

ANDREA FIAMMA

COMMENTO AL *DE VISIONE DEI*  
DI NICOLA CUSANO

---

*Estratto da:*  
Rivista di Asceitica e Mistica  
2010, n. 1

---



Firenze - Convento S. Marco

ANDREA FIAMMA  
COMMENTO AL DE VISIONE DEI  
DI NICOLA CUSANO

1. Le origini dello scritto<sup>1</sup>

Il *De visione Dei* (1453) è uno dei tanti scritti occasionali che il Cusano compilò durante la sua intensa attività di predicatore ed esponente della gerarchia ecclesiastica. Nei primi anni cinquanta del XV secolo, il Cusano era appena stato nominato, da papa Niccolò V, vescovo di Bressanone, la più antica città vescovile della contea del Tirolo; prima di prender possesso della sede vescovile, il Cusano visitò molte città e monasteri della zona in qualità di legato pontificio nei territori tedeschi. Durante il viaggio, il vescovo intraprese frequenti discussioni con abati e conti, nell'intento di richiamare i fedeli alla spiritualità e alla carità cristiane, e spesso si ritrovò inoltre a sedare alcuni conflitti politici e a predicare nelle cattedrali e negli stessi monasteri, accrescendo la sua fama di teologo e uomo di Chiesa. Una delle prime tappe del viaggio da legato pontificio fu non a caso l'Austria, nella quale da qualche anno era stato notato un notevole

<sup>1</sup> Per la stesura del paragrafo, abbiamo utilizzato le introduzioni storiche presenti nei vari volumi consultati, in particolare modo: G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 1987; Id., *Introduzione*, in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, Zanichelli, Bologna 1980, II, pp. 87-91; J. HOOKINS, *Interpretative Study*, in *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of «De visione Dei»*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1972, pp. 3-17; K. FLASCH, *Gott selbst*, in Id., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entzückung. Vorträge zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 1998, pp. 383-385.

fervore culturale e una conseguente voglia di riforme, a cui il Cusano stesso parteciperà negli anni successivi. In particolare gli abati del monastero benedettino di Melk si resero protagonisti della crescita di un movimento culturale che intendeva richiamare l'ambiente all'osservanza della disciplina monastica e al cristianesimo delle origini.

Non si dimentichi inoltre che, in quegli stessi anni, la Chiesa di Roma stava affrontando un periodo difficile sia per la pressione musulmana a est - Costantinopoli, dove il Cusano era stato inviato in passato, cade nel 1453 - sia per le continue guerre tra i ducati italiani, nelle quali la Chiesa era inevitabilmente coinvolta. Parallelamente, tuttavia, la Santa Sede si apriva alle opere dei filosofi antichi grazie a papa Niccolò V, che favorì personalmente l'attività di traduzione dei classici, sovente considerati sino ad allora come testi pagani e pericolosi. Il suo notaio, Lorenzo Valla, fu uno degli esponenti principali di quella cultura umanistica che si stava formando in quegli stessi anni.

Il fermento del monastero di Melk era altra cosa rispetto al lavoro intellettuale del Valla e di Niccolò V, in quanto riguardava essenzialmente la vita monastica e sembrava distante da quelle stesse gerarchie ecclesiastiche che il Cusano iniziava a rappresentare in quegli anni; eppure esso fu decisivo, seppur indirettamente, per la stesura del *De visione Dei*. L'occasione della discussione sulla *Teologia mistica* nasce da un *Trattato contro Gerson* che tal Vincenzo, monaco di Aggsbach, invia nel 1453 al priore del monastero di Melk, Giovanni di Wellhain. Vincenzo desiderava conoscere l'opinione del priore riguardo la *Teologia mistica* del cancelliere parigino Jean Gerson, poiché a suo avviso il testo conteneva alcuni errori nell'interpretazione degli scritti di Dionigi Areopagita.

Dal punto di vista del monaco Vincenzo, il *Doctor christissimus* J. Gerson confonde il termine "mistico" con "contemplativo" e incappa così nell'errata convinzione sul carattere speculativo della teologia mistica; essa, per Vincenzo, è essenzial-

mente un esercizio di devozione che non ha a che fare né con l'intelletto né con qualsiasi altra facoltà umana, ma è un'unione con Dio nel silenzio sotto la spinta dell'amore. Questa è l'interpretazione corretta di Dionigi e di conseguenza è il corretto approccio da tenere nell'esperienza mistica.

Lo scritto di Vincenzo arriva poco dopo sulla scrivania del Cusano a Bressanone: il priore di Melk aveva difatti girato la lettera originaria ai monaci del Tegernsee, i quali da qualche tempo frequentavano e seguivano il Cusano. A Tegernsee, probabilmente, si formò un vero e proprio gruppo di lettori ed estimatori del Cusano e, a testimonianza di un continuo lavoro di trascrizione dei testi, non stupisce la grande documentazione pervenuta, grazie alla quale fu recuperato lo stesso *De visione Dei*. Inoltre Bernardo di Waging, priore del monastero del Tegernsee, aveva composto da qualche anno la *Laudatorium doctorae ignorantiae*, un breve testo nel quale, come si evince facilmente dal titolo, l'autore rendeva omaggi e apprezzamenti per l'opera intellettuale del Cusano, a conferma della continua fruizione di quei testi, come la *Docta ignorantia*, nella biblioteca del monastero.

Il Cusano nel frattempo era ormai stabile a Bressanone. Gli anni di vescovado furono globalmente tranquilli e difatti il Cusano rimase lì per due anni interi, nei quali, oltre a dedicarsi allo studio e alla composizione di testi filosofici, si adoperò alla stesura di importanti *Sermoni*. Tuttavia il soggiorno fu insidiato dalla protesta del capitolo, che, per motivi principalmente politici, continuava a opporre al Cusano un altro vescovo, appoggiato dal conte del Tirolo Sigismondo d'Austria. Il Cusano era abituato agli scontri di potere e durante i suoi continui viaggi si trovò spesso dinanzi a contrasti del genere, a questioni scottanti di politica imperiale o ecclesiastica; d'altronde si sta parlando di un uomo che, ancora giovane, si confrontò con le massime autorità del tempo nel famoso concilio di Basilea del 1434.

La risposta del Cusano ai monaci del Tegernsee, si diceva, non tardò. In una lettera del 1453, citata anche nella premessa

del *De visione Dei*, il Cusano promise l'invio di alcuni scritti, tra i quali, per l'appunto, il nostro, che ci accingiamo a esporre nelle prossime pagine.

## 2. Una densa premessa

Vi mostrerò ora, fratelli carissimi, quanto un giorno vi avevo promesso circa la facilità della teologia mistica. Amanti di Dio quali vi conosco, penso che voi siate degni che vi sia svelato questo tesoro preziosissimo e fecondissimo, e prego prima di tutto Iddio, che mi doni il suo verbo supremo e il suo discorso onnipotente, il quale solo può manifestare se stesso affinché io possa narrare, in proporzione alla vostra capacità di comprenderle, le cose meravigliose che si rivelano al di sopra di ogni visione sensibile, razionale e intellettuale<sup>2</sup>.

Sin dalla prime righe il Cusano lascia trasparire alcune tesi che saranno sviluppate adeguatamente lungo lo scritto; la prima di queste riguarda la *facilitas*<sup>3</sup> della teologia mistica ed è posta a incipit sia per chiarire le motivazioni della stesura e dell'invio del testo ai monaci del Tegernsee sia per introdurre l'*experimento* che presto Cusano proporrà e con cui, in stile paolino, inviterà i monaci stessi e qualsiasi altro lettore a esperire la visione di Dio e non a ricercarla affannosamente tra i testi<sup>4</sup>. La tematica della

*facilitas* della teologia mistica sarà riconsiderata con maggior dedizione più avanti nel corso della nostra argomentazione, poiché risulta essere uno dei principali fili rossi che attraversano orizzontalmente non solo il *De visione Dei* bensì tutta l'opera filosofica e religiosa del Cusano, per il quale

facile è ciò che è semplice, che non richiede alcun procedere qua e là per vie traverse (*discursus*) [...]. Il semplice *tout court* è perciò sia la realtà più facile sia anche quella più incomprensibile, e precisamente perché non può venir compresa partendo da nessuna relazione con qualcos'altro. Questa realtà "semplicissima" è per lo spirito umano l'impossibile<sup>5</sup>.

A una prima lettura del testo del Cusano e di queste prime righe di commento non può non saltare all'occhio quella strana giustapposizione tra un gruppo di concetti quali *facile-semplissime-immediato* e un altro di segno praticamente opposto – *incomprendibile e impossibile*; eppure a questo livello di analisi ci sembra opportuno limitarsi ad accennare alla questione e seguire passo passo il tracciato del testo, che prosegue:

Tenterò nel modo più semplice e più comune di condurvi, mediante un esperimento, nella santissima tenebra; quando vi sarete giunti, avvertirete la presenza d'una luce inaccessibile, e ciascuno di voi tenterà, nel modo come Dio glielo concede, di avvicinarsi sempre più ad essa e di pregustare, in un sovrissimo assaggio, la cena della felicità eterna, alla quale siamo chiamati dalla parola di vita del vangelo di Cristo sempre benedetto<sup>6</sup>.

L'impressione di disorientamento è rafforzata dalle immagini e dalle suggestioni che il Cusano ci offre, da quella «cena della felicità eterna», da quel «tesoro preziosissimo e fecondis-

<sup>2</sup> *De visione Dei*, cap. I.

<sup>3</sup> In realtà la *facilitas* o meno della *visio Dei* è solo una delle questioni principali da cui nasce il testo, che pian piano camminerà verso una più ambiziosa sistematizzazione ontologica dei tre classici poli della filosofia antica e medievale, ossia Dio, uomo e mondo.

<sup>4</sup> L'esperimento appare in piena coerenza con i continui richiami paolini che ci condurranno durante tutta la trattazione. Nello specifico, sembra risuonare il monito di 2Cor 3,6, secondo il quale «la lettera uccide e lo spirito vivifica». L'apostolo Paolo è più volte citato nel *De visione Dei*, cfr. ad es. il cap. XVII: «Ce l'ha rivelato Paolo, il tuo grande apostolo, il quale, al di là del muro della coincidenza, fu rapito in paradiso, ove soltanto si può vedere senza veli te, fonte di delizie» (N. CUSANO, *De visione Dei*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 339).

<sup>5</sup> K. H. VOLKMAN-SCHURK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1957; tr. it. *Nicolaus Cusanus. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'età moderna*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1993, 79.

<sup>6</sup> *De visione Dei*, cap. I.

simo» che il cardinale vuole portarci a «pregustare» e che appare inaccessibile alla nostra mens, e ci viene rivelato «al di sopra di ogni visione sensibile, razionale e intellettuale». A questa visione il cardinale vuole condurci «nel modo più semplice e più comune», e soprattutto vuole prenderci per mano e farci percorrere un vero e proprio cammino, i cui passi saranno misurati in *proporzione* alle nostre capacità di comprendere, ossia alla predisposizione del nostro animo, se rivolto a Dio o al mondo; ma come potrà indicare quel luogo, inaccessibile a lui stesso? Egli forse pretende di *conoscerlo*? Vi dimora? Come potrà dunque narrarci ciò che è «oltre ogni visione razionale e intellettuale»? Cosa significa vedere Dio? Il proseguo della nostra trattazione mostrerà come le questioni esposte riguardano essenzialmente la filosofia teoretica e quale riflesso comportino nell'ontologia e nell'etica, creando quello splendido mosaico della prima metà del 1400 che è la filosofia del cardinale Nicola Cusano.

### 3. Licona (capp. I-V)

Se l'occhio è rivolto là dove è volto l'amore, allora io sento che tu mi ami, poiché i tuoi occhi stanno attentissimi sopra di me, tuo povero servo.

Per iniziare a fornire una risposta al susseguirsi di interrogativi appena esposti, proveremo noi stessi a seguire la via indicata nel testo, camminando per gradi verso e oltre la *coincidenza degli opposti*. Il primo tassello lo fornisce il cardinale stesso esponendoci un *esperimento*, intorno al quale inizierà man mano

<sup>7</sup> Scrive più avanti il Cusano: «Se l'occhio è rivolto là dove è volto l'amore, allora io sento che tu mi ami, poiché i tuoi occhi stanno attentissimi su di me, tuo povero servo» (capp. IV). Sull'interpretazione di questi passi "di preghiera", cfr. più avanti il § 4 («Il distacco: una lettura eckhartiana»).

a svolgersi tutta l'argomentazione<sup>8</sup> del *De visione Dei*. La prima considerazione da fare riguarda il legame indissolubile che tutta la tradizione filosofica ha instaurato tra il tema del *vedere* e la *conoscenza*. La *visione di Dio* può in questo caso essere intesa in *senso oggettivo*, ossia come una ricerca teoretica che miri alla conoscenza di Dio. In cosa consiste allora la conoscenza per Cusano? Come avviene? Qual è il rapporto dell'atto conoscitivo con la visione?

#### 3.1. La mens e la docta ignorantia

In più luoghi testuali<sup>9</sup> il Cusano ha sottolineato come l'attività conoscitiva consista in un processo di *proporzione*<sup>10</sup> tra il già conosciuto e ciò che si desidera conoscere, pertanto «tutta la ricerca è comparativa e si serve della proporzione come mezzo»<sup>11</sup>. Dunque essa procede attraverso *similitudini, analogie* e un continuo mettere in relazione enti differenti mediante una determinata scala e un'unità di misura. Dal punto di vista del matematico Cusano, la difficoltà umana consiste proprio nel trovare l'unità di misura adeguata che possa fungere da mezzo o termine medio tra due enti. Il problema dell'unità di misura sembra rimandare direttamente a un ordine di questioni che straripa dal piano mondano e dell'esperienza; infatti, se è necessaria una chiave che possa da un lato essere immersa nel mondo e dall'altro esserne l'unità di misura, allora è necessario un qualcosa che

<sup>8</sup> Difatti De Sanctis sottolinea come «in questa immagine iniziale è contenuta tutta l'opera del Cusano».

<sup>9</sup> Il tema è affrontato in più testi, tra i quali, eminentemente, cfr. *De Idiote*, in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 121-129.

<sup>10</sup> Il termine affiora in particolar modo al linguaggio matematico, che il Cusano dimostra più volte di prediligere, sin dalla stesura del *De docta ignorantia*, avvenuta tra il 1438 e il 1440.

<sup>11</sup> N. CUSANO, *De docta ignorantia*, in *Id.*, *Docta ignorantia. Le congetture*, cit. a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, I/1, p. 5.

sia *contemporaneamente* immanente e trascendente rispetto al mondo stesso. Difatti l'immanenza dona all'unità la possibilità di leggere e scandire il ritmo del mondo, dall'altro la trascendenza la deve rendere *assoluta* dal mondo stesso, ossia distinta qualitativamente, in modo da non perdersi nel molteplice.

Tuttavia la "ricerca" che Cusano ha in mente di affrontare nel *De visione Dei*, e generale in tutta la propria attività speculativa, non mira a un oggetto qualsiasi bensì pretende di accedere al presupposto stesso del mondo, «alle cose divine», a Dio. Eppure «è immediatamente evidente – scrive ne *La docta ignorantia* – che non c'è proporzione dell'infinito col finito»<sup>12</sup>, poiché l'infinito non è misurabile e per questo non può entrare in scala con nessun altro elemento. L'unità di misura prima invocata sarà allora in ogni caso insoddisfacente per l'oggetto di ricerca in questione. Non solo, ma le nostre capacità di assumere quella chiave, quell'unità, e affrontarne la comparazione, si riveleranno inadatte: la *mens* risulta sin da subito in scacco perché le sue potenzialità soggiacciono a un *metodo* inappropriato, in quanto non è possibile individuare alcun termine medio – quindi neanche un'unità di misura – tra il finito e l'infinito. Per illustrare al meglio, seppur brevemente, la teoria della conoscenza cusaniiana, riportiamo un chiaro passo del Cassirer:

Ogni sapere presuppone un paragonare che, a sua volta, più acutamente inteso, non è altro che un misurare. Se però contenuti qualsiasi debbano venire commisurati l'un all'altro e misurati l'uno mediante l'altro, condizione inevitabile di questo procedere è l'*omogeneità*. Essi debbono venire ricondotti a una stessa e identica unità di misura, debbono poter venir pensati come appartenenti allo stesso ordine di grandezze. Non appena però si pone come mèta della conoscenza e come suo oggetto non più il finito, il condizionato, il singolo, ma un oggetto assoluto, proprio questa condizione è quella che non si può più rispettare. L'ogget-

to assoluto, per essenza e definizione, è posto fuori dalla sfera d'ogni possibile paragone o misura e, quindi, d'ogni possibile conoscenza. Se la caratteristica d'ogni conoscere o misurare empirico consiste nel ricondurre, *attraverso una serie finita di operazioni mentali*, una grandezza a un'altra, un elemento a un altro, ogni riduzione di tal specie è vietata in rapporto all'infinito<sup>13</sup>.

Tra finito e infinito non vi è proporzione di tipo matematico, come può avvenire tra gli enti, bensì uno scarto che la *mens* non può colmare, ossia una *differenza qualitativa* che si fonda sul rapporto di *partecipazione* dell'Uno con il molteplice.<sup>14</sup> Difatti dal punto di vista di Cusano l'unica possibilità per la *mens* di approssimarsi alla Verità consiste nel comprendere che «la quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza»<sup>15</sup>, ovvero nel rendersi dotti di questa strutturale *ignoranza ontologica e gnosologica*<sup>16</sup>. D'altronde, come scrive Bonetti,

<sup>12</sup> E. CASSIRER, *Individualium und Komplex in der Philosophie der Renaissance*, G.M. Teubner, Leipzig 1927; tr. it. *Individuali e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Federici, La nuova Italia, Firenze 1963, p. 28. Il Cassirer si è occupato in particolar modo della teoria della conoscenza cusaniiana, che considera come il primo punto di svolta dal pensiero medioevale. Per il neoplatonico Cassirer, Cusano è il primo pensatore moderno: cfr. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Meiner, Berlin 1911, tr. it. *Storia della filosofia e della scienza moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza / Dall'umanesimo alla scuola cartesiane. La rinascita del problema della conoscenza*, a cura di L. Tosti, Einaudi, Torino 1978.

<sup>13</sup> Su questo segno incontroffabile del neoplatonismo del Cusano, cfr. W. BIRNBAUMER, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Weiterentwicklung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr. it. *Pensare l'Uno*, a cura di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 317-328.

<sup>14</sup> N. CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., I/3, p. 65.

<sup>15</sup> Abbiamo parlato di *ignoranza ontologica e gnosologica* per distinguere dalla celebre *ignoranza morale* di Socrate, a cui lo stesso cardinale continuamente richiama. Cusano non sta semplicemente sottolineando che «sa di non sapere», bensì sta enunciando un metodo di ricerca sulla base dell'incapacità effettiva della *mens* di cogliere la verità degli enti. Scrive H. Blumenberg: «La docta ignorantia del Cusano si distingue tanto dalla frase di Socrate per cui egli sa di non sapere nulla, quanto dalla scienza nihil scire con cui Seneca aveva designato gli scetticismi di

<sup>12</sup> Ivi, I/3, p. 64.

il non sapere non è un puro non sapere, ma un doto non sapere che nasce dall'incontro della mente coll'Infinito e dalla consapevolezza di non poterlo conoscere concettualmente; è pertanto *scientia videns*, simile alla coscienza di non vedere di un veggente in opposizione al non vedere di un cieco rispetto alla luce del sole<sup>17</sup>.

### 3.2. *L'icona come esperienza della docta ignorantia*

Perché trattare in questa sede, seppur brevemente e per accenni, il tema della *docta ignorantia* e della conoscenza? Hans Blumenberg, nel suo monumentale *La legittimità dell'età moderna* ci ricorda come

la lingua e la metaforica della *docta ignorantia* da lui [Cusano] sviluppatate non rappresentano uno stato del sapere, ma una prassi, un metodo, una via verso un procedimento determinato. [...] Ciò che importa è rendere *esperibile* la trascendenza in quanto limite dell'esecuzione teorica e, per ciò stesso, in quanto esigenza di modi d'esecuzione eterogenei<sup>18</sup>.

Dal nostro punto di vista, avallando la tesi di Blumenberg, l'*aenigma* a cui il Cusano fa riferimento in queste pagine è in realtà un modo per indurre i monaci a una comprensione profonda, ossia *esperita personalmente*, della *docta ignorantia* attraverso

varia tendenza» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1996, p. 529).

<sup>17</sup> A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicola Cusano*, Paideia, Brescia 1973, p. 21. La metafora del sole è ricorrente nelle opere del Cusano. Il Bonetti cita l'*Apologia doctae ignorantiae* (in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, cit., p. 230); ma essa è presente anche nel *De visione Dei*: «Quando l'occhio nostro cerca di vedere la luce del sole, che è quasi il volto del sole, prima di tutto la vede in maniera velata nelle stelle, nei colori e in tutte le cose che partecipano della luce; poi, quando cerca di intuirlo senza veli, deve trascendere ogni luce visibile, perché essa è minore di quella luce che egli cerca» (Ibid., *De visione Dei*, cit., p. 283 [cap. VII]).

<sup>18</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 527.

la visione di una particolare icona, che il cardinale si premura di inviare in piccolo formato insieme al resto, raffigurante «un volto dipinto in maniera tale che esso sembri guardare attorno a sé tutte le cose»<sup>19</sup>. Parallelamente, sarà necessario esperire una via *eterogenea* a Dio, che farà leva proprio sul rapporto di *filiazione* della creatura, a cui ci dedicheremo più avanti.

L'icona ha lo scopo di suggerire, a chi ne esperisce la visione, tutti i limiti teorici strutturali della *mens*, inaffidabile nella ricerca della verità. Ma non solo, l'icona è un invito a percorrere la strada verso la «santissima tenebra» e il primo passo consiste proprio nella riflessione su un'esperienza indecifrabile per le categorie della *mens* e dinanzi alla quale non possiamo che esser colpiti da meraviglia:

Prima di tutto, dunque, resterete *meravigliati*, come possa avvenire che il volto guardi, insieme, a tutti e a ciascuno. Chi sia a oriente non riesce a capire, con la sua immaginazione, che lo sguardo dell'immagine possa esser rivolto anche in altra direzione, cioè al tramonto, ossia a meridione. Se poi il fratello che si era posto a oriente si porrà a occidente, vedrà quello sguardo fisso su di sé a occidente, così come prima lo era a oriente. E poiché sa che l'immagine è fissa e immutata, si *meraviglierà del mutamento avvenuto in uno sguardo che è immutabile*. E se, tenendo fisso lo sguardo nell'immagine, il fratello si metterà a camminare da occidente a oriente, troverà che lo sguardo dell'immagine lo accompagna di continuo; e se da oriente ritornerà a occidente, parimenti lo sguardo dell'immagine non lo abbandonerà<sup>20</sup>.

In questa fase il Cusano si sofferma su tutti i potenziali paradossi che i monaci possono esperire, quasi ad accompagnarli al loro fianco attraverso questa «apparenza sensibile»<sup>21</sup> per poi proporsi di «elevarli, mediante un esercizio di devozione, alla

<sup>19</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 263 (prefazione).

<sup>20</sup> Ibid. (corsivo nostro).

<sup>21</sup> Ibid., p. 265.

teologia misticista<sup>22</sup>. Su questa doppia funzione, scrive Andrea De Santis, «il dipinto rappresenta ed è perciò allo stesso tempo un *simbolo reale* e una *realtà simbolica*, aderendo alla quale, nella forma dell'esercizio del vedere, si può giungere realmente, e non solo simbolicamente, alla *visio Dei*<sup>23</sup>. La strada che il Cusano indica attraverso l'*aenigma* dell'icona non deve stupirci per le modalità e i contenuti, difatti il Medioevo cristiano amava rappresentare la realtà attraverso immagini e segni. Questa tendenza, da sempre seguita in ambito teologico-religioso, è poi sfociata nella cosiddetta *mnemotecnica*, che ebbe fioritura durante tutto il Medioevo fino al Rinascimento. Tra gli autori che più hanno segnato la storia della mnemotecnica vi è indubbiamente Raimondo Lullo<sup>24</sup>, che il Cusano studiò ampiamente<sup>25</sup>. Ma allora riproponiamo la domanda: quale valore attribuisce il Cusano alle sue immagini? In particolare, come interpretare l'*aenigma* dell'icona nel complesso dello scritto *De visione Dei*?

### 3.3. *L'icona come imago*

Il ruolo che l'icona riveste nel libello *De visione Dei* non si esaurisce dunque nella scintilla che il Cusano intende provocare al monaco-spettatore, bensì ci offre già una valida *imago Dei*: quello sguardo che «non abbandona tutti coloro che cammina-

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, Pontificio Accro S. Anselmo, Roma 1996, p. 119.

<sup>24</sup> Su Lullo e la tradizione della mnemotecnica tra Medioevo e prima modernità, cfr. P. ROSSI, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1983.

<sup>25</sup> Il rapporto del Cusano con Lullo non si limita agli interessi matematici della *quadratura circolare*, ma investe di riflesso tutto l'ambito dell'ontologia e della filosofia teorica. Su queste tematiche, cfr. L. DE BARNAT, *Numerus quodammodo infinitus. Per un approccio storico-teorico al dilemma matematico nella filosofia di Giordano Bruno*, Storia e Letteratura, Roma 2002.

no, anche se in direzioni opposte»<sup>26</sup> e che «si muove pur restano immobile»<sup>27</sup> attua un tipo di visione diverso dal nostro poiché sembra *abbracciare* tutto. Essa inoltre non solo *complica* quantitativamente tutti gli sguardi, ma «abbraccia insieme e in una sola volta tutti i modi del vedere»<sup>28</sup>. Il volto raffigurato nell'icona sembra attuare una vista superiore a quella umana, poiché appare più acuta e potente eppure è sempre una *visita contratta*, divisa nel molteplice. La visione dell'icona da un lato si svela essa stessa quale mera visione *contratta* – difatti risulta porzionabile a quella umana – dall'altro ci indica l'esistenza di una visione *absoluta*, presupposto perfetto d'ogni visione<sup>29</sup>. In questo suo indicare, rimandare, essa svolge a pieno titolo quella funzione di *signum* a cui fa riferimento De Santis e che tanta importanza ha avuto nella speculazione neoplatonica.

Come si può facilmente notare, sin dall'inizio ci siamo mossi in un orizzonte che è essenzialmente teoretico-speculativo e nel quale l'obiettivo della ricerca – ossia la *visio Dei* – non è mai stato tradito per far spazio a ridondanze teologiche o a qualsiasi altro elemento richiamato *per autorità*; eppure durante la lettura del testo non possono non saltare all'occhio le continue invocazioni e le preghiere che si intervallano alla gnoscologia e al rigore dei processi matematici appena esposti. Come leggerle? Non saranno forse elementi di un quadro teoretico più vasto e ben delineato? Nel paragrafo successivo vogliamo porre a tema proprio questo elemento destabilizzante, che a una prima lettura può ap-

<sup>26</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 265 (prefazione).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 267 (cap. III). «Per cui ora si vede in modo amoroso e lieto, poi in modo doloroso e irato, ora da bambini, poi da adulti, quindi in modo serio e scaltro». Sin dal capitolo II il Cusano inizia a seminare riferimenti alla differenza tra la visione concreta dell'uomo e la visione assoluta di Dio, che abbraccia, appunto, ogni modo.

<sup>29</sup> Difatti «la vista contratta non può esistere senza la vista assoluta» (ivi, p. 269 [cap. III]).



patire come un vero e proprio intruso. La ripetuta presenza della preghiera che il Cusano rivolge a Dio nella *speranza* che possa *dona*rgli «il suo verbo supremo e il suo discorso onnipotente» a nostro avviso non è riconducibile a un semplice esercizio retorico, ma nasconde dietro di sé una concezione ben precisa – e forse pericolosa per un cardinale – della conoscenza umana.

#### 4. Il distacco: una lettura eckhartiana

E al di sopra della verità, al di sopra anche di ogni ascesa dell'intelletto per quanto alta essa sia, quando sarò giunto a ciò che è sconosciuto a ogni intelletto e che ogni intelletto giudica lontanissimo dalla verità, là stai tu, Dio mio, che sei necessità assoluta.

##### 4.1. L'invocazione

Un elemento spesso sottovalutato nelle letture interpretative, ma che emerge costantemente a partire dalla stessa premessa sopra riportata e che a nostro avviso dischiude particolari orizzonti teoretici, è l'invocazione. Cusano difatti non sembra utilizzare l'invocazione in maniera scorra da interesse teoretico, anche perché tutto il testo è costruito con pazienza, precisione e sistematicità<sup>30</sup>: nulla è figlio di una mera consuetudine stilistica ma ogni tassello sembra sostenere una costruzione architettonica ben strutturata. Un esempio immediato lo offrono già le prime righe del *De visione Dei*, colme di elementi teologici che molto spesso la fonte principale del Cusano, il maestro Eckhart, preferiva *rimuovere* anziché assumere e che sono qui rivisitati in

<sup>30</sup> Sulla visione sistematica del Cusano, in opposizione al vedere disrompente delle prediche e "visioni" eckhartiane, cf. A. DE SANTIS, *Metaforofasi dello gnar-do*, cit., p. 114.

un'armoniosa concezione<sup>31</sup>. Pertanto, anche le continue invocazioni al Dio nascosto, che intervallano momenti di altezza speculativa e filosofica, non possono essere liquidate, o peggio censurate<sup>32</sup>, come prassi o artificio letterario di un cardinale della Chiesa cattolica della prima metà del 1400, bensì è necessario riconoscere il valore teoretico che il Cusano stesso sembra suggerire. D'altronde, in un passo appena citato, Cusano parla del cammino verso la visione mistica come di un «esercizio di devozione». Ecco perché ci proponiamo di rendere ragione di espressioni quali «prego prima di tutto Iddio, che mi doni il suo verbo supremo e il suo discorso onnipotente» che oggi, alla luce della modernità, siamo tentati di considerare come meri *preambula fidei* di scarso valore filosofico. Dunque come leggere le invocazioni? Si tratta di uno svilimento della ragione filosofica, di un abbandono alla prassi ecclesiastica? Qual è il rapporto tra l'invocazione e il processo di rigorosa proporzione? Quel tipo di invocazione in un contesto del genere, ossia in un testo che mira alla *visio Dei*, ha qualche riferimento nelle fonti? Qual è il nesso della preghiera con la *dotta ignoranza*?

Nelle righe presentate poc' anzi, il Cusano sta invocando l'illuminazione divina per un'esigenza essenzialmente teoretica: se l'uomo vuole approssimarsi al Principio non può che esser consocio della propria *ignoranza* e, appunto, «l'ignorante non può ascendere all'apprensione della sapienza mediante un lume proprio»<sup>33</sup>, ma è necessario che essa *discenda dall'alto*. Cosa signifi-

<sup>31</sup> Il riferimento è al "problema" della Trinità e del Cristo, che tratteremo più avanti.

<sup>32</sup> Tra i commentatori moderni il tono invocante è stato spesso trascurato o escluso dalla ricerca. Dal nostro punto di vista esso costituisce un elemento decisivo per la comprensione adeguata del pensiero cusano perché può rimettere in gioco l'interpretazione di ogni pagina.

<sup>33</sup> Sulla dinamica e sulle ragioni che sottendono questa invocazione cfr. l'opuscolo da cui è tratta la citazione: *De dato patris luminum*, in N. CUSANO, *Scritti*

ca, dunque, che il cammino verso la visione di Dio è un esercizio di devozione?

#### 4.2. Il distacco, l'anima e la generazione del Figlio

Dal nostro punto di vista, questa idea viene presentata facendo riferimento a quella eckhartiana *generazione del Figlio nell'anima*<sup>34</sup> «che non è avvenuta una sola volta in Betlemme ma che avviene in ogni istante nell'anima nostra quando essa si rivolge con amore/distacco alla luce eterna, giacché allora essa diviene la luce eterna»<sup>35</sup>. Nella concezione di Meister Eckhart, la *vita Dei* è possibile solo per l'uomo pienamente *distaccato*, ossia per colui che ha rinunciato a se stesso e al proprio io psicologico, come insegnava Platone nel *Fedone*<sup>36</sup> e come testimonia la «parola di vita del Vangelo di Cristo sempre benedetto»<sup>37</sup>. Per tanto colui che ha realizzato quell'*Entbildung* e quella *Gelassenheit* a cui Eckhart continuamente richiama<sup>38</sup> ha svuotato il tempio della propria anima ed è pronto per ricevere il *Verbo sapremo*:

*Filosofia*, cit., II, p. 151, nel quale i richiami eckhartiani sono talmente evidenti che il Cusano cita esplicitamente l'idea della *generazione di un uomo nuovo dalla discesa del Verbo*.

<sup>34</sup> I primi riferimenti espliciti al *Natale dell'anima* sono rintracciabili nella predica del Natale 1440, *Dies sanctissimus*, in N. CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. Gai, Utet, Torino 1971.

<sup>35</sup> Da M. VANNINI, *La religione della ragione*, Mondadori, Milano 2008, p. 116.

<sup>36</sup> PLATONE, *Fedone*, in *Id., Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000. La concezione del filosofare come esercizio di morte dell'anima attraversa tutta la tarda-antichità fino ai mistici medioevali; su questo cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophiques antiques*, Albin Michel, Paris 1993; tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 1998; oppure M. VANNINI, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003.

<sup>37</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit. (premessa).

<sup>38</sup> Scrive De Santis: «Questa [della visional condizione] è lo svuotamento dell'occhio, dell'anima, il distacco e l'abbandono di tutte le determinazioni della creaturalità, dunque di tutte le cose, gli affetti, le immagini, le aspirazioni, i doveri, le

Ora io dico: come può avvenire che il distacco dell'intelletto senza forme né immagini riconosca in sé tutte le cose, senza rivolgersi verso l'esteriorità e trasformare se stesso? Dico che ciò deriva dalla sua semplicità: più l'uomo è puramente e semplicemente distaccato da se stesso in se stesso, più semplicemente riconosce ogni molteplicità in se stesso, e permane immutabile in se stesso»<sup>39</sup>.

La ricerca di un termine medio tra finito e infinito risulta fallace, così come i tentativi della *mens* di approssimarsi al Principio. Allora per Cusano non rimane che accedere mediante un altro strumento<sup>40</sup>, una porta particolare che l'uomo possiede, ossia la propria anima. Per tutta la tradizione neoplatonica e mistica, quindi anche per il Cusano<sup>41</sup>, al fondo dell'anima umana vi è un "tempio" dove dimora Dio stesso – il *Padre dei lumi* – e per attingervi l'uomo deve essere puramente distaccato: deve abbandonare ogni immagine e farsi *semplix* ossia simile a Dio. Scrive M. Vannini<sup>42</sup>:

Lo spogliarsi dall'accidentalità dell'io psicologico deve perciò essere completo: il distacco si deve esercitare non tanto nell'esteriorità, quanto nell'interiorità, tagliando via alla radice l'autoeffettività, la volontà di essere, di avere, di potere che è implicita nell'io psicologico proprio in quanto esso è separato dall'universale, ovvero è determinato, personale.

ambizioni, le abitudini, i valori, gli ideali, i rapporti, i ricordi e le invenzioni che ingombrano ed empiono di vento l'occhio e l'anima, sviluppano i nostri gesti impedendo ogni sguardo, ogni attenzione, ogni adesione al più piccolo fenomeno in cui possa darsi la fragranza del reale, in noi, nella natura, in chi in quel momento ci è prossimo» (A. DE SANTIS, *Metafisica dello sguardo*, cit., p. 59).

<sup>39</sup> MEISTER ECKHART, sermone *Homo quidam nobilis*, in *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Torino 1985, p. 243.

<sup>40</sup> Nel senso aristotelico di *strumento per una funzione*, come troviamo nel trattato *De anima* (cfr. *L'anima*, a cura di G. Moria, Bompiani, Milano 2001).

<sup>41</sup> Su questo punto cfr. l'opuscolo *De filiatione Dei*, in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, cit., II, p. 115: «La filiazione è dunque un togliere ogni alterità e diversità e un risolvere tutte le cose in uno, che è anche trasfusione dell'uno in tutte le cose».

<sup>42</sup> M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 1996.

Gli accenni a Eckhart sono motivati da una tesi fondamentale, che a questo punto della trattazione ci pare necessario esprimere chiaramente: *la dinamica dell'eckhartiana generazione del Logos nell'anima corrisponde essenzialmente alla visio Dei cusani*<sup>43</sup>. Ecco il senso teoretico dell'invocazione e di tutte quelle espressioni che indirizzano l'uomo verso il *raccoglimento* in se stessi. Cercheremo di sostenere la tesi esposta lungo tutto il tragitto della nostra argomentazione, sino al paragrafo finale, dove essa dovrebbe apparire manifesta<sup>44</sup>.

Il *fondo* dell'anima umana, lì dove dimora Dio stesso, lì dove è custodita la vera essenza dell'uomo, diviene la porta per la visione di Dio.

Ma l'anima dell'uomo, in quanto tale, come singola anima individuale, è il luogo dove si compie questo miracolo dell'incarnazione. Tale miracolo non è nel passato, non è accaduto in un particolare momento del tempo storico oggettivo e non è limitato ad esso ma può e deve rinnovarsi in ogni "io" e in ogni tempo. La divinità deve generarsi nella profondità dell'anima, nell'ultima radice di essa: qui ha luogo il vero «parto della divinità»<sup>45</sup>.

L'uomo in quanto creatura divina può *vedere* l'Assoluto – sino a in-darsi<sup>46</sup>, ossia essere l'Assoluto stesso – solo a patto di saper esercitare il distacco, ossia di saper rientrare in se stesso e

*dimorarvi* fino a essere la luce stessa. In quel momento è possibile la nascita del Figlio nell'anima dell'uomo, ossia è possibile che l'uomo, divenuto *mobile*, ossia degno di accogliere Dio stesso, *tocchi*, nella propria anima, la Verità divina. Riportiamo un passo di Meister Eckhart, che brilla per straordinaria chiarezza e precisione:

Veramente, se Dio Padre, nella sua intera onnipotenza, potesse dare all'anima nella sua natura qualcosa di più nobile, e l'anima potesse ricevere da lui qualcosa di più nobile, Dio Padre dovrebbe attendere questa nobiltà per realizzare la nascita. Perciò l'anima in cui deve compiersi questa nascita deve mantenersi completamente pura, e vivere in perfetta nobiltà, del tutto raccolta e nell'interiorità, senza disperdersi con i cinque sensi nella molteplicità delle creature, ma del tutto interiore e raccolta in se stessa nello stato più puro: quello è il suo luogo, e tutto ciò che è inferiore fa resistenza<sup>47</sup>.

Il distacco va inteso non solo da un punto di vista etico, perché l'ascesi non consiste tanto nelle rinunce e privazioni fisiche, ma corrisponde alla capacità di rimuovere ogni accidentalità, ogni elemento che può, appunto, esserci o meno ma che non attiene all'essenza dell'uomo quale creatura divina. Ma com'è possibile che l'uomo attinga al fondo stesso dell'anima? Che cos'è l'anima e perché rende possibile questo accesso a Dio?

Come già insegnavano i maestri della tardo-antichità Plotino, Porfirio, Proclo e Dionigi, a cui Eckhart e lo stesso Cusano fanno spesso riferimento<sup>48</sup>, l'anima dell'uomo è divina poiché presenta una struttura che per la nostra *mens* risulta paradossale perché è una e separata dal mondo, eppure contemporanea-

<sup>43</sup> L'idea è condivisa da M. VANNINI; cfr. ad es. *Mistica e filosofia*, cit., o *La morte dell'anima*, cit., oppure *Testi per una riforma religiosa*, Le Lettere, Firenze 2006. Una posizione affine è espressa da A. DE SANCTIS, *Metafisicisti dello sguardo*, cit., p. 125, per il quale «l'eredità di Meister Eckhart è evidente. Meno radicale è il Cassirer, che riconosce ugualmente l'importanza di Eckhart per la formazione del Cusano».

<sup>44</sup> Decisiva, in tal senso, è la lettura cusaniiana del Cristo; cfr. § 6, «Il Cristo-mediato».

<sup>45</sup> E. CASSIRER, *Individualismo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 60.

<sup>46</sup> Sul tema sono evidenti gli influssi di Dionigi Areopagita (V sec.) e Giovanni Scotto Erigena (IX sec.), traduttore latino del *Corpus Areopagiticum*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, trad. it. di P. Scanzoso e E. Bellini, Bompiani, Milano 2009.

<sup>47</sup> MEISTER ECKHART, sermone *Dum medium silentium tenerent omnia et nos in suo curru medium iter haberet etc.*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 139.

<sup>48</sup> Cfr. *De Beryllo*, in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, cit., II, nel quale il Cusano si confronta con tutta questa tradizione, in particolar modo con Dionigi, che definisce più volte come «maestro sapientissimo».

mente si disperde in una molteplicità di funzioni, esplicandosi nell'alterità, nella dissomiglianza, nel mondo: è una eppure molteplice.

L'uomo si trova pertanto nella condizione di dover scegliere radicalmente tra una vita immersa nel mondo sensibile o un'esistenza dedicata alla ricerca del *vero io*<sup>49</sup>, risalendo verso quel Principio che abita in noi. Tutta la vita sarà, pertanto, un continuo sforzo di *semplicifazione, purificazione e unione*, che il Cusano esprime così splendidamente nel *De quaerendo deum*:

E infine c'è ancora una strada per cercare Dio dentro di te, ed è quella per cui si toglie via ogni cosa che sia terminata. [...] Togli via il corpo, dicendo che Dio non è corpo, cioè terminato nella quantità, nel luogo, nella figura, nella posizione. Togli via i sensi, che sono pure terminati. [...] Togli via il senso comune, la fantasia e l'immaginazione perché non riescono a superare la natura corporea. L'immaginazione, infatti, non sa cogliere il non-corporeo. Togli via la ragione, perché spesso è difettosa e non sa cogliere tutte le cose. Vorresti sapere perché questo è un uomo, quello una pietra; ma di tutte le opere di Dio non sai dar nessuna ragione. Piccola è dunque la virtù della ragione e quindi essa non è Dio. Togli via l'intelletto, perché anche l'intelletto è terminato nella sua virtù, sebbene abbracci tutte le cose. Egli, infatti, non sa cogliere, perfettamente, nella sua purezza, la quiddità di nessuna cosa e vede che tutto ciò che intende può esser inteso in un modo ancora più perfetto. Dunque l'intelletto non è Dio. Ma mentre cerchi ancora di là, non trovi in te alcuna cosa simile a Dio, e quindi affermi che Dio è al di sopra di tutte queste cose, come causa, principio e lume della vita dell'anima tua intellettuale.

Godrai di averlo trovato oltre ogni tua intimità, come fonte del bene, dalla quale fluisce a te tutto ciò che possiedi. E ti rivolgì a lui, entrando in te stesso di giorno in giorno più profondamente,

<sup>49</sup> Chiede Plotino: «E noi, chi siamo noi? Siamo quello lassù oppure ciò che gli si accosta e ciò che diviene nel tempo?» (PLOTINO, *Enneadi* VI, 4,14,16, trad. it. di F. Adorno, Uer, Torino 1997).

e abbandonando tutte quelle cose che stanno al di fuori, per poterlo scoprire per quella via, per la quale soltanto lo si trova, e poterlo poi cogliere nella verità<sup>50</sup>.

Lungo il *De visione Dei*, Cusano non esplicita queste fonti in maniera chiara e netta, ma i richiami alla *semplicità*, alla *generazione del Figlio*, alla *similitudine* e all'*unione* con Dio, che si rendono più visibili soprattutto nel capitolo IV, risultano per un occhio attento quali chiare spie della presenza di un approccio filosofico di tipo eckhartiano<sup>51</sup>. Difatti, per Eckhart, colui che è rientrato nel fondo della propria anima, che ha trovato quel *l'uomo interiore* di cui parla Plotino, si è reso *simile* a Dio ed è così "capace" di accogliere il Verbo. Solo in quel momento accade la *generazione del Figlio nell'anima* e l'uomo entra nello *stato di grazia*, in quella *seconda natura* dalla quale tutto è visto dalla prospettiva dell'eterno, di Dio, perché si è Dio stesso. Cusano, da parte sua, scrive nel capitolo IV del *De visione Dei*:

Spetta quindi a me divenire continuamente, quanto più mi è possibile, capace di te. La capacità, che produce l'unione con te, non è che similitudine; mentre l'incapacità è dissomiglianza. Se mi renderò simile, in ogni modo possibile, alla tua bontà, sarò anche capace di verità secondo il grado di similitudine raggiunto. Mi desti un essere, signore, tale che può rendere sé medesimo conti-

<sup>50</sup> L'opuscolo *De quaerendo deum* si trova in N. CUSANO, *Scritti filosofici*, cit., II, p. 67.

<sup>51</sup> Il legame del Cusano con Meister Eckhart era chiaro anche ai suoi contemporanei e difatti, subito dopo la pubblicazione del *De docta ignorantia* (1440), un aristotelico di Heidelberg, Johannes Wenzel, rispose con il *De ignota litteratura* nel quale analizzava passo passo il *De docta ignorantia*, mostrando la strarbordante quantità di riferimenti agli eretici Erigena ed Eckhart. Il Cusano non si espresse subito ma attese, non a caso, nove anni per rispondere con l'*Apologia doctae ignorantiae*, ovvero probabilmente attese che la sua posizione nella gerarchia ecclesiastica fosse maggiormente consolidata. Su questo interessante intreccio tra la produzione letteraria, i sermoni e problemi biografici cfr. C. CATA, *La croce e l'incoscienza*, EUM, Macerata 2009, pp. 21-37.

nuamente sempre più capace della tua grazia e bontà. E questa forza che ho da te, nella quale possiedo un'immagine viva della virtù dell'omnipotenza tua, è la volontà libera, che mi dà la possibilità di ampliare o restringere la capacità di accogliere la tua grazia. E la amplio rendendomi conforme a te, quando mi sforzo d'essere buono perché tu sei buono, d'essere giusto perché tu sei giusto, d'essere misericordioso perché tu sei misericordioso<sup>52</sup>.

Senza questa chiave interpretativa nulla si intenderebbe delle continue invocazioni e della preghiera che costantemente nel testo affianca la lucidità filosofica, il rigore e la precisione del matematico e la fede viva d'amore del teologo, perché non se ne comprenderebbe la funzione teorica. Per Cusano invocare la presenza divina significa invocare lo stato di grazia, ricevere Dio nel tempio dell'anima e poter guardare a Dio, al mondo e a se stessi non con gli occhi della carne ma con lo sguardo dell'eterno<sup>53</sup>. Questo vedere avviene in una «santissima tenebra», che è tanto più oscura per la *mens* quanto più ci avviciniamo a Dio, ossia quanto più ci investe quella «luce inaccessibile». Entrare nell'oscurità, perdersi in essa per poi trovare guida in una luce

inaccessibile, significa uccidere l'uomo vecchio e rinascere, eckhartianamente, trasformato, come *uomo nuovo dell'unità*<sup>54</sup> grazie al Cristo «sempre benedetto»<sup>55</sup>.

#### 9. La visione di Dio (capp. VIII-XXIII)

La caligine nell'occhio ha origine all'eccellenza stessa della luce del sole. Quanto maggiore si riconosce la caligine, con tanta maggiore verità si coglie, nella caligine, la luce invisibile.

All'apice dell'ascesa, il Cusano vede con gli occhi stessi di Dio: è giunto in se stesso e l'amore divino lo ha «infiammato di così grande desiderio»<sup>56</sup> che ora il cuore potrà riposare solo in Dio stesso. Cosa vede ora Cusano? Quale volto contempla? Quello dell'icona? E come vedrà il mondo? Le questioni espresse rimandano alla seconda sezione del *De visione Dei*, nella quale Cusano tocca tutti i temi principali della speculazione intorno a Dio e al mondo: il tempo, l'infinità, la creazione, il Principio come *Non-aliud* e la Trinità. Tuttavia, per rendere adeguatamente al lettore la concezione cusana su ognuno di questi elementi, sarebbe necessario inoltrarci e disperderci verso testi di volta in volta più appropriati, esulando così sia dall'argomentazione del *De visione Dei*, sia dagli obiettivi della nostra discussione. Ecco perché in questa sede ci limitiamo a trattarli brevemente, cercando di non perdere quelle linee direttive che ci hanno mosso attraverso l'atto conoscitivo sino alla visione assoluta.

<sup>52</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 279.

<sup>53</sup> «Ma non con gli occhi della carne, che guardano questa tua immagine, bensì con gli occhi mentali e intellettuali, vedo la verità invisibile del tuo volto che viene significata qui, nell'ombra dell'immagine, in maniera contraria» (ivi, p. 281). La contrapposizione tra gli occhi «della carne» e quelli «della mente» è un motivo ricorrente nel pensiero neoplatonico, a partire da Platone stesso che accusa il cielo: «Antisene di saper guardare il cavallo solo con gli occhi «della carne» ma di non saperne scorgere la «forma» con gli occhi «della mente» (PLATONE, *Sofista* 251b-c, tr. it. di F. Frontefratta, BUR, Milano 2007, p. 395). La metafora è stata ampliamente ripresa nella tradizione per indicare lo scarto tra il dialettico che risale alle cause e il materialista radicato nei fenomeni. Talvolta, come ad esempio in Plotino, la differenza è stata potenziata utilizzando immagini ancora più radicali: non basta guardare ma bisogna *saper guardare* con gli occhi della mente, come Linceo, «che vedeva anche ciò che è all'interno della terra» (la citazione plotiniana è tratta da P. HAOUR, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, tr. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, a cura di A. Davidson, Einaudi, Torino 1999, p. 24).

<sup>54</sup> L'espressione eckhartiana *uomo nuovo dell'unità*, praticamente sovrapponibile a *uomo nobile*, è presente anche nel *De visione Dei*, cit., p. 353 (cap. XXII). Su questo tema saranno incentrati i paragrafi finali, dedicati al Cristo.

<sup>55</sup> Del tema tratteremo in chiusura (cap. IX).

<sup>56</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 289 (cap. VIII).

5.1. *L'eterno e l'infinito* (cap. XIII-XI)

Lo sguardo divino, si diceva, vede il mondo secondo l'eterno – il tempo – e l'infinito – lo spazio. Per introdurre il lettore a esperire l'eterno e l'infinito, il Cusano utilizza degli *aenigmi*, delle immagini paradossali, con lo stesso intento dei primi capitoli, quando aveva tentato di proporre l'icona ai monaci per esperire la visione di Dio.

In realtà il metodo descritto si ripete non solo in questa occasione nel *De visione Dei*, ma sembra essere la via prediletta dal Cusano per ogni tipo di argomentazione sull'inconcepibile: trovare un *initio* ben saldo nell'esperienza conoscitiva umana<sup>37</sup>; innalzare la qualità dell'argomentazione risalendo alle cause, ossia attivando appieno le potenziali contraddizioni, sino a rendere quell'esperienza paradossale: il lettore cade allora in un'*insecuritas*, che vive radicalmente; si affaccia così l'esigenza della *dotta ignorantia*, di un metodo che possa render ragione della paradossalità esperita. Il passaggio successivo è poi il trasferire (*trasferre*) tale percorso finito all'infinito, toccando così l'inconcepibile stesso.

Nella nostra breve trattazione proveremo così a isolare il percorso che Cusano ci indica *oltre il muro del paradiso* attraverso l'analisi degli *aenigmi* del libro e dell'orologio per poi, seguendo i capitoli successivi, concettualizzarne i passi percorsi. La metafora del libro ricalca, non a caso, la stessa paradossalità che esprimeva l'icona:

<sup>37</sup> Questo "inizio" rivolto all'uomo e non a Dio è uno degli elementi che Cusano apprezzava maggiormente e per i quali non aveva timore a definire il Cusano come il "primo" filosofo moderno. Scrive, ad esempio, nel già citato *Individuo e cosmo*: «Essa [la contrapposizione tra l'essere dell'assoluto e quello del condizionato] deve venire concepita partendo dalle condizioni della conoscenza umana. Questo suo porsi di fronte al problema gnoseologico fa del Cusano il primo pensatore moderno».

Quando apro un libro per leggere, vedo confusamente tutta la pagina; ma se voglio scorgere le singole lettere, le sillabe, le parole, debbo rivolgermi singolarmente a ciascuna d'esse, una dopo l'altra; non posso leggere che in successione, lettera dopo lettera, parola dopo parola, passo dopo passo. Tu invece, signore, vedi simultaneamente tutta la pagina e leggi tutto senza intervalli di tempo. Se due di noi leggono lo stesso testo, uno più presto, l'altro più lento, tu leggi assieme a entrambi, e sembra che tu legga nella successione del tempo, perché leggi assieme a loro<sup>38</sup>.

Se Dio è *theos* e se la visione umana, come già ampliamente descritto, è contratta, allora possiamo osservare come la lettura di Dio non sia separata radicalmente dalla nostra né tutta via sia comparabile. La lettura umana del libro, parola per parola, sillaba per sillaba, è simile alla visione umana dei volti, che lo stesso Cusano richiama qualche riga dopo. Continua il testo:

Tu vedi e leggi simultaneamente, al di fuori del tempo. Il tuo vedere è il tuo stesso leggere. Dall'eternità hai visto e letto insieme tutti i libri scritti e quelli che si possono scrivere, tutti insieme e insieme e in una sola volta, senza intervalli di tempo; eppure leggi anche secondo la serie del tempo, assieme a coloro che leggono i medesimi libri. Ciò che leggi nell'eternità non è altro da ciò che leggi assieme ai lettori, ma è la medesima cosa, poiché tu sei sempre lo stesso, non essendo mutabile, dato che sei l'eternità immobile. L'eternità non abbandona il tempo, e perciò sembra muoversi col tempo, sebbene il moto nell'eternità sia quiete<sup>39</sup>.

La visione umana, ossia la percezione nello spazio e nel tempo, è *discreta* ossia si attua sugli enti osservandoli a uno a uno, passo dopo passo. La tradizione matematica rinascimentale<sup>40</sup>, ma anche quella successiva, era solita opporre al *discreto*

<sup>38</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 291 (cap. VIII).

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Sul tema cfr. P. ROSE, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarco to Galileo*, Droz, Genève 1975.

dell'aritmetica – il numero è una rappresentazione discreta della quantità – la *continuità* della geometria, forse della capacità di rappresentare le quantità secondo linee continue<sup>61</sup>. In questa sede il Cusano non si limita a opporre il discreto alla continuità per applicarle allo spazio e al tempo, ma osserva una dinamica particolare che è in grado di superare l'opposizione. Difatti il nostro occhio non può leggere se non in maniera discreta, così come la nostra mente non può pensare se non in maniera continua, ma dal punto di vista divino le due *misure* si rivelano solo come tali, umili frutti della mente. Allora il Cusano ha buon gioco a superare il dualismo e osservare come l'eterno sia parimenti *discreto* e *continuo* in quanto «con un unico sguardo»<sup>62</sup>, ossia in un istante, scorge «tutte le cose insieme»<sup>63</sup> – come una visione continua – «e ciascuna singolarmente»<sup>64</sup> – come una vista discreta. Nell'istante, la misura misurante del tempo<sup>65</sup>, Dio legge in maniera discreta e continua, legge muovendosi insieme agli occhi di più monaci, chi rapidamente, chi lentamente. Si ripropone ancora una volta quella struttura paradossale, di ascen-

denza neoplatonica, che nel corso della nostra trattazione è tornata più volte e sotto spoglie differenti. Lo stesso tipo di annotazione era stata rilevata nella visione dell'icona, come poco più avanti specifica il Cusano stesso:

Tu vedi, signore, simultaneamente tutte le cose e ciascuna, e con tutte quelle che si muovono ti muovi, e stai con quelle che stanno. [...] D'altra parte né ti muovi né riposi, perché sei superlatato e scelto da tutto quanto si possa concepire e nominare. Stai, dunque, e ti muovi, e, insieme, né stai né ti muovi.

Questo volto dipinto mi mostra la stessa cosa. Se mi muovo pare che il suo sguardo si muova perché non m'abbandona. [...] Moto e quiete e la loro opposizione e quanto altro si possa dire e concepire sono posteriori a questa infinità<sup>66</sup>.

Un ulteriore approfondimento sulla struttura divina emerge nel capitolo XI, dal titolo «Come si possa vedere in Dio una successione senza successione», nel quale viene presentata, come già accennato, l'immagine di un orologio, che rivela un tipo di funzionamento sorprendente in cui sembrano compresenti i concetti di successione ed eternità. Difatti il concetto dell'orologio-complica le ore, che "suonano" in successione, ma nel progetto-concetto non v'è successione. Pertanto il concetto dell'orologio, che nel suo svolgersi esplica le ore, è assimilabile all'eternità che nel suo svolgersi esplica gli enti. Adeguatamente condotti nella lettura dell'*aenigma*, esso stesso potrà indirizzarci *oltre il muro del paradiso*. Ci limitiamo a riportare il passo appena discusso senza ulteriori riflessioni per tentare, nel paragrafo successivo, di porre a tema quel percorso che il Cusano più volte ci ha indotto a esperire verso la *visio Dei*.

Il concetto d'un orologio perfettissimo mi è di guida e mi rapisce a una visione più intensa del tuo concetto o verbo. Il concetto semplice dell'orologio complica ogni successione temporale.

<sup>61</sup> Su questo punto, oltre agli scritti matematici di Cusano, si rimanda al *De Beryllo*, cit., nel quale vengono trattate le proprietà dei triangoli come immagini per attingere alla visione di Dio.

<sup>62</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 291 (cap. VIII).

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Su quell'istante si gioca buona parte non solo del pensiero del Cusano ma di tutta la mistica occidentale, perché esso sembra essere il "luogo" del vedere assoluto e merita di essere approfondito con maggiore interesse. Interessante il punto di M. Caeciliari: «Già la grande scolastica (ebraica, araba, cristiana) non si limita affatto a contrapporre al *numc stans* del divino il *numc fluens* della creatura, ma vi aggiunge un terzo: il *terzium datur* è il *numc instans*, la dimensione di un *tempus provisto fructante*, tanto improvviso, epperò tanto *attuale* da non essere quasi avvertito come momento del tempo. Una dimensione di *perfetia* caducità: il momento più improvviso (caduco come l'Angelo nuovo) ha per nome l'attimo che arresista, che ritaglia il *continuum*» (M. CAECILIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Torino 1986).

<sup>66</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 291 (cap. VIII).

Si supponga che l'orologio sia concetto: allora sebbene sentiamo suonare prima le sei poi le sette, tuttavia non udiamo le sette se non quando lo comanda il concetto. Nel concetto le sei non sono prima delle sette o delle otto; nel concetto semplice dell'orologio nessuna ora è prima o dopo un'altra, sebbene l'orologio non possa suonare un'ora se non quando lo comanda il concetto. Ed è vero dire che, quando udiamo suonare le sei, allora suonano le sei, perché il concetto del costruttore dell'orologio vuole così.

E poiché nel concetto di Dio l'orologio è concetto, appare così in qualche modo che quella successione, che è nell'orologio, è senza successione nel verbo o concetto; e che in quel concetto semplicissimo risultano complicanti tutti i moti e i suoni di cui abbiamo esperienza nella successione; e che quanto avviene nella successione non sfugge al concetto, ma è sua esplicazione, talché il concetto conferisce l'essere a ciascuna cosa che avviene nella successione; e che, appunto per questo, nessuna cosa è esistita prima di avvenire perché non fu concepita prima che essa fosse<sup>67</sup>.

## 5.2. Oltre il muro del paradiso (capp. XI-XII)

Nella ricerca dell'assoluto, il Cusano «sa che, finché vede qualcosa, questo qualcosa non è ciò che egli cerca»<sup>68</sup> e allora in vita ancora una volta i monaci all'esperienza della *docta ignorantia*, ad abbandonare ogni giudizio o sapere positivo, rendendosi *capaci* di accogliere il Verbo nella propria anima, unico luogo da cui è possibile attuare una conoscenza, seppur nella tenebra, del Principio. Solo tramite l'*uomo vero* è possibile attingere a un volto assolutamente semplice, che non è bello, ma è la bellezza stessa:

In tutti i volti il volto dei volti viene veduto in maniera velata e in enigma. Ma non viene visto in maniera rivelata, finché, al di là di tutti i volti, non si entri in un segreto e occulto silenzio, ove la

scienza e i concetti, che si hanno del volto, sono ridotti a nulla.

Questa caligine, nebbia, tenebra o ignoranza, nella quale entra colui che cerca il tuo volto, quando trascende ogni scienza e concetto, è quella al di sotto della quale il tuo volto non si può ritrovare che in maniera velata. La caligine stessa rivela che ivi sta il tuo volto al di sopra di ogni velame<sup>69</sup>.

Parlare nella caligine significa esperire la fine della logica<sup>70</sup> nella *coincidentia oppositorum*, a cui gli enigmi conducono, e affidarsi all'aiuto divino – la grazia<sup>71</sup> – per affacciarsi oltre le mura che cingono il paradiso e scovare Iddio lì, dove è semplicissimo e infinito. Come ampiamente espresso nei capitoli precedenti, affidarsi al divino significa eckhartianamente esercitare il distacco, rendersi simili a Dio ossia capaci di ricevere il Verbo (la grazia) e, appunto, scrutare la semplicità stessa. L'immagine della *mura* stavolta non è funzionale alla *docta ignorantia* bensì è paragonabile ai miti platonici: è un parlare per immagini, è un rendere ciò che non può essere reso con le parole né pensato con la *mens* perché ulteriore all'essere.

Ti ringrazio, Dio mio, perché mi mostri che non c'è altra via d'accesso a te; se non quella che a tutti gli uomini, anche ai più dotti filosofi, appare del tutto impraticabile e impossibile; m'hai mostrato che non ti si può vedere che là dove s'incontra l'impossibile. M'hai fatto coraggio, signore, che sei il cibo dei grandi, a far forza contro me stesso, poiché l'impossibilità coinciderà con la necessità. Ho trovato un luogo, in cui tu sarai scoperto in maniera rivelata, luogo cinto dalla coincidenza dei contraddittori. Ed è questo il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Su questo punto ha battuto molto il Cassirer, evidenziando la continuità con i movimenti occhianisti: cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., pp. 45-77.

<sup>71</sup> Rimandiamo al § 4: «Il distacco: una lettura eckhartiana».



si vuole che l'ingresso si apra. Ti si potrà vedere al di là della coincidenza dei contraddittori, non mai al di qua.

La porta del paradiso è custodita dallo *spirito più alto della ragione*, perché affidarsi alla visione oltre la *coincidentia*, abbandonare i concetti nel distacco, non significa scendere negli inferi dell'irrazionalità bensì vuol dire oltrepassare lo *spirito della ragione*: approfondirlo, affrontarlo e vincerlo. Ogni teologia positiva, ogni dire sul divino che pretenda di esser definitivo, si infrange sul muro<sup>72</sup> e vien fermato non da un demone irrazionale bensì dalla ragione stessa. Se la ricerca di Dio si ferma alla sola ragione, allora essa inesorabilmente avrà termine sul muro, sosterrà lì, senza riuscire a toccare il divino. Ecco perché, nel capitolo XIX, il Cusano può coerentemente scrivere: «Vedo ora quella fede che la Chiesa cattolica professa per rivelazione degli apostoli».

Il cammino, tutto teoretico, s'infrange lì dove il muro si staglia. Allora come oltrepassarlo? Come vincere lo spirito della ragione senza cadere nell'irrazionale? Cusano non ha dubbi: è la ragione stessa<sup>73</sup> che deve guidarci oltre se stessa spingendoci verso la *docta ignorantia* per aprirci al *Verbo*. La ricerca razionale del cardinale incontra in questo punto la fede.

<sup>72</sup> Scrive M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit.: «E qui torna in pieno l'insagramento eckhartiano, di cui non si valuta forse appieno il valore: determinare Dio, farlo soggetto di azioni, portatore di attributi etc., costituisce la bestemmia più grave - e questo non certo perché la cosa colpisca in qualche modo Dio (un pensiero di questo genere è tanto ingenuo quanto ancora dualistico), ma perché si impecchia così, alla radice, la generazione del Verbo in noi».

<sup>73</sup> «Ma come potrà essere di me stesso, se tu, signore, non me lo insegnerai? Questo m'insegna, che il senso obbedisca alla ragione e la ragione domini. Quando il senso serve alla ragione, io sono di me stesso. Ma la ragione non ha come dirigersi, se non per il tuo aiuto, signore, che sei verbo e ragione delle ragioni. Perciò vedo, che se ascolterò il tuo verbo, che non cessa mai di parlare in me e risplende senza posa nella ragione, sarò di me stesso, libero e non servo del peccato, e tu sarai mio, e mi darai di contemplare il tuo volto, e sarò salvo» (cap. VIII).

Iniziamo allora a considerare Dio come creatore (causa) e allora cerchiamo di salire. Ma considerarlo come creatore significa volgersi anche alla creatura (effetto). Se considero Dio come creatore create sono ancora *al di qua del muro*.

Ma in Dio il vedere è creare e Dio guarda se stesso, allora dobbiamo ammettere che Dio crea se stesso. Quando considero Dio come creatore e creato sono *sulla porta del paradiso* in quanto penso a Dio quale *coincidentia*, slegato dalla logica mondana. Ma non è questa la visione di Dio, perché siamo ancora sul muro ed è necessario un movimento ulteriore che ci condurrà a vedere l'infinità. Quando invece, completamente distaccato, riesco a vederlo come *Infinità assoluta*, cui non compete né il nome di *creatore* *creante* né di *creatore* *crente* e *creato*, allora sono *al di là del muro* e posso esser Dio stesso, nel silenzio dell'impossibilità<sup>74</sup>.

Intendere l'Infinità significa «comprendere l'incomprensibile»<sup>75</sup>, vedere con gli occhi di Dio: abbandonare il finito ossia abbandonare ogni termine, fine di ricerca, perché l'assoluto è «termine senza termine»<sup>76</sup> e «principio senza principio»<sup>77</sup>. Vedere oltre il muro significa essere l'assoluto stesso, non ammettendo nessuna dissomiglianza, nessuna alterità: *non-aliud*.

### 9.3. *L'assoluto come non-aliud* (capp. XIII-XV)

Cosa significa, dunque, considerare l'assoluto come *non-aliud*? Quale valore attribuire a questo "nome di Dio"? Non sarà, forse, l'ennesimo concetto che si infrange sul muro? Lungo i suoi scritti, Cusano dedica varie pagine ai nomi *enig-*

<sup>74</sup> Abbiamo seguito, riassumendo, l'argomentazione dei capp. XI e XII.

<sup>75</sup> Cap. XIII.

<sup>76</sup> *Ivi*.

<sup>77</sup> *Ivi*.

*matici* di Dio – *idem, non-aliud e possesit* – precisando più volte come essi siano in realtà dei modi per pensare in modo paradossale quell'identità di attributi inconciliabili razionalmente, l'assoluta trascendenza e l'immanenza, che possono condurci alla *visio Dei*. I "nomi divini" sono trattati più adeguatamente in altri scritti<sup>78</sup>, mentre nel *De visione Dei* il cardinale si sofferma in particolare modo sul concetto di *alterità* – o *altrità* – riferendosi al *non-aliud*. Buona parte dei capitoli XIII, XIV e XV sono difatti dedicati a mostrare come, per colui che è acceso alla visione, l'*alterità* non può apparire come principio positivo. Il Cusano si spinge, non a caso, fino a presentare questa tesi come rivelata:

Tu parli in me, signore, e mi dici che l'*alterità* non è un principio positivo, e in questo senso non esiste. Come potrebbe esservi un *alterità* senza principio, se non nel caso in cui essa stessa fosse principio e infinità? Ma l'*alterità* non è un principio dell'essere. L'*alterità* la si chiama così dal non essere. Appunto per il fatto che una cosa non è un'altra, si dice che essa è altra. Quindi l'*alterità* non può esser principio dell'essere, perché la si chiama tale dal non essere. E neppure essa ha principio nell'essere, perché dipende dal non essere. L'*alterità* non è dunque un qualcosa<sup>79</sup>.

Cusano ci ricorda come Dio è l'infinito stesso e in quanto infinito esso è l'uguaglianza per eccellenza, in quanto perfettamente uguale a se stesso. L'uguaglianza divina, tuttavia, non è da considerare alla stregua dell'uguaglianza mondana (*contracta*), dove porre una relazione, seppur d'uguaglianza, significa creare logicamente un *nexas* tra diversi; bensì in essa non v'è *alterità* perché l'infinità divina è semplicità assoluta ossia uguaglianza a cui non si oppone alcuna disuguaglianza, nessun altro da sé. A

<sup>78</sup> Ne citiamo, eminentemente, tre, uno per ogni "nome": *De genesi (idem)*, *De possesit e De non aliud*.

<sup>79</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 319 (cap. XIV).

ripeteva di quella dinamica paradossale immanenza-trascendenza, più volte Cusano sottolinea come l'infinità «è tutte le cose in maniera tale da essere nessuno di tutte»<sup>80</sup>.

In questa sede non ci sembra opportuno trattare con precisione e pieno vigore quella dialettica unità-alterità che costituisce uno dei motivi dominanti nella tradizione neoplatonica e che il Cusano capirne più intensamente in altri testi. Ai fini della nostra trattazione, ci limitiamo a far notare come anche questo elemento possa esser ricondotto alla fonte eckhartiana, come annota W. Beierwaltes:

Sebbene sia tutto in tutto, è e rimane, dunque, se stesso solo quando è niente di tutto, quindi niente di singolo, di determinato, o non è qualcosa nel modo in cui *questo* stesso qualcosa è. Il principio è tutto e insieme *nulla* di tutto; e il non-altro, poiché è l'assoluto «prima» (*eminentissime ipsum ante*), non è l'altro, ma, a un tempo, il non altro dell'altro come sua essenza: questo paradosso viene precisato nella concezione approfondita intensamente da Meister Eckhart e assunta da Cusano: il principio creativo è *indivincta distinctio*, indistinta distinzione e differenziazione<sup>81</sup>.

La visione divina non si arresta al Dio come *non-aliud*, ma, come proveremo a dimostrare, ha il suo apice nella concezione della Trinità. La nostra trattazione, incentrata soprattutto sul-

<sup>80</sup> Cap. XIII. Chiaro riferimento a PROTINO, trattato *Sull'immortalità dell'anima*, in *Enneadi* IV, 7, cit. Ad esempio, in *Enneadi* IV, 7, 7, discutendo con gli stoici sulla natura non materiale dell'anima, scrive: «Se dunque non è possibile che per trasmissione abbia luogo una sensazione simile [il dolore], né che un corpo, che è una massa, possa apprendere con una parte il dolore di un'altra parte – in ogni grandezza, infatti, una parte è separata dall'altra –, allora bisogna supporre che ciò che esiste sia tale da essere ovunque identico a se stesso. Ma questo agire conviene a un essere del tutto diverso dal corpo».

<sup>81</sup> W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz: zum Prinzip cusanuschen Denkens*, in *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980; tr. it. *Identità e differenza*, a cura di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 156 («Identità e differenza come principio del pensiero cusano»).

l'atto-visione, avrebbe potuto forse arrestarsi qui o forse anche prima. In effetti alcune letture intendono le pagine successive come una sorta di *involuzione al neoplatonismo*<sup>82</sup> o, grosso modo, come un'appendice teologica che si può far a meno di menzionare<sup>83</sup>. Dal nostro punto di vista questi capitoli sono interessanti anzitutto perché ci conducono direttamente verso la figura cardine del *De visione Dei*, ossia quel Cristo-mediatore che si rivela come *conditio e guida* dell'ascesi. Avremo modo quindi di continuare a navigare nel testo, avendo come punto di approdo l'ultima spiaggia, pur consci che l'interpretazione della Trinità all'interno dell'economia del testo meriterebbe studi e approfondimenti più sostanziosi.

#### 5.4. Il ritmo trinitario (capp. XVII-XXVIII)

Per introdurre il tema della Trinità, dobbiamo fare un piccolo passo indietro, al capitolo VII, quando, appena acquisita la *visio Dei*, il Cusano per la prima volta mira direttamente a Dio. Ci pare interessante notare come la prima *ispirazione* sulla natura divina riguardi proprio l'amore del Padre, chiave per riflettere non solo sul *mysterium* qui proposto, ma anzitutto sul cammino di visione-ascesi svolto sino a ora. Questi capitoli non possono essere letti come mera appendice teologica, bensì, ancora una volta, costituiscono un passaggio chiave da interpretare alla luce di tutto il pensiero cusariano, in cui gli elementi, come ampiamente dimostrato, si reggono su una forte unità concettuale di fondo.

<sup>82</sup> Cfr. A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, cit., in particolare modo il capitolo intitolato «Il vedere come non vedere: involuzione al neoplatonismo?», nel quale «la visione torna a essere, come nella tradizione che parte da Plotino e si dirama attraverso Dionigi, un momento in cui la mente è rapita e il vedere si identifica con un non vedere».

<sup>83</sup> In molti lavori analizzati, a partire dal Cassier sino a J. Hopkins, questi capitoli vengono a malapena citati.

Nella prima *ispirazione* (visione), Dio stesso si presenta al Cusano come «Padre di tutti e di ciascuno singolarmente»<sup>84</sup>, ritenendo quella struttura paradossale che più volte abbiamo citato e cui Piccola sembra far segno. A questo livello di visione, il Cusano per la prima volta esprime direttamente l'essenza divina, che è anzitutto *amore*, secondo il celebre ritmo trinitario *amabile-nesso*<sup>85</sup>:

Vedo in te, Dio mio, l'amore amante; e per il fatto che vedo in te l'amore amante, vedo in te l'amore amabile; e per il fatto che vedo in te l'amore amante e l'amore amabile, vedo in te il nesso dell'uno e dell'altro amore. E questa è la stessa cosa che vedo considerando la tua unità assoluta, nella quale vedo l'unità unificante, l'unità unibile e l'unione dell'una e dell'altra. Tutto ciò che vedo in te sei tu stesso, Dio mio. Tu sei dunque quell'amore infinito che io non posso vedere come amore perfetto e naturale senza l'amante, l'amabile e il nesso dell'uno e dell'altro<sup>86</sup>.

Il ritmo trinitario qui esposto attraverso la ben chiara esplicitazione dell'amore viene precisato concettualmente attraverso l'albertità e l'identità. Cusano difatti mostra come la Trinità non sia in contrasto con l'infinito, l'assoluto, il *non-aliquid*; la Trinità, pur predicando il tre, non crea discrepanza concettuale con quella semplicissima unità a cui il testo sino a quel momento

<sup>84</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 333 (cap. XVII).

<sup>85</sup> In queste poche righe emerge chiaramente la fonte agostiniana del *De Trinitate* VIII, 10,14: «Che è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si unisca due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere a una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima. Che ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore». *La Trinità*, ed. bilingue a cura di A. Trapè, M.F. Sciacca e G. Beschlin (Nuova Biblioteca Agostiniana), Città nuova, Roma 1973, IV).

<sup>86</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 333 (cap. XIV).

aveva anelato e che il vedente ha già potuto esperire oltre la coincidenza dei contraddittori. Difatti, scrive il Cusano, «quelle che mi appaiono essere tre cose, cioè l'amante, l'amabile e il nesso, sono l'essenza assoluta stessa semplicissima. Non sono dunque tre ma uno»<sup>87</sup>.

Il *mysterium trinitatis* è, appunto, mistero perché la pluralità di persone «senza numero plurales»<sup>88</sup> risulta inconcepibile per la *mens*. Alla luce delle riflessioni appena presentate sull'ascesa oltre il muro dei contraddittori, la paradossale chiarezza della necessità dell'impossibile dovrebbe risultare di agevole accesso. La *mens* esperisce nel mondo l'amore contratto, in cui amante, amabile e nesso sono "altri" tra di loro, eppure nel pensare l'amore semplicissimo, presupposto del contratto, si ferma sul muro del paradiso. La *mens* difatti non riesce a concepire un'altezza che è identità semplice:

Perciò la pluralità che io vedo in te Dio mio, è altezza senza alterità, perché è tale alterità che è identità. Infatti, quando vedo che l'amante non è amabile e che il nesso non è né l'amante né l'amabile, vedo che l'amante non è l'amabile non come se l'amante fosse una cosa e l'amabile un'altra; ma vedo la distinzione tra amante e amabile al di dentro del muro della coincidenza di unità e alterità. Perciò quella distinzione, che è all'interno del muro della coincidenza, ove distinto e indistinto coincidono, viene prima d'ogni alterità e diversità quali possono essere da noi intese. Il muro chiude al di fuori di sé ogni potenza d'intelletto, anche se l'occhio possa penetrare e vedere al di là del muro, nel paradiso. Ciò che l'occhio vede, l'intelletto non può né esprimere né intendere. Si tratta dell'amore suo segreto e del tesoro nascosto che, pur trovato, resta nascosto, perché si trova all'interno del muro della coincidenza fra nascosto e manifesto<sup>89</sup>.

La visione qui accennata è la *visio* della Trinità stessa. Ma per esperire questa visione, l'anima ha oltrepassato il muro ed è diventata Dio stesso; solo allora, nell'attimo, ha potuto scovare quel tesoro nascosto e che tuttavia è rimasto lì oltre le mura, e che l'uomo potrà gustare appieno solo dopo aver abbandonato le appaglie mortali. Qui inizia tutto il tema cristiano del destino delle anime dopo la morte carnale e della speranza di redenzione.

Il Cusano ha dunque *pregustato*, come lui stesso scrive, il paradiso; ha potuto per un attimo vedere quel giardino pieno di delizie che gli è stato promesso da Dio stesso. Come può ora tornare nel mondo? Dopo la visione, come ridiscendere nel mondo, ossia riferire ciò che si è visto?<sup>90</sup>

Se la dolcezza d'un frutto sconosciuto non si può rappresentare in nessuna figura, né si può esprimere con nessuna parola, chi sono io, misero peccatore, che mi sforzo di manifestare te che non sei manifestabile, e di raffigurare come visibile te che sei invisibile, e presumo render percepibile quella tua dolcezza che è infinita e del tutto inespriabile? Non ho alcun merito per gustarla mai, e con le mie parole la rendo piccola invece di renderla grande<sup>91</sup>.

Paolo, «al di là della coincidenza, fu rapito in paradiso»<sup>92</sup> e ha poi tentato di rendere accessibile all'uomo quella straordinaria esperienza di asceti. Paolo è pertanto – e lo testimoniano non solo queste righe, ma l'enorme quantità di citazioni paoline nei testi del Cusano – una luce che l'uomo può seguire nel corso del cammino, nella speranza di giungere alla *visio Dei*. Eppure vi è un segno ancor più grandioso per l'asceti, che sembra essere una vera sintesi tra tutto il cammino teoretico percorso nei capitoli precedenti e questa dimensione di amore e fede, a cui siamo appena giunti, ed è la figura del Cristo.

<sup>87</sup> *Ibid.*<sup>88</sup> *Ivi*, p. 335.<sup>89</sup> *Ibid.*<sup>90</sup> Plotino, *Enneadi* VI, 9,10.1, cit.: «Perché, allora, non restiamo lassù?».<sup>91</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 337.<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 339.

La Trinità e l'amore, come premesso, non saranno trattati ulteriormente in questa sede, ma abbiamo ritenuto opportuno farvi cenno per introdurre il Cristo-mediatore, ossia la chiave di volta del *De visione Dei*.

## 6. Il Cristo-mediatore (capp. XIX-XXV)

Ti vedo, o Gesù buono, all'interno del muro del paradiso, poiché il tuo intelletto è partimenti verità e immagine e tu sei partimenti Dio e creatura, infinito e finito.

La trattazione cusana del Cristo nel *De visione Dei* occupa tutta la parte finale del testo, dal capitolo XIX al XXV, ossia buona parte della trattazione complessiva. Questo dato appare paradossale, almeno a livello quantitativo, perché ci induce a notare come la questione cristologica occupi maggior spazio rispetto a punti che teoricamente avrebbero dovuto avere la precedenza, in primo luogo la Trinità stessa. Ecco che nel contesto del *De visione Dei* – un testo nato da una controversia sulla *simplicità* della teologia mistica – il Cristo sembra interessare al Cusano in maniera particolare. Il dato appare ancora più interessante se viene rapportato al percorso di *ascesi* ora descritto, anche perché, per alcuni critici, esso sembra cozzare con tutto l'atteggiamento teoretico, a tal punto che il De Santis può ipotizzare – a nostro avviso erroneamente – una *involuzione al neoplatonismo*<sup>91</sup>.

L'importanza del Cristo-mediatore è un tema che Cusano tratta in diversi scritti, a partire dal *De docta ignorantia* passando per tutta la produzione sino ai meno conosciuti *Sermoni*. Nel contesto della nostra trattazione sull'ascesi-visione nel *De visione Dei*, ci interessa il tema dell'incarnazione poiché appare me-

certaria non solo per la *redenzione* dell'umanità e del mondo – tema eminentemente teologico – ma soprattutto per il cammino dell'uomo verso la *visio Dei*. Difatti la dinamica illustrata, secondo la quale la visione accade solo per l'uomo puramente distaccato, presuppone sia un punto di contatto, un ponte, una *fiat* tra il finito contratto della creatura e il creatore, sia una *mediazione* tra il finito contratto dell'uomo e il creatore, sia una guida, una Luce che sappia indirizzare il cammino dell'uomo verso il fondo dell'anima e condurre la visione oltre il muro del paradiso. Dopodiché, il Cusano più volte fa riferimento a una *lucis* che guidi l'uomo che si è abbandonato all'oscurità e ha *perperito la docta ignorantia*.

### 6.1. Il Cristo come condizione di ogni visio Dei

Abbiamo anticipato come il tanto ricercato punto di mediazione tra il finito e l'infinito sia rintracciabile non in una *causa* umana, seppur la più nobile (*la mens*), bensì in Cristo, la seconda persona della Trinità, ossia in Dio stesso. In questi passi emerge la forte caratterizzazione teologica del pensiero del Cusano, per il quale la fede non è semplicemente un *datum* o un *positum*, bensì è fede viva, nella misura in cui si integra nella riflessione. La *necessità* di una mediazione che renda ragione non solo della essenziale continuità tra Dio e la creatura, tra cui non vi è, appunto, separazione netta, abisso, ma soprattutto della continuità tra Dio e mondo, è per Cusano fonte di riflessione. Il Cristo è quel punto in cui la perfezione umana incontra il divino, ossia è quella *mediatione* tra il finito e l'infinito che la *mens* era incapace di essere e realizzare. Egli realizza l'unione tra la natura umana e quella divina; tuttavia il Figlio è Dio stesso perché tra il Padre, il Figlio e lo Spirito c'è distinzione logico-concettuale ma non sostanziale in quanto sono Tre eppure Uno<sup>92</sup>. L'u-

<sup>91</sup> Cf. A. De Santis, *Metamorfosi dello sguardo*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato «Il vedere come non vedere: involuzione al neoplatonismo?».

<sup>92</sup> Cf. il paragrafo precedente.

nione è realizzata in Dio stesso. In Dio stesso v'è la condizione di possibilità del platonico ritorno dell'uomo al divino.

Se difatti precedentemente si è accennato all'anima come a una porta nella quale rendere possibile la nascita del Figlio, per il mondo esistono dinamiche differenti. La relazione tra il mondo e Dio, tema cosmologico, meriterebbe una più ampia trattazione, ma ai fini del *De visione Dei* ci sembra sufficiente accennare come uno degli elementi più innovativi<sup>95</sup> e discussi dell'ontologia cusaniama sia proprio questo ruolo di mediazione del Cristo non solo per la salvezza delle anime umane, ma per la redenzione del mondo stesso. Questa mediazione tra il finito e l'infinito è resa possibile da quell'unione paradossale delle due nature, umana e divina, che grazie allo *Spirito* avviene proprio nel Cristo:

L'unione che unisce te Padre al figlio tuo è Dio spirito santo; ed è unione infinita. Essa arriva a una identità assoluta di essenza. Ma non così avviene nel caso dell'unione della natura umana con la divina. Infatti la natura umana non può ridursi a una unione di essenza con la natura divina, come il finito non può unirsi infinitamente all'infinito. Il finito si ridurrebbe a identità con l'infinito, e cesserebbe d'essere finito, quando in lui si realizzasse l'infinito.

L'unione è paradossale perché, in qualsiasi altro caso, l'infinito avrebbe inghiottito la natura finita ed essa avrebbe cessato di esistere come in una ek-statica riconciliazione finale. Mentre nel Cristo l'unione tra la natura umana e la divina è così perfetta che la natura umana non solo non è annullata ma è sublimata. Dal nostro punto di vista questo passaggio non è da sottova-

llare perché qui il Cusano afferma un principio fondamentale: la dignità umana.

La natura umana difatti non è un semplice "contratto" da ricondurre ad *Uranus*; l'esistenza non è semplicemente un "contratto" qualsiasi nell'universo, un *nulla* che al nulla deve tornare, ma ha valore di per sé. La vita è pertanto un dono stupendo, di cui l'uomo dispone per un tratto di strada e per una breve sezione di tempo. Il compito dell'*homo viator* è allora quello di rendere la propria vita degna d'essere vissuta, utilizzando la libertà concessagli per dirigersi verso Dio e non verso il male; per, che dirigersi verso Dio, rendersi simile a lui, capace di vederlo, e per l'uomo la realizzazione compiuta della propria essenza umana e la massima fonte di felicità e beatitudine. La *visio Dei* umana acquisisce allora tutta una rilevanza etica fondamentale e non rimane aggrappata al mero ambito teoretico. Non stupisce allora come la via non sia indicata tanto da precetti teoretici né da concetti, bensì sia tracciata dall'esempio vivo del Cristo, della seconda persona della Trinità incarnatasi in questo mondo<sup>96</sup>.

L'uomo può dunque unirsi a te mediante il figlio tuo, che è il mezzo per questa unione. E la natura umana, unita a te altissimo, in qualunque uomo ciò sia avvenuto, non trova mezzo maggiore che possa unirla più di quanto è unita. Non può unirsi a te senza un mezzo. Si unisce, dunque, mediante un mezzo massimo; ma non diventa mezzo. Per cui, sebbene non possa essa diventare mezzo, non potendosi unire a te senza un mezzo, essa si unisce al mezzo assoluto in maniera tale, che fra lei e il figlio tuo, che è il mezzo assoluto, nulla può fare da mediatore<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Per il Cassirer questo è uno degli elementi principali che segnano la svolta verso una nuova epoca. Se nel Medioevo uomo e mondo erano pensati separatamente, il Cusano ne afferma all'inverso, come Fritino, la loro reciproca dipendenza: «Mediante la sua incarnazione, Dio ha mostrato e ha fatto sì, che nel mondo non vi sia più nulla di informe, di assolutamente spregievole. Dio non poteva innalzare l'uomo fino a sé senza mobilitare anche il mondo» (E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 109).

<sup>96</sup> Anche le posizioni espresse riguardo al Cristo-mediatore hanno attirato le attenzioni di Johannes Wenzel, secondo il quale Cusano avrebbe assegnato a Cristo una posizione troppo legata alla speculazione filosofica: il Cristo sarebbe paradigma di perfezione umana e sarebbe attinente al piano della "specie" e non "dell'individuo". Nel cap. XXIII, discutendo dell'intelletto, il Cusano definisce il Cristo come *unita ipotetica*, posizione che andrebbe discussa in un lavoro più specialistico.

<sup>97</sup> Cap. XX.

## 6.2. Parola di vita

La possibilità dell'uomo di vedere Dio non è affidata esclusivamente all'umano, né risiede unicamente nella *fitazione umana*, bensì ha nel Cristo la sua condizione di possibilità e la sua guida etica e teoretica. Come conciliare queste affermazioni con la dinamica dell'ascesi prima descritta? Se Dio abita nel tempio della nostra anima, che senso ha il mediatore?

Questo punto ci sembra importante perché qui non si gioca soltanto la visione di Dio ma l'ortodossia stessa del Cusano. Il Cristo, seconda persona della Trinità, appare come il mediatore assoluto, al quale l'uomo deve sforzarsi di avvicinarsi, senza poter divenire esso stesso mediatore in quanto la natura umana, finita, si perderebbe nell'infinita natura divina. Parallelamente, pensare un disperdersi dell'uomo in Dio significherebbe annullare la dignità umana, tanto cara a Cusano e ai mediievali. Come tenere insieme queste problematiche con quel *vedere con gli occhi di Dio* prima descritto?

Dal punto di vista di Cusano, l'uomo puramente distaccato, che è divenuto simile e capace di Dio e che pertanto ha accolto Dio nella sua anima, riuscendo a vedere oltre il muro del paradiso, è l'uomo che ha realizzato la perfetta aderenza del proprio spirito al Cristo. *L'uomo nuovo*, puramente *distaccato*, è l'uomo rinato in Cristo, ossia è colui che si sforza costantemente di aderire a quel cerchio<sup>98</sup>, a quella Verità, che è testimoniata dall'Evangelio. Lo sforzo teoretico di semplificazione non è altro dall'insegnamento del Cristo, che Cusano riduce essenzialmente a due precetti: *amore e semplicità*. Colui che nella propria vita realizza il distacco (*teoresis*), ossia tenta il più possibile di seguire gli

(insegnamenti del Cristo (*etica*)), si rende *simile* al Cristo, ossia *capace* di Dio; può allora accogliere Dio nella propria anima e vedere con gli occhi stessi di Dio, oltre il muro del paradiso:

Set, Gesù, cibo proibito a tutti i figli di Adamo cacciati dal paradiso nella terra, ove lavorano per cercare il proprio sostentamento. Bisogna che ogni uomo si spogli dell'uomo vecchio della presunzione e indossi l'uomo nuovo dell'umiltà, che è tuo seguace, se vuol sperare di gustare il cibo di vita dentro il paradiso delle delizie. Una sola è la natura dell'uomo nuovo e di quello vecchio; ma nel vecchio Adamo è natura animale, in te, nuovo Adamo, è spirituale, perché in te, Gesù, essa è unita a Dio, che è spirito. Bisogna adunque che ogni uomo, come ha natura comune con te, così anche si unisca a te, Gesù, in un solo spirito, per poter accedere, in questa sua natura che ha comune con te, a Dio padre che è nel paradiso. Vedere Dio padre e te Gesù suo figlio significa essere nel paradiso e nella gloria eterna; chi è posto fuori del paradiso non può avere questa visione, perché fuori del paradiso è possibile trovare né Dio padre né Gesù<sup>99</sup>.

Ora si intende come quella eckhartiana *nascita del Figlio nell'anima*, a cui prima si faceva riferimento, quel rendersi *capace e simile* a Dio, già concettualmente sono lo stesso atto di *visio Dei* che descrive il Cusano. Solo chi si trova all'interno del paradiso, chi si è reso *capace* di Dio, ossia ha aderito all'insegnamento del Cristo, ha reso perfetta la sua natura e ha attuato la *visio Dei*:

E poi vedo che all'intelletto, nel suo grado supremo, sta unito il verbo divino, e che l'intelletto è il luogo ove è raccolto il verbo, come avviene in noi, che l'intelletto è il luogo ove si accoglie il verbo del maestro; ed è come se la luce del sole venisse congiunta a quella della candela. Il verbo di Dio illumina l'intelletto, come la luce del sole illumina il mondo<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Tra le celebri immagini del Cusano, quella del cerchio e del poligono iscritto è sicuramente una delle più conosciute. La rintracciamo in vari scritti, ma viene presentata per la prima volta in N. CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., I, p. 7.

<sup>99</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 353 (cap. XXI).

<sup>100</sup> *Ibid.*

L'illuminazione è la nascita del Figlio dell'anima, in quel tempo che è in noi e che attende la luce intellettuale di Dio: gli uomini «possono conseguire in te [Gesù] la vita divina»<sup>101</sup>. La *sequela Christi* a cui ci spinge il Cusano è radicale: solo seguendo *le parole di vita*<sup>102</sup> di colui che ha saputo scorgere il vero negli occhi degli uomini e tra le passioni delle loro anime<sup>103</sup>, possiamo realizzare la nostra esistenza umana. Ma realizzare la vita felice non significa allontanarsi da Dio ma, all'inverso, abbandonarsi alla parola del Cristo, che può condurre l'anima all'attuarsi della sua potenzialità divina<sup>104</sup> ossia far sì che possa guardare con gli occhi di Dio stesso. La luce intellettuale permette all'uomo di attuare allora una visione nuova. Questo è il senso più profondo della *filiazione*:

L'intelletto viene perfezionato dalla parola di Dio, e cresce e diviene continuamente più capace, più atto e più simile a quella parola. La perfezione, che viene da quella parola dalla quale l'intelletto ha avuto l'essere, non è perfezione corruttibile ma deiforme<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Ivi, p. 367.

<sup>102</sup> Scrive nel cap. XXIV: «Per tuo dono ottimo e massimo, ti contemplo, Gesù, mentre stai predicando parole di vita e seminando con larghezza, nel cuore degli ascoltatori, il seme divino. Vedo che quanti se ne vanno via, sono coloro i quali non sono riusciti a percepire le cose dello spirito; mentre rimangono i discepoli, i quali hanno ormai incominciato a gustare la dolcezza di una dottrina che vivifica l'anima. In nome di tutti loro Pietro, primo e sommo fra tutti gli apostoli, confessò che tu, Gesù, avevi parole di vita, e si stupì che, coloro che cercavano la vita, se ne andassero via da te. Parole di vita ascoltò Paolo da te, Gesù, in rapimento, e allora né la persecuzione, né la spada, né la fame del corpo poterono più separarlo da te» (ivi, p. 369).

<sup>103</sup> I riferimenti sono al cap. XXII (ivi, p. 361).

<sup>104</sup> Chiaro e deciso il passaggio del cap. XXIV: «Mostrami, signore, come l'anima mia sia soffio di vita per il corpo, nel quale essa ispira e la immette; mentre non sia vita in rapporto alla tua via divina, ma abbia questa vita solo in potenza» (ivi, p. 369).

<sup>105</sup> Ivi, p. 373.

La perfezione che l'anima umana può toccare è la perfezione divina, ossia la possibilità di vedere al di là del muro del paradosso, essendo completamente distaccato, puro donarsi; e questo può avvenire attraverso la sequela di Cristo, che insegna la fede e l'amore<sup>106</sup>, per condurci lì dove dimora Dio stesso:

Bisogna, dunque, che ogni intelletto si sottometta con la fede alla parola di Dio, e ascolti con grande attenzione la dottrina interiore del maestro sommo; e così esso viene perfezionato, ascoltando quello che in lui dice il Signore. Per questo, o Gesù maestro unico, tu hai predicato che la fede è necessaria per tutti coloro che vogliono accostarsi alla fonte della vita; e hai mostrato che l'influsso della virtù divina si realizza a seconda del grado della fede. Due cose soltanto, Cristo salvatore, hai insegnato: la fede e l'amore. Mediante la fede l'intelletto accede al verbo; mediante l'amore si unisce a lui. Quanto più si avvicina, tanto più aumenta in virtù; quanto più ama, tanto più congiunge la sua luce. Il verbo di Dio è interiore all'intelletto; non è necessario che l'intelletto lo cerchi fuori di sé, perché lo troverà nel proprio interno e potrà avvicinarlo mediante la fede<sup>107</sup>.

## 7. Conclusioni

Il *De visione Dei*, si è detto, nasce in occasione del dibattito sulla teologia mistica; tuttavia nel testo non sono presenti riferimenti diretti a J. Gerson o Vincenzo di Aggsbach, se non nascosti sotto quel denso strato di polvere delle citazioni non esplicitate. In effetti il Cusano, dopo averne accennato nella premessa, non fornisce una formulazione definitiva al problema, né lo richiama lungo lo svolgimento del *De visione Dei* o in conclusio-

<sup>106</sup> Anche per Meister Eckhart la predicazione del Cristo è essenzialmente un messaggio di fede – ossia rimozione dei concetti, distacco – e amore. Cfr. ad es. il sermone *Gott hat die Armen*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 159.

<sup>107</sup> N. CUSANO, *De visione Dei*, cit., p. 373 (cap. XXIV).



ne. D'altro canto, il testo ha fornito una mole immensa di materiale e, nonostante la presunta "mancanza", la posizione del Cusano in merito alla *Teologia mistica* emerge con chiarezza. Pertanto, ripercorrendo brevemente le tappe del testo e, di riflesso, della nostra esposizione, cercheremo di dare noi stessi quella formulazione esplicita che sembra mancare.

I primi passi del testo sono stati segnati dall'esposizione dell'*enigma* dell'icona, al fine di condurre i monaci del Tegensee e tutti i lettori del *De visione Dei* attraverso un'esperienza paradossale, in modo da acquisire una consapevolezza profonda della *docta ignorantia* – che non è soltanto una teoria, un'idea, un concetto, ma si presenta come un metodo di ricerca facilmente sperimentabile.

In un secondo momento ho ritenuto fondamentale fornire una breve esposizione del problema del *vedere* dal punto di vista della fonte primaria del Cusano, almeno in questo testo, ossia Meister Eckhart. La "lettura eckhartiana" del *De visione Dei* ci ha condotto direttamente verso l'analisi della *visione* del soggetto dell'icona, una visione contratta ma potenzialmente superiore a quella umana; da queste considerazioni ci siamo mossi attraverso le pagine centrali del testo (capp. VI e VIII), nelle quali avviene un doppio passaggio: dal vedere Dio come oggetto al vedere dal punto di vista di Dio e dall'analisi distaccata di un'esperienza all'esperienza stessa.

Da questo momento in poi, il lettore cammina da solo nell'esperienza mistica, quasi senza aver bisogno della mediazione del cardinale, e può così vedere Dio come Infinito ed Eterno perché ha acquisito quella particolare visione che è dono del *Padre dei lumi*. Si apre ora una nuova sezione, segnata dall'analisi dei nomi di Dio: *Infinito*, *Non-aliud* e *Padre*. Il Cusano a questo punto rallenta il ritmo dell'esposizione per soffermarsi su quella forma trinitaria, tanto cara alla sua tradizione di riferimento – Paolo, Agostino, Eckhart. In queste pagine torna ripetutamente il concetto di *amore*, che fino a quel punto era rima-

sto pressoché assente, nonostante sia uno dei punti cardine di Agostino ed Eckhart.

Negli ultimi capitoli il Cusano espone la chiave di volta di tutta la costruzione: il *Cristo*. Difatti quel cammino prima descritto, attraverso uno sforzo di semplificazione, di distacco, di pulizia della propria anima per accogliere il Verbo, non è altro che il messaggio stesso del Cristo. L'esplosione emotiva che ci troviamo ad affrontare nella lettura di queste pagine non è fine a se stessa ma rimanda direttamente al problema da cui il testo è mosso, ossia alla *Teologia mistica*: si può acquisire la *visio Dei* solo facendosi simili al Cristo. Il cammino di visione sarà pertanto quanto di più *facile* l'uomo può esperire: «Cosa è più facile del credere a Dio? Quale cosa è più dolce di amarlo?»<sup>108</sup>. La facilità della teologia mistica, sulla quale il Cusano aveva esordito<sup>109</sup>, è ora il punto di approdo del testo. Nulla di più facile che seguire l'esempio di vita di colui che può condurci alla perfezione, alla felicità ma soprattutto alla visione di Dio, oltre il muro del paradiso.

Il Cusano è essenzialmente in linea con Dionigi Areopagita. Nella discussione sull'interpretazione di Dionigi, il cardinale prende allora una via intermedia tra le posizioni di Gerson (intelletto) e Vincenzo di Aggsbach (amore): l'ascesa avviene attraverso un percorso interiore nel quale l'uomo si distacca da se stesso e si rende capace e simile a Dio; solo allora il Verbo potrà nascere nell'anima e l'uomo entra in quella seconda natura che è lo stato di grazia. Tuttavia, questo percorso intellettuale è pressoché sovrappponibile alla via dell'amore che ci chiama a esperire il Cristo, e non vi è opposizione ma reciproco incontro<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Ivi, p. 367.

<sup>109</sup> Cf. il § 2: «Una densa premessa».

<sup>110</sup> Questa posizione emerge chiaramente e senza sforzo dalla lettura del *De visione Dei*, e difatti tutti gli interpreti consultati – ad es. Santinello, Hopkins, Flatisch, Cassirer, Vannini e De Santis – sono concordi nella conclusione.

Amore e intelligenza sono lo stesso: lo stesso atto di negare, proprio dell'intelletto, è quello che distacca dal molteplice e conduce all'Uno, unico oggetto d'amore. Contro il preciso sapere dei dotti, contro le chiacchiere delle teologie *literariae*, che conducono nel molteplice e fanno smarrire l'uomo, invece di condurlo in patria, Cusano riconduce l'insegnamento di Cristo a «due cose soltanto: la fede e l'amore».<sup>111</sup>

Il vero sapere è un atto di negazione. È un atto di scollamento dal molteplice, di distacco dal molteplice. È un atto di affermazione dell'Uno. È un atto di amore. È un atto di fede. È un atto di conoscenza. È un atto di partecipazione.

Il vero sapere è un atto di negazione. È un atto di scollamento dal molteplice, di distacco dal molteplice. È un atto di affermazione dell'Uno. È un atto di amore. È un atto di fede. È un atto di conoscenza. È un atto di partecipazione.

Il vero sapere è un atto di negazione. È un atto di scollamento dal molteplice, di distacco dal molteplice. È un atto di affermazione dell'Uno. È un atto di amore. È un atto di fede. È un atto di conoscenza. È un atto di partecipazione.

<sup>111</sup> M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit.