

Eugenio Vignali

Il dono supremo

La visione di unità del tutto di

Nicolò Cusano

Edizione celebrativa dei 550 anni dalla scomparsa di Nicolò Cusano

Eugenio Vignali

Il dono supremo

**La visione di unità del tutto di
Nicolò Cusano**

Quest'opera è stata resa liberamente disponibile al pubblico dall'autore, in occasione dei 550 anni dalla morte del cardinale Nikolaus Kriffs da Kues (latinizzato Niccolaus Cusanus) avvenuta a Todi l'11 agosto 1464.

E' un tributo alla sua elevatissima visione di non-dualità, un tentativo di amplificare le sue parole di verità, rivolte a tutti gli interessati a conoscere e comprendere meglio la natura dell'esistenza ed il ruolo dell'uomo in essa.

Che possa essere di ispirazione ai cuori puri e alle menti libere.

Eugenio Vignali

INDICE DEI CONTENUTI

Prefazione.....	7
Nikolaus da Kues	13
Il sommo interprete delle cose divine	25
Il dono supremo.....	59
Tutte le cose, poiché sono, sono uno.....	89
L'eternità è l'infinito in atto	119
Tutto ciò che esiste in atto è in Dio.....	125
L'unità dell'universo è trina.....	153
La certezza ultima che in ogni luogo è stata raggiunta è la visione	165
Note conclusive e sull'autore	173
Bibliografia	177

Prefazione

Perseguiamo la verità sapendo che essa si può trovare ovunque e scegliendo il maestro capace di metterla dinanzi agli occhi della nostra mente¹.

Immaginate di essere seduti sulla spiaggia in riva al mare e di affondare le mani nella sabbia grossolana. Ne sollevate una manciata e osservate la sua composizione: vi sono minuscoli ciottoli più scuri e levigati, probabilmente il residuo di qualche materiale roccioso; altri più chiari dalla forma irregolare, alcuni opachi, altri ancora che brillano con effetti iridescenti, possibili frammenti di conchiglia. Infine, in numero assai inferiore, corpuscoli di colore rosso e arancione, resti delle costruzioni coralline del fondale.

Vi chiedete se, partendo da quei minuscoli oggetti, sia possibile intuire la forma dell'intero corallo, visualizzandolo come se foste davvero sott'acqua, davanti ad esso. Non è certo un'operazione facile, ma alcune caratteristiche possono essere desunte con suffi-

¹ Nicolò Cusano, *De non aliud*, Cap. 1.

ciente precisione: il colore, la trama della superficie, la forma complessiva.

Decidete dunque di raccogliere quanti più frammenti possibile, separandoli da quelli di diversa origine, contando di ritrovarvi con un numero di pezzi utile a fornirvi un'idea del blocco da cui provengono.

Allo stesso modo, ho proceduto nella stesura di questo libro. Ho selezionato da un vastissimo numero di concetti, scritti dall'autore trattato, quelli che mi sono sembrati esprimere in modo più autentico la sua visione di unità del tutto.

E' stata una scelta sicuramente arbitraria: probabilmente alcuni brani mi sono sfuggiti, mentre altri qui inclusi sono solo pallide ombre della verità cercata. Tuttavia, credo che il risultato finale permetta al lettore di cogliere la visione del protagonista, avvicinandosi, per quanto possibile, alla sua esperienza originale.

Il filosofo, teologo e mistico del XV secolo Nicolò Cusano, ad un certo punto della sua vita, nel corso di un viaggio per mare di ritorno da Costantinopoli, ricevette "un dono divino". Un'intuizione profonda sulla natura ultima della realtà che ha costituito per lui un punto di non ritorno nel modo in cui concepire il mondo fisico e quello metafisico.

Se esiste nella tradizione occidentale qualcosa di assimilabile al *bodhi* della cultura vedica, ovvero l'uscita dall'illusione, quasi onirica, che considera qualunque espressione della realtà fenomenica come distinta e separata, ciò è sicuramente l'esperienza mistica dell'unità del tutto, che permette di vivere fino al limite delle possibilità individuali la fusione con l'assoluto.

Il risultato di ciò è la consapevolezza che il mondo percepito attraverso i sensi e interpretato dalla ragione è parte di una realtà che va oltre la possibilità della ordinaria sperimentazione. La dimensione ontologica dell'esistenza (in tutte le sue forme e manifestazioni) acquista così una nuova coerenza, anche se le sue origini e la sua direzione ultima continuano a restare celate alla consapevolezza.

E' stata anche definita "un'esperienza di fruizione dell'assoluto²", o meglio, di identificazione con esso, tanto da potersi affermare che il piccolo sé dell'identità soggettiva è vissuto per un istante come il grande sé del tutto-che-è-uno. Se è vero che "l'immersione nell'

² I. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et la vide*, in *Nuit Mystique, Etudes carmelitaines mystiques et missionnaires*, n. 2, 1938, p. 116.

uno svuota l'anima del ricordo di se³”, allo stesso modo l'immersione dell'anima nell'identità del soggetto sembra svuotarla del ricordo di essere parte dell'unità assoluta e infinita.

La rigida visione dualistica propria di molti costrutti teologici, soprattutto occidentali si rivela inefficace a gestire le implicazioni di una visione unitaria, preferendo affidarsi al dogmatismo e al fideismo per puntellare sistemi di pensiero non sempre coerenti.

La maggior difficoltà nel trasformare in consapevolezza consolidata l'esperienza di unità, risiede tuttavia nei limiti propri degli ordinari strumenti cognitivi e comunicativi dell'essere umano.

Già la razionalità dell'individuo che ha la visione, fatica a elaborarla e ridurla a una dimensione gestibile attraverso i propri parametri. Chi ne ascolta la descrizione, poi, fatica a sua volta a comprendere e vedere chiaramente ciò cui essa si riferisce. Il normale tentativo di descrivere tale esperienza, pur attraverso un linguaggio simbolico, metaforico o allegorico, risulta infatti spesso poco efficace.

Con riferimento ai testi selezionati, si è voluto dunque superare i limiti del linguag-

³ Plotino, *Enneadi*, IV 4,1.

gio utilizzato, per favorire nel lettore un'esperienza che utilizza l'effetto di risonanza prodotto dal suono delle parole ispirate a Cusano nella lingua originale.

Ciò può accadere solo quando nei termini utilizzati vi è una elevata congruenza con l'esperienza stessa. In tal caso, le parole diventano veri e propri *mantra* (termine sanscrito indica un'espressione verbale che rappresenta la tonalizzazione, ossia la frequenza sonora, della divinità cui essa è rivolta).

Si invita dunque a leggere il testo latino senza lo sforzo della comprensione, lasciando semplicemente che il suono delle parole amplifichi l'effetto dei concetti espressi.

I testi originali sono accompagnati dalle spiegazioni minime necessarie alla comprensione dei concetti filosofici sottostanti. Sono inoltre state aggiunte alcune riflessioni personali che condivido con l'umiltà e la meraviglia di chi ha compiuto una straordinaria scoperta.

Se a volte la successione dei brani sembra non disegnare un percorso lineare e continuo nello sviluppo dell'argomento trattato, è perché esso è descritto dall'autore da un punto di consapevolezza diverso in ogni sua opera. Il risultato è un procedere a spirale, dal quale si osserva però sempre un unico centro.

La presente traduzione è stata fatta sui testi latini dell'edizione dell'Opera Omnia curata dall'Accademia delle Scienze di Heidelberg. Ha trovato corrispondenza (pur con alcune differenze) con quelle di Giovanni Santinello, Pio Gaia e Graziella Federici Vescovini riportate nella bibliografia. Anche le citazioni di altri autori sono state tradotte, a beneficio di chi non conosce (o ricorda) le lingue arcaiche. Di tutte sono comunque riportati i riferimenti bibliografici originari.

Nota per la lettura: il virgolettato racchiude la traduzione delle opere, in italico è il testo nella lingua originale, mentre il resto del contenuto è costituito dalle spiegazioni e dai commenti.

Nikolaus da Kues

E' opportuno conoscere almeno i tratti salienti della biografia di Nicolò Cusano, per meglio apprezzare l'originalità del suo pensiero filosofico, evolutosi in un contesto storico e culturale ricco di stimoli come quello dell'Europa del XV secolo, di cui egli è sicuramente stato uno dei protagonisti.

Per quanto riguarda la vita di Nikolaus Kriffs di Kues (latinizzato Niccolaus Cusanus o Da Cusa), apprendiamo da varie fonti che, nato nel 1401, proprio all'alba nel nuovo secolo, è così chiamato in onore di San Nicola, patrono dei naviganti, essendo suo padre un pescatore o un battelliere della Mosella, come riportato alternativamente nelle varie fonti dell'epoca.

In ogni caso, Nicola finisce in giovane età al servizio del conte di Manderscheid, il

quale, avendone notato le potenzialità, lo manda a studiare a Deventer, alla scuola degli ascetici Fratelli della vita comune. Presto egli ha la possibilità di continuare gli studi e di recarsi già nel 1416 all'università di Heidelberg a studiare lettere, e l'anno successivo a Padova, dove ottiene nel 1423 il titolo di *doctor decretorum*, Dottore in Diritto Canonico.

Successivamente, si reca a Colonia, dove con Elmerico da Campo diventa Dottore in Filosofia, incentrando i suoi studi su Platone e le varie correnti neoplatoniche medioevali e rinascimentali di Alberto Magno e Raimondo Lullo.

La frequentazione degli ambienti accademici, soprattutto patavini, gli permette di confrontarsi con gli umanisti e gli scienziati più eminenti dell'epoca. Fra di loro citiamo: il cardinale Giuliano Cesarini, di cui Cusano fu allievo, l'umanista Vittorino da Feltre, il matematico Paolo dal Pozzo, il cardinale Domenico Capranica ed Enea Silvio Piccolomini, suo avversario nel Concilio di Basilea, ma poi, una volta divenuto Papa Pio II, suo fervente sostenitore.

Dotto umanista quale egli è, si interessa dei codici classici antichi, ricercandoli nelle biblioteche delle università, dei monasteri e

delle abbazie, recandosi fino a Parigi, proprio con Elmerico da Campo, per studiarne alcuni.

Per quanto riguarda la sua carriera ecclesiastica, inizialmente nominato parroco nella chiesa di Sant'Andrea in Altrich nel 1425, ottiene successivamente uffici di sempre maggiore rilevanza, percorrendo tutti i gradini gerarchici fino alla nomina nel 1450 a cardinale della Basilica di San Pietro in Vincoli a Roma.

Nel frattempo, partecipa al Concilio di Basilea, durante il quale si schiera inizialmente a favore del Concilio stesso contro il Papa. Successivamente cambia opinione e si impegna per affermare la tesi della supremazia papale con tale foga dialettica da essere definito "l'Ercole" di papa Eugenio IV.

Cusano ha comunque la possibilità di incontrare in tale sede altri umanisti italiani tra cui Tommaso Parentucelli (il futuro papa Niccolò V), Francesco Pizolpasso, vescovo di Pavia, Bartolomeo della Capra, Ambrogio Traversari, ed altri. Presenta il *De concordantia catholica*, la prima delle sue opere religiose, che ha fin da subito una grande risonanza nell'ambiente ecclesiastico, e non solo, poiché in essa Cusano propone un'altissima visione della struttura gerarchica dell'universo, all'interno della quale la Chiesa opererebbe in armonia con le leggi universali quale strumento

di contatto fra la dimensione soprannaturale e quella terrena.

L'episodio saliente, al quale abbiamo già accennato nella prefazione, si verifica quando, nel maggio 1437, Eugenio IV invia alcune personalità, fra cui lo stesso Cusano, abile diplomatico e dotto conoscitore delle lingue greca ed ebraica, a Costantinopoli, con l'obiettivo di perorare la riunificazione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente.

La missione ha esito positivo e i legati convincono l'imperatore Giovanni VIII di Bisanzio e il Patriarca Giuseppe II a recarsi in Italia per incontrare Eugenio IV e sancire la fine dello scisma. Nel viaggio di ritorno, Cusano è accompagnato anche da alcuni dotti, portatori della cultura greca e bizantina, tra cui Bessarione, Siropulo e Gemisto Pletone, con i quali condivide gli ideali platonici.

E' proprio durante la navigazione che egli riceve, come dichiara in più occasioni all'interno delle sue opere, il "dono superiore del padre dei lumi". Un'intuizione profonda e rivelatrice sulla natura ultima della realtà che lo porta alla composizione, nei due anni successivi (1438-1440), del *De docta ignorantia* (La dotta ignoranza).

La sua prima, fondamentale, opera filosofica è considerata in generale come "il

tentativo di comprendere, in qualche modo, razionalmente la sua esperienza mistica¹”. Per quanto riguarda il suo impianto concettuale, essa è “non una aperta professione di scetticismo, ma un insorgere contro il comune dogmatismo fondato sull’autorità, che era prevalso per tutto il Medioevo, al fine di opporvi il libero esame e la critica della conoscenza².”.

Tornando alla cronistoria degli avvenimenti, il viaggio da Costantinopoli termina l'8 febbraio 1438 a Venezia e da qui il gruppo si reca a Ferrara, dove Eugenio IV aveva nel frattempo spostato la sede del Concilio. Possono così iniziare i colloqui diretti fra le due massime autorità della cristianità, che avranno esito positivo solo dopo alcuni anni di confronto.

Il successo della missione a Costantinopoli convince il Papa a inviare Cusano come legato apostolico anche in Germania per mediare con i principi tedeschi, che fino a quel momento si erano mantenuti neutrali nella disputa fra il Papa e il Concilio.

¹ K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, Francoforte, 1998, p. 93.

² G. Rossi, *Niccolò di Cusa e la direzione monistica della filosofia del Rinascimento*, Spuerri, Pisa, 1894, p. 15.

Cusano ha così modo di muoversi per diversi anni fra l'Italia e la Germania, riuscendo comunque a dedicarsi, oltre agli uffici della sua Diocesi e alle missioni diplomatiche, anche alla ricerca, allo studio e alla scrittura di altre opere e sermoni.

Nel 1442 conclude il *De coniecturis* (Le congetture) in cui propone un sistema filosofico e teologico che articola l'universo in quattro unità, una prima divina e tre subordinate: l'intelletto, l'anima e il mondo.

Tale opera gli vale però l'accusa di panteismo da parte del teologo Johannes Wenck dell'Università di Heidleberg. Ad essa Cusano replica nel 1449 con l'*Apologia doctae ignorantiae* (Apologia della dotta ignoranza) in cui due suoi discepoli dialogano sui temi contestati, prendendone le difese.

Dal 1445 in poi è un fiorire di opere che sviluppano i temi già esposti nelle due maggiori citate. Alcune sono di poche decine di pagine, tanto da essere considerate solo degli opuscoli, ma la forza argomentativa e l'altezza della visione sono comunque sempre impressionanti.

Il *De deo abscondito* (Il Dio nascosto), un dialogo sulla dotta ignoranza come strumento per concepire la divinità; il *De quaerendo deum* (La ricerca di Dio), sull'azione

illuminante della luce di Dio; il *De filiatione dei* (La filiazione di Dio) sul tema della divinizzazione dell'uomo; il *De dato patris luminum* (Il dono del padre dei lumi) in cui è sviluppato il modo in cui Dio si manifesta nel creato; il *De genesi* (Sulla genesi) in cui presenta la creazione in una forma coerente con la visione espressa nei precedenti scritti e che risente di una chiara impostazione neoplatonica.

Nel 1450, l'anno giubilare, Cusano è a Roma per ricevere l'investitura a cardinale e proprio in quell'anno scrive vari testi scientifici: *De transmutationibus geometricis*, (Le trasmutazioni geometriche); *De arithmetiis complementis*, (I complementi di aritmetica); *De quadratura circuli* (La quadratura del cerchio).

Ma quello è soprattutto l'anno in cui concepisce il *De Idiota libri tres* (comunemente tradotto come "I dialoghi dell'Idiota") comprendente tre parti: *De sapientia* (Sulla sapienza); *De mente* (Sulla mente); *De staticis experimentis* (Sugli esperimenti di statica). In tale opera è approfondito il tema della sapienza in rapporto alla conoscenza del vero.

Con l'ulteriore nomina a principescovo di Bressanone (vicino all'attuale confine con l'Austria), all'inizio del 1451, il Car-

dinale entra in contrasto con Sigismondo Arciduca d'Austria e Conte del Tirolo e successivamente con il clero di Bressanone, che teme il suo rigore e la sua integrità. Particolare opposizione arriva da Varena Von Stuben, badessa del convento benedettino di Castel Badia, la quale, rifiutando di sottomettersi alle sue direttive, sarà per questo addirittura scomunicata.

Il grande negoziatore fra popoli e religioni, paradossalmente, incontra dunque proprio nella sua diocesi le maggiori difficoltà a creare consenso intorno alle sue azioni riformatrici.

Nel 1453 scrive il *De pace fidei* (La pace della fede) nel quale immagina una riunione in cielo fra i rappresentanti di tutte le religioni, come metafora di un'auspicata riconciliazione interreligiosa. Seguono il *De visione Dei* (La visione di Dio), una delle sue opere più ispirate ed elevate sul tema dell'esperienza mistica; e il *Complementum theologicum* (il Complemento teologico).

Nel 1454 è incaricato da Papa Nicolò V di portare la pace fra l'ordine Teutonico e gli Stati prussiani. Lo stesso anno aggiunge ai suoi testi scientifici il *De mathematicis complementis* (I complementi di matematica).

Nel frattempo il contrasto con Sigi-

smondo d'Austria si aggrava, tanto da portare nel 1457 a un vero e proprio conflitto armato che costringe il Cardinale a ritirarsi nello sperduto castello di Andraz (vicino alla attuale Cortina d'Ampezzo). Lì, nel 1458, concepisce il *De beryllo* (Il berillo) un trattato che prende il nome da un minerale cristallino semitrasparente (attraverso il quale, secondo Cusano sarebbe possibile vedere le cose invisibili) in cui affronta ancora il tema della coincidenza degli opposti. Dello stesso anno è anche il *De mathematica perfectione* (Sulla perfezione matematica) incentrato sul rapporto fra matematica e teologia.

Nel 1459 è chiamato a Roma dal nuovo papa Pio II come suo vicario generale per elaborare alcune riforme dello Stato Pontificio. Lì scrive il *De principio* (Il principio), in cui sviluppa il tema della conoscenza dell'Uno come ente originario e assoluto, e il *De aequalitate* (Sull'uguaglianza), nel quale sviluppa il concetto del Verbo concepito come *aequalitas* del Padre Divino.

Si dedica successivamente a riordinare la raccolta delle sue numerose opere, alle quali aggiunge nel 1460 la *Reformatio generalis* (La riforma generale) sul nuovo ordinamento della Chiesa, e, soprattutto, il *Triologus de possest* (Dialogo a tre sul poter-essere), nel quale i-

identifica il principio unico originario con la condizione potenziale del “poter-essere”.

Lo stesso anno, tornato a Bressanone, è assediato nel castello di Brunico da Sigismondo d’Austria, che gli infligge una sonora sconfitta costringendolo a ritornare a Roma.

Nel 1461 è la volta del *Cribratio alchorani* una traduzione commentata del Corano. L’anno seguente è la volta del *De non aliud* (Il non-altro) nel quale definisce una nuova ulteriore dimensione dell’Uno originario e assoluto quale, appunto, “non altro da alcunché”.

Nel 1463, nel *De ludo globi* (Il gioco della palla) Cusano insiste sul rapporto fra potenza e atto nella creazione. Seguono il *De venatione sapientiae* (La caccia della sapienza), il *Compendium* (Il Compendio) e nel 1464 il *De apice theoriae* (*Il culmine della teoria*), opere che racchiudono la sintesi del punto d’arrivo del suo pensiero filosofico e possono essere considerate il suo testamento spirituale.

Mentre si dedica all’organizzazione della crociata indetta da Pio II per liberare Costantinopoli dai Turchi, Cusano muore a Todi l’11 agosto 1464, tre giorni prima della scomparsa dello stesso Pio II. Le sue spoglie sono conservate a S. Pietro in Vincoli, a Roma, mentre, per sua espressa volontà, il suo cuore

è invece custodito nella cappella dell'ospizio di S. Niccolò a Kues, dove è anche la biblioteca che raccoglie i suoi scritti e le opere da lui reperite nel corso delle sue ricerche.

La prima pubblicazione di tutti gli scritti di Cusano e di molti dei suoi sermoni avviene nel 1488 a Strasburgo. Ad essa seguono altre edizioni cinquecentesche a Milano e a Parigi, fino a quella di Basilea del 1565, che è rimasta per quasi quattro secoli la principale fonte per gli studiosi del pensiero e dell'opera del Cardinale.

Il sommo interprete delle cose divine

Nicolò Cusano è, nel passato che si ripresenta, quell'avvenire che si cerca e si vorrebbe che arrivasse¹.

Cusano è stato un “eccellentissimo conoscitore” non soltanto degli antichi filosofi greci e latini, ma anche delle correnti speculative sviluppatesi fra il Medioevo e il Rinascimento.

Egli ha sintetizzato il pensiero dei più importanti mistici, filosofi e teologi occidentali dell'epoca², esprimendo una nuova visione dell'universo e del ruolo dell'uomo in esso.

“Tra tutte le correnti e tendenze filosofiche del Quattrocento [quella di Cusano] è l'unica che soddisfi l'esigenza hegeliana di rappresentare il «vero e proprio punto focale» in cui si concentrano i più diversi raggi ...

¹ E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Bibliotheque du XV siecle, tome XXIV, Champion, Parigi, 1920, p. 451 (t.d.a.).

² Fra questi: Agostino, Proclo, Teodorico di Chartres, Lullo, Alberto Magno, lo Pseudo-Dionigi, San Bonaventura, ed Eckhart.

Quello che di volta in volta Cusano coglie ed elabora ... si inserisce in un quadro d'insieme intellettuale, riunendosi ad altre tendenze, per comporre un'unità ulteriore³.”.

Quale esponente del misticismo cristiano di stampo neoplatonico, a cui fa toccare vette eccelse di chiarezza e congruità, Cusano ha una grande influenza su molti filosofi contemporanei e successivi. Leibniz in Germania, Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles, e la cerchia di Margherita di Navarra in Francia. In Italia, dove si sviluppa una “scuola cusana”, la sua visione ispira lo stesso Leonardo da Vinci ma anche Tommaso Campanella, Marsilio Ficino e Giordano Bruno.

In generale, Cusano ha influenzato la maggior parte di quanti si sono confrontati dopo di lui con il tema della definizione di un ente unico e originario al quale ricondurre la realtà nella sua interezza. Da Spinoza a Leibniz, da Fichte a Schelling a Hegel, fino alle moderne correnti della monadologia e dell'unitotalità di Soloviev e la scuola russa.

Il suo pensiero speculativo, tuttavia, è rimasto per secoli conosciuto e apprezzato quasi esclusivamente da pochi filosofi e studiosi. Maggiore è stata la sua fama come ca-

³ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 3.

nonico che si è occupato di patrocinare il Papa o il Concilio e si è adoperato per la riunificazione della Chiesa d'Occidente con quella d'Oriente. O come scienziato che ha lasciato tracce dei suoi studi e delle sue intuizioni nella matematica, nella fisica, e persino nella cosmologia di Galileo e Keplero.

La maggior parte di coloro che hanno incontrato a vario titolo le sue opere filosofiche, non ha infatti dimostrato di comprenderne la portata rivoluzionaria, continuando per molto tempo a citare le prime fonti critiche, senza impegnarsi in un'analisi approfondita dei testi originali.

Il fine, sublime filosofo, ha dovuto così attendere fino alla prima metà dell'Ottocento per essere oggetto di una considerazione più attenta e consapevole ma è solo dall'inizio del Novecento che la sua visione ha stimolato un serio e approfondito dibattito accademico con la produzione di un grande numero di pubblicazioni, e, soprattutto, ha fatto breccia nella coscienza di un pubblico sempre più vasto di persone interessate a penetrare i misteri dell'esistenza.

La difficoltà a comprendere la visione e le congetture del Cardinale nasce probabilmente dal fatto che, come afferma Ernst Cassirer: "Il principio su cui si fonda la filosofia

di Cusano si presenta ai suoi stessi occhi come l'irruzione di una nuova verità fondamentale, che non è mediata da conclusioni sillogistiche, ma che lo assale come una visione improvvisa con tutta la violenza di una grande intuizione. Egli stesso ha descritto l'illuminazione che gli ha fatto balenare per la prima volta tale principio come un «dono divino» durante la traversata da Costantinopoli. Se si cerca di esprimere in modo astratto il contenuto di simile intuizione, di determinare in modo sistematico e integrare nel corso storico ciò che per lo stesso Cusano si manifesta come un principio incomparabile e unico, si corre il rischio di non riconoscere l'originalità e la profondità del nuovo pensiero⁴.”.

Lo stesso Cusano è, d'altronde, consapevole di proporre una visione del mondo fisico e metafisico non convenzionale, tanto da dichiarare: “Probabilmente resteranno meravigliati coloro i quali leggeranno queste cose mai udite prima⁵.”.

E' facile immaginare anche lo sgo-mento dei fedeli che assistono ai suoi sermoni di fronte alle innovative parole sulle Sacre Scritture, esposte perfino in occasioni solenni come la messa natalizia. I cristiani del XV

⁴ E. Cassirer, *Op. cit.*, p. 5.

⁵ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. XI.

secolo sono infatti abituati a una metafisica fortemente dualistica, che separa in termini netti le “cose divine” da “quelle umane”. Difficilmente potrebbero dunque coniugare da soli i novelli concetti unitari proposti dal Cardinale con i misteri e i dogmi della loro fede, se la loro guida spirituale non li conducesse gradualmente per mano.

Percorrendo il filo della critica cusana attraverso i secoli, si può idealmente iniziare dal coetaneo editore e libraio Vespasiano da Bisticci. Questi conobbe personalmente il Cardinale e lo inserisce nelle 103 biografie di cui è autore, delle quali si riporta interamente quella di Cusano: “Messer Nicolò di Cusa fu di nazione tedesco, degnissimo uomo, grandissimo filosofo e teologo, e grande platonista. Fu di santissima vita, e tutto dato alle lettere; dotto in greco. Peregrò tutta la Francia e la Magna, e congregò grandissimo numero di libri in ogni facultà. Compose infinite opere in teologia, di grande autorità. Fu acutissimo disputatore; procedeva ne' suoi trattati per via d'argomenti sottilissimi. Furono l'opere sue di grandissima riputazione. La pompa né la robba non stimò nulla. Fu poverissimo cardinale, e non si curò d'averne. Fu di buonissimo esempio in tutte l'opere sue. Merita per le sue virtù d'essere messo nel numero

degli uomini chiarissimi; e fu la fine sua quale era stata la vita: santissimamente morì⁶.”.

Jacques Lefèvre d'Étaples⁷, che cura l'edizione di Parigi del 1514 dell'Opera Omnia di Cusano, così si esprime a suo favore in un elogio riportato anche nella successiva edizione di Basilea: “Fu Nicolò di Cusa nemico acerrimo di tutti i vizi, e pubblico nemico del fasto e dell'avarizia e avversario di ogni ambizione, pazientissimo cultore dei lavori onesti fino alla tarda età. Sommo interprete della teologia cristiana, grande sapiente dei celesti arcani. Di costui restano opere, divine più che umane. La sua eloquenza non fu accademica ma cristiana, mai affettata o esagerata, o insolente ed offensiva, ma semplice e piacevole ... Nessuno più di lui penetrò la disciplina matematica e cercò di attingervi ... Fu de Cusa sommo e divino interprete delle cose divine, mediante la sua conoscenza incomparabile ed autentica di quella teologia intellettuale e spirituale, e in pace e in silenzio, indagò e insegnò, la verità, sana dottrina di Cristo, testimo-

⁶ *Vite di uomini illustri del secolo XV scritte da Vespasiano da Bisticci*, Bartoli, Firenze, 1859, p. 169.

⁷ Jacques Lefèvre d'Étaples, noto anche con il nome di Jacobus Faber Stapulensis, è stato teologo, umanista, filosofo profondamente influenzato dal neoplatonismo e da Cusano.

niandola fino alla sua morte con l'esempio della sua vita. Fu anche estremamente lontano da quella teologia commerciale e ambiziosa che indaga le proprie cose e non quelle che sono di Cristo⁸. ”.

Guglielmo Eysengrein, canonico tedesco, inserisce Cusano nel suo *Catalogus testium veritatis* del 1565, prodigandosi in un dettagliato elogio della sua persona: “... uomo famoso per la dottrina e l'eloquenza, dotto negli studi delle sacre scritture, grande conoscitore del greco, del latino e dell'ebraico, grandissimo filosofo, astronomo, poeta, musicista e matematico, famosissimo storico, che eccelle nella conoscenza di così tante discipline da scrivere un volume sulla visione di Dio, un altro sulla pace nella fede ed un commentario sulla Genesi. Elargiva al popolo sermoni tanto dotti quanto eleganti e ha consacrato molte altre memorie della Chiesa di Dio ai posteri⁹. ”.

Nel frontespizio della coeva edizione di Basilea del 1565 dell'*Opera Omnia* di Cusano così si legge: “Di Nicolai de Cusa Cardi-

⁸ Riportato in: *Conjectures de Nicolas de Cusa cardinal touchant les derniers temps, ecrite l'an 1452 ...*, Amsterdam, 1700 (t. d. a.).

⁹ G. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dilingae, 1565, p. 166 (t.d.a.).

nale, dottore in diritto, incomparabile in tutta la filosofia. Opere nelle quali sono rivelati i molti misteri della teologia rimasti, senza lo spirito di Dio, incompresi e per molti secoli nascosti e trascurati. Inoltre sono trattati tutti gli argomenti più comuni della teologia. Sono anche spiegate e dimostrate quelle molte difficoltà nella filosofia e nella matematica alle quali prima di questo autore (siccome eccedono la capacità della mente umana) nessuno osò avvicinarsi. Infine considerando sia il diritto civile, sia quello ecclesiastico sono date risposte alle massime questioni e sono decise cause inestricabili.”.

Nel 1630 Gilbert de Golefer pubblica a Parigi *le Traité de la vision de Dieu du cardinal Nicolas de Cusa* (traduzione in francese del *De visione dei*) e il libro porta l’approvazione della Facoltà di teologia dell’Università di Parigi: “Questa traduzione francese di un trattato sulla visione di Dio, composto dal cardinale Nicolas di Cusa, autore ineccepibile e approvato per una lunga serie di anni dalla Chiesa cattolica apostolica e romana, contiene pensieri eccelsi, attinti dalla filosofia di Platone e dalla teologia di San Denis; ciò è quanto

noi, dottori della Facoltà di teologia di Parigi certifichiamo il 13 gennaio dell'anno 1630¹⁰.”

Lodovico Doni D'Attichy, prelado italo-francese, nel 1660, nelle oltre dieci pagine dedicate al Cardinale all'interno della sua opera sulla storia della Chiesa, scrive: “Versatissimo in ogni genere di disciplina, eccellendo nel diritto canonico e nella conoscenza della teologia. ... siccome era esperto in ogni genere di disciplina, scrisse opere degne di fama ... né il suo valore fu minore negli studi umanistici e filosofici, di cui restano numerose testimonianze, anch'esse espresse con parole sublimi, come si può dedurre anche solo dal titolo dei libri o dalla loro epigrafe, ma mancano di chiarezza e difficilmente possono essere comprese dai maestri. E non so perché o da dove a quest'uomo, tanto nelle parole quanto nelle affermazioni, fu amica l'oscurità, se non dalla profondità del senso, e per quale motivo i suoi scritti e pensieri portino ad eccedere il comune intendere¹¹.”

¹⁰ G. Golefer, *Traité de la vision de Dieu du cardinal Nicolas de Cusa*, Chappelain, Parigi, 1630, in E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Champion, Parigi, 1920, p. 472 (t.d.a.).

¹¹ L. D. D'Attichy, *Flores Historiae sacri collegii s.r.e. cardinalium*, Tomus II, Parigi, 1660, p. 190-198 (t.d.a.).

Conclude infine il capitolo riportando un elenco di lodi rivolte a Cusano da vari autori, fra i quali Enea Sylvio Senense (Enea Piccolomini) che lo definisce “Uomo eccellente il cui nome è famoso e il cui merito è ancora maggiore”; Sisto Senense: “Eminentissimo e degno di ammirazione in ogni genere delle lettere, matematico, filosofo e teologo eruditissimo in ogni argomento”; Tritthemio: “Eruditissimo nelle sacre scritture, principe fra i teologi del suo secolo, dottissimo anche nelle lettere profane, filosofo e matematico famosissimo, dotato di ingegno sottile, abile nel parlare, integerrimo nella vita e nella conversazione, e curato particolarmente devoto, sincero e fervido della salute delle anime¹².”.

Paulus Freher, nel 1688, nella sezione dedicata ai cardinali della sua antologia degli uomini più illustri e famosi, scrive di Cusano: “Uomo dalla eloquenza al di sopra di ogni opinione, aveva cognizione di tutta la storia, non solo antica ma di tutto il Medio Evo. Nelle discipline matematiche nessuno fu più dotto di lui a quel tempo. Apprendeva il diritto civile e canonico con grande facilità ed avendo una memoria eterna ed immortale, ricavò dunque il massimo dalla elaborazione di quegli studi, ricordando i Decreti Canonici e le

¹² J. Tritthemio, *De scriptoribus eccl.*, Parigi, 1512.

Sanzioni e recitando le sentenze dei dotti in modo insuperabile. Acerrimo avversario della filosofia aristotelica, fu senza dubbio sommo interprete e maestro della teologia cristiana¹³.”

Luis Morery, religioso francese autore di numerosi trattati enciclopedici, nel suo dizionario storico del 1694¹⁴ lo celebra come uno dei grandi uomini del secolo XV, ma in modo molto sintetico e poco approfondito, tanto che, nel supplemento all’opera, pubblicato nel 1735, leggiamo: “ L’articolo sul cardinale pubblicato nella prima edizione è così mancante che crediamo doveroso pubblicarne qui uno nuovo. ... [Cusano] si eleva con la forza del suo genio al di sopra della filosofia che predomina al suo tempo ... resuscita la matematica, caduta nell’oblio più profondo ... arriva ad una grande conoscenza della storia ecclesiastica e padroneggia le Scritture meglio di chiunque altro a quel tempo¹⁵.”.

Lo storico francese Lewis Du Pin in *A new ecclesiastical history* del 1699 scrive di

¹³ P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Hofmann, Norimberga, 1688, pp. 19-20 della sezione dedicata ai cardinali (t.d.a.).

¹⁴ L. Morery, *Le grand dictionnaire historique*, Tom. XIV, Amsterdam, 1694, p. 27 (t.d.a.).

¹⁵ *Supplement au grand dictionnaire historique*, Tom II, Paris, 1735, p. 148 (t.d.a.).

Cusano: “I libri che egli scrisse sono i seguenti: tre libri sulla Dotta Ignoranza [*De docta ignorantia*] nei quali cerca di fornire un’idea della essenza di Dio, della Trinità e degli altri misteri della religione, attraverso principi di metafisica e di matematica. Questa opera è molto astratta e oscura ... I due libri sulle Congetture [*De coniecturis*] sono ancora meno comprensibili ed utili e contengono solamente nozioni metafisiche che non servono a nulla. L’opera sulla Filiazione di Dio [*De filiatione dei*] si basa sui medesimi principi ed è scritta con lo stesso metodo. Il trattato sulla Visione di Dio [*De visione dei*] è più ispirato e contiene belle meditazioni. ... Il libro sui Doni del Padre dei Lumi [*De dato Patri luminum*] sulla ricerca di Dio, e l’aspirazione alla saggezza, contiene diverse massime astratte e generali, che sono al di sopra della nostra comprensione. Il libro sull’Apice della teoria [*De apice theoriae*] è pressoché inintelligibile, mentre il Dialogo su un Dio sconosciuto [*Dialogus de deo abscondito*] può essere di una qualche utilità. Molto più apprezzate sono le sue opere religiose, scritte per favorire il cambiamento della Chiesa e la riunificazione delle religioni¹⁶.” Non manca un sintetico giudizio

¹⁶ L. E. du Pin, *A new ecclesiastical history*; Vol. XIII, Childe, London, 1699, p. 86 (t.d.a.).

finale: “Lo stile è pulito e facile, senza essere affettato o eccessivamente ornato. Non si può negare che il cardinale fosse un uomo di profonda cultura e solida capacità di giudizio. La sua unica colpa è stata quella di essere troppo astratto e metafisico in molte sue opere¹⁷.”

Nel 1703 in *An historical, genealogical and poetical dictionary* Cusano è definito molto sinteticamente “Persona di straordinaria cultura e capacità, eccellente giurista e religioso, ma filosofo molto astruso¹⁸.”

Costantino Grimaldi, filosofo partenopeo, nel 1725 si occupa della disputa fra i filosofi antichi sul sistema dei pianeti e sull’esistenza di altri mondi abitati, e sfrutta a proprio favore alcune posizioni di Cusano: “Non so se ora [Lattanzio] scriverebbe con tanto disprezzo [di Senofane e delle sue opinioni in merito] quando vedesse che un Cardinal Cusano è accerrimo difensore di questa opinione, come si può vedere da queste parole: «Neanche con riferimento al luogo possiamo ritenere che questo luogo sia abitato da uomini, animali e piante che siano di grado inferiore rispetto agli abitanti delle regioni del sole e delle altre stelle (Docta ignorantia, II, 12). Ma poiché tale

¹⁷ L. E. du Pin, *Op. cit.*, p. 87 (t.d.a.).

¹⁸ *An historical, genealogical and poetical dictionary*, Rhodes, London, 1703 (t.d.a.).

regione è a noi sconosciuta, sono del tutto sconosciuti anche i suoi abitanti» nel qual parere hanno inchinato Cheplero ed il Galileo ed altri valenti uomini i quali a tutti i pianeti concedon gli abitanti¹⁹.”.

Nel 1730, il gesuita Carl Hartzheim dedica a Cusano un'intera opera²⁰ nella quale raccoglie tutte le fonti scritte che ha potuto reperire, e che diviene, per quasi due secoli, la biografia del Cardinale cui fa riferimento la maggior parte degli studiosi.

Nel *Dizionario storico degli autori ecclesiastici* pubblicato a Venezia nel 1768, le opere filosofiche di Cusano sono così sommariamente liquidate: “La maggior parte di quelle opere sono astratte, alcune oscurissime, ed altre quasi inintelligibili²¹.”.

Il *Nouveau dictionnaire historique* del 1777, pur riprendendo la critica oramai consueta, “La metafisica antica domina un po' troppo le sue opere e questo difetto le rende oscure e astratte anche se sono scritte con uno stile pulito e facile ...”, lo definisce comunque

¹⁹ C. Grimaldi, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche*, Lucca, 1725, pp.231-232 (t.d.a.).

²⁰ C. Hartzheim, *Vita Nicolai De Cusa*, Treviri, 1730.

²¹ *Dizionario Storico degli autori ecclesiastici*, Tomo primo, Venezia, 1768.

“un uomo raro per il suo secolo²²”.

Nella successiva edizione del 1786 del *Dizionario* è aggiunto un gustoso ritratto personale: “Si comportava con una tale prudenza, virtù e disinteresse da meritare la stima e la venerazione della gente comune. Niente era più semplice del suo bagaglio, che poteva essere portato sul dorso di un solo mulo. Rifiutava ogni compenso materiale pretendendo che anche le persone al suo seguito mostrassero lo stesso disinteresse²³”.

L’edizione del 1793 del *Nuovo dizionario storico* ribadisce il giudizio critico: “Questo porporato era uomo insieme dotto e pio, pieno di quella felice avidità di sapere che fa abbracciare tutto, ma nel tempo stesso aveva una mente fallace e visionaria, che si lasciava dominare da una sregolata fantasia. Fu singolare ne’ suoi sentimenti, sottile sino a rendersi inintelligibile, nemico del naturale e del semplice, amatore dell’allegoria sino al più ridicolo eccesso²⁴”.

Lo storico della letteratura Girolamo

²² *Nouveau dictionnaire historique ...*, Tome IV, Paris, 1777, pp. 710-711 (t.d.a.).

²³ *Nouveau dictionnaire historique, ...*, sixieme ed., Tom. VI, Le Roy, Paris, 1786, p. 363 (t.d.a.).

²⁴ *Nuovo dizionario storico*, tradotto per la prima volta in italiano, Napoli, 1793, pp. 126-127.

Tiraboschi nella sua *Storia della letteratura italiana*, pubblicata in varie edizioni fra la fine del 1700 e i primi del 1800, riporta una *Memoria storica sui primi promotori del sistema copernicano*²⁵ nella quale leggiamo: “il primo a rinnovare il sistema dall’antica pitagorica scuola già adombrata ... fu Niccolò da Cusa” e, ricordando che all’università di Padova Cusano fu alunno dell’illustre astronomo Biagio Pelacane, aggiunge: “Non è improbabile che da lui avesse il Cusa le prime idee di quel sistema ch’ei poscia abbracciò e venne, benché rozzamente, spiegando in quella tra le sue opere ch’è intitolata *De docta ignorantia*, nella quale afferma che la terra si muove e il Sol resta fermo (*De docta ignorantia*, Liber II, Cap. XI e XII)²⁶.”.

Le teorie astronomiche di Cusano contenute nella sua prima opera sembrano dunque colpire i contemporanei con il loro significato

²⁵ G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, prima ed. veneta dopo la seconda di Modena, tomo VIII, Venezia, 1796, pp. 313-316.

²⁶ Come già accennato, fra le varie tesi contenute nel *De docta ignorantia*, Cusano sostiene, contro Tolomeo e Aristotele, che la Terra non è immobile ma ruota intorno al proprio asse; che non è possibile determinare il centro dell’universo, essendo questo infinito; che le stelle sono simili al Sole e intorno ad esse possono ruotare pianeti come la Terra, anche abitati.

quasi eretico (duecento anni dopo, Galileo subirà la famosa scomunica per i medesimi concetti) più di quanto riesca a fare la sua visione dell'uno assoluto.

Infatti, aggiunge Tiraboschi: “Or questo libro, in cui egli osò di sostenere un'opinione che allor dovette sembrare sì strana, col seme da egli nascosto e sepolto nel suo scrigno, ma il rese pubblico, come allor si poteva, dedicandolo a un de' più celebri personaggi che avesse allora la Chiesa, cioè al cardinale Giuliano Cesarini, ch'era già stato suo maestro nel diritto canonico in Padova e con cui il Cusa, fatto già arcidiacono di Liegi, erasi trovato presente al Concilio di Basilea l'an. 1431. Il libro del Cusa, dedicato a un tal cardinale, dovette dunque aggirarsi tra le mani de' dotti, e la nuova opinione da lui proposta dovette essere frequente scopo de' loro ragionamenti²⁷.”.

Nel 1812 il professor Wilhelm Tennemann²⁸ nella sua monumentale *Storia della filosofia* coniuga le lodi al fine intelletto di

²⁷ G. Tiraboschi, *Op. cit.*, pp. 313-316.

²⁸ Wilhelm Gottlieb Tennemann fu professore e storico della filosofia nelle università di Jena e di Marburgo. Autore di varie opere di storia della filosofia, fra le quali l'importante la *Geschichte der Philosophie* (11 voll., 1798-1819).

Cusano con una stroncatura delle sue congetture: “Un uomo di rara sagacia che ha rielaborato e pubblicato il sistema neoplatonico, verso il quale egli era molto incline, in modo molto originale, anche grazie alla sua conoscenza della matematica. Egli si è avventurato nella spiegazione filosofica dei misteri della Trinità in modo non facile da comprendere né da difendere. ... Assurde e più che assurde sono molte delle sue idee e inconsistente come sembra essere in altri particolari, quando cade nel tragico errore e peccato di confondere, nella sua teoria dell’universo, il creatore ed il creato²⁹”.

Nella successiva traduzione italiana del 1833 dell’opera di Tennemann, vi è tuttavia un efficace riassunto del pensiero di Cusano che può aiutare nella lettura delle sue opere: “Uno tra i primi pensatori che abbandonarono il sentiero della scolastica filosofia, fu il perspicace Cardinale Nicolò Cusano ... il quale possedeva cognizioni non comuni nelle matematiche, ed aveva qualche predilezione pel sistema pitagorico e per quello dei nuovi platonici; talché si applicò a riunire ed esporre le

²⁹ *A manual of the history of philosophy, translated from the German of W.G. Tennemann by the Rev. Arthur Johnson M.A.*, Oxford, 1832, che è la traduzione dell’opera di Tennemann del 1812 (t.d.a.).

idee di Pitagora in una maniera originale per mezzo della matematica. Per quanto oscuro ed insussistente sia il suo sistema metafisico sopra Dio, ch'egli considera come il maximum, il quale come unità assoluta è anche in pari tempo il minimum, genera da se l'eguaglianza e l'unione dell'eguaglianza coll'unità (figlio e spirito), di che non può aversi nessuna cognizione propriamente tale, fuori di quella che viene somministrata unicamente dal numero, ma solamente una cognizione impropria ed imperfetta per mezzo dei simboli matematici; per quanto oscure siano le sue idee intorno al mondo, ch'egli rannoda alle precedenti considerando il mondo come il maximum ristretto in un tutto o divenuto finito, e quelle altresì che si riferiscono all'unità del Creatore e della creazione; per quanto male sia riuscito il suo tentativo di spiegare in questo sistema di panteismo e di teismo i misteri della Trinità e dell'Incarnazione offrono però i di lui scritti, accanto a quel misticismo, anche alcune vedute profonde, ma non isviluppate, sulla facoltà conoscitiva dell'uomo, p. e. che nei numeri e nei rapporti numerici siano contenuti i principi della facoltà di conoscere; che la verità assoluta sia inarrivabile all'uomo (precisio veritatis inattingibilis, il che egli chiamava docta ignorantia), e che all'uomo sia conceduta solamen-

te una cognizione probabile (conjectura). In conseguenza di ciò egli scherniva altresì amaramente la filosofia delle scuole³⁰.”.

Nel 1836 è pubblicato *Il Rinnovamento della filosofia in Italia* dell'abate e filosofo di Rovereto Antonio Rosmini. Egli dimostra la sua approfondita conoscenza dell'opera di Cusano, citandolo a sostegno delle proprie tesi: “Potrei addurre a mio favore l'acutissimo cardinale Nicolò di Cusa, il quale nel secolo XV scriveva pure che « in tutte le cose il contemplante non vede mai altro se non la possibilità (ipsum posse) come la verità in sua origine» chiamando questa dottrina l'Apice della Teoria³¹.”.

Un riferimento che avrebbe potuto essere accompagnato da numerosi altri, infatti, ad esempio, solo poche righe prima del passo riportato, si legge: “L'essere è antecedente al principio di contraddizione nella nostra mente, e il principio di contraddizione nasce da lui,

³⁰ *Compendio della storia della filosofia di Guglielmo Tennemann*, tradotto dall'originale tedesco dall'abate Gaetano Modena, Tomo II, Pavia, 1833, pp. 16-18.

³¹ A. Rosmini Serbiati, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, proposto dal C.T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati, Boniardi Pogliani, Milano, 1836, pp. 380-381.

tostoché in lui affissati noi ci accorgiamo che il non essere è ciò che gli è direttamente contrario. Or, chi non vede qui che la vista dell'essere è la prima luce del nostro spirito, e il fonte di tutti i principi del ragionamento³²?”. E' assai evidente l'influenza del pensiero di Cusano, anche se non sempre riconosciuta da Rosmini.

Il *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, pubblicato a Venezia nel 1843, sottolinea ancora di Cusano l'apporto nel campo dell'astronomia: “... fu tra i moderni quello cui si attribuisce il rinnovamento dell'ipotesi del moto della terra intorno al sole, messa in oblio dopo Pitagora³³.”.

Nella coeva *Bibliografia universale sacra e profana* si legge, con riferimento alla sua metafisica: “Ha alcuni trattati alquanto difettosi, in cui soglie dare idee dell'essenza divina ed a spiegare i più sublimi misteri con principi di metafisica e di matematica. Trovasi cosa più soddisfacente ne' suoi Dialoghi sulla genesi, sulla saggezza e sullo spirito ecc., non che nel *Trattato della visione di Dio*, il quale contiene parecchie belle meditazioni. In tutte

³² A. Rosmini Serbiati, *Op. Cit.*

³³ G. Moroni Romano (a cura di), *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, 1843.

le di lui opere si trova molta scienza ed erudizione, ma altresì molta sottigliezza³⁴.”.

E' comunque a partire da circa la metà dell'Ottocento, quasi quattro secoli dopo la sua morte, che il seme del pensiero filosofico di Cusano inizia finalmente a germogliare e l'attenzione verso le sue opere subisce un'accelerazione. In tutta Europa, e non solo, si moltiplicano le analisi e i trattati degli studiosi, a partire, ovviamente, dalla sua terra natale.

Fra i tanti citiamo: *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa*³⁵ (Il cardinale e vescovo Nicolò da Cusa); *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*³⁶ (Giordano Bruno e Nicolò Cusano. Una dissertazione filosofica); *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*³⁷ (La contemplazione filosofica dell'universo ai tempi della Riforma nelle sue relazioni con l'epoca presente), nella quale sono esaminate le tesi

³⁴ *Bibliografia universale sacra e profana*, Venezia, 1842, p. 163.

³⁵ F.A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa*, Part. I, Mainz, 1843.

³⁶ J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847.

³⁷ M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart, 1847.

filosofiche di Cusano nell'ambito del risveglio della dottrina neo-platonica; *Der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*³⁸ (Il cardinale tedesco Nicolò Cusano e la Chiesa al suo tempo) centrata soprattutto sull'attività ecclesiastica di Cusano ed il suo ruolo nel Concilio di Basilea.

Sembra, tuttavia, che i pur numerosi saggi pubblicati, non siano ancora sufficienti a sancire ufficialmente il valore assoluto e l'originalità del pensiero del filosofo di Cusa. Nel *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, pubblicato proprio in quegli anni, leggiamo infatti: "Tutte le sue opere ridondano di scienze e di erudizione, ma sono troppo sottili e astratte"³⁹.

Maggiori riconoscimenti vengono a Cusano dal professor Francesco Fiorentino, il quale, in una sua opera del 1861, esprime alcune considerazioni sull'influenza che Cusano ebbe sul pensiero di Giordano Bruno, citando, "il gran caso che fece il Nolano [Bruno] del benemerito Cardinale, fino a chiamarlo (ei che

³⁸ J. M. Dux, *Der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, Ratisbona, 1847.

³⁹ Richard, Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Batelli, Napoli, 1848, p. 118.

non soleva largheggiare di lodi) «intelletto divino»⁴⁰”.

Aggiunge Fiorentino: “Leggendo le opere di lui, ti accade spesso di dubitare se furono scritte nel secolo sestodecimo [in realtà quindicesimo n.d.t.] o non anzi nel diciannovesimo; tanto sanno della perfezione, e della profondità⁴¹”.

Ne *Il risorgimento della filosofia nel Quattrocento*, opera pubblicata nel 1885, un anno dopo la sua morte, Fiorentino definisce il Cardinale: “L’ultimo dei mistici tedeschi e il primo di quella nazione ... egli apre il varco della teologia alla filosofia indipendente⁴²”.

Nella stessa opera, nella quale trovano grande spazio la vita e l’opera del Cardinale, vi è anche un riferimento diretto all’episodio più saliente per lo sviluppo del suo pensiero: “Più importante per la storia della filosofia fu il disegno che gli balenò, durante la traversata nel ritorno da Costantinopoli, di un nuovo sistema speculativo concependo i libri che intitolò *De docta ignorantia*. Nella conclusione dell’opera ei rivolto al Cardinal Cesarini, chia-

⁴⁰ F. Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Lombardi, Napoli, 1861.

⁴¹ F. Fiorentino, *Il Panteismo*, Op. cit..

⁴² F. Fiorentino, *Il risorgimento della filosofia nel Quattrocento*, Napoli, 1885, p. 111.

mato sempre per antica consuetudine di riverenza *pater metuende*, dichiara che, per quanto desiderio ne avesse avuto e per quante ricerche ne avesse fatto prima, non era riuscito a pervenirvi e che in mari *ex Graecia veniens* vi si trovò condotto - credo - dice egli - per dono divino (supremo dono). Per maturare questo disegno appartossi dalla vita pubblica, lontano dalla curia, lontano dai Concili e si chiuse dal 19 dicembre del 1439 nel chiostro de' canonici di Munster-Mainfeld dove era prevosto⁴³.”.

Il filosofo Luigi Ferri, nel suo saggio *Il Cardinale Niccolò di Cusa e la filosofia della religione*, pubblicato nel 1872, è uno dei pochi a cogliere di Cusano il moto interiore alla base di tutto il suo pensiero: “Il suo libro *De docta ignorantia* che fu composto nel 1440, ma il cui disegno si formava nella sua mente durante il suo ritorno da Costantinopoli, contiene già formulata e connessa in ordine scientifico, quella sintesi filosofica e quella dialettica che all’armonia del divino e dell’umano, e alla concordanza di tutti gli opposti, chiamava il suo cuore, non meno che la sua mente. I titoli stessi di parecchie delle sue opere, in cui sono applicati e svolti i principi del *De docta ignorantia*, palesano il bisogno e

⁴³ F. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico*, Op. cit..

l'intento costante della sua vita, la pace e l'unità. ... Unità non fondata nell'ignoranza, né cercata per diffidenza del moto, ma razionale e mobile; congiunta colla varietà e colla vita. Il medesimo nel diverso, l'uno nel vario, il generale nel particolare, sono per lui la legge suprema del mondo. Quella che collega il suo nome con quello di Scoto Erigena, di Bruno, di Schelling, di Gioberti. Quella che si applica alla conciliazione dei sistemi nel *De docta ignorantia*, alla pacificazione delle eresie nelle sue *Epistolae ad Bohemos*, alla riforma della gerarchia ecclesiastica nel *De Concordantia catholica*, alla conversione degli infedeli nella *Cribratio Alchorani*, alla spiegazione del Cristianesimo nel *De Filiatione Dei*, nelle sue *Excitationes* e altri suoi scritti, alla pace religiosa di tutti i culti nel *De Pace fidei*; al connubio delle matematiche con la filosofia, e della verità matematica con la metafisica, nei suoi libri di Geometria⁴⁴.”

Il professor Giuseppe Rossi, nel suo breve ma profondo saggio *Niccolò di Cusa e la direzione monistica della filosofia del Rinascimento*, pubblicato nel 1894, mentre sviluppa la questione se Cusano possa essere consi-

⁴⁴ L. Ferri, *Il cardinale Niccolò di Cusa e la filosofia della religione*, in Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti, Vol. 20, Firenze, 1872, pp. 100-125.

derato uno scettico o un panteista, propone alcune riflessioni di grande stimolo: “[Cusano] poté afferrare quel filo invisibile, mediante il quale uscì primo dal labirinto della filosofia medioevale e ricostruì l’unità del sapere e dell’essere, verace precursore di quell’indirizzo comprensivo e unitario che sempre più si venne concretando nella filosofia posteriore⁴⁵”. Ancora: “Ciò che più direttamente discende, come necessaria conseguenza, dal sistema unitario del Cusano, è il concetto moderno che dall’insieme di tutte le leggi di natura e di ragione risulti una sola immensa unità, la quale veramente abbraccia tutto, non più per trascendenza e per concetti metafisici, ma per esperienza e scientificamente⁴⁶”.

Se è vero che un sistema di pensiero, per poter essere considerato realmente universale, deve includere ogni altro sistema possibile, tale proprietà è colta chiaramente da Rossi nell’opera di Cusano: “I diversi e opposti giudizi che furon dati della filosofia del Cusano, altro non attestano se non che il pensiero dell’autore non è di quelli che possono essere con facilità ricostruiti secondo un certo disegno, ma si presta effettivamente a diverse interpretazioni che permettono a ciascuno scrit-

⁴⁵ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁶ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 69.

tore di considerarlo piuttosto sotto questo che sotto quell'aspetto, come torna meglio al bisogno di ciascuno, o al sistema da ciascuno seguito⁴⁷”.

Tuttavia, quando leggiamo che: “La sua massima opera filosofica, *De docta ignorantia*, ch'egli concepisce nella piena virilità del suo ingegno, e in mezzo alle cure di un'ambasceria religiosa e politica a Costantinopoli, è una sintesi mirabile in cui la sua mente si spinge a quello ch'egli chiama l'*Uno massimo*, l'assoluto necessario; e che è l'unità ultima e finale di tutte le cose, nella quale pensiero e vita, natura e mondi si ricongiungono⁴⁸”, l'intuizione di Cusano non sembra essere colta come una autentica visione, un'esperienza mistica, inaspettato dono ricevuto, bensì come il limite al quale si è spinta la capacità della mente del filosofo nel suo tentativo consapevole di attingere l'assoluto.

Il Rossi osserva poi che: “A quest'opera fan capo (confermando con ciò quel mirabile intuito di unità che diciamo essere stato proprio in singolar modo del nostro autore) tutte le altre opere minori di lui, quasi parti ed esecuzione di un unico disegno⁴⁹.” E conclude

⁴⁷ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 7.

⁴⁸ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁹ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 33.

affermando: “Si può dire che tutta l’opera della sua vita, e come scrittore e come uomo, sia stata spesa nell’assurgere incessante alla ricerca dell’unità, che fu in lui unità filosofica e scientifica, unità religiosa e civile. ... Tutti i suoi libri teologici o politici sono ispirati a questo supremo bisogno di unità e armonia⁵⁰”. Parole, queste, assolutamente condivisibili.

Arrivando così all’inizio del Ventesimo secolo, il professor Paolo Rotta pubblica nel 1911 il saggio *Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici*⁵¹ e, dopo la pausa bellica, vi aggiunge una monografia⁵² e la prima traduzione italiana della *Dotta ignoranza*⁵³. Nella prefazione di questa, così si esprime: “Si tratta di un’opera già difficile a comprendersi nelle sue idee fondamentali, e quindi nel suo intrinseco valore, difficilissima poi a cogliersi nei suoi legami fra parte e parte, direi, quasi, tra periodo e periodo ... Eppure ci siamo lietamente e fiduciosamente avvicinati all’im-presa [della traduzione] ... e tanta leti-

⁵⁰ G. Rossi, *Op. cit.*, p. 26.

⁵¹ P. Rotta, *Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici*, Fratelli Bocca, Torino, 1911.

⁵² P. Rotta, *Il Cardinale Nicolò da Cusa, Vita e Pensiero*, Milano, 1928.

⁵³ P. Rotta, *Della dotta ignoranza*, Milano, 1927.

zia del nostro spirito, come tanta fiducia, nasceva dal convincimento profondo ingeneratosi e radicatosi in noi attraverso tanti anni di convivenza spirituale col Cusano, dell'importanza grandissima dell'opera sua maggiore. Era doloroso che un'opera di tanto valore non fosse in circolazione tra i molti che pur desiderano conoscere, e conoscere per vivere. Diciamo per vivere perché il *De docta ignorantia* del Cusano non è già un libro di sola filosofia od un libro di sola religione, ma sibbene è un libro di vera sapienza, perché è un libro di vita⁵⁴ .”

Lo stesso anno anche il professore fiorentino Augusto Hermet dedica a Cusano una monografia nella quale leggiamo: “Nell'opera esteriore come nell'interiore meditazione, il Cusano è intento a un principio di armonia e di unità: per l'unità gerarchica della Chiesa e per l'unificazione della cristianità, mirando fino all'unificazione religiosa universale, e così mira a una sintesi scientifica-razionale, con l'unità dei vari aspetti del pensiero nella sua storia, la trascende della dualità razionale nell'unità intellettuale in forza della soprannaturale illuminazione, così la sua filosofia può considerarsi, della teologia, più che ancella,

⁵⁴ P. Rotta, *Op. Cit.*. p. 5-6.

sposa⁵⁵.”.

Anche questo studioso, sembra dunque cogliere come la tensione unitaria, ovvero il voler ricondurre ogni forma di dualismo ad un unico ente, appartenga già al Cardinale ancor prima della visione che egli ebbe per mare. Quella esperienza costituì tuttavia per lui un punto di non ritorno nell'evoluzione della sua consapevolezza. Da qui la considerazione che: “In Cusano il problema della conoscenza si dimostra compromesso direttamente con un atto mistico. Tale compromissione in lui asurge a una perfetta e nuda coscienza di sé⁵⁶.”.

Hermet sintetizza inoltre anche l'influenza del pensiero cusano sulle scuole filosofiche a lui successive: “Se egli non è il primo ad opporsi ad Aristotele come autorità assoluta, preceduto in questo da tutta la tradizione mistico-platonica e da quella scientifica, in lui due tradizioni convergono, sviluppate da un lato nella scuola cusana d'Italia (Leonardo da Vinci, Luca Pacioli, Marliani, Pirovano) destinata a deviare nel panteismo del Bruno ma altresì a fruttificare attraverso il Regiomontano e il Peurbach, Copernico, Keplero e Galileo; a dall'altro in quella della co-

⁵⁵ A. Hermet, *Cusano*, Piccola biblioteca di cultura filosofica n. 30, Athena, Milano, 1927, p. 93.

⁵⁶ A. Hermet, *Op. cit.*, p. 95.

munità di Tegernsee. Come è in lui che il metodo simbolico, seguito quindi da Reuchilin, Lefevre D'Etaples, Bouillé e la cultura umanistica, seguitata, appunto secondo il suo spirito, da Rodolfo Agricola, Murellius, Dringenberg, acquistano un particolare e più profondo significato, ed è in lui infine che certi principi matematici acquistano quella potenzialità di ulteriore novissimo sviluppo quale potrà effettuarsi nell'analisi infinitesimale di Cartesio e di Leibnitz, pensatore questo che non poche delle sue idee metafisiche cardinali deriva dalla speculazione cusana⁵⁷”.

L'attenzione alla visione e al pensiero di Cusano trovano a livello internazionale ulteriore vigore con la voluminosa monografia curata dal francese Edmond Vansteenberghe nel 1920⁵⁸, riccamente documentata, e con il già citato Ernst Cassirer e il suo *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*⁵⁹ (Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento).

⁵⁷ A. Hermet, *Op. cit.*, p. 94.

⁵⁸ E. Vansteenberghe, *Op. cit.*.

⁵⁹ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927; trad. ita. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

Dall'opera di Vansteenberghe: "La piccola scuola cusaniana fiorita in Italia verso il 1450, vissuta appena fino alla fine del secolo, è testimoniata dall'assemblea accademica che ha riunito al castello di Milano nel 1498 Luigi Marliani, Gabriele Pirovano, Luca Paciolo, Leonardo da Vinci ed altri ammiratori di Cusano. ... Dopo di lui, il suo protetto Peurbach, e poi il Regiomontano, Copernico e Keplero seguirono fedelmente le indicazioni del «divino Cusano»⁶⁰. Da un altro ordine di idee, il simbolismo di Cusano doveva influenzare quello di Reuchlin, di Lefevre d'Etapes (suo editore), di Bouillée, mentre il suo misticismo influenzava quello di Rodolfo Agricola, il «Petrarca germanico». ... Abbiamo parlato di Descartes, quanto a Leibnitz, Zimmermann ha abbondantemente mostrato quanto debba a Cusano: individualismo, principio di indifferenziazione, ottimismo, idee delle monadi, ecc. ... Nicolò Cusano è, nel passato che si ripresenta, quell'avvenire che si cerca e si vorrebbe che arrivasse. ... Malgrado le sue imprecisioni, le cose oscure, gli errori e le deludenti illusioni, avremmo poca accortezza a negare all'infaticabile scrittore di saggi gli epiteti che a lui sono stati riferiti dai suoi ammiratori:

⁶⁰ Si ricorda il motto di Keplero «Divinus mihi cusanus» citato in P. Duhem, Op. cit., p. 202.

«spirito potente», «gigante intellettuale», e persino, fino a un certo punto, «genio»⁶¹.”.

Nell'exkursus dei riferimenti critici sul pensiero e sulle opere di Cusano, ci fermiamo all'anno 1932, quando l'Accademia delle Lettere dell'Università di Heidelberg intraprende il monumentale progetto di trascrizione del testo latino di tutte le sue opere e sermoni, terminata solo nel 2010, potendosi affermare, in conclusione, che oggi Cusano ha definitivamente occupato il posto di assoluto rilievo che gli spetta nella storia del pensiero filosofico.

⁶¹ E. Vansteenberghe, *Op. cit.*, pp. 448-451 (t.d.a.).

Il dono supremo

La definizione che definisce se stessa e tutte le cose è quella cercata da ogni mente¹.

“Accogli ora ciò che da molto tempo desideravo trovare percorrendo i sentieri delle diverse scienze, ma che non avevo potuto ottenere prima del mio ritorno dalla Grecia per mare, quando,

per dono supremo del padre divino,

il più alto che abbia ricevuto, sono stato guidato ad afferrare i concetti più incomprensibili

mediante il superamento della conoscenza umana delle verità incorruttibili².”

¹*Directio speculantis seu De non aliud*, Propositiones

²*De docta ignorantia*, Lettera dell'autore al cardinale Giuliano Cesarini.

Accipe nunc quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia amplecterer ... per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilem.

Con queste parole, appropriate per l'incipit del capitolo, Cusano si rivolge al cardinale Giuliano Cesarini nella dedica a lui rivolta della sua prima opera filosofica, il *De docta ignorantia*.

Il viaggio in Grecia è quello, già citato, del 1437 di ritorno per mare da Costantinopoli a Venezia, con destinazione Ferrara ove Papa Eugenio IV è ad attendere il gruppo di personalità e rappresentanti della Chiesa d'Oriente. Durante la navigazione, Cusano, probabilmente contemplando il mare, ha la profonda comprensione della natura ultima della realtà, "superando la conoscenza umana delle verità incorruttibili". Ciò rappresenterà per lui un punto di riferimento costante nella sua speculazione filosofica e teologica, che svilupperà con passione in tutte le sue opere e sermoni.

“ ... è come se

nell'unità assoluta, che è la verità,

ogni alterità fosse intuita non quale alterità, ma quale unità, per quanto questa possibilità più assoluta e più precisa, sia concessa solo per dono di Dio ...³”.

... si in unitate absoluta, quae veritas est, alteritas omnis intueretur non ut alteritas, sed ut unitas, quanto hoc absolutius praecisiusque a divino munere concederetur

L'intuizione di unità del tutto è dunque, secondo Cusano, un dono che l'individuo riceve e non un raggiungimento speculativo. Che non sia nemmeno il risultato dell'assimilazione ed elaborazione delle nozioni di altri filosofi e teologi è affermato chiaramente nell'*Apologia doctae ignorantiae*⁴.

³ *De coniecturis*, Libro II, Cap. 14.

⁴ Cusano scrive quest'opera nel 1449, nella forma di un dialogo fra due suoi scolari, per difendersi in modo indiretto dalle accuse del teologo Giovanni Wenck dell'Università di Heidelberg, il quale aveva cercato di screditare il contenuto del *De docta ignorantia* nella sua opera il *De ignota litteratura*.

“Ti prego, maestro [Cusano], anche se l’idea che rivelasti nella *Docta Ignorantia*, ti so-
praggiunse non tanto dallo studio, quanto per
dono di Dio, non c’è dubbio che interrogasti
anche molti degli antichi sapienti, per vedere
se essa risplendesse anche in tutti loro. Per
questo ti prego di dirmi se ti è stato utile qual-
cosa che hai letto.

[Cusano risponde:] confesso, amico, che non
avevo conosciuto né Dionigi, né nessuno dei
veri teologi quando ebbi il concetto di cui ho
parlato⁵.”.

Dunque, anche se recenti studi sem-
brano documentare che Cusano avesse con se,
nel viaggio di ritorno da Costantinopoli, pro-
prio alcuni testi dei “veri teologi” ai quali fa
riferimento in queste parole, ciò nonostante
egli sente la necessità di rivendicare formal-
mente l’originalità del sistema di pensiero che
descrive nelle sue opere.

La spinta alla ricerca della verità ap-
partiene infatti già a Cusano, così come può
dirsi intrinseca nell’animo dell’uomo, che na-
sce portando in se l’anelito alla conoscenza
dell’infinito. Anzi, ancor più, con il desiderio
di “riconoscersi quale parte del tutto”, e ma-

⁵ *Apologia doctae ignorantiae*.

gari di sentirsi uno con esso, anche solo per un istante.

“Gli enti, poiché desiderano essere, il che è bene, desiderano l’Uno senza il quale non possono essere. Che cosa sia ciò che desiderano, non possono comprenderlo veramente, perché qualsiasi ente è uno per la sua partecipazione all’unità partecipabile. Ma, sebbene non sia capace di comprenderlo, [l’ente] non è del tutto ignaro di ciò che tanto desidera; infatti, sa di sicuro che ciò che desidera esiste. La natura intellettuale sa che c’è e che è incomprendibile e si scopre tanto più perfetta quanto più ammette che è incomprendibile⁶.”.

“È ormai evidente che siamo attirati verso il Dio sconosciuto dal movimento del lume della sua grazia e che non può essere afferrato in altro modo che attraverso la sua rivelazione. Vuole essere cercato. Lo vuole e dà a chi lo cerca il lume senza il quale non può essere cercato⁷.”.

“Quando chi cerca la verità, dopo aver abbandonato tutto, si eleva oltre se stesso e si rende

⁶ Sermone *Tu qui es*.

⁷ *De quaerendo deum*, Cap. 3.

conto di non potersi avvicinare di più al Dio invisibile, che rimane invisibile perché non può essere visto da alcuna luce della sua ragione, egli attende allora con desiderio devotissimo che quel sole onnipotente, che, sorgendo, caccia le tenebre, lo illumini affinché possa vedere l'invisibile per quel tanto che esso si manifesterà⁸.”.

“I superbi, i presuntuosi e i falsi sapienti che confidarono nel proprio ingegno ... fallirono per la loro vanità e, abbracciando l'albero della scienza, non appresero quello della vita⁹.”.

La contrapposizione fra le immagini simboliche dei due alberi, quello della *scientia* (da interpretarsi come “conoscenza”) e quello della *vita* (la “verità”) è sicuramente suggestiva. Essa richiama quella parte delle tradizioni religiose ebraica e cristiana che li descrive entrambi nell'Eden, a disposizione di Adamo.

L'albero della vita nella cabala ebraica costituisce la rappresentazione delle leggi universali e permette ad Adamo di accedere alla sapienza suprema. Quello della conoscenza

⁸ *De possesset*, 15.

⁹ *De quaerendo deum*, Cap. 3.

del bene e del male gli è invece assolutamente precluso, pena la perdita del paradiso stesso.

Cusano ribadisce dunque come la razionalità, per i suoi intrinseci meccanismi di funzionamento, non può che portarci verso l'albero della conoscenza discriminante, allontanandoci però dalla verità, che diviene sempre più difficile da attingere.

A questo punto sembra di essere in un vicolo cieco. L'essere umano vorrebbe istintivamente conoscere la verità ma ciò non gli è possibile se utilizza la sua razionalità. Cusano, però, sa esattamente di cosa sta parlando, avendone fatto l'esperienza diretta, e dunque indica, come si vedrà, quella che secondo lui è l'unica via possibile.

“Tutto ciò che può essere conosciuto dipende dalla conoscenza dell'unità, che in ogni scienza costituisce tutto ciò che si può sapere¹⁰”.

Omnis cognoscibilium multitudo ab eius (Unum) dependet notitia, quae est in omni scientia omne id quod scitur.

Concetto ribadito nel *De deo abscondito*:

¹⁰ *De coniecturis*, Liber I, Cap. 10.

“Non c’è che una verità e la verità coincide con l’unità, poiché è vero che l’unità è una. Chi non coglie la verità nell’unità, nulla di vero può sapere¹¹”.

Qui veritatem in unitate non attingit, nihil vere scire potest. Non est nisi una unitas et coincidit veritas cum unitate, cum verum sit unam esse unitatem.

“Non devi impegnarti, allora, se non nel cercare l’identità nella diversità delle cose che indagli, o l’unità nell’alterità. Potrai così intuire i modi dell’unità assoluta nella alterità degli enti concentrati¹²”.

Cusano definisce la realtà materiale “concentrata” (il termine originale è *contracta*, “contratta”) in contrapposizione a ciò che è infinito e dunque “non contratto o concentrato”. Tale definizione appare coerente con le moderne teorie che spiegano la natura della materia come energia in forma concentrata, e con quelle che descrivono la creazione dell’universo come espansione di un originario nucleo di energia infinitamente denso. Dunque,

¹¹ *De deo abscondito*.

¹² *De coniecturis*, Liber II, Cap. 10.

l'universo materiale, per come lo conosciamo noi, è nato da un'iniziale espansione di energia che si è poi localmente concentrata in forme definite e distinte di materia.

Tornando al tema della conoscenza della verità:

“Questo è l'intendere: far sì che gli intelligibili [il creato] non siano considerati altro da se, come la luce non fa le cose illuminabili altre da se, quando è più intensa¹³.”

Hoc est intelligere, scilicet intelligibilia a se non alia facere, sicut lumen illuminabilia citius non alia a se facit, quando est intensius.

“E' ineffabile la gioia quando cogliamo, nella varietà delle verità intelligibili, l'unità della verità infinita. Cogliamo, infatti, con l'intelletto, nell'alterità, l'unità di tutta la bellezza dei visibili, ascoltiamo l'unità di tutta l'armonia, gustiamo l'unità di tutta la dolcezza dilettevole e apprendiamo l'unità di tutte le cose e di tutte le ragioni abbracciando con piacere intellettuale tutte le cose nella verità, che solo amiamo¹⁴.”

¹³ *De non aliud*, Propositiones.

¹⁴ *De coniecturis*, Liber II, Cap. 6.

Ineffabile est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis infinitae attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem suavitatis omnis delectabilis, causarum et rationum omnium unitatem apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplexatur.

“Considero la causa delle cose, che precede il mondo e dalla quale vedo che il mondo è stato formato, e la trovo incomprendibile. Non ho dubbi, infatti, che la causa del mondo, per la quale ogni cosa è stata fatta in modo razionale, sia il presupposto di ogni conoscenza e risplenda in ogni cosa creata, perché niente è fatto senza un motivo, tuttavia non la comprendo minimamente. Se la comprendessi, infatti, saprei certamente perché il mondo è così e non è diverso, perché il sole è il sole, la luna è la luna, la terra è la terra e ogni cosa è ciò che è e non è altro, né più grande, né più piccola. Ma se sapessi questo, non sarei più solo una creatura e una parte dell’universo, perché la mia razionalità sarebbe [in tal caso]

proprio l'arte creatrice dell'universo e creatrice anche di se stessa¹⁵”.

Giovanni Andrea De Bussi, abate del monastero di Santa Giustina, interlocutore di Cusano nei dialoghi contenuti nel *De non aliud* e nel *De possest*, in quest'ultima opera aggiunge:

“Anche se ci guidano molte allegorie, senza le quali non abbiamo la possibilità di avvicinarci al Dio ignoto - bisogna che chi cerca l'ignoto guardi a qualcosa di noto – i principi risplendono massimamente nelle cose minime¹⁶”.

Nam licet aenigmata multa nos ducant, sine quibus ad incognitum deum non habemus accedendi modum – oportet enim ad aliquod cognitum respicere incognitum quaerentem – tamen in minimis principia maxime relucet.

“Gentile: Esiste una o più verità?”

Cristiano: La verità è una sola. Infatti vi è solamente una unità e la verità coincide con l'unità, poiché è vero che c'è una sola unità.

¹⁵ *De non aliud*, Cap. 9.

¹⁶ *De possest*, 54.

Come nel numero non si trova che una sola unità, così

nei molti non si trova che una sola verità.

Pertanto, chi non raggiunge l'unità, non conoscerà mai il numero e chi non raggiunge la verità nell'unità non può sapere nulla di vero. E sebbene creda di sapere con verità, si rende conto facilmente che ciò che crede di sapere si può sapere in modo ancora più vero. Il visibile può essere sempre visto con più verità di quanto non lo veda tu¹⁷.”.

Estne una an plures veritates? Christianus: Non est nisi una. Nam non est nisi una unitas et coincidit veritas cum unitate, cum verum sit unam esse unitatem. Sicut igitur in numero non reperitur nisi unitas una, ita in multis nisi veritas una. Et hinc qui unitatem non attingit, numerum semper ignorabit, et qui veritatem in unitate non attingit, nihil vere scire potest. Et quamvis putat se vere scire, tamen verius sciri ipsum, quod se scire putat, de facili experitur. Verius videri potest visibile, quam per te videatur.

¹⁷ *Dialogus de deo abscondito.*

Nel dialogo fra un *gentile* (un uomo colto) e un *cristiano* (un fedele) sul Dio nascosto, Cusano affronta in modo ancora più esplicito la fondamentale distinzione fra il vero e la verità.

Il vero è ciò di cui possono fare l'esperienza i sensi e che è chiamato da Cusano alternativamente "la creatura", "le forme" o "i sensibili". Su di esso agiscono "gli accidenti" (o accadimenti) che mettono ogni cosa in relazione, determinandone le modificazioni secondo le leggi universali.

In una parola più contemporanea, il vero è ciò che chiamiamo la realtà. La verità riguarda invece la natura ultima della realtà stessa, ovvero la sua essenza, la sua origine ed il suo fine, colti in una dimensione unitaria.

"Folle è chi ritiene di sapere qualche cosa di vero e non conosce la verità. Non si considererebbe folle quel cieco che ritenesse di conoscere la diversità dei colori, mentre non sa che cosa sia [realmente] il colore¹⁸ ?".

Una volta attinta la verità, con il suo devastante impatto sulla consapevolezza, e-

¹⁸ *Dialogus de deo abscondito*.

mergono le inevitabili *aporie*¹⁹. Ciò accade perché la nuova rappresentazione della realtà quale *unicum* contraddice l'ordinaria esperienza della molteplicità e dell'alterità, mettendo in crisi la ragione.

“Gentile: in che modo allora so che cosa è l'uomo, che cosa la pietra e così di ogni singola cosa che conosco? Cristiano: tu non sai nulla di tutto ciò, ma credi di sapere. Se ti avessi interrogato sull'essenza di ciò che credi di sapere, avresti affermato di non riuscire a esprimere la verità dell'uomo o della pietra²⁰.”

“Chi riesce a comprendere come un'unica forma infinita si possa manifestare in modo differente nelle diverse cose create? Chi si può elevare tanto da concepire la diversità nell'unità e l'unità nella diversità²¹?”

“Chi potrebbe intendere l'unità infinita che è infinitamente anteriore a ogni opposizione,

¹⁹ Le *aporie* (dal greco “strada senza uscita”) nascono dal tentativo di ricondurre la visione unitaria alle categorie proprie della conoscenza razionale, ovvero quando la *ratio* cerca di fare proprio ciò che l'*intellectus* ha intuito nella *visio*.

²⁰ *Dialogus de deo abscondito*.

²¹ *Ibid.*

ove tutte le cose esistono senza confondersi nella semplicità dell'unità, ove non c'è l'altro o il diverso, ove l'uomo non differisce dal leone, il cielo non differisce dalla terra; e ove tuttavia, queste cose sono tali nella maniera più vera non nel loro essere finite ma in quanto sono in modo connesso la stessa unità massima²²?”.

“Chi è capace di intendere l'essere della creatura, unendo insieme, in essa, la necessità assoluta, dalla quale essa è, e la contingenza, senza la quale non è²³ ?”.

La “creatura” (cioè la realtà fenomenica) deriva da una causa prima, la necessità assoluta, e su di essa agisce una contingenza occasionale. Concetto ribadito anche nell'elevatissima immagine che descrive il creato come un “Dio colpito dal caso”.

“Chi può intendere come tutte le cose siano l'immagine di un'unica forma infinita, traendo la loro diversità dalla contingenza, quasi che il creato fosse un Dio colpito dal caso²⁴ ?”

²² *De docta ignorantia*, Liber I, Cap. 24.

²³ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 2.

²⁴ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 2.

Il creato è dunque, secondo Cusano, solamente “l’immagine” del modello di riferimento. Il termine “immagine” porta facilmente a pensare a uno specchio su cui si riflette il soggetto originale. Tuttavia, in questo contesto, sembra più corretto interpretare l’immagine come qualcosa che “appare solamente”, momentanea espressione del modello cui si riferisce, che per l’individuo resta comunque impossibile da attingere nella sua dimensione unitaria e infinita.

Infatti, l’aggettivo più utilizzato dal Cardinale con riferimento all’ente originario, definito con nomi diversi nelle diverse opere, è “ineffabile”, ovvero “che non si può esprimere o manifestare con parole”.

“L’ineffabile non è definito da nessuno dei nomi imposti con l’uso della ragione. Pertanto, ciò che è definito dal nome, è [solo] l’immagine del modello ineffabile proprio e adeguato²⁵”.

Nel gestire il dono della verità, così come le conseguenti aporie che da essa derivano, si presenta a Cusano un duplice ordine

²⁵ *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 2.

di difficoltà.

Innanzitutto, gli strumenti cognitivi e di linguaggio normalmente disponibili per l'individuo rivelano tutti i propri limiti di fronte alla nuova consapevolezza dell'assoluto. Accogliere, anche solo idealmente, la dimensione unitaria della realtà, oltre ogni obiezione della ragione, è infatti una sfida eccessiva per la maggior parte delle menti. Cusano non elude il problema e, da autentica guida spirituale quale egli è, dedica ampio spazio proprio all'esame di tali difficoltà, con argomentazioni che si fanno sempre più sottili, di opera in opera, rispecchiando l'evolversi del suo pensiero.

Per il suo ruolo all'interno della Chiesa, egli ha però anche il non piccolo problema di armonizzare i nuovi concetti della sua metafisica con i rigidi parametri di una teologia dogmatica quale quella cristiana dell'epoca, soprattutto con riferimento ai temi del rapporto fra creatore e creato e della natura della Trinità.

Quasi tutte le sue opere sono dunque caratterizzate da premesse nelle quali si affrontano i problemi di metodo e i limiti degli strumenti a disposizione per gestire la visione unitaria.

“Prego l’onnipotente affinché mi dia le parole più elevate affinché a vostro beneficio io vi possa narrare le cose mirabili che si rivelano al di là di ogni vista sensibile, razionale e intellettuale²⁶”.

“Nella ricerca di quella infinità che supera e precede ogni opposizione, quale eternità semplicissima e causa prima, non possono aiutare né i nomi né i ragionamenti²⁷”.

“Come la ragione umana non coglie la quiddità dell’opera di Dio, così non la coglie neppure il vocabolo. I vocaboli sono infatti assegnati dalla ragione²⁸”.

“Platone diceva che né le affermazioni né le negazioni nell’Uno dicono il vero. L’Uno non è, dunque, comprensibile da parte di tutto il senso, di tutta la ragione, di tutte le opinioni, della scienza e di tutti i nomi²⁹”.

“Poiché la forma nella sua verità non è colta nelle cose delle quali la ragione si occupa,

²⁶ *De visione dei*, Premessa.

²⁷ Sermone *Dies sanctificatus*.

²⁸ *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 2.

²⁹ Sermone *Tu qui es*.

questa cade nella congettura e nell'opinione³⁰.”.

Verum cum non reperiatur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit.

“La forma nella sua verità”, lo ricordiamo, significa l'essenza delle cose, la natura ultima della realtà, che la mente, attraverso la ragione, non riesce a cogliere oltre l'apparenza della forma.

“Quando cogliamo quelle cose con la vista della mente le cogliamo al di sopra e al di qua della comprensione, tuttavia, non potendo comunicare senza la parola la nostra visione non riusciamo a esplicitarla senza riferirci a quell'essere che non è, perché, altrimenti, non la comprenderebbe chi ascolta. Le visioni della mente, come vanno oltre la comprensione, così superano anche la possibilità di espressione. Le espressioni [di tali visioni] sono infatti inadeguate, mancando di precisione³¹.”.

³⁰ *Idiota - De mente, Lib. III, Cap. 2.*

³¹ *De non aliud, Cap. 9.*

Cusano così spiega la mancanza di precisione dei nomi e delle definizioni.

“L'imposizione del nome avviene attraverso l'uso della ragione. Poiché la ragione considera le cose che cadono sotto i sensi, e che essa distingue ponendole in concordanza e in differenza, non c'è niente nella ragione che prima non era nei sensi. In questo modo la ragione assegna i nomi ed è portata a dare un nome ad una cosa e un altro nome ad un'altra cosa³²”.

“Non badate al significato del nome, perché in esso non troverete niente della verità infinita. I nomi infatti sono posti attraverso la comparazione e la ragione e dunque non possono essere adeguati nei confronti del massimo Uno, semplicissimo, infinito, incommensurabile³³”.

“Per chi desidera cogliere il senso, è necessario elevare l'intelletto al di sopra della forza delle parole, piuttosto che insistere sulle proprietà dei vocaboli che non possono adattarsi in modo adeguato a misteri intellettuali così elevati³⁴”.

³² *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 2.

³³ *Sermone Dies sanctificatus*.

³⁴ *De docta ignorantia*, Liber I, Cap. 2.

“Nel modo per cui le cose sono definite dal nome, si fa di esse un’analisi logica e razionale e pertanto certi fanno ricerche basate sulla logica, le approfondiscono e le lodano. Ma non trovano soddisfazione in esse, perché la ragione, ossia la logica, si occupa solo delle immagini delle forme. Si sforzano dunque di intuire le cose mediante la teologia oltre la forza espressiva della parola, rivolgendosi ai modelli e alle idee³⁵”.

“Sai che l’uomo non è la pietra, e ciò non deriva dalla conoscenza che hai dell’uomo, della pietra e della loro differenza, ma deriva dal caso, dalla diversità delle azioni e delle figure alle quali, quando le distingui, imponi nomi diversi. E’ il movimento della ragione discriminante che impone i nomi³⁶”.

I limiti e le difficoltà della ragione derivano, secondo Cusano, non tanto dai nomi utilizzati, che dalla ragione stessa dipendono, ma dalle modalità con cui essa elabora e interpreta le esperienze dell’individuo nel suo rapporto con il creato. Tali meccanismi sono ulteriormente descritti con sorprendente acutezza:

³⁵ *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 2.

³⁶ *Dialogus de deo abscondito*.

“Ogni intelligenza razionale è limitata dal numero e dalla dimensione; la ragione infatti non concepisce alcunché senza includere questi due parametri³⁷”.

Dunque: “E’ opportuno che chi specula faccia come colui che guarda la neve attraverso un vetro rosso: quando vede la neve attribuisce al vetro e non alla neve l’apparenza del rosso. Così fa la mente che vede per mezzo della forma ciò che è non formato³⁸”.

Ancora un’elevata metafora che distingue fra l’apparenza della realtà e la sua natura, filtrata dai meccanismi percettivi della mente, come attraverso un “vetro rosso”.

Più sottile è la distinzione fra la forma e “ciò che non è formato”, da cui essa deriva originariamente. Proprio il mancato collegamento ontologico fra le caratteristiche apparenti delle cose formate e l’ente primo di cui esse sono l’immagine, fa cadere l’individuo nell’errore di ritenere che siano separati e distinti.

“[L’uguaglianza massima] trascende il nostro

³⁷ Sermone *Dies sanctificatus*.

³⁸ *De non aliud*, Cap. 9.

intelletto che non riesce a combinare le contraddizioni nel suo principio mediante la ragione, perché noi procediamo nel cammino del sapere solo con quella verità che la natura stessa ci manifesta³⁹”.

“Il nostro intelletto, incapace di superare le contraddizioni, non coglie l’essere delle cose create né dividendo, né ricomponendo, sebbene sappia che il loro essere deriva dall’Essere Massimo⁴⁰”.

Nonostante vi sia nell’individuo la consapevolezza che ogni cosa esistente appartenga all’unico Essere (qui chiamato “Essere Massimo”), il suo intelletto (ma sarebbe meglio dire la ragione) sembra tuttavia incapace di concepire come l’Uno possa dividersi rimanendo uno o, all’opposto, ricondurre all’Uno i molti oggetti diversi di cui si fa l’esperienza attraverso i sensi.

“L’intelletto finito non può intendere in modo preciso la verità delle cose mediante similitudini. ... L’intelletto ... sta alla verità come i poligoni stanno al cerchio: quanti più angoli

³⁹ *De docta ignorantia*, Liber I, Cap. 4.

⁴⁰ *De docta ignorantia*, Liber II, Cap. 2.

avrà il poligono inscritto, tanto più sarà simile al cerchio, tuttavia non sarà mai perfettamente uguale ad esso, anche se avremo moltiplicato i suoi angoli all'infinito,

a meno che non si fondi nell'identità con il cerchio⁴¹.”.

Una delle più efficaci metafore utilizzate da Cusano è sicuramente quella del poligono inscritto in un cerchio, qui utilizzata per definire il rapporto fra l'intelletto e la verità. Per quanti lati abbia il poligono, esso non arriverà mai a coincidere perfettamente con il cerchio in cui è inscritto.

Come il lettore avrà potuto notare nelle pagine precedenti, vi è nelle opere di Cusano, almeno in quelle iniziali, una certa sovrapposizione dei concetti di *ratio* e *intellectus*. Cusano arriva però gradualmente a definire una chiara distinzione fra i due, identificando proprio nell'intelletto lo strumento necessario per affrontare il percorso verso la verità.

“La verità delle forme è colta solo dall'intelletto e non dalla ragione, dall'immaginazione

⁴¹ *De docta ignorantia*, Liber I, Cap. 3.

e dal senso, poiché questi afferrano solo le immagini, ossia le forme mescolate con la possibilità, e nulla colgono come verità, ma soltanto come opinione⁴².”.

La distinzione gerarchica che il Cardinale propone dei vari livelli dell'esperienza vede dunque, partendo dal più basso, l'attività sensoriale, poi l'immaginazione, la ragione e infine l'intelletto. Ai primi tre livelli è possibile cogliere solo l'immagine delle forme, deducendo da esse non la verità, ma solo un'opinione o congettura. L'intelletto, o *nous*, è capace invece di cogliere la verità con un'intuizione diretta e totalizzante il cui oggetto è proprio la natura ultima della realtà.

“Non puoi pensare di comprendere qualcosa di intelligibile com'è in se, se riconosci che il tuo intelletto è altra cosa da quell'oggetto; l'oggetto intelligibile, il cui ente esiste così com'è, è inteso, infatti, solo nell'intelletto suo proprio; mentre in tutte le altre cose è inteso come qualcosa d'altro⁴³.”.

⁴² *De docta ignorantia*, Liber I, Cap. 9.

⁴³ *De coniecturis*, Liber I, Cap. 11.

Questo è un altro punto fondamentale per un corretto approccio alla visione unitaria, una chiave di interpretazione che permette di superare molte delle aporie che essa inevitabilmente genera: se si parte dalla premessa che l'osservatore è distinto da ciò che osserva, necessariamente si considererà l'oggetto osservato come qualcosa di diverso e separato.

L'intelletto è dunque normalmente portato a considerare anche l'Uno come "qualcosa d'altro", cadendo nella dualità o alterità. Solo attraverso il superamento della distinzione fra soggetto che osserva e oggetto osservato è però possibile cogliere la verità ultima dell'essenza di ogni cosa.

“Quanto più dunque l'intelletto stesso, in forma ancor più elevata, si astraie dalla propria alterità, per poter ascendere maggiormente all'unità semplicissima, tanto più esso diviene perfetto e alto⁴⁴”.

Quanto igitur ipse intellectus a sua alteritate se altius abstrahit, ut in unitatem simplicissimam plus ascendere queat, tanto perfectior altiorque existit.

⁴⁴ *De coniecturis*, Liber II, Cap. 14.

Dunque, la via che Cusano propone vede l'intelletto "astrarsi dalla propria alterità". Solo così potrà ascendere alla "unità semplicissima". In che modo ciò è possibile?

L'esperienza mistica non può essere prodotta con la sola forza della volontà, essendo essa un dono che si riceve. L'intelletto, tuttavia, deve comunque essere preparato per diventare un efficace strumento per vivere in modo consapevole l'esperienza della dimensione unitaria, così come il pescatore prepara in anticipo le reti auspicando in un'abbondante cattura.

Astrarsi dall'alterità può dunque consistere nel progressivo riconoscimento della dualità come cosa non reale, apparente, abbracciando sempre più l'idea di un creato che è solo l'immagine dell'Ente unico originario.

"In se stesso l'intelletto intuisce l'unità, non come essa è in realtà, ma come può essere compresa umanamente, e, attraverso di essa si eleva per volgersi in maniera più assoluta ad essa come è, passando dal vero alla verità, all'eternità e all'infinito⁴⁵".

⁴⁵ *De coniecturis*, Liber II, Cap. 14.

In se ipso igitur intellectus intuetur unitatem illam non, uti est, sed uti humaniter intelligitur, et per ipsam ... se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat, de vero ad veritatem, aeternitatem et infinitatem.

“Questa è la più grande perfezione dell’intelletto, perché, per la teofania che vi discende di continuo, esso ascende approssimandosi alla somiglianza con l’unità e infinità divina, che è vita infinita e verità, ed è la quiete dell’intelletto stesso⁴⁶”.

Il processo di avvicinamento alla verità è graduale e risente dei limiti della natura umana. L’intuizione di unità, tuttavia, eleva sempre più l’intelletto, facendogli fare quel passaggio fondamentale che lo porta a distinguere fra il vero e la verità, cioè fra la realtà come appare e la sua natura unitaria.

L’evoluzione della consapevolezza è anche favorita dalla *teofania* (l’immagine divina) che nell’intelletto discende continuamente, non solamente nel momento della visione. Il raggiungimento della consapevolezza di unità soddisfa così l’anelito alla verità

⁴⁶ *De coniecturis*, Liber II, Cap. 16

dell'intelletto stesso, che trova, finalmente, quiete, mentre l'individuo trova *vita infinita*.

“L'intelletto ha la sua vita dalla sapienza eterna e di questa ha una certa pregustazione. ... Se dunque in ogni desiderio di vita intellettuale tu badassi a ciò da cui è [il tuo intelletto], per cosa e verso chi si muove, scopriresti in te che la dolcezza della sapienza eterna è quella che rende il tuo desiderio così dolce e dilettevole, sì da essere tratto da indicibile affetto alla comprensione di essa, quasi fosse l'immortalità della tua vita – come vedi che il ferro è attratto dal magnete⁴⁷”.

“Chi trova un tesoro che sa essere non numerabile ed infinito, è pervaso da una gioia superiore a chi ne trova uno numerabile e finito. Il desiderio intellettuale non si muove che verso ciò che può essere più grande e più desiderabile. Al di qua dell'infinito, ogni cosa può essere più grande. Dunque, il fine del desiderio [intellettuale] è l'infinito⁴⁸”.

L'intuizione dell'intelletto, quando è pura, libera da ogni criterio discriminante, coglie l'esistenza nella sua semplice natura, “ol-

⁴⁷ *Idiota - De sapientia*, Lib. I, 34.

⁴⁸ *De visione dei*, Cap. 16

tre l'apparenza, nella chiarezza della sua verità”.

“L'intelletto non potrà cogliere se stesso o qualunque altro oggetto intelligibile, così com'è, se non in quella verità che è l'unità infinita di tutte le cose⁴⁹”.

Non enim intellectus se ipsum aut aliquod intelligibile, uti est, attingere poterit nisi in veritate illa, quae est omnium unitas infinita.

La migliore conclusione di questo capitolo, dedicato a introdurre l'esperienza della visione di unità del tutto di Cusano, è nelle parole che il Cardinale riporta nell'opera da lui definita proprio quale “apice” della sua teoria:

“La verità .. si manifesta ovunque in modo chiaro, facile da essere scoperta. ... La verità, quanto più è chiara, tanto più è facile⁵⁰”.

Veritas quanto clarior tanto facilior.

⁴⁹ *De coniecturis*, Liber II, Cap. 16.

⁵⁰ *Dialogus de apice theoriae*.

Tutte le cose, poiché sono, sono uno

*Omnia in quantum sunt, unum sunt*⁵¹.

La razionalità, quando confronta la visione di unità del tutto con l'esperienza diretta e quotidiana della molteplicità, si perde nelle aporie e genera domande che spesso tradiscono le loro stesse premesse o portano a risposte vincolate.

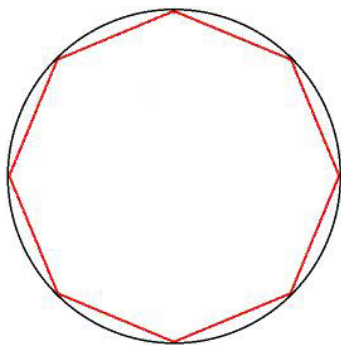
Chiedendosi, infatti, come possa nascere l'alterità dall'unità (o, nelle parole di Cusano, come possano derivare i molti dall'Uno) si rischia di negare implicitamente il principio stesso di unità del tutto. Quale alterità? Quali molti? Affermare che la dualità o l'alterità seguono e sono posteriori all'unità, può portare fuori dalla visione unitaria. Non si deve dimenticare, infatti, che qualunque sia l'oggetto considerato, esso è sempre e solo l'Uno stesso. Non vi può essere nient'altro, pena la perdita dello status di unicità dell'ente

⁵¹ Sermone *Dies sanctificatus*.

primo originario. Ogni e qualunque cosa non esiste dunque come ente a se stante, ma solo come momentanea manifestazione dell'Uno, unico, assoluto ed eterno.

Per mantenere una direzione interpretativa coerente nella lettura delle prossime citazioni, è utile riprendere la metafora del poligono inscritto nel cerchio.

Il poligono (che nella metafora rappresenta il creato) appare di forma diversa dal cerchio, ma ciò non significa che sia qualcosa di distinto da esso. Il poligono è infatti il cerchio stesso (l'Uno) quando riduce, nella sua estemporanea manifestazione, il numero di facce di cui è composto, passando dall'infinito ad un numero finito (per quanto elevato sia tale numero, nel poligono esso ha sempre comunque un limite).



E' questo un processo assimilabile alla contrazione (o concentrazione) vista nel precedente capitolo, che da luogo all'universo materiale partendo dall'Uno indistinto.

Che non sia facile considerare la dualità fenomenica come il modo in cui l'Uno si manifesta è dimostrato dal fatto che lo stesso Cusano sembra cadere inizialmente in un cortocircuito interpretativo quando cerca una definizione di unità che non contraddica l'alterità.

Con il progressivo aumentare della chiarezza della sua visione, egli trova comunque il modo per rimanere coerente con essa, riuscendo perfino a includere in un sistema unitario dell'esistenza anche gli elementi fondamentali della teologia cristiana. A questo punto, liberatosi della paura di entrare in conflitto con la Chiesa (e di essere accusato di eresia) il Cardinale si rivolge direttamente all'Uno, chiamandolo esplicitamente Dio.

Tale processo di maturazione della consapevolezza, si rispecchia, come si vedrà, anche nella scelta dei termini utilizzati per indicare l'ente assoluto ed infinito. Esso è infatti chiamato da Cusano "Massimo", "Massimo assoluto", "Uno", "Identico", "Ottimo", "Unità infinita", "Poter-essere", "Non-altro", "Dio".

“L’Uno è ciò che tutti i teologi e i filosofi hanno tentato di esprimere in una varietà di modi. Tutti, contemplandolo, espressero l’Uno in modi diversi. Anche se i loro modi di dire sono opposti e appaiono incompatibili, tuttavia, si sono sforzati di spiegare l’Uno, collocandolo in modo inattingibile al di sopra di ogni opposizione, ciascuno a suo modo. Chi negativamente, chi affermativamente, chi dubitativamente⁵²”.

Le modalità con cui i filosofi e i teologi hanno cercato di definire l’Uno, fanno riferimento a tre diversi approcci.

Quello negativo, per cui si definisce qualcosa partendo da ciò che esso non è, riconoscendo inoltre i limiti dello strumento cognitivo nel cercare di attingere la verità.

Quello positivo, per cui è possibile conoscere l’assoluto partendo già dalla realtà fenomenica, nella quale si possono riscontrare le sue qualità.

Infine, quello dubitativo che utilizza la confutazione di ogni definizione, portandola al limite del “so di non sapere”.

⁵² *De filiatione dei*, Cap. 5.

“Alla causa di tutte le cose, che è l’ente superiore a tutte le cose, non si addice nessun nome e [al tempo stesso] si addicono tutti i nomi delle cose che sono, affinché sia giustamente [considerato] il re di tutte le cose ed esse gli gravitino attorno e da esso dipendano come causa, come principio e come fine, ed esso, secondo il sacro detto, sia tutto in ogni cosa⁵³”.

“Poiché il Massimo Assoluto è assolutamente in atto tutte le cose che possono essere, ed è tale senza alcuna opposizione, così che il minimo coincide con il massimo, allora esso supera ogni affermazione e negazione⁵⁴”.

Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem.

Sia affermando che l’Uno “è qualcosa” sia negandolo, si limiterebbe di fatto un ente che, per definizione, limiti non ha e com-

⁵³ Dionigi, *De divinis nominibus*, I 7, 25, 596c (t.d.a.).

⁵⁴ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 4.

prende in se ogni cosa e il suo contrario, senza distinzione e senza successione.

“Non è possibile che vi siano più principi eterni, poiché l’unità precede qualunque pluralità. Quindi solo unico può essere il principio e la causa dell’universo⁵⁵.”.

Non est possibile plura est aeterna, quia ante omnem pluralitate unitas. Ita unum necessario erit principium et causa universi.

“Una è la causa dell’universo che comprende in se le specie di tutte le cose, esaltate al di là di ogni contraddizione, opposizione, affermazione e negazione⁵⁶.”.

“Siccome non può che esserci una sola unità, che, come dice Dionigi, è al di sopra dei sensi e incomprendibile e anteriore alla mente, essa è allora l’Uno che unisce tutto, per cui una cosa qualunque è in quanto è l’Uno. E tale Uno non può che essere eterno e anteriore al poter esser fatto⁵⁷.”.

⁵⁵ *De pace fidei*, Cap. 6.

⁵⁶ *Sermone Tu qui es*.

⁵⁷ *De venatione sapientiae*.

Et quia non potest esse nisi una unitas, quae, ut dicit Dionysius, est sensu eminentior et menti incomprehensibilis et antecedens ipsam, ideo ipsa est unum, quod omnia unit, ut quodlibet in tantum sit, in quantum est unum. Non est etiam nisi unum aeternum ante posse fieri.

La dimensione del “poter essere fatto” appartiene già, secondo Cusano, all’Uno originario che è pre-esistente ad essa e la comprende fra le sue potenzialità.

“Niente può essere che prima non possa essere. Come sarebbe se [prima] non potesse essere? La possibilità discende dall’unità eterna⁵⁸”.

Possibilitas ab aeterna unitate descendit.

“Gli antichi sono concordi nell’affermare che niente nasce da niente e perciò sostengono una certa possibilità assoluta ed eterna di essere di tutte le cose e che tutte le cose sono concentrate in essa in modo possibile⁵⁹”.

⁵⁸ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 7.

⁵⁹ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 8.

De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri; et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter concentrata credebant.

“Giacché nulla può produrre se stesso nell’essere, perché per farlo dovrebbe essere prima di essere, è necessario postulare un primo Uno eterno⁶⁰.”

Cum nihil se ipsum in esse producere possit, quia esset antequam esset, necesset est ad unum primum aeternum devenire.

“Tutte le cose che possono essere fatte, possono essere fatte ed essere in atto grazie al loro essere parte dell’unità invariabile e non moltiplicabile⁶¹.”

Omnia quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu.

⁶⁰ Sermone *Dies sanctificatus*, 8.

⁶¹ *De venatione sapientiae*, Cap. XXI.

“Nessuna cosa è capace di portare se stessa all’atto, se non è causa di se stessa, altrimenti sarebbe prima di essere. Dunque, ciò che fa essere in atto la possibilità, agisce con intenzione, affinché la possibilità venga all’essere in atto secondo un ordinamento razionale e non a caso⁶².”.

“Qualunque cosa che è nell’essere infinito è l’essere infinito semplicissimo. Così il poter-essere tutte le cose nell’infinito è lo stesso essere infinito⁶³.”.

“Prima che la luce fosse fatta, essa era la luce che doveva esser fatta, ed era esistente di per se. Dunque, prima di ogni cosa fatta, c’è l’esistente di per se, come è l’eterno prima delle cose temporali⁶⁴.”.

Antequam facta est lux, quia erat lux, quae fieri debuit, erat per se subsistens. Ante omne igitur factum est ipsum per se subsistens, sicut ante temporalia aeternum.

“Ciò che è stato fatto è stato sempre nel poter-

⁶² *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 9.

⁶³ *De visione dei*, Cap. 15.

⁶⁴ Sermone *Tu qui es*.

essere, senza cui niente è stato fatto. Il poter-essere è ed abbraccia tutte le cose, perché niente di ciò che è o può essere fatto è al di fuori di esso. In esso dunque tutte le cose sono, si muovono e sono ciò che sono, qualunque cosa siano⁶⁵.”.

Quod enim factum est, in posse esse semper fuit, sine quo factum est nihil. Patet possest omnia esse et ambire, cum nihil aut sit aut possit fieri, quod non includatur. In ipso ergo omnia sunt et moventur et id sunt quod sunt quicquid sunt.

“Se l’assoluto poter-essere avesse bisogno di altro, cioè della materia senza la quale non potrebbe nulla, non sarebbe il poter-essere. Se il poter fare dell’uomo richiede la materia, la quale può essere fatta, accade perché esso non è quel poter-essere in cui il fare e il poter-essere fatto sono il medesimo poter-essere⁶⁶.”.

Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia sine qua nihil posset, non esset ipsum possest. Quod enim hominis posse face-

⁶⁵ *De possest*, 16.

⁶⁶ *De possest*, 29.

re requirat materiam quae possit fieri, quia non est ipsum possest, in quo facere et fieri sunt ipsum posse.

“Se tu sei l’autore del libro che scrivi, nel tuo poter-essere potenziale attivo, cioè nell’atto dello scrivere il libro, è contenuto il poter-essere potenziale passivo, cioè l’essere scritto del libro, perché il non-essere del libro ha l’essere nel poter-essere potenziale che è in te⁶⁷”.

Si tu fores auctor libri quem scribis, in posse tuo activo, scilicet in ipso scribere librum, concentraretur ipsum posse passivum, scilicet ipsum scribi ipsius libri, quia non-esse libri in tuo posse esse haberet.

“L’essere presuppone il poter-essere potenziale, poiché nulla può essere senza poter-essere, mentre il poter-essere non presuppone nulla perché il potenziale è l’eternità⁶⁸”.

Quia esse praesupponit posse, cum nihil sit nisi possit a quo est, posse vero nihil praesupponit, cum posse sit aeternitas.

⁶⁷ *De possest*, 29.

⁶⁸ *De possest*, 49.

“Il Massimo assoluto è uno nel senso che è ogni cosa e in esso tutte le cose sono, poiché è il massimo. E poiché è assoluto, esso è ogni possibile essere in atto⁶⁹.”.

Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse.

“Il Massimo non è diverso da nulla né identico a nulla e tutto è in esso, da esso e per mezzo di esso⁷⁰.”.

Maximum cum nullo est idem neque diversum et omnia in ipso, ex ipso et per ipsum.

“Come il numero, che è un ente della ragione creato per la nostra distinzione comparativa, presuppone necessariamente l’unità come principio dei numeri stessi ... così la pluralità delle cose, che deriva da questa unità infinita, non può essere senza di essa. L’unità è l’entità assoluta⁷¹.”.

Unitas absoluta est entitas.

⁶⁹ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 2.

⁷⁰ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 21.

⁷¹ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 5.

“La semplicissima e infinitissima essenza del Massimo ... è la semplicissima essenza di tutte le essenze, poiché tutte le essenze delle cose che sono, furono e saranno, sono in essa la medesima essenza sempre ed eternamente in atto e per questo motivo

tutte le essenze sono l'essenza di tutte;

e poiché [l'essenza del Massimo] è l'essenza di tutto, essa è ogni essenza, in modo tale da essere tutte insieme e nessuna singolarmente, poiché essa è l'essenza massima⁷².”.

“Quest'unità è tanto più unita e identica di ogni unità da noi esprimibile e comprensibile. L'identità in essa è così grande che precede tutte le opposizioni, perché in essa l'altro e il diverso non si oppongono all'identità. Perciò poiché essa è il massimo di unità infinita, tutte le cose ad essa riferibili sono al [loro] massimo senza diversità e alterità⁷³.”.

“Ci ha insegnato la sacra ignoranza [la *dotta ignoranza*] che niente è da se a meno che non sia il Massimo semplice, dove

⁷² *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 16.

⁷³ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 21.

il da se, l'in se, il per se e il verso se sono la stessa cosa,

cioè lo stesso essere assoluto. E' dunque necessario che tutto ciò che è, in quanto è, sia da esso⁷⁴ .”.

Docuit nos sacra ignorantia nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne, quod est, id quod est – in quantum est – ab ipso esse.

“Ciò che è creato, ha dall'essere tutto ciò che è, e non ha dal Massimo [che è] eterno, indivisibile, perfettissimo, indistinto e uno, corruttibilità, divisibilità, imperfezione, diversità, pluralità e così via, né le ha da alcuna causa determinata⁷⁵ .”.

Non habet creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva.

⁷⁴ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 2.

⁷⁵ *Ibid.*

Corruttibilità, divisibilità, imperfezione, diversità, pluralità, ecc. non sono dunque attributi propri di ciò che ha origine dall'essere unico originario, né lo diventano successivamente per una qualche causa determinata. Ne deriva, dunque, che ogni cosa è incorruttibile, indivisibile, perfetta, collegata alle altre, ecc.

“Tutte le cose che possono essere fatte, possono essere fatte ed essere in atto per la partecipazione dell'unità invariabile e non moltiplicabile⁷⁶.”.

Omnia quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu.

La partecipazione di ogni cosa all'unità è la stessa cosa della partecipazione dell'unità in ogni cosa.

“L'unità infinita è la concentrazione di tutte le cose e la chiamiamo unità perché unisce tutte le cose⁷⁷.”.

⁷⁶ *De venatione sapientiae.*

⁷⁷ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 3.

Unitas igitur infinita est omnium concentratio; hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia.

“Una sola, dunque, è la concentrazione di tutte le cose, non c’è una concentrazione della sostanza diversa da quella della quantità, della qualità e via dicendo, poiché non c’è che un Massimo ... in cui la diversità concentrata non si oppone alla identità che la concentra⁷⁸”.

Una est ergo omnium concentratio; et non est alia substantiae, alia qualitatis aut quantitatis et ita de reliquis concentratio, quoniam non est nisi unum maximum ... ubi diversitas concentrata identitati concentranti non opponitur.

“Chiami l’universo universalità, cioè unità di più cose, e proprio come l’umanità non è né Socrate né Platone, ma in Socrate è Socrate e in Platone è Platone, così è l’universo rispetto a tutte le cose⁷⁹”.

Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium; propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 4.

est Socrates, in Platone Plato, ita universum ad omnia.

Il rapporto fra il tutto e la singola parte è rappresentato anche dalla seguente metafora:

“Quando ricavo dal legno il cucchiaino parte per parte, mi occupo della singola parte adattandola a tutto l’insieme al fine di ricavare un cucchiaino ben proporzionato. In tal modo, l’intero cucchiaino, che ho concepito nella mente, è l’esemplare a cui mi riferisco mentre realizzo la parte. Non si conosce la parte se non è conosciuto il tutto; il tutto infatti da la misura della parte⁸⁰.”

Non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem.

“L’unità astratta, ossia l’essere, racchiude in se ogni cosa, e infatti nulla può essere al di fuori di essa. Come si potrebbe concepire qualcosa che ne sia al di fuori? Neppure il non essere, neppure il nulla è al di fuori di essa. Al di fuori della infinità stessa non possono essere concepiti né l’essere né il non-essere⁸¹.”

⁸⁰ *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 10.

⁸¹ *Sermone Dies sanctificatus*, 13.

Extra ipsam infinitatem nec esse nec non-esse potest intelligi esse.

Persino il non-essere diventa, nella visione unitaria, un'espressione dell'ente originario. La negazione viene, infatti, sempre dopo l'affermazione del principio che essa nega, e, pertanto, da esso dipende. Si va così oltre la semplice coincidenza degli opposti. Si supera il concetto stesso di opposto, che non riguarda l'essenza, ma solo la forma apparente dell'Uno, e sottintende alterità e dualità.

“Nello stesso ente semplicissimo niente è alterità o molteplicità, essendo unità infinita⁸².”
In ipsa simplicissima entitate nihil est alteritatis aut multiplicatis, quia Unitas infinita.

“Ogni cosa [nell'unità] che può essere detta e non detta, pensata e non pensata è la stessa [unità] infinita che racchiude e comprende sia le cose che sono sia quelle che non sono⁸³.”.

Quare omnia in ipsa, quae dici et non dici, intellegi et non intellegi possunt, sunt ipsa in-

⁸² *Ibid.*

⁸³ Sermone *Dies sanctificatus*, 13.10.

finitas tam “ea quae sunt”, quam “ea quae non sunt” concentrans et ambiens.

“È unità di ogni pluralità, unità della pluralità dei generi, delle specie, delle sostanze, degli avvenimenti e di tutte le creature, misura unica di tutte le misure, eguaglianza unica di tutti gli uguali e dei diseguali, connessione di tutte le cose unite e di quelle separate⁸⁴”.

Ipsa est unitas omnis pluralitatis, unitas quidem pluralitatis generum, specierum, substantiarum, accidentium universarumque creaturarum, mensura una omnium mensurarum, aequalitas una omnium aequalium et inaequalium, conexio omnium unitorum et segregatorum.

Cogliamo anche in queste parole l'ineffabilità e la trascendenza dell'Uno neoplatonico tanto caro a Cusano.

“Se hai lasciato da parte tutto il resto e ti concentri su essa sola [l'unità assoluta], se comprendi come essa non sia mai stata o possa essere o divenire altro da quello che è, se rifiuti ogni pluralità ed ogni particolarità e ti cali

⁸⁴ *De coniecturis*, Lib. I, Cap. 5

soltanto nell'unità semplicissima, rendendoti conto che essa non può dirsi semplice piuttosto che non semplice, o una piuttosto che non una, allora puoi dire d'essere penetrato in tutti gli arcani. E là [non vi è] più nessun dubbio e nessun ostacolo⁸⁵.”.

Si cuncta alia separasti et ipsam solam inspicias, si aliud numquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abicis atque respectum et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintrās, ita ut eam non potius simplicem quam non simplicem, non potius unam quam non unam comprobes, arcana omnia penetrasti. Nulla ibi dubietas, nullum impedimentum.

“L'unità assoluta, poiché è entità di tutti gli enti, essenza di tutte le essenze, causa di tutte le cause, fine di tutti i fini, non può essere messa in discussione, poiché ogni dubbio viene dopo di essa⁸⁶.”.

Unitas absoluta, qui est entitas omnium entium, quiditas omnium quiditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *De coniecturis*, Lib. I, Cap. 5.

dubium trahi nequit. Sed post ipsum dubiorum est pluralitas.

“L’Uno stesso, la cui partecipazione determina l’essere di tutte le cose e di ciascuna singolarmente, risplende in tutte ed in ciascuna nel suo particolare modo⁸⁷.”.

Ipsum vero, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quidem modo resplendet.

“Tutte le cose universali, le generali e le speciali in te, Giuliano, giulianizzano, come l’armonia nel liuto è nel modo del liuto e nella cetra nel modo della cetra ... Né in qualcun altro possono essere allo stesso modo⁸⁸.”.

Omnia universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, ut harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat Neque in alio hoc ut in te possibile est.

“La forma infinita è solamente una e semplicissima. Risplende in tutte le cose come il per-

⁸⁷ *De coniecturis*, Lib. II, Cap. 1.

⁸⁸ *De coniecturis*, Lib. II, Cap. 3.

fetto esemplare di tutte le cose formabili⁸⁹”.

Infinita forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet tamquam omnium et singulorum formabilium adaequatissimum exemplar.

“Se consideriamo la pluralità delle creature di un unico universo, troviamo in esse l’unità che è l’entità di tutte e l’uguaglianza data dall’unità stessa⁹⁰”.

“Tutte le cose hanno l’entità in modo uguale, perché l’Uno come ente non è più ente in una cosa che in un’altra. In tutte le cose e in ognuna l’entità intera deriva dall’uguaglianza. Esse sono, dunque, connesse con l’Uno, perché in tutte e in ciascuna c’è l’entità e il legame di uguaglianza che procede dall’unità e dall’uguaglianza⁹¹”.

“L’Uno, assoluto ed eterno, precede ogni alterità numerica (molteplicità) ed è uguaglianza in quanto è coincidenza o identità di ogni cosa, persino degli opposti che sono inclusi nella

⁸⁹ *Idiota - De mente*, Lib. III, Cap. 2.

⁹⁰ *De ludo globi*.

⁹¹ *Ibid.*

sua infinita essenza. E' anche connessione, in quanto l'unità stessa è causa di unificazione e di concentrazione di tutte le cose.

Unità, uguaglianza e legame sono eterni e, non potendovi essere più eterni diversi, sono dunque una cosa sola⁹².”.

“L'unità non è separabile dall'uguaglianza e l'uguaglianza dall'unità. Il legame, pertanto, cioè l'amore, è tale perché data l'unità è data l'uguaglianza, e date l'uguaglianza e l'unità è dato l'amore, cioè il legame⁹³.”.

“Nell'essenza della indivisibilità perfettissima vedo l'unità che è la fonte dell'indivisibilità, vedo l'uguaglianza che è l'indivisibilità dell'unità, e vedo il legame che è l'indivisibilità dell'unità e dell'uguaglianza⁹⁴.”.

In essentia autem perfectissimae indivisibilitatis video unitatem, quae est fons indivisibilitatis, video aequalitatem, quae est indivisibilitas unitatis, et video nexum, qui est indivisibilitas unitatis et aequalitatis.

⁹² *De pace fidei*, Cap. 8.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *De beryllo*, 13.

“L’unità eterna, la sua uguaglianza eterna, il legame eterno di entrambe, non sono cose eterne molteplici e divise, ma sono la stessa eternità non moltiplicabile, assolutamente indivisibile e inalterabile⁹⁵”.

Aeterna enim unitas, aeterna ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis.

“Fa buona caccia in questo campo dell’unità chi – come fece Agostino nel libro sulla Trinità – vede nell’eternità l’unità feconda che genera da se l’uguaglianza e l’amore che è emanato dall’unità e che va verso l’uguaglianza, perché ciò è l’eternità semplicissima⁹⁶”.

Venationes igitur in hoc unitatis campo sapiendas facit, qui – ut fecit Augustinus in libro De Trinitate – unitatem fecundam de se aequalitatem generantem et amorem concedentem ab unitate (et) aequalitate pro cedentem videt in aeternitate, quod sunt ipsa simplicissima aeternitas.

⁹⁵ *De venatione sapientiae.*

⁹⁶ *Ibid.*

“L’unità collega tutto ciò che fluisce; l’uguaglianza da forma a ciò che è unito e collegato; il nesso è l’amorosa connessione dei due⁹⁷.”.

Unitas est fluxibilitatis constrictio, aequalitas uniti et constricti formatio, nexus utriusque amorosa conexio.

“Comprendi ora che l’amore, che è il legame dell’unità e dell’entità è la cosa più naturale e niente è privo di tale amore, senza il quale niente potrebbe esistere⁹⁸.”.

Iam vides amorem, qui nexus est unitatis et entitatis, naturalissimus esse et nihil igitur illius amoris expers, sine quo nec quicquam persisteret.

“Amore o connessione significano unità⁹⁹.”.

“Ogni disuguaglianza deriva dall’uguaglianza dalla quale discende, dal momento che ogni disuguaglianza può essere ricondotta all’uguaglianza. L’uguaglianza precede dunque ogni alterità e perciò è eterna. La connessione pre-

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *De coniecturis*, Lib. II, Cap. 14.

cede la divisione in quanto la connessione deriva dall'unità e la divisione dall'alterità¹⁰⁰”.

Quia “unitas praecedit omnem alteritatem” quae sine dualitate non est, igitur Unitas aeterna. Item inaequalitas posterior est aequalitati, a qua cadit, quia “omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur” et inaequalitas absque alteritate esse nequit; Aequalitas igitur praecedit alteritatem, quare aeterna. Connexio prior divisione, quia connexio ab unitate, divisio ab alteritate

“Come non si può aggiungere nulla all'infinito, così l'infinito non può essere concentrato in qualcosa d'altro ed essere qualcosa d'altro dall'infinito¹⁰¹”.

Et sicut nihil addi potest infinito, ita infinitum non potest ad aliquid contrahi, ut sit aliud quam infinitum.

“L'infinità non risente dell'alterità perché, essendo infinità, niente è al di fuori di essa. L'infinità assoluta include infatti tutto e tutto

¹⁰⁰ Citando S. Agostino nel sermone *Dies Sanctificatus*, 20.

¹⁰¹ *De visione dei*, Cap. 12.

abbraccia. Non vi può essere nulla al di fuori dell'infinità, e dunque anche niente di altro o di diverso¹⁰².”.

Nihil esse potest extra infinitatem, hinc nihil ai alterum vel diversum.

“L'infinito non è concentrabile, ma resta assoluto. Se fosse concentrabile dall'infinità, non sarebbe infinito. Esso non è dunque concentrabile nell'uguaglianza del finito, anche se non è diverso da nulla¹⁰³.”.

Infinitum enim non est contrahibile, sed manet absolutum. Si esset contrahibile ab infinitate, non esse infinitum. Non est igitur contrahibile ad aequalitatem finiti, licet non sit alicui inaequale.

Quest'affermazione sembra un ragionamento circolare senza via d'uscita, ma si dispiega linearmente se interpretata alla luce della considerazione che il finito coincide con l'infinito e, ovviamente, viceversa, essendo l'infinito tutto ciò che esiste, ovvero l'Uno.

¹⁰² *De visione dei*, Cap. 13.

¹⁰³ *De visione dei*, Cap. 13.

“Parmenide ha detto che l’Uno è l’ente. Ha visto infatti che nell’unico ente è concentrata tutta la molteplicità. Poiché all’origine della molteplicità vi è l’unità, senza la quale essa non può essere, guardando la causa unificante dell’unità, affermò che l’ente è l’Uno nel quale è tutta la molteplicità¹⁰⁴”.

“Ciò che alcuni dicono della dualità, che essa è sia unità sia molteplicità insieme, è vero in questo senso: come ciò che è causa dell’unione è uno secondo la causa, così la dualità è molteplicità secondo la causa. La dualità è ovunque madre della moltitudine. La dualità non è separata dall’Uno; infatti tutto ciò che è dopo l’Uno, è parte dell’Uno. L’Uno ente raccoglie in se l’intera moltitudine degli enti, poiché senza di esso non vi può essere alcuna moltitudine, e l’unità dell’ente si esplica nella molteplicità stessa¹⁰⁵”.

Unum ens in se omnem colligit entium multitudinem, cum nulla entium multitudo esse possit deserta ab uno ente, et explicatur in multitudine unitas entis.

¹⁰⁴ Sermone *Tu qui es*. Rif a Platone, *Parmenideo* 142.

¹⁰⁵ *Ibid.*

In conclusione, si riportano le efficaci parole con cui Cusano sintetizza la visione unitaria, ribadendo che tutte le cose, manifeste o ancora solo potenziali sono esse stesse l'Uno, e nulla vi può essere al di fuori di esso.

“Niente può essere se non è l'Uno. Quindi l'Uno è prima di ogni cosa¹⁰⁶.”.

“Tutte le cose sono in quanto sono esse stesse l'Uno. Esso comprende sia le cose che sono in atto sia quelle che possono esserlo¹⁰⁷.”.

*Omnia in tantum sunt, in quantum unum sunt.
Complectitur autem tam ea quae sunt actu,
quam ea quae possunt fieri.*

¹⁰⁶ *De pace fidei*, Cap. 8.

¹⁰⁷ *De venatione sapientiae*.

L'eternità è l'infinito in atto

*Aeternitas non est nisi infinitas actu*¹.

La visione di unità del tutto abbraccia anche la dimensione temporale dell'esistenza, strettamente collegata alla molteplicità della manifestazione, di cui diventa uno dei parametri di misura.

“L'Uno assolutamente massimo, incomunicabile, incontractibile persiste in se immobile, eterno e identico a se stesso²”.

Unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere.

Quale rapporto postulare dunque fra

¹ Sermone *Tu qui es*

² *De docta ignorantia*, Lib. III, Cap. 1.

l'infinita eternità e il tempo relativo, considerato come mera successione degli eventi?

“Chi può comprendere che ciò che è creato è dall'eterno e insieme è nel tempo? Ciò che è creato nello stesso essere non può non essere nell'eternità, né poté essere prima del tempo, poiché esso non fu prima che il tempo fosse e così è sempre stato da quando poté essere³.”.

Quis igitur intelligit creaturam ab aeterno et cum hoc temporaliter esse? Non potuit enim creatura in esse ipso in aeternitate non esse neque potuit prius tempore esse, quando ante tempus non fuit prius; et ita semper fuit, quando esse potuit.

“L'eternità, che è tutta simultanea, non è che l'infinito in atto⁴.”.

Aeternitas enim, quae est tota simul, non est nisi infinitas actu.

“[Il passato, il presente e il futuro] ... sono l'eternità senza principio né fine⁵.”.

³ De docta ignorantia, Lib. III, Cap. 2.

⁴ Sermone *Tu qui es*.

⁵ De docta ignorantia, Lib. I, Cap. 21.

“La quiete è l’unità che concentra il moto che, se lo osservi con attenzione, è quiete ordinata secondo una successione. Dunque il moto è la manifestazione della quiete⁶.”.

Ita quidem quies est unitas motum concentrans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis.

“Così l’ora, cioè il presente, concentra il tempo. Il passato fu presente, il futuro lo sarà. Nel tempo non si trova altro che il presente disposto secondo un ordine⁷.”.

Ita nunc sive praesentia concentrat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata.

“L’eternità, poiché non è separata dal tempo, sembra che si muova con il tempo, ma il movimento nell’eternità è quiete⁸.”.

Aeternitas, quia non deserit tempus, cum tem-

⁶ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 3.

⁷ *Ibid.* .

⁸ *De visione dei*, Cap. 8.

pore moveri videtur, licet motus in aeternitate sit quies.

La quiete sta dunque al moto come il momento presente sta al tempo che scorre. Per questo motivo nell'istante presente, unità minima del tempo, tutto è in quiete.

“Il momento è la sostanza del tempo. Infatti, se è tolto, non rimane nulla del tempo. Voglio affermare che ora, il momento e il presente sono la stessa cosa⁹.”.

Momentum est temporis substantia. Nam eo sublato nihil temporis manet. Idem esse nunc, momentum et praesentiam volo.

Ne consegue l'ovvia domanda posta dalla ragione:

“In che modo, allora, le cose non sono tutte simultaneamente, ma sono invece in successione? In che modo sono tutte diverse, pur provenendo da un unico concetto? Mi porti sul limitare della porta e mi spieghi che il tuo concetto è la stessa eternità semplicissima. Niente può essere fatto dopo l'eternità sempli-

⁹ *De non aliud*, Cap. 16.

cissima. La durata infinita, che è l'eternità stessa, abbraccia infatti ogni successione¹⁰.”.

Nihil est autem possibile fieri post aeternitatem simplicissimam. Ambit igitur infinita duratio, quae est ipsa aeternitatis, omnem successionem.

“Nell'eternità ... ogni successione temporale coincide con l'eternità nello stesso istante. Non c'è dunque né passato né futuro, il futuro e il passato coincidono con il presente¹¹.”.

In aeternitate enim ... omnis successio temporalis in eodem nunc aeternitatis coincidit. Nihil igitur praeteritum vel futurum, ubi futurum et praeteritum coincidunt cum praesenti.

“E' evidente che tutte le cose sono dall'eternità. Nell'eterno tutte le cose sono lo stesso eterno esistente di per se, dal quale sono tutte le cose che sono fatte¹².”.

Palam omnia esse ab aeterno. In aeterno sunt omnia ipsum aeternum per se subsistens, a

¹⁰ *De visione dei*, Cap. 10.

¹¹ *Ibid.*

¹² Sermone *Tu qui es*.

quo sunt, quaecumque facta sunt.

“Prima del prima non c’è il prima; il prima assoluto è l’eternità¹³.”

Ante ante non est ante; absolutum ante aeternitas est.

“L’eterno non è altro che tutto quello che è fatto, anche se non ancora fatto. E’ dunque il principio e la fine del poter-essere fatto¹⁴.”

Aeternum non est aliud ab omni eo quod fit, licet non fiat. Est igitur principium et finis ipsius posse fieri.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *De venatione sapientiae*, Cap. 28.

Tutto ciò che esiste in atto è in Dio

*Omne autem actu existens in Deo est*¹.

Cusano è stato un filosofo, un dotto letterato e persino un matematico e un astronomo, ma non si deve dimenticare che è stato anche formato fin da giovane alla teologia di stampo tardo medioevale, e che ricoprirà fino alla sua morte incarichi sempre più influenti all'interno della Chiesa Cristiana di Roma.

Il sistema di pensiero derivato dalla sua visione unitaria rischia dunque di porlo in conflitto con l'istituzione di cui è prestigioso rappresentante, e persino di farlo accusare di eresia (ricordiamo che già per la sua prima opera, il *De docta ignorantia*, Cusano fu da alcuni accusato di panteismo).

Come conciliare, dunque, la sua visione di unità del tutto con la creazione dell'universo e dell'uomo proposta nel Vecchio Te-

¹ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 5.

stamento? Come renderla coerente con il dogma della Trinità e del rapporto fra il padre generante e il figlio generato? Con i molti altri misteri di fede di fronte ai quali la Chiesa propone a una ragione tentennante solo dogmi di fede e nessuna spiegazione razionale? In sostanza, come far rientrare il Dio cristiano nella nuova cornice unitaria, evitando i vicoli ciechi dei dogmi da un lato e delle aporie logiche dall'altro?

Cusano vi riesce fondendo dal punto di vista ontologico la divinità cristiana con l'Uno assoluto della sua visione, personificando cioè l'Ente Originario unico ed eterno nel Dio della Bibbia e dei Vangeli. Si abbia sempre presente questa fondamentale coincidenza quando si leggono i testi riportati, in quanto molti dei concetti espressi risulterebbero altrimenti incomprensibili se riferiti al Dio con cui si è più familiari nella propria cultura.

Anche rispetto al tema della divinità, Cusano affronta innanzitutto il problema dei nomi e delle definizioni, per stabilire una comune base dialettica per il percorso di consapevolezza che propone attraverso i suoi scritti.

A tale proposito, si dimostrano subito inadeguati, nella ricerca della definizione ultima, sia l'approccio negativo, che considera il Dio-Uno come "né questo né quello", sia le

possibilità offerte dalle definizioni positive, compreso quella estrema della coincidenza in esso degli opposti. Cusano arriva così, gradualmente, a concepire l'Ente unico originario come "non altro da alcunché". E' questa una espressione realmente universale, massimamente inclusiva, nella sua doppia negazione, di ogni altra definizione possibile.

Quando il Cardinale riesce infine a superare tutte le barriere e i limiti della ragione, egli si pone di fronte al Dio-Uno per un dialogo diretto. Ciò comporta, ancora una volta, il rischio di cadere nella dualità, poiché, in tale confronto, si afferma implicitamente la presenza di due distinti soggetti, mentre ve ne è, secondo la visione unitaria, uno solo esistente. Tuttavia, proiettare all'esterno la propria parte "infinita" è l'unico modo per consentire un dialogo fra il piccolo sé particolare e identificato del filosofo e il grande sé universale che tutto comprende.

"Ermete Trismegisto disse correttamente: «poiché Dio è l'universalità delle cose, nessun nome gli è adatto, giacché sarebbe opportuno che fosse chiamato con tutti i nomi o che tutte

le cose fossero chiamate col suo nome»².”.

Unde recte ait Hermes Trismegistus: «Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari».

“Tutte le affermazioni, che ripongono in lui una parte del loro significato, non sono adatte a Dio, che non è qualcosa d’altro da ogni cosa³.”.

Omnes enim affirmationes, quasi in ipso aliquid sui significati ponentes, illi convenire non possunt, qui non est plus aliquid quam omnia.

Il limite dell’approccio positivo è, secondo Cusano, quello di attribuire a Dio solamente la parte di significato contenuta nella definizione stessa.

“È chiaro, dunque, che i nomi affermativi che attribuiamo a Dio gli convengono in modo

² *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 24. Rif. H. Trismegistus, *Hermetica*, *Asclepius*, 20.

³ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 24.

diminuito all'infinito; tali nomi gli sono attribuiti, infatti, in base alle proprietà che si trovano nelle creature⁴.”.

“Le definizioni possono essere molte, ma mai tante e tanto grandi da non poter essere ancora di più. Ciascuna di esse sta al nome appropriato e ineffabile di Dio come il finito sta all'infinito⁵.”.

“Dionigi volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, né alcuna di quelle cose che si possono esprimere con le parole⁶.”.

Maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit.

“Quando si considera Dio come il sommo bene e si afferma che è verità, giustizia e pietà, lo si sta ricercando con la ragione, escludendo [così] da esso i loro opposti⁷.”.

“Quindi guardate come questi nomi di verità,

⁴ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 24.

⁵ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 25.

⁶ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 26. Rif. A Dionigi *De mystica theologia*, V.

⁷ Sermone *Dies Sanctificatus*.

giustizia, luce, non siano adeguati a Dio, dal momento che significano differenziazione, molteplicità, opposizione e razionalità, le quali non possono convenire al principio primo semplicissimo e infinito⁸”.

Anche l'idolatria, quand'essa individua la divinità “solamente” in ciò che è venerato, porta a ridurre il carattere universale del Dio-Uno.

“Coloro che hanno sostenuto con la ragione l'idolatria, hanno adorato Dio nelle cose create. Altri hanno creduto che Dio fosse propiziabile. Alcuni, come i sesseni lo hanno propiziato negli angeli; i gentili lo evocavano negli alberi come si legge dell'albero del sole e della luna; altri hanno cercato di propiziarlo nell'aria, nell'acqua, nei templi con inni appropriati. Ma tutti costoro si sono lasciati sedurre e si sono allontanati dalla verità⁹”.

“Dio, in quanto tutto, non può essere una sola parte del tutto, ma è il principio semplicissimo che racchiude nella sua infinità ogni cosa; in questo senso egli è ogni cosa che esprime la

⁸ *Ibid.*

⁹ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 25.

perfezione in cielo e in terra¹⁰.”.

“Dio non è altro né dal bene né dal non-bene, né, infine, da ogni cosa nominabile¹¹.”.

Deus nec a bono, nec a non-bono aliud sit, neque denique ab omni nominabili.

“Dio non è causa di contraddizione, ma è la semplicità stessa che viene prima di ogni causa¹².”.

Non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem.

“L’unità definita della ragione non è adatta a Dio: è più corretta invece quell’unità a cui non si oppone né l’alterità, né la pluralità, né la molteplicità. Questo è il nome massimo che concentra nella semplicità della sua unità tutte le cose, quel nome ineffabile e al di sopra di ogni intelletto¹³.”.

“Dio ... supera infinitamente ogni opposizione

¹⁰ Sermone *Dies sanctificatus*.

¹¹ *De non aliud*, Cap. 23.

¹² *Dialogus de deo abscondito*.

¹³ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 24.

e come la stessa entità, in quanto forma infinita dell'essere, è la causa, il mezzo e il fine di tutte le cose che sono¹⁴”.

... ipsa entitas, quae est infinita essendi forma, est principium omnium quae sunt medium et finis.

“E’ più corretto [affermare] che Dio non può essere una cosa e non un'altra, essendo egli «tutto in tutto»¹⁵”.

La definizione di Dio come “tutto in tutto” o “ogni cosa in ogni cosa” (*omnia in omnibus* o *quodlibet in quolibet*) ha una lunga tradizione di riferimenti, a partire da quelli biblici.

“Non mi illudo di nominare il fattore della maestà dell'universo, il padre ed il signore di tutte le cose con un solo nome, nemmeno con un nome composto di molti nomi. Egli è senza nomi, o, piuttosto, è tutti i nomi, dal momento che egli è uno e tutti [contemporaneamente], cosicché si devono chiamare tutte le cose con il suo nome o chiamare lui con il nome di tutte

¹⁴ Sermone *Dies Sanctificatus*.

¹⁵ Sermone *Dies sanctificatus*.

le cose¹⁶.”.

“Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisi o non circoncisi, barbaro, Sciita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti¹⁷.”.

“Poiché Dio è in tutte le cose per mezzo dell’universo, ne consegue che tutte le cose sono in tutte le cose e che qualunque cosa è in qualunque cosa¹⁸.”.

Nam cum manifestum sit ex primo libro Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet.

“Quando Dio è ogni cosa in ogni cosa, lo è anche in modo tale da non essere però una cosa più dell’altra, perché non è così tanto una cosa da non essere anche un’altra¹⁹.”.

Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non

¹⁶H. Trismegistus, *Asclepius*, 20 a-b, in *De beryllo*.

¹⁷*Colossesi*, 3:11.

¹⁸*De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 5.

¹⁹*De possest*, 12.

est sic unum quod non aliud.

“Dire: «qualunque cosa è in qualunque cosa», non è altro che dire «Dio è in ogni cosa mediante ogni cosa e ogni cosa è in Dio mediante ogni cosa».²⁰”

Non est aliud dicere “quodlibet esse in quolibet” quam “Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo”.

“Dio è senza diversità in tutte le cose perché qualunque cosa è in qualunque cosa e tutte sono in Dio²¹.”

Deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, et omnia in Deo.

“Tutto ciò che esiste in atto è in Dio, perché Dio è l’atto di tutto²².”

Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium.

“Dio è la precisione di qualsiasi cosa. Perciò

²⁰ Anassagora, *Fragm.* 6.

²¹ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 5

²² *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 5

se di una sola cosa si avesse la conoscenza precisa, si avrebbe la conoscenza di tutte²³.”.

Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur.

“Tutte le cose che si dicono da Dio non possono, per la somma semplicità di Dio, differire realmente, anche se attribuiamo a Dio nomi sempre diversi secondo ragioni sempre diverse²⁴.”.

Omnia quae de deo dicuntur, realiter ob summam dei simplicitatem non posse differre, licet nos secundum alias et alias rationes alia et alia vocabula deo attribuamus.

“Vedo, Signore, che sei l’infinito che abbraccia tutte le cose. Niente è al di fuori di te, e in te tutte le cose non sono altro da te. Insegnami, Signore, come l’alterità, che non è in te, non è neppure in se, né può esserlo. Né come essa possa far sì che una creatura sia qualcosa d’altro da un’altra, sebbene essa non sia l’altra. E come il cielo non sia la terra, essen-

²³ *Idiota - De mente, Cap. 3.*

²⁴ *De visione dei, Cap. 3.*

do possibile affermare che il cielo è il cielo e la terra è la terra²⁵”.

Video Domine te infinitatem omnis ambientem. Non est igitur extra te quicquam, omnia autem in te, non sunt aliud a te. Doces me Domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est, nec esse potest, nec facis alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia, coelum autem non est terra, licet verum sit, coelum est coelum, et terra esse terram esse terram.

“Dio è uno in modo tale da essere in atto tutto ciò che può esistere. Tale unità non ammette quindi né il più né il meno e non è moltiplicabile. Allo stesso modo la divinità è unità infinita²⁶”.

Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita.

²⁵ *De visione dei*, Cap. 14.

²⁶ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 5.

“Dio è colui che concentra in se tutto, in quanto tutto è in lui, ed è colui che manifesta tutto, in quanto egli stesso è in tutto²⁷.”.

Deus ergo est omnia concentrans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.

“Dio è nel sole o nella luna in modo assoluto ciò che essi sono. Così l’universo è nel sole o nella luna in modo concentrato ciò che essi sono. E la quiddità assoluta del sole non è diversa dalla quiddità assoluta della luna, poiché essa è Dio stesso, che è l’entità e la quiddità assoluta di tutte le cose²⁸.”.

“Dio è la forma universale dell’essere di tutte le forme, che tutte le forme specifiche ricevono nella manifestazione, non in modo universale e assoluto come essa è e si dà, ma attraverso una specifica concentrazione²⁹.”.

Deus est univrsalis essendi forma, omnium formarum, quam formae specificae, in descensu non universaliter et absolute, uti ipsa

²⁷ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 2.

²⁸ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 4.

²⁹ *De dato patris luminum*, Cap. 2.

est et se dat, recipiunt, sed contractione specifica.

Dio è l'essenza di tutte le creature, che sono dunque, a loro volta, la sua stessa forma manifesta. Non ha dunque senso postulare o descrivere Dio e ogni singola forma come entità separate, semplicemente perché così appaiono ai sensi e alla ragione.

“Ignoriamo come avvengono la concentrazione e la manifestazione ... pur sapendo che Dio è concentrazione e manifestazione di tutte le cose e che, in quanto concentrazione, tutte le cose in Dio sono Dio. In quanto manifestazione, Dio è in tutte le cose ciò che esse sono, come la verità è nell'immagine [del modello cui essa si riferisce]³⁰”.

... hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum concentrationem et explicationem, et – ut est concentratio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.

³⁰ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 2.

“Se lo consideri separato dalle cose, Dio è, mentre le cose sono nulla. Se consideri come egli è nelle cose, allora consideri che le cose sono qualcosa in cui Dio è e questo è un errore, perché l’essere di una cosa non è qualcosa di diverso dalla cosa stessa, ma il suo essere deriva dall’essere stesso. Se consideri la cosa come è in Dio, essa è Dio ed unità³¹”.

Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil. Si consideras ipsum ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras, ut patuit in proximo capitulo, quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse. Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas.

“[Dio] poiché è principio «è eterno prima di ogni cosa», poiché è mezzo «è ciò in cui tutte le cose sono» e poiché è fine «è ciò verso cui tutte le cose [tendono]»³²”.

Et quia principium, est “aeternum ante omnia”, quia medium est “in quo omnia”, et quia finis est “ad quem omnia”.

³¹ *Ibid.*

³² Sermone *Dies sanctificatus*.

“Anche se Dio non è la causa della divisione, poiché egli è il legame [di ogni cosa], egli è tuttavia il creatore di tutte le cose varie e divise. Il legame, infatti, esiste prima della divisione, perché la divisione presuppone già l’unione. Dunque, l’Unità come entità unisce le cose diverse e divise in un’armonia concordante³³.”

“L’universo, considerato nella sua pura unità, è Dio stesso, in quanto non vi è nulla al di fuori di esso. Dio è l’unità di tutte le cose e ovunque si può trovare una porta per l’universo³⁴.”

... universum, si consideratur in pura unitate, tunc est Deus, quia nihil tunc est extra ipsum etc. Omnium unitas Deus est, et in quolibet universi reperitur via.

“L’essere Dio nel mondo non è cosa diversa dall’essere il mondo in Dio; né cosa diversa è l’atto che si sviluppa dalla potenza rispetto alla potenza che diviene atto ... né l’aumentare delle tenebre nella luce rispetto al diminuire della luce nelle tenebre³⁵.”

³³ *De ludo globi.*

³⁴ *Sermone Dies sanctificatus.*

³⁵ *De coniecturis*, Lib. II, Cap. 7.

“Sembra dunque che Dio e il creato siano la stessa cosa: se consideriamo il donatore, è Dio, se consideriamo ciò che è dato, è il creato. Non può dunque che esserci un solo uno che prende nomi diversi secondo il diverso modo [con cui si considera]. Esso sarà eterno se consideriamo il donatore e temporale se consideriamo il donato e sarà insieme il creatore e ciò che è creato³⁶.”.

Videtur igitur quod ideipsum sit Deus et creatura, secundum modum datoris, Deus, secundum modum dati, creatura. Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitate, varia sortitur nomina. Erit igitur idipsum aeternum, secundum modum datoris, et temporale secundum modum dati, eritque idipsum factor et factu.

“Tutti i libri scritti e quelli che possono essere scritti, [o Dio] tu li hai veduti e letti contemporaneamente, tutti insieme e in una volta sola, fin dall’eternità oltre lo scorrere del tempo. Ciò nonostante, li leggi uno dopo l’altro insieme a tutti quelli che li leggono³⁷.”.

³⁶ *De dato patris luminum*, Cap. 2.

³⁷ *De visione dei*, Cap. 8.

Omnes libros scriptos et qui scribi possunt simul et semel supra moram temporis ab aeterno vidisti et legisti simul et cum hoc cum omnibus legentibus eosdem legis seriatim.

“Il tuo occhio, Signore, si rivolge senza deviazioni verso tutte le cose. Se il nostro occhio si concentra sull’oggetto, ciò accade perché la nostra vista vede secondo la misura del suo angolo. L’angolo del tuo occhio, Dio, invece, non ha misura ma è infinito, essendo circolo, anzi sfera infinita, perché è l’occhio della sfericità e della perfezione infinita. Esso vede tutte le cose in circolo, in alto e in basso simultaneamente³⁸”.

Oculus tuus, domine, sine flexione ad omnia pergit. Quod enim oculus noster se ad obiectum flectit, ex eo est, quia visus noster per angulum quantum videt. Angulus autem oculi tui, deus, non est quantus sed est infinitus, qui est circulus, immo et sphaera infinita, quia visus est oculus sphaericitatis et perfectionis infinitae. Omnia igitur in circuitu et sursum et deorsum simul videt.

³⁸ *Ibid.*

“Se in me ci fosse una forza così grande che l’udire coincidesse con l’essere udito, il vedere con l’essere visto, il parlare con l’udire, come è in te, Signore, che sei la virtù somma, allora, udirei e vedrei al tempo stesso tutti insieme e ciascuno singolarmente, e contemporaneamente parlerei ai singoli in modo tale che, mentre parlo, vedrei ed udirei anche le risposte di tutti e ognuno³⁹.”.

Si in me esset tanta vis, quod audiri cum audire coincideret, sic et videri et videre, sic et loqui et audire uti in te, domine, qui est summa virtus, tunc omnes et singulos simul audirem et viderem et sicut singulis simul loquerer, ita etiam in eodem tunc, quando loquerer, omnium et singulorum responsa viderem et audirem.

“Tu sei l’oggetto di te stesso, sei infatti il veggente, l’oggetto visibile e l’atto del vedere⁴⁰.”.

Tu ipse es obiectum tui ipsius, es enim videns et visibile atque videre.

“Come Dio vede contemporaneamente tutte le

³⁹ *De visione dei*, Cap. 10.

⁴⁰ *De visione dei*, Cap. 12.

cose e ognuna simultaneamente, e il suo vedere è l'essere, così egli stesso è tutte le cose e ciascuna allo stesso tempo⁴¹.”.

Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est.

“L'essere della creatura è il tuo vedere e l'essere visto insieme⁴².”.

Esse creaturae est videre tuum pariter et videri.

Dio è in ogni circostanza contemporaneamente il soggetto, l'oggetto e l'atto che li collega. Tale tripartizione richiama il concetto di Trinità, come si vedrà più approfonditamente nel prossimo capitolo.

“Poiché sei Dio onnipotente, sei entro le mura del paradiso. Il muro è la coincidenza in cui il dopo coincide con il prima, la fine coincide con il principio e l'alfa e l'omega sono identici⁴³.”.

⁴¹ *De possesset*, 58.

⁴² *De visione dei*, Cap. 10.

⁴³ *Ibid.*

Quia tu es deus omnipotens, es intra murum in paradiso. Murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et omega sunt idem.

“Ho trovato il luogo nel quale ti rivelerai, recinto dalla coincidenza delle contraddizioni. Questo è il muro del paradiso dove tu abiti, il cui ingresso è custodito dall’altissimo spirito della ragione, che non lo aprirà se non a chi la saprà vincere. Allora, potrai apparirmi oltre la coincidenza delle contraddizioni, e mai al di qua di essa⁴⁴.”.

Repperi locum in quo revelate reperiaris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorum videri poteris et nequaquam citra.

“Dio concentra [in se] tutto senza alterità⁴⁵.”.

Deus omnia concentrat sine alteritate.

⁴⁴ *De visione dei*, Cap. 9.

⁴⁵ *De visione dei*, Cap. 14.

“Anche se incontro il muro dell’assurdit  della coincidenza del creare con l’essere creato, che mi fa sembrare impossibile che il creare possa coincidere con l’essere creato ... tuttavia esso non   un ostacolo. Il tuo creare, infatti,   il tuo essere⁴⁶.”.

... Crare enim tuum est esse tuum.

“Chiamare all’essere le cose che non sono,   comunicare l’essere al nulla⁴⁷.”.

Vocare ad esse, quae non sunt, est communicare esse nihilo.

“O quanto eccelso sei, o Signore, al di sopra di tutto e insieme al livello pi  basso, poich  sei in tutto⁴⁸!”.

Quam excelsus es, domine, supra omnia et cum hoc humilis, quia in omnibus.

“Per noi c’  un solo Dio padre, dal quale sono tutte le cose e anche noi siamo in esso⁴⁹.”.

⁴⁶ *De visione dei*, Cap. 12.

⁴⁷ *De visione dei*, Cap. 12.

⁴⁸ *De visione dei*, Cap. 13.

⁴⁹ Sermone *Tu qui es*.

Nobis tamen unus deus, pater, ex quo omnia et nos in illo.

“L’essenza divina è in tutte le cose ed essa è l’entità assoluta che dà a tutte loro l’essere proprio come esse l’hanno⁵⁰.”.

In omnibus igitur est divina essentia quae entitas absoluta dans omnibus esse tale quale habent.

E’ dunque l’essenza divina di ogni cosa che consente ad esse di essere esattamente ciò che sono. Infatti, visto dalla prospettiva del creatore:

“Dio non crea da qualcosa d’altro, ma da se, essendo tutto ciò che può essere⁵¹.”.

Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest.

“Dio lo vedo prima del non essere. Il suo essere è tutto l’essere di tutte le cose che sono o che possono essere in un modo qualsiasi. Non

⁵⁰ *De possest*, 65.

⁵¹ *De possest*, 5.

potendosi negare di lui nessun essere⁵².”.

Deum autem video ante non-esse; Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt.

“Non è possibile comprendere che la creatura è emanata dal creatore se non vediamo che essa è stata eternamente nella virtù o nel potere invisibili di lui. Bisogna che tutte le cose creabili in atto siano nel suo potere, affinché egli sia la forma perfettissima di tutte le forme⁵³.”.

“Bisogna che [Dio] sia al di sopra di ogni opposizione. In esso infatti non ci può essere alterità, in quanto è prima del non essere. Se fosse dopo il non essere non sarebbe il creatore, ma la creatura prodotta dal non essere⁵⁴.”.

Oportet ipsum esse supra omnem oppositionem. Nam in ipso non potest esse alteritas, cum sit ante non-esse. Si enim post non-esse esset, non esset creator sed creatura de non-esse producta.

⁵² *De possest*, 67.

⁵³ *De possest*, 73.

⁵⁴ *De possest*, 74.

“Dio è ogni cosa, così da non poter essere altro. E’ dovunque, così da non poter essere in un altro luogo⁵⁵”.

*Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud.
Ita est undique, ut non possit esse alibi.*

“Nell’unità che è Dio, sono incluse tutte le cose come possono essere o essere conosciute, perché in Dio sono la stessa unità ed entità⁵⁶”.

*In unitate igitur, quae deus est, omnia ut esse
et cognosci possunt concentrantur, cum idem
sit in deo unitas et entitas.*

“Siccome Dio comunica l’essere senza diversità e invidia, e l’essere è ricevuto da ogni creatura esattamente come lo permette la sua contingenza, [la creatura] si quietta nella propria perfezione, che ha copiosa dal proprio essere divina⁵⁷”.

*Cum igitur Deus absque diversitate et invidia
communicet et recipiatur, ita quod aliter et
alterius contingentia recipi non sinat, quiescit*

⁵⁵ *De possesset*, 12.

⁵⁶ *De ludo globi*.

⁵⁷ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 3.

omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter.

“Le cose invisibili sono eterne. Quelle temporali sono le immagini di quelle eterne. ... Così nelle creature del mondo si esprime la manifestazione di Dio⁵⁸.”.

Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines sunt aeternorum. ... Ita a creatura mundi fit dei manifestatio.

“Poiché è onnipotente, (Dio) genera egli stesso la sua propria forma manifesta, cioè la luce. E poiché emana da se medesimo la luce, nella quale egli si rispecchia, essa possiede in se l’onnipotenza di colui che è luce, essendo essa la sua forma concreta⁵⁹.”.

Quia est omnipotens, de se generat suiipsius notitiam, seu lucem. Et quia de se lucem producit, in qua se videt, haec lux in se habet omnipotentiam cuius est lux, seu substantialis figura.

Concludiamo dunque questo capitolo con le

⁵⁸ *De possess, 2.*

⁵⁹ *Sermone Trinitate in unitate veneremur.*

parole con cui Cusano ribadisce come la forma concreta di Dio sia, in sostanza, la luce. Un ulteriore riferimento alla natura ultima della realtà quale pura energia, localmente concentrata a formare l'universo materiale. Una visione straordinariamente moderna che anticipa di cinque secoli le moderne teorie della fisica.

L'unità dell'universo è trina

*Est unitas universi trina*¹.

Come visto nel capitolo precedente, con la fusione del Dio cristiano con l'Uno originario unico e infinito della sua visione, Cusano deve riuscire ad armonizzare il suo sistema di pensiero con la tradizione teologica cui egli appartiene.

Anche il dogma fondamentale della Trinità deve risultare dunque coerente con il nuovo paradigma unitario e Cusano affronta la questione mantenendo inizialmente un certo dualismo formale fra la divinità creatrice e il creato, probabilmente per prendere l'interlocutore al suo livello di consapevolezza, e condurlo poi per mano a elevarsi verso la nuova visione.

^{1 1} *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 7.

“I nomi della Trinità e delle persone, cioè padre, figlio, e spirito santo, sono posti in base al modo d’essere delle cose create. Siccome Dio, come unità, è colui che genera, allora è detto padre; come uguaglianza dell’unità, è il generato, cioè il figlio; come legame di entrambi è allora spirito santo: da cui è chiaro che il figlio è chiamato figlio per l’uguaglianza dell’unità, ossia dell’entità o dell’essere².”.

... nomen Trinitatis et personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti, in habitudine creaturarum sibi imponuntur. Nam cum Deus ex eo, quod unitas est, sit gignens et Pater, ex eo, quod est aequalitas unitatis, genitus sive Filius, ex eo, quod utriusque connexio, Spiritus sanctus: tunc clarum est Filium nominari Filium ex eo, quod est unitatis sive entitatis aut essendi aequalitas.

In modo molto diretto, Cusano supera il consueto problema semantico dei termini utilizzati per definire la Trinità, attribuendo l’uso di “padre”, “figlio” e “spirito santo” alla necessità di comunicare, semplificandoli, gli elevati concetti metafisici sottostanti.

² *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 24.

E' così definitivamente ristrutturata anche l'immagine antropomorfa di una divinità genitrice nominalmente maschile alla quale l'iconografia ufficiale aveva fino ad allora abituato i fedeli cristiani.

“La tradizione volle che l'unità fosse chiamata «padre», l'uguaglianza «figlio» e la connessione «spirito santo», affinché noi potessimo capire di più i concetti di generazione e processione; credo che i nomi più adatti siano «esso, stesso, esso stesso»³.”.

Volerunt nostri “Unitatem” dici Patrem, “Aequalitatem” Filium, “Conexionem” Spiritum Sanctum – ex quadam conformitate, ut generationem et processionem melius attingamus, licet propria nomina sint “id, idem, identitas”.

Ciò che si intende con la tripartizione di nomi e soggetti, ribadisce il Cardinale, è in realtà un processo unitario che si manifesta senza dare luogo ad una reale successione né tantomeno a una divisione.

Innanzitutto, vi è il principio unitario che contiene in se l'impulso potenziale della

³ Sermone *Dies sanctificatus*.

manifestazione. Poi vi è la creazione come forma dell'atto, che da potenziale diviene manifesto (la sostanza è però "la medesima" – *idem* –). Infine, vi è il principio che unisce e ricollega in circolarità i due precedenti e che è da Cusano definito come identità, o legame.

“Le cose create cominciano ad essere da Dio che è padre; si completano attraverso Dio che è figlio; si accordano con l'ordine universale mediante Dio che è spirito santo⁴.”.

Creatura ex eo, quod Deus Pater est, esse incipit; ex eo, quod Filius, perficitur; ex eo, quod Spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat.

Come sarebbe più efficace tale affermazione se si sostituisse la particella *ex*, utilizzata nei complementi di origine o di causa, con *in*. Ciò evidenzerebbe infatti l'unitarietà dello spazio in cui avvengono i processi descritti, legati proprio dall'appartenere al medesimo ente: “Le cose create cominciano ad essere in Dio che è padre; si completano in Dio che è figlio; si accordano con l'ordine universale in Dio che è spirito santo”.

⁴ *De docta ignorantia*, Lib. I, Caap. 24.

Il carattere unitario e inscindibile della Trinità, che non è dunque la somma di tre distinte entità, né può essere scomposta in parti secondo una logica matematica, è confermato anche dalle citazioni di altri grandi pensatori, riportate da Cusano nelle sue opere.

“Il dottissimo Agostino disse giustamente: «quando cominci a contare la Trinità, esci dalla verità»⁵.”.

“Il commentatore del libro di Boezio sulla Trinità dice: «Poiché nelle cose divine non vi è numerazione, per cui la Trinità è unità – e, come dice Agostino - se cominci a contare, cominci a sbagliare - allora nelle cose divine non c'è propriamente differenza»⁶.”.

Unde ait commentator Boethii De Trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus: “Ex quo in divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas – ubi, ut Augustinus ait, si incipis numerare, incipis errare – tunc proprie non est differentia in divinis.”.

⁵ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 19. Rif. a Agostino, *De Trinitate*, VI, 7,9; VI, 10,12; VIII 1.

⁶ *Apologia doctae ignorantiae*, citazione di Pseudo Beda, *Comm. In Boethii*, PL 95 col 404 b.

“Nel trattare il divino, infatti, dobbiamo abbracciare i contraddittori, per quanto possibile, con un concetto semplice che sia antecedente ad essi; ad esempio nel divino non dobbiamo concepire la distinzione e la indistinzione come due concetti che si contraddicono, bensì come antecedenti alla contraddizione nel loro principio semplicissimo, dove la distinzione non è diversa dalla indistinzione; ... Così si dica della pluralità delle persone [i soggetti della Trinità] e dell’unità dell’essenza, poiché dove la pluralità è unità, la Trinità delle persone coincide con l’unità dell’essenza, e, viceversa, dove l’unità è pluralità, l’unità dell’essenza è la Trinità delle persone⁷.”

... ubi pluralitas est unitas, trinitas personarum est idem cum unitate essentiae; et e converso, ubi unitas est pluralitas, unitas essentiae est trinitas in personis.

“Hai già sentito del principio assoluto unitri-no, creatore di tutte le cose, che è unità o entità assoluta, nella quale vi è infinita uguaglianza e connessione, per cui è creatore onnipotente; e che è uguaglianza infinita, nella quale vi sono unità e connessione, per cui esso è retto-

⁷ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 19.

re, ordinatore e governatore di ogni cosa; e che è infinita connessione, nella quale vi sono unità e uguaglianza, per cui è conservatore di tutte le cose⁸.”.

Audisti autem de unitrino absoluto principio creatore universorum quomodo ipse, quia unitas seu entitas est absoluta, in qua infinita aequalitas atque conexio, hinc omnipotens creator, at quia infinita est aequalitas, in qua unitas et conexio, hinc universorum rector, ordinator et gubernator, quia vero infinita conexio, in qua unitas et aequalitas, hinc universorum conservator.

“Dobbiamo riuscire a concepire l’anteriorità nell’eternità in modo che essa non sia contraddetta dalla posteriorità, altrimenti anteriorità e posteriorità non potrebbero essere comprese nell’infinito e nell’eterno. Il padre non è prima del figlio e il figlio non è dopo il padre, bensì il padre è prima in un modo tale per cui il figlio non gli è posteriore. Il padre è la prima persona in maniera tale che il figlio non è la seconda, ma come il padre è la prima persona senza anteriorità, così il figlio è la secon-

⁸ *De coniecturis*, Lib. II, Cap. 14.

da senza posteriorità e lo stesso vale per la terza persona, lo spirito santo⁹.”.

Pater non est prior Filio et Filius posterior; sed ita Pater est prior, quod Filius non est posterior. Ita Pater prima persona, quod Filius non est post hoc secunda; sed sicut Pater est prima absque prioritate, ita Filius secunda absque posterioritate et Spiritus sanctus pariformiter tertia.

“L’unità dell’universo è, dunque, trina perché è costituita dalla possibilità, dalla necessità della manifestazione e dal loro legame, che possiamo chiamare potenza, atto e legame¹⁰.”.

Est unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt.

“L’onnipotenza, grazie all’unità, evoca dal nulla ciò che [ancora] non era, affinché esso possa esistere; grazie all’uguaglianza gli da forma; grazie alla connessione [o legame] lo unifica, così come nell’essenza dell’amore si

⁹ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 20.

¹⁰ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 7.

può vedere che l'atto dell'amore connette l'amante con l'essere amato¹¹.”.

Omnipotentia in virtute unitatis vocat de non esse, ut quod non erat fiat capax ipsius esse; et in virtute aequalitatis format; et in virtute connexionis nectit, uti in essentia amoris vides quomodo amare nectit amantem amabili.

“Pertanto, quando grazie all'onnipotenza l'uomo è evocato dal non essere, all'inizio sorge progressivamente l'unità, poi l'uguaglianza ed infine il legame di entrambe¹².”.

“Poiché l'uomo è evocato dal non essere, nell'ordine sorge prima l'unità dell'uomo, poi l'uguaglianza di quell'unità o entità; l'uguaglianza infatti è la manifestazione della forma nell'unità per la quale è evocata l'unità dell'uomo e non del leone o di un altro essere; l'uguaglianza poi non può sorgere che dall'unità, poiché l'alterità non produce l'uguaglianza, ma lo fanno solo l'unità o identità; ed infine dall'unità e dall'uguaglianza procede l'amore, cioè il legame¹³.”.

¹¹ *De pace fidei*, Cap. 8.

¹² *Ibid.*

¹³ *De pace fidei*, Cap. 8.

L'uguaglianza nella cornice unitaria della visione di Cusano è dunque la manifestazione (l'esplicazione) dell'Uno. Esso prende forma mantenendo la connessione fra ogni sua parte per mezzo del legame che qui è definito "amore".

Un altro concetto teologico che Cusano cerca di armonizzare con la sua visione è quello della provvidenza divina. Nonostante il suo utilizzo comune, tale termine non ha una definizione precisa nella tradizione cristiana. Sembra piuttosto essere una categoria filosofica, utilizzata già da Platone nel decimo libro delle *Leggi*, quando cita la propensione degli dei a "prendersi cura" delle cose umane.

Secondo Cusano, la provvidenza divina non è la mera imposizione di una volontà superiore, ma, piuttosto, l'espressione di un'intenzione originaria che mantiene l'intero sistema creatore-creato al servizio del proprio unico proposito. Leggiamo dunque già nel *De docta ignorantia*:

“Anche potesse accadere qualcosa che di fatto non accade, non si aggiungerebbe nulla alla provvidenza divina, perché essa concentra sia le cose che accadono, sia quelle che non accadono ma potrebbero accadere. Come molte

cose sono in modo possibile nella materia, ma non accadranno mai, così, al contrario, tutte quelle cose che non avvengono, possono sempre avvenire in atto, se sono nella provvidenza divina¹⁴”.

“Poiché è chiaro che Dio è la concentrazione di ogni cosa, compresi gli opposti, niente può sottrarsi alla sua provvidenza; sia che abbiamo fatto una cosa o il suo opposto, oppure nulla, tutto era già implicito nella provvidenza di Dio. Nulla dunque avverrà mai che non sia secondo la provvidenza di Dio¹⁵”.

Et quoniam ex prioribus manifestum est Deum esse omnium concentrationem, etiam contradictoriorum, tunc nihil potest eius effugere providentiam; sive enim fecerimus aliquid sive eius oppositum aut nihil, totum in Dei providentia implicitum fuit. Nihil igitur nisi secundum Dei providentiam eveniet.

“Le cose che sa, la provvidenza divina le sa non nella differenziazione del tempo, perché non conosce quelle future come future o quelle passate come passate, ma le conosce come

¹⁴ *De docta ignorantia*, Lib. I, Cap. 23.

¹⁵ *Ibid.*

eterne e conosce le cose mutevoli come immutabili. Sebbene io domani possa leggere o non leggere, qualunque cosa avrò fatto, non sfuggo alla provvidenza che abbraccia gli opposti. Niente si può aggiungere o togliere alla provvidenza divina¹⁶”.

Nihil addi potest divinae providentiae aut diminui.

¹⁶ *Ibid.*

La certezza ultima che in ogni luogo è stata raggiunta è la visione

*Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est*¹⁷.

“Vedrai come ogni cosa esistente in atto è in quiete, perché tutto in essa è essa stessa e questa stessa cosa in Dio è Dio. Vedrai la mirabile unità delle cose, l’uguaglianza degna di ammirazione e la mirabilissima connessione per cui tutto è in tutto¹⁸”.

Videbis, quomodo quaelibet res actu existens ex eo quiescit, quia omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus. Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequalitatem et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in omnibus.

¹⁷ *De non aliud*, Cap. 19.

¹⁸ *De docta ignorantia*, Lib. II, Cap. 5.

In conclusione di questo viaggio nella consapevolezza dell'unità del tutto, trasmessa da chi ne ha fatto l'esperienza diretta, vediamo come secondo Cusano il dono della visione sia la sola via per attingere la verità sulla natura ultima della realtà.

“Nessun altro insegnamento che possiamo reperire è perfetto, assoluto e completo [come questo]: tutte le cose che non sono colte con l'acutezza dell'occhio della mente, ma sono investigate con la ragione, anche se sembrano avvicinarsi in qualche modo al vero, non arrivano, tuttavia, alla certezza ultima. La certezza ultima che in ogni luogo è stata raggiunta, è la visione¹⁹.”.

“Tu che mi vieni incontro quasi fossi tutto e insieme niente di tutto, abiti dentro tali mura eccelse che nessun ingegno è capace di scalare con la propria forza²⁰.”.

Tu enim, qui occurris, quasi sis omnia et nihil omnium simul, habitas intra murum illum excelsum, quem nullum ingenium sua virtute scandere potest.

¹⁹ *De non aliud*, Cap. 19.

²⁰ *De visione dei*, Cap. 12.

I tentativi di attingere la visione percorrendo i gradini della conoscenza attraverso la ragione, si dimostrano dunque inefficaci. Essa resta qualcosa che si rivela solo come dono ricevuto.

“Nessuno ti coglie [o Dio] se tu non ti doni a lui²¹.”

Nemo te capiet, nisi tu te dones ei.

“[Tu, o Dio] mi vieni incontro così che io possa vedere in te tutte le cose

come la virtù che intuisce se stessa,

come la virtù del seme dell'albero, che, intuendo se stesso, vedesse in se l'albero virtuale, perché la virtù del seme è virtualmente l'albero²².”

Deinde occurris mihi, ut videas in te omnia quasi virtus se intuendo, uti virtus seminis arboris, si se intueretur, in se arborem videret in virtute, quia virtus seminis est arbor virtualiter.

²¹ *De visione dei*, Cap. 7.

²² *De visione dei*, Cap. 12.

“Vedere la causa assoluta, che è la causa di tutte le cose, è assaporare te con la mente, o Dio²³”.

Videre rationem absolutam, quae est omnium ratio, non est aliud quam mentem te deum gustare.

“O Dio, fino a che punto mi hai guidato a vedere che il tuo volto assoluto è il volto naturale di ogni natura, l’entità assoluta di ogni essere, che è l’arte e la scienza di ogni scibile. Chi merita di vedere il tuo volto, vede tutto chiaramente, e niente gli rimane occultato. Costui sa tutto²⁴”.

Deus, quorsum me perduxisti, ut videam faciem tuam absolutam esse faciem naturalem omnis naturae, esse faciem, quae est absoluta entitas omnis esse, esse artem et scientiam omnis scibilis. Qui igitur faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil manet occultum. Omnia hic scit.

“Ogni volto che può intuire il tuo volto non vede niente d’altro o di diverso da se, poiché

²³ *De visione dei*, Cap. 5.

²⁴ *De visione dei*, Cap. 8.

vede la sua propria verità²⁵.”.

Omnis facies, quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam.

“Tu doni quello che sembri ricevere da chi ti guarda, quasi fossi lo specchio dell’eternità vivente che è la forma delle forme. In questo specchio, quando qualcuno vi guarda dentro, vede la sua stessa forma nella forma delle forme, che è lo specchio²⁶.”.

In queste parole vi è una forte risonanza con l’ultimo canto del Paradiso di Dante, quand’egli giunge infine al cospetto di Dio:

*O luce etterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!
Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:*

²⁵ *De visione dei*, Cap. 6.

²⁶ *De visione dei*, Cap. 15.

*per che 'l mio viso in lei tutto era messo*²⁷.

“Così, sulla porta della coincidenza degli opposti ... incomincio a vederti, o Signore. Infatti tu sei qui, dove parlare, vedere, udire, gustare, toccare, ragionare, sapere e intendere, sono la stessa cosa. Dove il vedere coincide con l'essere visto, l'udire con l'essere udito, il gustare con l'essere gustato, il toccare con l'essere toccato, il parlare con l'udire e il creare con il parlare²⁸”.

Unde in ostio coincidentiae oppositorum ... te, domine, videre incipio. Nam ibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui.

“Vedendomi mi concedi di poterti vedere, tu che sei il Dio nascosto. Nessuno ti può vedere se non gli concedi di essere visto. Il tuo essere visto non è altro che il tuo vedere chi ti vede²⁹”.

²⁷ Dante, *Op. cit.*, Paradiso, Canto XXXIII.

²⁸ *De visione dei*, Cap. 10.

²⁹ *De visione dei*, Cap. 5.

Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nemo te videre potest, nisi in quantum tu das, ut videaris. Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.

“Il creatore vede in se tutto, cioè vede se stesso come l’esemplare che crea e forma tutto e il suo intendere è creare uguaglianza³⁰.”.

Conditio in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar et eius intelligere est assimilare.

“Tutti i modi che spiegano la perfezione della visione, sono la tua visione senza alcun modo, poiché essa è la tua essenza, Dio mio³¹.”.

Omnes enim modi, qui perfectionem visionis explanant, sine modo sunt visio tua, quae est essentia tua, deus meus.

³⁰ Sermone *Tu qui es*.

³¹ *De visione dei*, Cap. 12.

Note conclusive e sull'autore

La visione di unità del tutto espressa da Nicolò Cusano nelle sue opere ha prodotto in me, fino dalla prima lettura, un grande effetto di risonanza con la consapevolezza acquisita in anni di studio della non-dualità nella tradizione orientale dell'Advaita Vedanta.

Grandi sono stati lo stupore e il compiacimento nello scoprire che anche nella linea di pensiero della cultura occidentale è presente in diversi autori un approccio ispirato al principio unitario.

Nel caso del filosofo di Kues, tale visione dell'esistenza è stata conosciuta, almeno fino a pochi lustri fa, solo da pochi studiosi, rimanendo celata ai più. Ma ogni seme richiede il proprio tempo per germogliare e crescere vigorosamente. Ora, sembra giunto il momen-

to per molti di rinfrescarsi all'ombra delle folte fronde dell'albero piantato oltre cinque secoli fa dal sublime pensatore tedesco.

Ho dunque trascorso quasi due anni a studiare i testi latini originali di Niccolaus De Cusa e le loro traduzioni. Li ho setacciati alla ricerca delle parole che, secondo me, sono più coerenti con l'illuminazione ricevuta in dono dal Cardinale nel corso del suo viaggio per mare. Man mano che incontravo quei brani, all'interno delle decine di opere e sermoni da lui prodotti, li ho estrapolati per creare un unico filo di continuità descrittiva della sua visione.

Ognuna di quelle parole di verità è stata da me accolta come un'autentica scoperta. Quasi una partecipazione diretta all'esperienza originaria di Cusano. Con questo spirito ho dunque deciso di impegnarmi nella stesura del presente saggio, a beneficio di coloro che, come me, cercano risposte alle domande fondamentali sulla natura dell'esistenza e sono disposti, con cuore e mente aperti, a lasciarsi guidare in un cammino lungo il quale avranno molte occasioni di osservare la verità da una nuova prospettiva.

Infine una breve nota biografica. Laureato in economia, consulente, formatore e conciliatore per professione, ho sempre mantenuto sullo sfondo della mia vita personale e lavorativa la ricerca, per usare le parole di Cusano, di “quella definizione che definisce se stessa ed ogni altra cosa”. Per oltre trent’anni ho dunque approfondito la conoscenza del pensiero filosofico orientale ed occidentale, antico e moderno, sulla natura ultima della realtà, facendo della visione non-dualistica il mio campo di ricerca e analisi. Ho incontrato, nel corso di questo cammino, non solo studiosi e ricercatori come me, ma anche persone che hanno avuto un’illuminante esperienza di unità del tutto, raggiungendo un livello di consapevolezza infinitamente elevato. Le loro parole sono state per me una guida nella ricerca e un ulteriore stimolo a proseguire nella direzione scelta.

Mi considero dunque una persona comune che ha fatto dell’intelletto la propria barca e dell’entusiasmo il proprio faro, per intraprendere un lungo viaggio di conoscenza della verità. Entusiasmo che spero di aver trasmesso con quest’opera.

Ringrazio infine tutti coloro che mi sono stati di sostegno per il completamento di questo

notevole lavoro, in particolare i miei genitori la cui energia e ispirazione continuano a fluire in ogni mia realizzazione.

Chi desidera condividere con me i suoi commenti sui concetti qui riportati o segnalare imprecisioni nel contenuto, può scrivermi all'indirizzo mail: eugeniovignali@alice.it

Bibliografia

Elenco delle opere di Cusano citate, in ordine cronologico:

De docta ignorantia (*La dotta ignoranza*) 1440.

De coniecturis (*Le congetture*) 1442.

De Deo abscondito (*Il Dio nascosto*) 1444/1445.

De quaerendo Deum (*La ricerca di Dio*) 1445.

De filiatione Dei (*La filiazione di Dio*) 1445.

De dato patris luminum (*Il dono del padre dei lumi*) 1446.

De genesi (*La genesi*) 1447.

Apologia doctae ignorantiae (*Apologia della dotta ignoranza*) 1449.

Idiota (comprendente tre scritti: *De sapientia*, *De mente*, *De staticis experimentis*) 1450.

De visione Dei (*La visione di Dio*) 1453.

De beryllo (*Il berillo*) 1458.

De aequalitate (*L'uguaglianza*) 1459.

De principio (*Il principio*) 1459.

Triologus de possest (*Dialogo a tre sul poter-essere*) 1460.

De non aliud (*Il non-altro*) 1462.

De ludo globi (*Il gioco della palla*), 1463.

De venatione sapientiae (La caccia della sapienza) 1463.

Compendium, (Compendio)1463.

De apice Theoriae (L'apice della Teoria) 1464

Edizioni originali a stampa dell'opera di Cusano:

Editio argentoratensis, Argentorati, apud Martinum Flach, 1488 (*editio princeps* di Strasburgo);

Editio meDiolanensis (quae vocatur), in marchionis Rolandi Pallavicini castello, quod Castrum Laurum vocatur, per Benedictum Dolcibellum, 1502;

Editio parisina, Nicolai Cusæ Cardinalis Opera, Parisiis, apud Jodocum Badium Ascensium, 1514, 3 voll. in-fol (l'edizione di Parigi, dovuta a Faber Stapulensis, è la più completa; ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a. M., 1962);

Editio basileensis, Basileae, apud Henricum Petri, 1565.

L'edizione critica di tutti gli scritti di Cusano, intrapresa nel 1932 sotto la direzione di E. Hoffmann e R. Klibansky, ad opera dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, presso l'editore Felix Meiner in venti volumi, è giunta alla sua conclusione nel 2010.

Traduzioni in lingua italiana con le quali si è confrontata la traduzione:

Giovanni Santinello, *Scritti filosofici*, ed. lat. e trad. it., vol. I: *Idiota, De possess, Compendium, De apice theoriae*, Zanichelli, Bologna 1965; vol. II: *Opuscula I (De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, De genesi), Apologia doctae ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, ivi 1980.

Pio Gaia, a cura di, *Opere religiose*, UTET, Torino 1971.

Giovanna Federici Vescovini, a cura di, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1972.

Altre fonti citate

A. Bzouio (Abraham Bzowski), *Annalibus ecclesiasticis ...*, Colonia, 1617.

A. Hermet, *Cusano*, Piccola biblioteca di cultura filosofica n. 30, Athena, Milano, 1927.

A. Krantzius, *Metropolis, sive Historia de ecclesiis sub Carolo Magno in Saxonia*, Basilea, 1548.

A. M. Quirini, *Liber singularis de optimorum scriptorum editionibus*, Ottoni, Lindau, 1766.

A. Possevino, *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, 3 voll., 1603-06.

A. Possevino, *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, Tomo II, Colonia, 1608.

A. Rosmini Serbiati, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, proposto dal C.T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati, Boniardi Pogliani, Milano, 1836.

A. S. Senensis, *Opera*, Basilea, 1551.

A. Sanderus, *Elogia cardinalium sanctitate, doctrina et armis illustrium*, Louvain, 1625.

A. Von Humboldt, *Cosmos: a sketch of a physical description of the universe*, Vol. II, Bohn, London, 1849.

An hitorical, genealogical and poetical dictionary, Rhodes, London, 1703.

Bibliografia universale sacra e profana, Venezia, 1842.

C. Grimaldi, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche*, Parte terza, Lucca, 1725.

C. Hartzheim, *Vita Nicolai De Cusa*, Treviri, 1730.

Compendio della storia della filosofia di Guglielmo Tennemann, tradotto dall'originale tedesco dall'abate Gaetano Modena, Tomo II, Pavia, 1833.

Conjectures de Nicolas de Cusa cardinal touchant les derniers temps, ecrite l'an 1452 ... ,

Amsterdam, 1700.

Dizionario Storico degli autori ecclesiastici,
Tomo primo, Venezia, 1768.

E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927; trad. ita. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Bibliothéque du XV siecle, tome XXIV, Champion, Parigi, 1920.

F. Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Lombardi, Napoli, 1861.

F. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885, opera pubblicata dopo la sua morte.

F.A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa*, Part. I, Mainz, 1843.

G. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dilingae, 1565.

G. Garnefelt, in appendice a Bonaventura Cavallo, *Vita Beati Nocolai Albergati*, Parigi, 1659.

G. Golefer, *Traité de la vision de Dieu du cardinal Nicolas de Cusa*, Chappelain, Parigi, 1630, in G. Moroni Romano (a cura di), *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XIX, Venezia, 1843.

G. Pennotto, *Generalis totivs sacri ordinis*

clericorum canonicorum historia tripartita,
Roma, 1624.

G. Rossi, *Niccolò di Cusa e la direzione monastica della filosofia del Rinascimento*, Pisa, 1894

G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, prima ed. veneta dopo la seconda di Modena, tomo VIII, Venezia, 1796.

G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Prima ed. veneta dopo la seconda di Modena, Tomo VIII, Parte Prima, Venezia, 1796.

H. Ghilinus, *Theatrum virorum literatorum*, Venezia, 1647.

I. Maritain, L'expérience mystique naturelle et la vide, in *Nuit Mystique*, *Etudes carmelitaines mystiques et missionnaires*, n. 2, 1938.

J. Busch, *Chronica Windesemensis*, Antwerp, 1621.

J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847.

J. M. Dux, *Der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, Ratisbona, 1847.

J. Tritthemio, *De scriptoribus eccl.*, Parigi, 1512.

K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, Francoforte, 1998.

L. D. D'Attichy, *Flores Historiae sacri colle-*

- gii s.r.e. cardinalium*, Tomus II, Parigi, 1660.
- L. E. du Pin, *A new ecclesiastical history*; Vol. XIII, Childe, London, 1699.
- L. Ferri, *Il cardinale Niccolò di Cusa e la filosofia della religione*, in *Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti*, Vol. 20, Firenze, 1872.
- L. Morery, *Le grand dictionnaire historique*, Tom. XIV, Amsterdam, 1694.
- L. Valla, *Opera Omnia*, Basilea, 1543.
- M. Carriere, *Die filosofische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart, 1847.
- M. F. Illiricus (Mattia Francoviz Schiavone d'Albona), *Catalogus testium veritatis*, ... , Strasburgo, 1562, p. 550-551. Seconda edizione: Francoforte, 1666.
- M. Veith, *Historia trevirensis diplomatica et pragmatica*, Tom. II, 1701.
- Manuale della storia della filosofia* di Guglielmo Tennemann, tradotto da Francesco Longhena, con note e supplementi dei professori Giandomenico Romagnosi e Baldassare Poli, Vol. III, Fontana, Milano, 1836.
- Nouveau dictionnaire historique ...*, Tome IV, Paris, 1777.
- Nouveau dictionnaire historique*, ... , sixieme ed., Tom. VI, Le Roy, Paris, 1786.
- Nuovo dizionario istorico, tradotto per la*

prima volta in italiano, Napoli, 1793.

P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Hofmann, Norimberga, 1688.

P. Rotta, *Il Cardinale Nicolò da Cusa*, Vita e Pensiero, Milano, 1928.

P. Rotta, *Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici*, Fratelli Bocca, Torino, 1911.

Richard, Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Batelli, Napoli, 1848.

S. Senensis, *Bibliotheca sancta ex præcipuis Catholicæ Ecclesiæ auctoribus collecta*, Venezia, 1566.

Supplement au grand dictionnaire historique, Tom II, Paris, 1735.

W. G. Tennemann, A manual of the history of philosophy, translated from the German of W.G. Tennemann by the Rev. Arthur Johnson M.A., Oxford, 1832, che è la traduzione dell'opera del 1812.

Copyright © 2014 Eugenio Vignali
tutti i diritti riservati

Quest'opera letteraria è protetta dalla vigente normativa sul diritto d'autore.

L'autore titolare dei diritti consente di:

- riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare questo materiale con qualsiasi mezzo e formato, integralmente o parzialmente, citando la fonte e attribuendo chiaramente la paternità dell'opera, purché senza scopo di lucro o finalità promozionali.

L'autore NON consente di:

- cambiare o alterare il contenuto, anche parzialmente;
- utilizzare tutta o parte dell'opera per finalità commerciali o promozionali.

Per richiedere autorizzazioni diverse da quelle qui riportate contattare direttamente l'autore.

eugeniovignali@alice.it

Il libro è nel formato 11,4x17,2 cm. Si consiglia la stampa di due pagine per ogni foglio A4.

Nicolò Cusano, filosofo, teologo e mistico tedesco del XV secolo, durante un viaggio per mare da Costantinopoli a Venezia ebbe la profonda intuizione della natura unitaria della realtà. Egli cercò di comunicare tale rivoluzionaria visione nei suoi scritti e sermoni fino al giorno della sua morte avvenuta a Todi l'11 agosto 1464. Sono qui raccolti alcuni dei brani che più esprimono tale visione, accompagnati dal testo latino originale, la cui lettura permette di far risuonare proprio la vibrazione di quelle parole di verità.

"Ho sempre mantenuto sullo sfondo della mia vita quotidiana la ricerca, nelle parole di Cusano, di quella definizione che definisce se stessa e ogni altra cosa. Ogni volta che la incontro, come accaduto in questi scritti, è per me un ritornare a casa. Auspico che questo libro possa essere di ispirazione per i cuori puri e le menti libere." Eugenio Vignali

Copia celebrativa gratuita