent, inedia, vigilia, lacrymis, laboribus, contumeliis saginantur, vitam fastidiunt, mortem unice optant, breviter, ad omnem sensum communem prorsus obstupuisse videntur, perinde quasi alibi vivat animus, non in suo corpore. Quod quidem quid aliud est, quam insanire? quo minus mirum videri debet, si Apostoli musto temulenti sunt visi, si Paulus iudici Festo visus est insanire. Sed posteaquam semel tèn leontèn induimus, age doceamus et illud, felicitatem Christianorum, quam tot laboribus expetunt, nihil aliud esse, quam insaniae stultitiaeque genus quoddam, absit invidia verbis, rem ipsam potius expendite. Iam primum illud propemodum Christianis convenit cum Platoniciis, animum immersum illigatumque esse corporeis vinculis, huiusque crassitudine praepediri, quo minus ea, quae vere sunt, contemplari, fruique possit. Proinde Philosophiam definit esse mortis meditationem, quod ea mentem a rebus visibilibus, ac corporeis abducat, quod idem utique mors facit. Itaque quam diu animus corporis organis probe utitur, tam diu sanus appellatur, verum ubi ruptis iam vinculis, conatur in libertatem asserere sese, quasique fugam ex eo carcere meditatur, tum insaniam vocant. Id si forte contingit morbo, vitioque organorum, prorsus omnium consensu, insaniam est. Et tamen hoc quoque genus hominum videmus futura praedicere, scire linguas ac litteras, quas antea numquam didicerant, et omnino divinum quiddam prae se ferre. Neque dubium est id inde accidere quod mens a contagio corporis paulo liberior incipit nativam sui vim exserere. Idem arbitror esse in causa, cur laborantibus vicina morte, simile quiddam soleat accidere, ut tamquam afflati prodigiosa quaedam loquantur. Rursum si id eveniat studio pietatis, fortasse non est idem insaniae genus, sed tamen adeo confine, ut magna pars hominum meram insaniam esse iudicet, praesertim cum pauculi homunciones ab universo mortalium coetu, tota vita dissentiant. Itaque solet iis usu venire, quod iuxta Platonicum figmentum, opinor, accidere iis, qui in specu vincti rerum umbras mirantur, et fugitivo illi, qui reversus in antrum, veras res vidisse se praedicat, illos longe falli, qui praeter miseris umbras nihil aliud esse credant. Etenim sapiens hic commiseratur, ac deplorat illorum insaniam, qui tanto errore teneantur. Illi vicissim illum veluti delirantem rident, atque eiiciunt. Itidem vulgus hominum ea quae maxime

corporea sunt, maxime miratur, eaque prope sola putat esse. Contra pii, quo quidquam propius accedit ad corpus, hoc magis negligunt, totique ad invisibilium rerum contemplationem rapiuntur. Nam isti primas partes tribuunt divitiis, proximas corporis commodis, postremas animo relinquunt: quem tamen plerique nec esse credunt, quia non cernatur oculis. E diverso illi primum in ipsum Deum, rerum omnium simplicissimum, toti nituntur: secundum hunc, et tamen in hoc, quod ad illum quam proxime accedit, nempe animum: corporis curam negligunt, pecunias ceu putamina prorsus aspernantur, ac fugitant. Aut si quid huiusmodi rerum tractare coguntur, gravatim, ac fastidienter id faciunt, habent tamquam non habentes, possident tamquam non possidentes. [...]

(Erasmus da Rotterdam, *Moriae encomium*, 66)

E, perché io non rischi di andare avanti all'infinito, dirò quanto segue in maniera sintetica: sembra che la religione cristiana abbia una qualche parentela con la follia e poco a che vedere con la sapienza. Se desiderate avere delle prove, notate che i fanciulli, gli anziani, le donne e le anime semplici godono più degli altri delle funzioni religiose, durante queste stanno sempre più vicini all'altare, e tutto ciò unicamente per puro istinto. Vedete, inoltre, che i padri della religione, scelta la via della pura semplicità, sono stati acerrimi nemici delle lettere. Infine, non ci sono pazzi che sembrano più pazzi di quelli che l'ardore della carità cristiana ha conquistato una volta per sempre: a tal punto elargiscono i propri beni, trascurano le offese, tollerano gli inganni, non fanno distinzione alcuna tra amici e nemici, hanno in disprezzo la voluttà; inedia, veglia, lacrime, fatiche e offese sono il loro nutrimento, non sono attaccati alla vita, desiderano unicamente la morte, o, per farla breve, sembrano stupirsi di fronte al senso comune, come se il loro animo viva altrove, non nel loro corpo. E che cos'altro è questo, se non follia? Per questo motivo, non deve sembrare una cosa di cui stupirsi il fatto che gli Apostoli sembrassero ubriachi di dolce vino e che Paolo fosse sembrato pazzo al giudice Festo.

Piuttosto, dopo che una volta ho vestito la pelle del leone, sia concesso di insegnare anche un'altra cosa: la felicità tipica dei Cristiani, che cercano di conseguire con un gran numero di sofferenze, non è nient'altro che una qualche forma di follia e stoltezza. Ciò è detto senza intenzione di offendere, tuttavia, considerate i fatti.

C'è, innanzitutto, un primo punto sul quale convengono Cristiani e Platonici, ovvero che l'anima, immersa e imprigionata all'interno delle catene del corpo, impedisca, per la sua stessa materia, il poter contemplare il vero e fruirne. Per questo motivo [Platone] definisce la filosofia come meditazione della morte, poiché, proprio come fa questa, libera la mente da ogni cosa visibile e corporea. E così, per quanto tempo l'anima farà un uso appropriato degli organi del corpo, per tanto tempo essa sarà chiamata sana; al contrario, una volta che saranno stati infranti quei vincoli, quando desidererà di porsi in uno stato di libertà, mediterà quasi una fuga da quella prigione, e questo è ciò che si chiama pazzia. Se il tutto accade per caso in malattia e nel cattivo funzionamento degli organi, in base al senso comune essa sarà pura pazzia. Tuttavia siamo in grado di vedere uomini in questa situazione predire il futuro, conoscere lingue e lettere che non hanno mai appreso in passato, e mostrare qualcosa che ha sicuramente un che di divino.

Non c'è dubbio sul fatto che ciò accada poiché la mente, poco più libera dall'influenza del corpo, inizia a sprigionare la sua forza originaria. Credo che qualcosa di analogo accada nel caso in cui si avvicini la morte per gli agonizzanti, ovvero che, come ispirati, dicano cose prodigiose.

Al contrario, se ciò accade nell'ardore della carità, forse non si tratta dello stesso tipo di pazzia, ma di una tanto vicina all'ordinaria follia, che gran parte degli uomini la ritiene pazzia pura, tanto più poiché riguarda pochissimi disgraziati che, in tutta la loro vita, si discostano dal resto del consesso umano. E, in questa circostanza, per loro, è solito verificarsi quanto, conformemente al mito di Platone, credo sia accaduto a quelli che, legati all'interno di una grotta, osservano le ombre delle cose, e a quel fuggitivo che, ritornato nell'antro, dice di aver visto la realtà e che loro si ingannano di molto, poiché credono non esista altro all'infuori delle misere ombre. Allo stesso modo il saggio compiange e deplora la follia di coloro che sono rimasti in un errore tanto grande. Quelli, tuttavia, ridono di lui come se delirasse e lo cacciano via. Così anche il volgo ammira soprattutto le cose massimamente corporee, e ritiene quasi che siano le sole a esistere. Le persone di fede, invece, quanto più qualcosa è vicino al corpo, tanto più la respingono, e sono completamente presi dalla contemplazione delle cose invisibili. Infatti gli uni attribuiscono un primo posto alle ricchezze, un secondo alle comodità relative al corpo e lasciano l'ultimo all'animo, che, tuttavia, i più credono non esista, poiché non può essere visto attraverso gli occhi. Gli altri, invece, in primo luogo tendono con tutte le loro forze a Dio, il più semplice di tutti gli esseri, in secondo luogo a qualcosa che rimane ancora vicina a Dio, ovvero l'anima. Rifiutano la cura del corpo, disprezzano le ricchezze e ne rifuggono come si trattasse di cose immonde. Altrimenti, se devono necessariamente occuparsene, lo fanno come se portassero un peso e con fastidio; hanno tanto quanto chi non ha nulla, possiedono tanto quanto chi non possiede nulla. [...]

Il platonismo rinascimentale e la ripresa del modello greco

Tra i massimi rappresentanti del neoplatonismo rinascimentale, dopo aver condotto questa serie di ragionamenti sulla fede, non si può che ricordare una eminente personalità fiorentina, quale Marsilio Ficino, grande conoscitore della lingua greca tanto da aver tradotto le *Enneadi* di Plotino e aver radunato in un *corpus* unico gli scritti di Ermete Trismegisto. Quest'ultima era una figura assai oscura, un personaggio leggendario di età pre-classica, quasi divinizzato, tanto da meritarsi il soprannome di Trismegisto, ovvero “*tre volte grandissimo*”, attraverso un accostamento della divinità Hermes a quella di Thot, dio egizio della scrittura, dei numeri e della geometria. Essendo, poi, tipico degli egizi definire le divinità “*grandi*”, l'aggettivo è stato trasportato al grado superlativo nella lingua greca e accostato al numerale distributivo (in latino *Mercurius ter Maximus*). La filosofia ermetica ha molti tratti comuni con quella neoplatonica e rinascimentale, proprio per la ripresa del modello grazie all'influenza dei pensatori italiani, pertanto si riporta un frammento sul quale riflettere alla luce degli scritti di età moderna:

[12] « [...] τὸν οὖν τόπον ἐν ᾧ τὸ πᾶν κινεῖται, τί εἶπομεν;»

«Ἀσώματον, ᾧ Ἀσκληπιέ.»

«Τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστί;»

«Νοῦς καὶ λόγος ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθής, ἀναφής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἐστώς, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὗ ὡσπερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἢ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς.»

«Ὁ οὖν θεὸς τί ἐστίν;»

«Ὁ μὴδὲ ἐν τούτων ὑπάρχων, ᾧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος, καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων. [13] οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ὑπέλιπε πλέον τὸ μὴ ὄν, πάντα δὲ ἐστί τὰ ἐκ τῶν ὄντων γινόμενα οὐχὶ ἐκ τῶν μὴ ὄντων. τὰ γὰρ μὴ ὄντα

οὐ φύσιν ἔχει τοῦ δύνασθαι γενέσθαι, ἀλλὰ τοῦ μὴ δύνασθαί τι γενέσθαι καὶ πάλιν τὰ ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ μηδέποτε εἶναι.»

[14] «Τί οὖν φῆς τοῦ μὴ εἶναί ποτε;»

«Ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι· ὅθεν τὸν θεὸν δυσὶ ταύταις ταῖς προσηγορίαις σέβασθαι δεῖ, ταῖς μόνῳ αὐτῷ προσφκειωμέναις, καὶ ἄλλῳ οὐδενί. οὔτε γὰρ τῶν ἄλλων λεγομένων θεῶν οὔτε ἀνθρώπων οὔτε δαιμόνων τις δύναται κἂν καθ' ὅποσονοῦν ἀγαθὸς εἶναι ἢ μόνος ὁ θεός, καὶ τοῦτό ἐστι μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο· τὰ δὲ ἄλλα πάντα χωριστὰ ἐστὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γὰρ εἰσι καὶ ψυχὴ, τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν. [15] τοσοῦτον γάρ ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μέγεθος, ὅσον ἐστὶν ὑπαρξίς πάντων τῶν ὄντων, καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν· τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθόν, τοῦτό ἐστὶν ὁ θεός. μὴ οὖν εἴπῃς ἄλλο τι ἀγαθόν, ἐπεὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἄλλο τί ποτε τὸν θεὸν ἢ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἐπεὶ πάλιν ἀσεβεῖς. [16] λόγῳ μὲν οὖν ὑπὸ πάντων λέγεται τὸ ἀγαθόν, οὐ νοεῖται δὲ τί ποτέ ἐστὶν ὑπὸ πάντων. διὰ τοῦτο οὐδὲ ὁ θεὸς νοεῖται ὑπὸ πάντων, ἀλλ' ἀγνοίᾳ καὶ τοὺς θεοὺς καὶ τινὰς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθοὺς ὀνομάζουσι, μηδέποτε δυνάμενους μῆτε εἶναι μῆτε γενέσθαι ἄν. ἀλλοτριώτατοι γὰρ εἰσι τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ ἀγαθόν ἀχώριστον τοῦ θεοῦ, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ὦν τὸ ἀγαθόν. θεοὶ μὲν οὖν οἱ ἄλλοι πάντες ἀθάνατοι λέγονται τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ· ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθόν, οὐ κατὰ τιμὴν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. μία γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθόν καὶ ἐν γένος ἀμφοτέρων, ἐξ οὗ τὰ γένη πάντα. ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντὰ ἐστὶ διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων. ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει. ὁ οὖν θεὸς τὰγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθόν ὁ θεός. [...]

(Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticus*, II, 12-16)

[12] « [...] Dunque come definiremo il luogo all'interno del quale tutto si muove? »

«Incorporeo, Asclepio»

«E che cos'è questo "incorporeo"?»

«Un intelletto e un λόγος totalizzante che, con la sua totalità, contiene se stesso, libero da ogni corpo, immobile, impassibile, intangibile, immobile in se stesso, onnipotente e protettore di tutte le cose esistenti, tanto che i suoi raggi potrebbero essere il Bene, la Verità, la Luce originaria e il principio dell'anima»

«E cos'è dunque Dio?»

«Egli è colui che non è realmente nemmeno una di queste cose, bensì la causa della loro stessa esistenza, così come lo è per tutti gli esseri e per ciascuno di essi preso singolarmente. [13] Egli non ha, infatti, lasciato spazio alcuno al non essere; tutte le cose esistenti derivano da altre esistenti, e non da quelle che non esistono. Ciò che non esiste non ha in sé la natura di poter esistere, ma quella del non poter esistere, e ancora, tutto ciò che esiste non ha in sé la natura di non poter esistere mai»

[14] «Che cosa intendi con "non poter esistere mai"?»

«Che Dio non è, dunque, l'intelletto in sé, ma il responsabile dell'esistenza dell'intelletto; non è il soffio vitale, ma il responsabile dell'esistenza del soffio vitale; non è luce, ma il responsabile dell'esistenza della luce. Per questo motivo bisogna adorare Dio con questi due soli appellativi, naturalmente adatti solo a lui, e a nessun altro. Infatti nessuno tra gli altri esseri chiamati dei, tra gli uomini, tra i demoni, per quanto grande fosse, potrebbe mai essere buono, eccetto Dio, ed egli è solo questo, nient'altro. Tutti gli altri esseri, al contrario, sono privati della capacità del bene: sono, infatti, corpo e anima, e non dispongono di uno spazio adatto a contenerlo. [15] Tanto elevata è la grandezza del bene, quanto lo è

l'esistenza di tutti gli esseri, sia di quelli corporei, che di quelli incorporei, sia di quelli sensibili, che di quelli intelligibili: in questo consiste il bene, in questo consiste Dio. Dunque non definire altro con il termine "buono", poiché commetteresti un atto di empietà; allo stesso modo non definire Dio con un altro termine all'infuori di "buono", poiché, nuovamente, commetteresti un atto di empietà. [16] La parola "bene" è usata da tutti, anche se non da tutti ne viene compreso il significato. Per questo motivo, nemmeno Dio è compreso da tutti, ma questi, per ignoranza, chiamano "buoni" gli dei e alcuni uomini, incapaci sia di esserlo, che, eventualmente, di divenirlo. Essi sono assolutamente altro da Dio, come il bene ne è inseparabile, motivo per cui Dio è esso stesso il bene. Tutti gli altri dei immortali sono dunque onorati col nome di dio, ma Dio è il bene non per un'onorificenza ricevuta, bensì per natura. La natura di Dio è, infatti, una, ovvero il bene, e, assieme, i due formano un solo genere, dal quale derivano tutti gli altri. L'essere realmente buono è colui che dona tutto senza ricevere nulla. Dio dà tutto senza ricevere nulla, pertanto Dio è il bene e il bene è Dio»

Tale concezione della figura divina è esattamente pari a quella pensata anche da filosofi del calibro di Marsilio Ficino e Nicola Cusano, altra figura chiave che riprende le idee di Ermete Trismegisto relative alla teologia apofatica all'interno del *De docta ignorantia*, con cui si afferma la totale impossibilità di definire il profilo di un essere altissimo quale Dio stesso, al di sopra di ogni predicato e immediato possessore, allo stesso tempo, di tutte le perfezioni.

In particolare si noti, sempre nella filosofia di Cusano, come la teoria della netta differenza tra Dio e gli uomini rientri all'interno della paradossale proiezione della figura divina oltre i limiti della conoscenza per congettura, idea nota col nome di *alterità*, in virtù della quale un essere infinito, che si discosta senza essere *alienus* – inteso, in questo mio gioco di parole, come "*altro da tutto un consesso umano*" –, ma rimanendo *alter* – ovvero "*altro dalla dimensione della contingenza*" e proiettato verso la più pura e piena trascendenza –, è costantemente presente in un mondo visto come la più piena realizzazione della sua opera, mantenendosi allo stesso tempo lontano e inconoscibile.

In questa dimensione, dunque, è significativa la posizione della figura umana, stavolta chiarita da Ficino nei suoi scritti. Egli, rifacendosi ai gradi ontologici neoplatonici, parla di una serie di livelli che procedono da un massimo di spiritualità a un massimo di materialità, tra i quali l'anima occupa una posizione privilegiata, ovvero quella centrale (in ordine si hanno Dio, intelligenze, anima, qualità e corpo). Essa è *copula mundi* – definizione, in realtà, molto generale per Ficino, che la intende come anima del mondo, esattamente alla maniera platonica –, il *trait d'union* fra il microcosmo costituito dal sé – caleidoscopio del reale – e il macrocosmo dell'altro da sé, è il collante che tiene insieme tutti i gradi di intensità dell'essere, un'entità immortale che non si riduce alla dimensione meramente corporea, bensì partecipa della spiritualità.

L'anima, dunque, votata, attraverso uno slancio amoroso di ispirazione platonica (cfr. *Simposio*, *Fedro*), al raggiungimento di quello stesso grado di elevazione che Ermete Trismegisto indica col nome di Bene – un principio che, nell'Umanesimo cristiano costituisce il vertice della realtà –, è il centro delle discussioni presso i filosofi fiorentini. Si ricordi, anche solo a titolo di esempio, Pietro Pomponazzi e la teoria della *doppia verità*, derivata dall'impossibilità di accertare, nel suo sistema di ispirazione aristotelica, contrariamente a quanto fa Ficino con il concetto di *copula mundi*, l'immortalità dell'anima a livello scientifico.

Centrale diventa comunque, ancora una volta, indipendentemente dal tipo di corrente filosofica presa come riferimento, quasi a chiudere ad anello questa parte del ciclo di lezioni, la figura umana, dotata di libertà di scelta, che si trasmette sotto forma di volontà di controllare la materia, poi sviluppatasi nell'alchimia e nella magia. Quest'ultima è vista da Ficino come l'opportunità di assoggettare il cosmo alle proprie esigenze sfruttandone le corrispondenze più recondite, secondo lo

stesso principio per cui, stimolando una parte di un organismo, si ottengono ripercussioni sull'intero essere di cui ognuno di noi è parte.

Francesco Serrati

*Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ μὴ ὄντων
ὡς οὐκ ἐστίν*

L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono per ciò che non sono