



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO FIERI-AGLAIA
Dottorato di ricerca in Filosofia

***Caput-Corpus: il linguaggio della concordantia nella riflessione
politico-religiosa di Nicola Cusano***

Settore scientifico disciplinare
M-FIL/03

TESI DI
VINCENZO MARIA CORSERI

COORDINATORE DEL DOTTORATO
CH.MO PROF. LEONARDO SAMONÀ

TUTOR
CH.MO PROF. SANDRO MANCINI

CICLO XXIII – ANNO ACCADEMICO 2012/2013

DOTTORATO



Indice

Introduzione	p. 2
Capitolo 1 – Il Movimento conciliare	
1.1 Il contesto storico	p. 4
1.2 Origini della teoria conciliare	p. 6
1.3 La figura e l’opera di Cusano	p. 11
Capitolo 2 – <i>Il De concordantia catholica</i>	
2.1. Genesi e struttura dell’opera	p. 18
2.2. La concezione mistico-teologica della Chiesa	p. 24
2.3. Il Concilio e i suoi poteri	p. 31
2.4. Cusano e il pensiero politico	p. 34
2.5. L’universo dionisiaco	p. 39
2.6. <i>Hercules eugeniorum</i> . Cusano, la ‘svolta’ filo papale e la questione della <i>plenitudo potestatis</i>	p. 42
Capitolo 3 – La metafisica dell’unità nei primi trattati filosofici	
3.1. Il <i>De docta ignorantia</i>	p. 49
3.2. La dottrina dell’infinito nel <i>De docta ignorantia</i>	p. 52
3.3. <i>Complicatio</i> ed <i>explicatio</i>	p. 56
3.4. L’ecclesiologia del <i>De docta ignorantia</i>	p. 62
3.5. I concetti di <i>harmonia</i> e <i>concordantia</i> nell’ecclesiologia filosofica di Nicola Cusano	p. 68
3.6. L’inafferrabile armonia	p. 75
3.7. Le congetture	p. 83
Capitolo 4 – L’uomo cusaniiano	
4.1 L’uomo nell’antropologia filosofica cusaniiana	p. 91
4.2 <i>Vis assimilativa</i> e soggetto conoscente	p. 94
Conclusioni	p. 105
Bibliografia	p. 111

Introduzione

La visione politico-religiosa di Nicola Cusano è imperniata su un approfondimento speculativo del concetto di 'unità'. Nel terzo libro del *De docta ignorantia*, nel quale si tratta specificamente di “quel massimo che è ad un tempo assoluto e contratto”, ossia di Gesù Cristo, il tema della Chiesa viene affrontato proprio nell'ultimo capitolo, a chiusura dell'intera trattazione. Si parte dalla constatazione dell'ineguaglianza di grado nella fede all'interno della diversità umana: dal momento che essa si caratterizza per il più e il meno, non esiste la possibilità tra gli uomini di potere giungere ad una fede massima, cioè assoluta, tale da non permettere l'eventualità di una fede ancora più alta. Per Cusano esiste, però, un testimone e latore della fede e della carità in senso assoluto: questi è Gesù Cristo “il quale fu ad un tempo viatore e possessore di Dio, uomo amante e Dio amato”. Gesù Cristo compendia ogni grado di fede e ogni grado di carità che rimangono, invece, distinti, diversificati ed articolati nella molteplicità umana e nella specificità di ogni creatura. In altre parole, l'apice assoluto della fede e dell'amore, rappresentato dalla figura di Cristo, dà ragione di tutta l'estrema varietà e differenzialità di fede e amore presenti nel contesto umano. Cusano ha una visione estremamente aperta e non certo rigida o riduttiva della totalità ecclesiale. In sostanza, la Chiesa è per lui l'intera stirpe umana, infinitamente diversa nei suoi gradi (e dunque nei suoi modi) di fede e amore in Dio.

Il lavoro si pone l'obiettivo di analizzare l'uso, da parte di Nicola Cusano, del concetto di concordanza tra ecclesiologia e teoria politica. L'idea di *concordantia* è applicata da Cusano alla concreta prassi politico-ecclesiologica, in un tentativo di superamento delle divergenti interpretazioni delle fonti (coniugando processo canonistico di armonizzazione e metodo storico-critico) e di sperimentazione dell'analisi storica.

La prima sezione della tesi discute il conciliarismo e, quindi, il Movimento conciliare, mettendoli in riferimento al contesto delle idee sviluppate da Cusano nel *De concordantia catholica*. Sono stati affrontati alcuni nodi tematici della storia europea della prima metà del secolo XV in modo da permettere al lettore una migliore comprensione dell'elaborato: a) Movimento conciliare di Basilea, b) Grande Scisma, c) auto-dissoluzione del Concilio di Basilea. Il conciliarismo è stato trattato,

inoltre, da un punto di vista canonistico, ecclesiologico, politico e filosofico. Se lo si intende come una teoria politica, è stato proprio il conciliarismo ad avere la facoltà di mettere in dubbio l'idea della *plenitudo potestatis* papale. Si è cercato di riflettere perciò sull'importanza della teoria conciliare nel diritto canonico tardomedievale, oltre che in un quadro più completo del pensiero politico medievale.

In questa seconda sezione, è stato messo in luce il quadro teorico del conciliarismo del *De concordantia catholica*. Nell'articolazione del lavoro, è stato determinante, in primo luogo, indagare l'impianto metafisico del discorso di Cusano, che comprende l'idea di emanazione (intesa come l'esigenza generale di superare l'*isolamento* del particolare), la visione trinitaria del mondo, e la metafisica della concordanza. Su questa linea, è stato mostrato come la *concordantia*, intesa come l'unità di parti diverse e diseguali ("ogni concordanza è concordanza di differenze"), è anche il principio – presente nel *De concordantia catholica* – su cui si sostiene una posizione di mediazione all'interno del dibattito politico-teologico conciliare. In secondo luogo, sono stati individuati i cardini del ragionamento di Cusano orientato a corroborare la sua posizione politico-filosofica all'interno del Concilio.

La terza sezione del lavoro indaga la metafisica dell'unità nei tre grandi trattati filosofici della maturità di Cusano, il *De docta ignorantia*, il *De coniecturis* e il *De pace fidei*, con l'obiettivo di centrare gli aspetti peculiari delle argomentazioni cusani che riconducono alla problematizzazione del concetto di "armonia ecclesiale" e alla considerazione di un "metodo della *concordantia*".

La quarta parte della tesi è dedicata ad un riepilogo del percorso intellettuale e umano del cardinale filosofo. La sezione propone una presentazione organica dell'antropologia filosofica cusani, inquadrata attorno alla distinzione tra l'*intuitus* dell'intelletto (a-relazionale, non predicativo) e il "discorrere" della *ratio* (governata ancora dal principio di non contraddizione), ossia tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva. In chiusura, per una più opportuna contestualizzazione tematica all'interno dell'argomentazione d'insieme proposta, si è cercato di mettere questa distinzione concettuale in relazione alla concezione generale dell'ontologia cusani nell'economia del discorso filosofico-politico presentato da Cusano nei suoi principali scritti.

Capitolo 1

Il movimento conciliare

1.1. *Il contesto storico*

La vita di Niccolò Cusano si colloca entro un arco di tempo che va dal 1401 al 1464. Nell'economia dello studio della vita e del pensiero di questo grande filosofo, si tenga conto che l'indagine biografica, nel caso di Cusano, è fondamentale per comprendere i nessi profondi e le articolazioni intrinseche alla sua riflessione sia in ambito filosofico-speculativo sia per quanto concerne la valutazione della sua produzione politico-religiosa. Il pensatore tedesco è infatti un protagonista di primissimo rilievo nel panorama culturale e politico dell'Europa del XV secolo. Gli eventi che videro coinvolto in prima linea Cusano furono eventi eccezionali e riguardano più di mezzo secolo di storia ecclesiastica.

Volendo inquadrare in maniera articolata queste vicende, cercando al contempo di rapportarle, nel corso della presente trattazione, alla genesi e all'evoluzione del pensiero cusano, mi sembra utile prima di tutto richiamare alcuni fatti e alcune date centrali della storia del secolo XV.¹

Cominciamo da una data: 1377. È l'anno in cui si chiude il lungo e contorto periodo della "cattività avignonese". Papa Gregorio XI, accogliendo le accese esortazioni di santa Caterina da Siena, riporta la sede pontificia a Roma. L'anno seguente, in seguito alla morte di questo pontefice, nel corso di un movimentato conclave, la fazione dei cardinali italiani, condizionata in parte dalla pressione del popolo romano, impone la nomina al soglio petrino dell'arcivescovo di Bari, che assume il nome di Urbano VI. La personalità di questo pontefice, al secolo Bartolomeo Prignano,² è caratterizzata da un forte autoritarismo. Una volta eletto, decide di non riportare i necessari equilibri all'interno della Chiesa, così come avrebbe potuto fare, mediando e ricomponendo lo stato di tensione esistente con l'ala

¹ Per tracciare un agile schema delle vicende politico-religiose durante il sec. XV, mi sono avvalso, tra i tanti titoli disponibili, soprattutto di alcuni importanti lavori – alcuni, ormai, dei veri e propri classici – della recente storiografia come: R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari 1994; G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981; D. Mertens, *Il pensiero politico medievale*, Bologna 1999.

² Cfr. M. Prignano, *Urbano VI. Il papa che non doveva essere eletto*, Milano 2010.

cardinalizia francese, ma dimostra anzi di volere ulteriormente accentuare il predominio italiano.

Immediatamente, nello stesso anno dell'elezione al soglio, il vasto gruppo dei cardinali ostili si riunisce a Fondi e proclama nulla la nomina di Urbano VI, in quanto estorta con la violenza. Viene nominato un antipapa nella persona del cardinale Roberto di Ginevra, che assume il nome di Clemente VII. Inizia così quel periodo che è passato alla storia con il nome di Grande Scisma d'Occidente, destinato a durare trentanove anni, dal 1378 al 1417. Per forza di cose, l'universo cattolico si scinde in due campi avversari: quello che riconosce come unico papa legittimo Urbano VI (Italia centro-settentrionale, Germania, Ungheria, Polonia, Inghilterra e successivamente Portogallo) e quello che invece si pronuncia a favore di Clemente VII (Francia, Scozia, Savoia, Regno angioino di Napoli, Regno di Castiglia e Regno di Aragona).

Si verifica ancora una volta un processo di polarizzazione geopolitica tra Roma ed Avignone, e in questa circostanza – si noti – funzionano antitetivamente due Curie e due Sacri Collegi, gettando la cristianità nel più totale disorientamento. Dopo la morte dei primi due papi rivali, continua il duplice sistema con Bonifacio IX, Innocenzo VII e poi Gregorio XII a Roma, Benedetto XII invece ad Avignone. L'apice della crisi si raggiunge nel periodo immediatamente successivo al 1409, quando un Concilio riunito a Pisa per porre fine al gravissimo scandalo nella cristianità giunge a nominare paradossalmente un terzo pontefice in rivalità con quello di Avignone: è Alessandro V, al quale succede Giovanni XXIII.

Al di là delle schermaglie astratte di diritto canonico e di dottrina teologale, vi sono alla base di questa triste e movimentata vicenda molteplici motivi di natura politica. Prima di tutto la monarchia francese, che dall'epoca di Filippo il Bello è abituata ad avere un diritto controllo sul papato, non intende accettare la perdita di un simile vantaggio. Dall'altra parte, vi sono gli accesi interessi delle grandi casate italiane, che hanno i loro cardinali nel Sacro Collegio e che intendono operare una rotazione tra di loro per quanto concerne l'elezione pontificia. Non si dimentichi, in tutto ciò, il peso rappresentato dalla vastità e dall'imponenza delle finanze pontificie. Negli anni in cui coesistono tre pontefici e si scomunicano a vicenda, si diffonde nel mondo cattolico il profondo desiderio per un'integrale riforma della Chiesa, reputandosi che la prima causa di una tale crisi dell'istituto religioso sia l'eccessiva mondanizzazione delle alte gerarchie. Anche alcune monarchie, facenti capo ai

nascenti Stati europei, non vedono certo di buon occhio la trasformazione della Chiesa in un vero e proprio Stato territoriale (il cosiddetto Stato Pontificio).

La Chiesa ha ormai un'assai complessa amministrazione finanziaria e una struttura organizzativa a carattere verticale e gerarchico, culminante in quel monarca di tipo elettivo che è il sovrano pontefice. È interesse delle monarchie europee ridimensionare questa potente struttura politico-religiosa, cercando di favorire il costituirsi di Chiese nazionali, dotate di una certa autonomia e strettamente legate, anziché a Roma, al monarca di quel determinato paese, soprattutto per quanto concerne il conferimento dei benefici ecclesiastici e la riscossione dei vasti introiti sottoforma di decime.

1.2. *Origini della teoria conciliare*

È in questo contesto così pieno di contrasti e di durissime tensioni, non soltanto di natura politica ma anche teorico-dottrinale, che comincia a diffondersi quel nuovo punto di vista che, con denominazione generica, viene chiamato dagli studiosi “teoria conciliare”.³ Essa afferma in sostanza la superiorità del Concilio ecumenico riunito nei confronti del pontefice. A stretto rigore, l'idea in sé non è del tutto nuova: essa era stata ad esempio avanzata da più parti all'epoca del drammatico contrasto tra Bonifacio VIII (Benedetto Caetani) e Filippo il Bello, conclusosi con l'oltraggio di Anagni.

Nel periodo che stiamo esaminando, però, tale dottrina finisce per insediarsi in modo ufficiale addirittura alla Sorbona di Parigi, cioè nella più celebrata facoltà filosofica e teologica di tutta Europa. Due successivi cancellieri di questa università, Pierre d'Ailly (1351-1420) e Jean Charlier de Gerson (1363-1429), decidono di sostenere con chiarezza di pensiero e un non comune vigore argomentativo tale tesi. Gerson, nel giugno 1391, è giunto a pronunciare alla corte del sovrano di Francia un

³ Cfr. G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, cit. Si vedano, inoltre, i fondamentali studi di A. J. Black sul pensiero politico medievale e la teoria conciliare in particolare: *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge 1970; *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-century Heritage*, London 1979; *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 19932. Rimane, inoltre, essenziale il lavoro, sotto certi versi pionieristico, di B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (Enlarged new edition)*, Cambridge 19982 (prima ediz., Cambridge 1955).

sermone per chiedere la convocazione di un Concilio ecumenico, unico mezzo valido per porre fine allo scisma e ripristinare le giuste strutture ecclesiastiche.

Pure essendo ormai abbastanza lontana dal tempo, un'opera come il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova (1275/1280-1342 circa), compiuta nel 1324 e pesantemente condannata da Giovanni XXII nel 1327, continua ancora ad agitare le menti e a stimolare nei confronti del papato tesi estremamente critiche. Marsilio da Padova, che si era avvalso della collaborazione di Jean de Jandun, aveva inteso chiarire le basi teoriche dello Stato rispettando i dettami della *Politica* di Aristotele e attaccando frontalmente le tesi dei curialisti, per i quali l'istituzione civile deve essere soggetta all'istituzione religiosa, cioè alla Chiesa.

Nello Stato, così come viene concepito dal pensatore padovano, il potere spetta alla comunità, che lo esercita tramite i propri rappresentanti. Si distingue poi nettamente tra leggi dettate dalla comunità in funzione della vita associata e leggi divine: queste ultime riguardano soltanto la vita futura e si rivolgono all'interiorità, cioè alla coscienza del singolo fedele, ma non hanno alcuna portata giuridico-politica, non si traducono cioè in diritto positivo, al contrario di quanto accade per le leggi di natura.

Il fine dello Stato non è quello di guidare gli uomini verso la salvezza nel senso religioso, ma quello di assicurare loro la miglior vita possibile nel corso dell'esistenza terrena. A proposito della Chiesa, bisogna distinguere tra gli aspetti esterni e mondani, e gli aspetti interni e spirituali. Mentre i secondi le competono totalmente, i primi invece – nella misura in cui la inseriscono tra le altre istituzioni civili – devono essere tenuti sotto controllo da parte dell'organizzazione vescovile attraverso una disciplina positiva. Da questo punto di vista, insomma, si rende necessaria un'amministrazione civile degli affari religiosi, che salvaguardi i diritti dello Stato.

Sfera religiosa e sfera politica devono dunque separarsi nettamente, nel senso che la Chiesa deve il più possibile spiritualizzarsi e cedere allo Stato quelle prerogative che propriamente spettano a quest'ultimo. È facile capire come un'opera quale il *Defensor pacis* fosse di grande attualità nel periodo che stiamo esaminando, sia perché essa va apertamente contro la mondanizzazione e la politicizzazione dell'istituzione religiosa, sia perché asserisce – almeno per quel che riguarda le strutture civili – il primato della comunità, che decide attraverso i suoi rappresentanti. Estendendo quest'ultima idea, è facile giungere al convincimento che

la vera struttura della Chiesa è data dall'unità dei fedeli che trova la sua espressione nel Concilio ecumenico⁴.

Il Grande Scisma si protrae, come abbiamo detto, fino al 1417. Il modo con cui si giunge a una soluzione, cioè a una riunificazione della Chiesa, è estremamente complicato. L'elemento determinante è dato indubbiamente dal famoso Concilio di Costanza (1417-1418), convocato di comune accordo dall'imperatore Sigismondo e dal papa Giovanni XXIII, ossia dal secondo e ultimo antipapa pisano. A smuovere l'imperatore Sigismondo è soprattutto la difficile situazione che si è venuta a creare in Boemia, dove dilaga quel movimento nazionalista e contemporaneamente religioso diffuso da Jan Hus. Questi riprende e potenzia in terra boema quelle dottrine che in Inghilterra erano culminate nel movimento dei Lollardi; guidati da alcuni capi audaci, questi avevano realizzato una Chiesa inglese scismatica.

Anche il pensiero di John Wyclif (1320-1384) è singolarmente interessante, per potersi rendere conto della gravità della crisi, anche dottrinale, che sconvolge la Chiesa. Le opere del teologo inglese (*De dominio divino; De civili dominio; De officio regis; De potestate papae*) promuovono e corroborano tesi estremiste. Per evidenziarne qualcuna: la Chiesa è la comunità dei predestinati e non ha altro capo all'infuori di Cristo; il papa non può pretendere di essere capo di tale comunità; la vera Chiesa è al di fuori sia dell'ordine temporale, che la corrompe, sia di ogni struttura organizzativa esteriore, che ne falsa la natura; ogni uomo è direttamente suddito di Dio, cosicché tra la Divinità e ciascun fedele non deve frapporsi nessun intermediario, né alcuna organizzazione canonicamente definita; la pienezza dei poteri nell'organizzazione della vita collettiva spetta alla comunità dei giusti, che è la sola sovrana e unica detentrica della proprietà collettiva di ogni bene temporale.

4 Cfr. Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino, 1975². La letteratura critica disponibile su Marsilio è pressoché sterminata, ci siamo attenuti agli studi di F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Bologna, 1987 e di C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995 (utile anche per il ricco apparato bibliografico presente). Per conoscere la fortuna del pensiero di Marsilio nei secoli successivi, cfr. G. Piaia, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma*, Padova 1977. Circa il richiamo ad Aristotele nel *Defensor pacis*, R. W. Carlyle e A. J. Carlyle danno queste precisazioni: "Marsilio si preoccupa di dimostrare che esiste un rapporto fra la sua trattazione della dottrina politica e la *Politica* di Aristotele, e pertanto inizia con una discussione sull'origine della società civile, che è tolta direttamente dallo Stagirita, e fa una dichiarazione, pure in termini aristotelici, sulle finalità di essa: lo Stato si propone come meta la buona vita. Egli cita la descrizione, sempre di Aristotele, delle varie forme di governo: quelle buone, la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, e quelle corrotte. Ma la sua discussione acquista un'importanza sostanziale quando prende a trattare della posizione della legge nello Stato e della fonte di essa" (cfr. *Il pensiero politico medievale*, trad. it., Bari-Roma 1968, vol. IV, p. 45).

Questa sorta di “comunismo ecclesiale” ha una singolare presa sulle masse dei poveri e impaurisce le gerarchie ecclesiastiche.⁵

In Boemia, dunque, il movimento hussita riprende e potenzia quanto già era accaduto in Inghilterra. Sono noti i fatti che portarono alla tragica fine sia di Hus⁶ sia del suo discepolo Girolamo da Praga. L'imprudente teologo venne invitato a presentarsi al Concilio di Costanza sotto la garanzia di un salvacondotto imperiale. Appena Hus si fece avanti con la precisa idea di sostenere di fronte al Concilio le sue rivoluzionarie tesi, i padri non si sentirono legati da quel salvacondotto e ordinarono l'arresto dell'eretico, che venne arso vivo nel luglio del 1415.

La stessa fine farà, nell'anno successivo, il discepolo. L'orribile vicenda colpì la sensibilità e l'immaginazione di tutta l'Europa. L'umanista Poggio Bracciolini, ad esempio, in una sua celebre lettera rese testimonianza della straordinaria fede e dell'indomito eroismo di Hus fino tra le fiamme del rogo:

Stava impavido, intrepido, non solo spregiando la morte ma desiderandola, tanto che l'avresti detto secondo Catone. O uomo degno degli uomini di eterno ricordo! Non intendo lodarlo per quel che sentisse in contrasto con la Chiesa, ma ammiro la dottrina, l'eloquenza, la dolcezza del dire, e la finezza del rispondere (durante il processo) [...]. Con volto sereno e aspetto calmo affrontò la morte, non ebbe paura del rogo, non del genere del tormento, non del trapasso. Nessuno stoico mai andò con tanta serenità verso la morte [...]. Mentre il rogo bruciava, cominciò a cantare un inno, che solo il fumo e le fiamme poterono interrompere [...].⁷

Dopo la morte di Girolamo da Praga, l'intero territorio boemo, anziché rientrare nei ranghi esplose in una totale sommossa contro l'Impero tedesco e contro la Chiesa cattolica. Le esasperate masse contadine furono guidate da Jan Ziska ed altri capi, che misero a soqqadro il Paese, saccheggiando Praga e lo stesso palazzo del Senato, nel 1419. L'imperatore Sigismondo venne sconfitto in numerose

5 Su Wyclif e il movimento dei Lollards, cfr. R. W.-A. J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, cit., vol. IV, pp. 56-68, oltre che M. Fumagalli Beonio Broccheri, *Wyclif, il comunismo dei predestinati*, Firenze 1975.

6 Per un'efficace analisi della vicenda storica di Hus e per una sintetica presentazione della sua ecclesiologia, si rimanda il lettore all'edizione italiana (parziale) del *De ecclesia*: cfr. J. Hus, *Il primato di Pietro* (dal *De ecclesia*), introduzione di L. Santini, trad. it. a cura di M. Mazzetti e L. Santini, Torino 2009; cfr. anche M. Spinka, *John Hus. A biography*, Princeton 1968.

7 La lettera di Poggio, nel testo latino e in traduzione, compare in E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Bologna 1980, pp. 270-71.

battaglie, e, alla fine, nel 1436, egli riuscì ad entrare a Praga. Ma la Chiesa nazionale boema, ormai, aveva stretto un concordato con Roma, che, fino al 1629, nel pieno della guerra dei Trent'anni, ne assicurò la sussistenza.

Circa i deliberati del Concilio di Costanza, si deve puntualizzare che essi non ebbero praticamente alcun seguito per quel che riguardava l'eventuale riforma interna alla Chiesa. Tutto infatti fu rimandato, con calcolata mossa, a un prossimo Concilio. Si riesce invece a porre fine allo scisma. Tra il 1415 e il 1417 tutti e tre i papi concorrenti vengono deposti, a partire da quel Giovanni XXIII che aveva convocato il Concilio. Si tiene un nuovo conclave, da cui risulta eletto come unico pontefice Martino V (Oddone Colonna, 1417-1431). Questo momento rappresenta nella storia della Chiesa il maggior trionfo della teoria conciliare (autorevolmente difesa, nel corso del Concilio, da Jean Gerson).

Venne fatto obbligo ai papi futuri di convocare un Concilio ogni dieci anni. In dipendenza da questa vicenda, anche le monarchie nazionali cercarono di trarre dei vantaggi dalla nuova situazione. Ad esempio, nel regno francese venne emanata, nel 1439, la *Prammatica Sanzione* di Bourges: essa non soltanto ribadiva la superiorità del Concilio sul papa, ma – nell'intento di dare vita ad una specie di Chiesa nazionale – stabiliva norme di ordine statale per l'elezione dei vescovi da parte dei capitoli e conferiva al re di Francia il potere di distribuire ogni beneficio ecclesiastico.

Questo periodo di trionfo del conciliarismo era destinato, però, a durare poco. Il successore di Martino V, Eugenio IV, il veneziano Gabriele Condulmer (1431-1447), decise di sferrare un poderoso contrattacco in occasione del grande Concilio di Basilea (1431-1449). Per meglio dominare le operazioni conciliari e imporre la linea da lui voluta, il pontefice ordinò, nel 1437, lo spostamento del Concilio da Basilea alla più vicina Ferrara.

Mentre una parte dei padri conciliari obbedisce, un buon numero continuò separatamente le operazioni a Basilea, dando luogo al così chiamato Piccolo Scisma (1437-1439). A Basilea, e successivamente a Losanna, la minoranza conciliare dichiarò deposto Eugenio IV e al suo posto elegge l'antipapa Felice V (1439) nella persona di Amedeo VII duca di Savoia, già solitario eremita nel monastero di Ripaglia. Nel 1449, dopo dieci anni di infelici tentativi per trovare l'appoggio di principi e sovrani in Europa, Felice V rinunciò alla tiara, ritornando al suo eremitaggio.

Nel frattempo, altre complete vicende stavano coinvolgendo la Chiesa di Roma. I padri conciliari di Ferrara sono stati spostati a Firenze, dove il pontefice riporta una prestigiosa vittoria riuscendo a comporre l'antico scisma di Michele Cerulario, la spaccatura cioè che nel 1054 aveva separato la Chiesa d'Oriente dalla Chiesa latina. Si tratterà di un'effimera riunione: ma sul momento l'impressione generale fu immensa e il papato sembrò di recuperare tutta la sua autorità. Il successore di Eugenio IV, Niccolò V (Tommaso Parentucelli, 1447-1455), giunse a ristabilire l'unità cattolica grazie anche allo scioglimento in corso del Concilio di Basilea e Losanna.

Siamo ormai nel pieno di quei tempi, che vedono già all'opera come grande prelado e diplomatico della Chiesa Niccolò Cusano. Tra poco giungerà l'età del grande pontefice Pio II (Enea Silvio Piccolomini, 1458-1464), eminente amico e protettore del cardinale filosofo.

Ora che il quadro storico è stato schematicamente tracciato, è opportuno sovrapporvi la vita, la carriera e l'evoluzione speculativa di Niccolò Cusano. Di questi cercherò di ricostruire i momenti essenziali del pensiero filosofico e religioso. Diciamo subito che i riferimenti biografici che adesso proverò a menzionare non intendono affatto ricostruire per esteso la vita del grande filosofo, ma semplicemente richiamare alcune tappe significative, al fine di comprendere meglio il rapporto tra il pensatore e le vicende del suo tempo.

1.3. *La figura e l'opera di Cusano*

La piccola città di Cues (oggi Bernkastel-Kues) è situata sul fiume Mosella, non lontano da Treviri. È qui che nel 1401 nasce *Nicolaus Cusanus*, il cui padre sembra facesse il battelliere sul fiume, con collaterali attività di commercio. Il cognome di famiglia era Cryfftz, Krebs in tedesco moderno, ossia "gambero" o "cancro" (*Cancer*). Vi è qualche probabilità che abbia frequentato da ragazzo, a Deventer, una delle scuole dei "Fratelli della vita comune" e che quindi sia rimasto precocemente influenzato dagli atteggiamenti religiosi tipici della *devotio moderna*. Nel 1416 è iscritto all'università di Heidelberg, dove per un anno segue il corso di arti liberali (questo *studium* è un centro di occamismo, sulla linea di Marsilio di Inghen). Dal 1417 al 1423 Cusano frequenta l'università di Padova, dove consegue il

titolo di *doctor decretorum*, in altre parole diventa dottore in diritto canonico, e dove conosce Giuliano Cesarini cui, anni dopo, dedicherà il suo capolavoro filosofico, il *De docta ignorantia*.

In questo centro è ancora vivo il ricordo di Marsilio da Padova e sono assai diffuse le teorie conciliariste (si ricordi che siamo nel periodo del Concilio di Costanza). Al di là degli studi teologici e filosofici, il nostro filosofo ha modo di frequentare intensamente sia umanisti che matematici. Nel 1425, dopo un breve soggiorno a Roma, ritorna in Germania per immatricolarsi all'università di Colonia, dove approfondisce gli studi in filosofia e in teologia. Consacrato sacerdote, comincia a godere delle prime prebende, a Treviri e a Coblenza.

Apertosi nel 1431 il Concilio di Basilea, nell'anno successivo anche il nostro religioso comincia a frequentarlo, essendovi stato inviato Ulrich von Mandersheid di cui egli è segretario e cancelliere. Si tratta di una causa di diritto canonico, in quanto il Mandersheid aspira all'arcivescovado di Treviri, che gli viene contestato da Giacomo di Sierck eletto dalla maggioranza del capitolo. A Basilea Cusano fa importantissime conoscenze, fra le quali bisogna annoverare quella con Enea Silvio Piccolomini. Il suo prestigio di canonista e anche di teologo è già altissimo, tanto che viene sollecitato a esprimere il suo parere sul problema della presidenza del Concilio generale. È così che, nel 1434, scrive il *De auctoritate praesidendi in Concilio generali*. Ma l'anno più proficuo sarà il 1433, in cui Cusano scrive il fondamentale *De Concordantia catholica* in tre libri:

È la sua prima grande opera, a carattere giuridico-ecclesiologico, presentata al Concilio sul tema bruciante del conciliarismo e della riforma dell'Impero. La maggioranza dei Padri era per la teoria della superiorità del Concilio, molto avversa al pontefice Eugenio IV ed ai curiali. Il Cusano è per la teoria conciliare, giustificata soprattutto sul piano storico e mitigata negli aspetti conflittuali. Negli anni successivi, però, malgrado la grande autorità guadagnatasi a Basilea, il Cusano viene progressivamente accostandosi alla Curia romana e al pontefice. Alla fine sarà con Eugenio IV e contro l'antipapa Felice V, e caldeggerà il trasferimento del Concilio a Ferrara, in occasione della progettata venuta dei Padri greci, per trattare l'unione della Chiesa ortodossa con la latina cattolica.⁸

⁸ N. Cusano, *La docta ignorantia. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Milano 1988 (v. l'Introduzione del curatore, pp. 38-39).

L'iniziale, acceso conciliarismo di Cusano e il successivo, assai rapido ritorno a una dottrina più vicina al primato pontificio, hanno sempre posto gli interpreti in un certo imbarazzo. Non è mancato chi, sia tra i contemporanei del pensatore tedesco che tra gli attuali storici del pensiero, ha pesantemente rimarcato la concomitanza con una carriera davvero folgorante, insinuando così una larvata accusa di opportunismo e perfino malafede⁹. In realtà, le cose non sono così semplici e brutalmente deteriori. Nulla autorizza, dopo un attento studio, a vedere nella maturazione di Cusano un cinico voltafaccia o un audace carrierismo.

Al di là delle vicende di storia della Chiesa che sempre di più lo coinvolgono, Niccolò da Cusa si rivela progressivamente un uomo immerso in una vita di profonde riflessioni e di moderatissime costumanze, alla ricerca di una formula filosofica “diversa”, capace di rendere conto del misterioso rapporto che intercorre tra l'unità e la molteplicità: la visione ecclesiale è solo uno dei momenti di manifestazione di una struttura metafisica e teologica, che va assai al di là di quelle concezioni che tengono separati i termini contraddittori. È assurdo avvalorare la piena espressione del molteplice, senza saperlo ricondurre a un'essenza ultima e unitaria; ed è altrettanto

9 Scrive Giovanni Santinello nella sua fortunata *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari 20014, pp. 18-20: “Le posizioni del Cusano sono spesso sfumate e talora concilianti. Nel presentare il suo *De concordantia* egli dichiarava al concilio di essere *corrigi paratus*. Qualche anno dopo, fin dal 1435, egli ha preso contatti con la curia romana, dopo aver perduta la causa per Ulrich von Manderscheid. La rottura aperta con il concilio ed il suo passaggio alla causa papale avverrà nel 1437, in occasione della discussione circa la sede in cui tenere il concilio per l'incontro con i greci. Da più parti il suo atteggiamento verrà giudicato un voltafaccia (Nota: “Valga per tutti il giudizio ironico di Enea Silvio Piccolomini nel suo *Libellus de generalis concilii auctoritate...*”). Erano forse mutate, a Basilea, le condizioni che egli stesso aveva posto, affinché un concilio universale sia tale, e non sia *conciliabulum*? Ed il mutamento è soltanto sul piano dell'azione pratica o anche in quello dottrinale? Sono rimasti oscuri i motivi del cambiamento pratico del Cusano. Per quanto riguarda il suo pensiero, invece, egli non passerà mai alla causa opposta, anche se verrà sfumando sempre più le sue posizioni. Da lavori successivi appare chiara la preoccupazione – che è anche di tutto il *De concordantia catholica* – per l'unità della Chiesa e per evitare gli scismi. Nelle prime due *Lettere ai Boemi*, scritte contemporaneamente al *De concordantia*, quando il Cusano dovette occuparsi della questione utraquista, egli accentua la necessità della fedeltà alla *cathedra Petri*. Né egli si allontana molto dai pensieri già espressi nel *De concordantia* nello scritto *De auctoritate presidendi in concilio generali* del 1434, nato dalle discussioni intervenute a Basilea quando il pontefice, in un momento di pacificazione con i conciliari, all'inizio del 1434, inviò tre suoi legati che avrebbero dovuto stare a fianco del presidente, cardinale Giuliano Cesarini. Il Concilio ha la suprema autorità perché rappresenta la Chiesa, e il pontefice romano, membro della Chiesa, sebbene abbia autorità suprema nell'amministrazione, è soggetto al concilio universale e al suo giudizio. Tuttavia, poiché senza il papa il sinodo non può sussistere, i legati della sede apostolica non possono essere trascurati, ma devono essere ammessi, altrimenti gli atti del sinodo sarebbero nulli”. Il “voltafaccia” cusano viene così commentato da E. Vansteenberghe, nel suo celebre *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris 1920, rist. Frankfurt a. M. 1963, p. 63: “On a beaucoup écrit sur le changement d'attitude de Cusa à l'égard du concile de Bâle. Voigt, non sans amertume, insinue qu'il se laisse conduire exclusivement par le mobile de l'intérêt? Plus juste que son historien, Aeneas Sylvius, encore attaché au concile, rend hommage à la noblesse de caractère de celui qu'il considère comme ayant “tourné au schisme” et n'élève pas le moindre soupçon contre sa bonne foi. Ce n'est pas le pape, en effet, qui envoya N. à Constantinople en récompense de sa défection, mais, bien la minorité du concile: les documents le prouvent [...]”.

inaccettabile inchinarsi di fronte all'unità, disconoscendo quella molteplicità che ne è l'aspetto complementare.

La Chiesa è un'entità misteriosa, una complicazione di opposti, che va assai al di là della monarchia o della democrazia. Papa e Concilio sono insomma necessari l'uno all'altro, senza che l'uno, prevaricando sull'altro, annienti anche la propria essenza.

Come avremo modo di vedere, la presunta "svolta" di Cusano è il segno tangibile di una profonda maturazione filosofica, che costituisce il vero e originale apporto del prelado tedesco alla storia del pensiero del suo tempo e di ogni epoca successiva. Una volta conquistata quella particolare visione metafisica che troverà la prima grande espressione nel *De docta ignorantia*, sarebbe stato assurdo insistere su un conciliarismo unilaterale, come quello che sostanzialmente trova espressione nel *De concordantia catholica*. È conveniente, anzi, rileggere questo trattato, per vedere se la sempre rilevata unilateralità non mostri invece aspetti che possano armonizzarsi con l'evoluzione dottrinale successiva.

Nel 1437 Cusano è inviato in delegazione a Costantinopoli, per accompagnare in Italia il patriarca insieme ai vari Padri greci. Nel 1438 si apre a Ferrara il Concilio, che dovrebbe portare alla riunione delle due Chiese. Il nostro dignitario ecclesiastico ha scortato da Costantinopoli personalità di grande fama, come Gemisto Pletone e Giovanni Bessarione. Nel periodo dal 1438 al 1448, Niccolò Cusano svolge un'intensa azione politica in Germania a favore del papato.

La grande produzione filosofica ha inizio proprio in questi anni, a partire dal *De docta ignorantia*, che vede la luce nel 1440. La stesura di scritti e trattati di metafisica si alterna con quella di dense opere di matematica speculativa. Nel 1448 Cusano, che già è stato nominato cardinale *in pectore* da Eugenio IV, riceve la nomina ufficiale dal nuovo pontefice Niccolò V, col titolo connesso di San Pietro in Vincoli. In questo periodo, ricordiamo, si chiude il Piccolo Scisma, con l'abbandono del soglio pontificio da parte dell'antipapa Felice V. L'unità cattolica è raggiunta e il papato romano può finalmente celebrare il suo trionfo. In questo periodo, in particolare nel quinquennio 1440-1445, vedono la luce molte sue opere fondamentali, dal *De coniecturis* al *De Deo abscondito*, al *De genesi*.

Nel 1450, anno della celebrazione del giubileo, il cardinale da Cusa è a Roma per l'imposizione del cappello cardinalizio. Viene inoltre nominato vescovo di Bressanone e – il 24 dicembre – legato pontificio per la predicazione del giubileo in

Germania. Proprio in questo anno viene composto l'importantissimo trattato in forma dialogica, *Idiota*, in quattro libri (I-II, *De sapientia*; III, *De mente*; IV, *De staticis experimentis*). Gli ultimi quattordici anni della vita del grande prelato (cardinale e vescovo-principe) vedono un'attività febbrile, sia di ordine organizzativo che controversistico e addirittura apertamente conflittuale-armato (per difendersi dal duca d'Austria Sigismondo, conte del Tirolo). Sono i tempi del papa-umanista Pio II Piccolomini, suo grande amico, che lo reclama a Roma, nella curia pontificia, in qualità di *legatus urbis*.

Se il *De pace fidei* (1453) viene scritto nel tormentato periodo della lotta contro il duca Sigismondo d'Austria, la *Cribratio Alchorani* (1460-1461) viene elaborata nell'ambiente curiale romano, in quella vastità di orizzonti politici, ecclesiali e diplomatici, patrocinata, con partecipazione totale dei suoi principali collaboratori, dal grande papa senese. È anche l'età di Mehmed II e dell'incombere sul Mediterraneo e sull'intera Europa occidentale – ma anche sulle coste adriatiche del Sud-Italia – del pericolo turco, in quell'inquietante periodo di storia immediatamente successivo al crollo dell'Impero bizantino.

Il periodo 1460-1464, già così intenso per i suoi necessari coinvolgimenti nell'ordine politico-ecclesiastico, si caratterizza anche per una splendida ripresa della trattatistica puramente metafisico-speculativa e matematica (risalgono a questo periodo il *De ludo globi* e il *De non aliud*). La morte coglie improvvisamente il cardinale filosofo a Todi “mentre è diretto da Roma ad Ancona per raccogliere le truppe disperse nell'Italia centrale e convogliarle all'imbarco, nel tentativo d'una crociata allestita da Pio II”¹⁰.

Gettiamo uno sguardo ai pochi amici che gli furono accanto al capezzale:

C'era il suo medico, l'amico degli anni di studio, il famoso matematico Paolo dal Pozzo Toscanelli. Poi c'era Andrea de' Bussi, il segretario, che ha introdotto a Roma l'arte sacra della stampa. Del piccolo gruppo faceva parte anche il medico portoghese Ferdinando [...]. Ancora una volta vediamo riuniti i mondi in cui il Cusano ha vissuto: la grande politica ecclesiastica che lo ha irretito nella grande guerra antiturca; l'umanesimo fiorentino con il suo interesse ai classici latini, ma anzitutto greci, con il suo interesse per la matematica e la nuova architettura, l'arte della stampa di recente

10 Cfr. G. Santinello, *Introduzione a N. Cusano, La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 41.

invenzione, l'irrompere nel nuovo mondo, dapprima col pensiero, poi anche nella realtà¹¹.

Anche il grande Enea Silvio muore in quello stesso periodo, quasi simultaneamente (con esattezza, dopo tre giorni), ad Ancona dove imperversa la peste, vedendo svanire nel nulla quella crociata antiturca per cui aveva speso per anni un'attività febbrile e avvilente.

Questo è il quadro dei grandi avvenimenti, all'interno dei quali ci dobbiamo muovere per dare al pensiero di Cusano la sua reale tensione di fronte alle complesse vicende di quello straordinario periodo. Non è escluso che la via della coincidenza dei contrari nell'Uno venga in lui almeno sollecitata e potenziata, anche se non direttamente suggerita, proprio dal carattere drammatico di quell'età, che vede inesorabilmente sfasciarsi la compattezza istituzionale caratteristica del mondo medievale (crisi della Chiesa, crisi dell'Impero, crollo dell'Impero bizantino, ecc.).

È interessante notare che, durante l'intero arco della seconda metà del secolo XV, appariranno singolari e innovative soluzioni metafisiche di tipo neoplatonico, ognuna delle quali perseguirà l'intento di gettare le basi di una dottrina dell'essere, visto come un superiore e armonizzante luogo di raccordo dell'unità e della molteplicità. Si ricordi che, negli anni 1469-1474, Marsilio Ficino scriverà la *Theologia platonica* (che verrà pubblicata nel 1482), nel 1490-1491 Giovanni Pico della Mirandola elaborerà un breve ma profondo trattato, *De ente et uno*, e, infine, intorno al 1493, lo stesso Ficino si deciderà a stendere finalmente un commentario al *Parmenide*.

Una costante di queste opere è di dare al celebre dialogo platonico non tanto il valore di un'esercitazione dialettica, quanto la portata di un'opera intensamente speculativa, dove, attraverso una serie di passaggi aporetici, si fa vedere una complessa dottrina intorno all'intrinseca natura dell'essere.

Credo sia possibile scorgere in ognuna di queste versioni una diversa linea interpretativa (in cui ci si sforza di "mediare" o "concordare" il platonismo con l'aristotelismo). In ogni caso, l'elemento determinante è dato da una poderosa e

11 K. Flasch, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, Pisa 2005, pp. 76-77. Sempre del grande storico tedesco del pensiero medievale, si vedano due studi ormai capitali nell'ambito critica cusana: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973 e il più recente, fondamentale, *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, trad. it. a cura di T. Cavallo, Torino 2011 (ediz. orig. Frankfurt am Main 1998).

sistematica lettura del *Parmenide* attraverso la mediazione di Proclo (e delle varie fonti neoplatoniche).

Cusano, nella sua intera produzione filosofica, ha cercato di operare una sintesi superiore, in cui la primalità procliana – e, prima ancora, plotiniana – dell'Uno, di per sé ineffabile, in base anche alle dottrine dei neo-platonici nonché dello Pseudo-Dionigi,¹² verrà speculativamente colta non soltanto attraverso una via apofatica, ma “congetturalmente” attraverso una molteplicità di tracciati simbolici, di cui quelli matematici sono indubbiamente i più originali e suggestivi. Anche la pluralità delle religioni rientra in questo universale tendere della molteplicità verso l'unità, in questo costante e solidale alludere del più dispiegato esplicarsi all'unità complicativa che ne costituisce l'ultima ragione.

Tutto ciò, al di là delle diversificazioni dovute alla irriducibile genialità dell'autore, rientra, per quanto concerne le motivazioni profonde, nelle aspettative di pensiero proprie di un'epoca. Qui ci è bastato suggerire che la via speculativa alla universale *concordantia*, tentata dal Cusano prima in sede di stretta e circoscritta ecclesiologia, poi su una scala addirittura cosmica, non rappresenta affatto un graduale e sia pur geniale tentativo di evasione mentale e di astrante “destorificazione”, ma al contrario costituisce una insostituibile via alla autorappresentazione e all'autocomprensione di un intero secolo di storia.

12 Per una disamina del rapporto Cusano-Dionigi, cfr. W. Beierwaltes, *Il Dio nascosto: Dionigi e Cusano. Un episodio dell'incontro tra Cristianesimo e Platonismo*, in “Annuario Filosofico” 14 (1998), pp. 7-24. Cfr. anche E. Ludeña, *Teología mística y cristología. El Pseudo-Dioniso y Nicolás de Cusa*, in M. Machetta – C. D'Amico (a cura di), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires 2005, pp. 109-117.

Capitolo 2

Il De concordantia catholica

2.1. Genesi e struttura dell'opera

Come è stato precedentemente accennato, l'attività speculativa di Niccolò Cusano inizia con un vasto trattato, *il De concordantia catholica* del 1433. Un trattato che ha come tema precipuo la “concordanza universale” mediata dalla Chiesa. L'istituzione ecclesiastica si pone, nell'universo umano, come culmine della fondamentale istanza di “unità”, di aspirazione del molteplice all'Uno:

La concordanza [...] è quel principio per cui la Chiesa cattolica concorda nell'uno e nei molti, nell'unico Signore e nei molteplici suoi sudditi.¹³

La natura della Chiesa è quella di essere :

Costituita dalla concordanza di tutti gli spiriti razionali uniti con dolcissima armonia a Cristo, via verità e vita, il quale perciò è lo Sposo della Chiesa.¹⁴

La comprensione sempre più profonda del complicarsi della molteplicità delle genti nell'unità della fede religiosa, della quale la Chiesa assume la guida, rappresenta forse l'istanza fondamentale di tutto il pensiero del filosofo di Cusa. In certi momenti di più ardua e astrattiva ricerca metafisica, unità e molteplicità si pongono come termini assoluti di un confronto puramente speculativo, senza che immediatamente appaia il risvolto concreto, costituito ai tempi di Cusano dalle difficili vicende che coinvolgono le somme istituzioni sia del Papa che dell'Impero. Si tratta, come abbiamo visto, di dare risposte a impellenti domande, concernenti un

13 Cfr. *De concordantia catholica*, I, I, 4, in N. Cusano, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino 1971, p. 132. “*Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis*” (i passi riportati in lingua latina si riferiscono all'edizione critica, curata da Gerhard Kallen: *De concordantia catholica, libri tres*, voll. XIV-XV-XVI, Meiner, Hamburg 1964).

14 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., p. 117).

rinnovato ordine nei grandi principi che reggono e regolano le cose umane, sia nell'aspetto mondano, che nell'aspetto oltremondano.

Da un certo punto di vista, pur nella vastità dell'apparato dottrinale e delle digressioni filosofiche, il *De concordantia catholica* è destinata a rimanere l'opera più "positiva" dell'intero *corpus* cusariano. Una parte delle tesi sostenute, prima di tutto quelle sulla superiorità del Concilio rispetto all'istituzione pontificia, verranno ben presto alquanto ridimensionate e riequilibrate, mentre la meditazione filosofica del cardinale andrà assai oltre ogni contingenza di ordine storico e istituzionale. Pensiamo sia difficile però parlare di un cambiamento radicale, visto che certi atteggiamenti di fondo, certi nodi filosofici essenziali, sono già rintracciabili anche in quest'opera.

Si dice, di solito, che all'epoca di questo trattato Cusano non avesse ancora approfondito le dottrine del *Corpus Areopagiticum*.¹⁵ Questo può essere, almeno in parte, vero. Non può costituire però un'ipotesi di lavoro da assolutizzare e da irrigidire: già dalle prime pagine si ricava che il concetto di "unione" e "conformità" (*concordantia*), così come quello di "teofania", è chiaramente dedotto dallo Pseudo-Dionigi, che per il nostro pensatore rappresenta il filosofo e il teologo di gran lunga più profondo. Scrive infatti Niccolò Cusano:

Da Dio unico, eterno e semplicissimo derivano, per creazione, tutte le cose quali sue immagini diverse e più o meno imperfette. Le massime creature di primo rango (angeli) partecipano dell'Essere primo quali immagini molto fedeli, aventi una conformità (*concordantia*) molto teofanica, quantunque infinitamente distante dalla prima conformità essenziale ed infinita, per la quale il Figlio è l'immagine e lo splendore del Padre, luce eterna, e le tre Persone sono un solo Dio. Tale distanza si spiega per l'incapacità della creatura la quale, essendo finita, è incapace da parte sua di una conformità infinita. Ciò nonostante la conformità di quelle creature è, nel suo genere, grandissima per la loro massima aderenza imitativa e per la loro natura la

15 Le dottrine dionisiane vengono in genere collegate con l'apparire del tema filosofico della "dotta ignoranza", non ancora palesemente presente nel *De concordantia catholica*. Sull'importanza e la capacità germinativa in Cusano dei trattati attribuiti a Dionigi l'Areopagita, scrive Santinello (in *Introduzione*, cit., p. 29): "quando alcuni anni dopo, dovrà difendere il proprio metodo della dotta ignoranza dagli attacchi del Wenck, egli dirà d'averlo ricevuto dall'alto, quasi per rivelazione, e d'averlo ritrovato nello Pseudo Dionigi, in Agostino e in Algazel, e che esso è coincidente con la teologia negativa. Abbiamo in Dionigi l'indicazione di una delle fonti più importanti e più costanti della sua filosofia. Altri hanno osservato che il concetto e l'espressione stessa di "dotta ignoranza" provengono, appunto, da Agostino, ed anche questa è una delle principali fonti del pensiero cusariano fin dagli inizi. Il concetto si collega dunque, ad un tempo, al misticismo neoplatonico e a riflessioni matematiche".

quale, quanto più eccelle sulle altre creatura, tanto più è simile all'essere infinito, semplice ed increato.¹⁶

Il termine *concordantia* equivale, su un piano metafisico, a quello di "unità". È probabilmente stato preferito perché, in modo estremamente funzionale in un tale contesto, suggerisce attraverso la sua etimologia una "solidarietà di cuori" (dall'unione dei due termini *cum-cor*), ossia di spiriti. L'ontologia cusana, mediante le sue ascendenze neoplatoniche e dionisiane, con una lontana eco del *Parmenide* e del *Sofista* platonici – il primo attraverso il celebre commentario di Proclo –,¹⁷ concepisce l'Uno come il "luogo" ultimo in cui tutto il molteplice può trovare la sua ragion d'essere. Sono meditazioni ardite di tal genere che portano Cusano a concepire la *coincidentia oppositorum* nell'infinità dell'Uno. La presenza delle dottrine dionisiane si fa sentire anche là dove si tratta dell'ordinamento

16 *De concordantia catholica*, I, II, 9 (trad. it., cit., p. 137). "Et profecto, sicut a deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta in quadam diversa et varie distanti imagine, ita, ut altissima prima creata participant in alto signaculo cum primo in quadam concordantia multum theophanica, licet in infinitum distanti a prima concordantia essentiali infinita, qua filius imago et splendor patris, lucis aeternae, et tres personae unus deus, propter incapacitatem creaturae, quae, cum finita sit, incapax est ex parte sua infinitae concordantiae. Est tamen altissima suo modo ex suprema adhaesione et sui dispositione, quae, quanto plus praecellit alia creata, tanto plus increato simplici infinito similior." (Ed. Kallen, p. 34).

17 E. Vanstenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., pp. 436-37: "Dans l'*Institutio Theologica*, attribuée à Proclus, qu'il a possédée sous le nom, alors généralement reçu, d'*Elementatio theologica*, Cusa a pu lire que toute multitude participe de quelque manière de l'Un et lui est postérieure; que tout ce qui participe de l'Un est à la fois un et non-un; que la cause est naturellement plus noble que son effet; que la cause première et inique de tous les êtres, c'est le Bien, et qu'elle tend à unir ce qu'elle a produit. Il a pu y voir développer la thèse des trois natures: l'être, la vie et la connaissance, participées diversement, chacune dans son domaine; et celle, plus nettement platonicienne encore, du mouvement circulaire de progression continue des causes à effets et de retour ou de réversion d'effets à causes, amenant la confusion point de départ de la progression avec le terme de la régression. Mais il a connu surtout ces idées, par la *Théologie de Platon* et par les *Commentaires sur le Parménide*, ouvrages bien authentiques ceux-là, de Proclus. Il les a longuement médités et, au dire de son ami Jean André Bussi, avec de véritables délices. Nous avons encore les notes dont il a couvert ses manuscrits: et plus de vingt fois, dans ses ouvrages, revient sous sa plume le nom de proclus ou celui de son commentateur Jean de Mosbach. Il ne lut, semble-t-il, les œuvres mêmes du célèbre néo-platonicien que peu avant 1458, car il ne le cite pas de façon certaine avant le *De Berillo* [...]". È stato soprattutto W. Beierwaltes, in opere come *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkes*, Frankfurt a. M. 1980 (trad. it., Milano 1988) e *Unità e eguaglianza. Una formulazione del problema nel platonismo di Chartre e la sua ricezione attraverso Nicola Cusano*, in *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. it., Milano 1991, pp. 315-328, a mettere in risalto un fondamentale filone di pensiero che da Platone – attraverso Plotino, Dionigi l'Areopagita, Mario Vittorino, Meister Eckhart, Cusano, Bruno – conduce a Schelling, Hegel e a certe problematiche contemporanee che sono in grado di tener testa alla tesi heideggeriana dell'"oblio dell'essere". Il posto di Cusano, in questo filone di forte meditazione ontologica nel contesto del pensiero occidentale, è davvero fondamentale, così come determinante è la sua rilettura di Proclo. Una particolareggiata analisi delle fonti neoplatoniche utilizzate da Cusano si trova anche in M. L. Fuehrer, *Cusanus Platonicus. References to the Term 'Platonic' in Nicholas of Cusa*, in S. Gersh – M. J. F. M. Hoenen (Eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Berlin-New York 2002, pp. 345-357.

gerarchico del creato, della processione delle cose dall'infinito al nulla, dell'ascesa a Dio e dell'immagine della Trinità in tutte le creature.¹⁸

La prolifica attività letteraria, sia in ambito filosofico e teologico sia canonistico, prova con certezza che Cusano fu uno studioso particolarmente addentrato nello studio della letteratura antica e di quella del suo tempo. Già Jacob Marx nel suo ancora utile, anche se datato, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*,¹⁹ dà conto dell'assidua attività del religioso tedesco nella ricerca di numerosi manoscritti. Insieme alle ricerche di Marx, gli studi di altri autorevoli ricercatori quali, nella prima metà dello scorso secolo, Remigio Sabbadini,²⁰ Edmund Vansteenberghé,²¹ Paul Lehmann, Berthold Ullman²² e Rudolf Klibansky, e, negli ultimi anni, Concetta Bianca,²³ Hans Georg Senger, hanno organicamente illustrato la preziosa collezione di manoscritti messa insieme negli anni dal cardinale.

Giovanni Andrea de' Bussi, Vescovo di Aleria, umanista e raffinato editore, che di Cusano è stato segretario e stretto collaboratore dal 1458 al 1464, in un suo celebre panegirico su Niccolò, parla delle sue sterminate letture e della vastità dei suoi interessi culturali. Così scrive Bussi:

Vir ipse, quod rarum est in Germanis, supra opinionem eloquens et latinus, historias idem omnes, non priscas modo, sed mediae tempestatis, tum veteres, tum recentiores usque ad nostra tempora, memoria retinebat. Gesta precipue Conciliorum omnium, ecclesiasticam scilicet historiam, non summatim, sed per capita singola et veluti diarias ipsas actiones, examussim crebro referebat. Rerum origines, quasi christianus Cato, et facti cuiusque ordinem explicabat ut vel unica ista re videri facile quiret admirabilis. Quae tamen maioribus ceteris comparata, inter illius laudes locum sibi minimum vindicabit. Poetas et oratores dissimulabat sane, verum, ut erat ingenio peramoeno, nequaquam ignorabat. In disciplinis mathematicis suo tempore Nicolao doctior fuit nemo; quod quidem viri illius plurimae testantur scriptiones. Ius civile et pontificium recte pureque didicerat, et, ut immortalis atque aeterna memoria erat, tanquam tunc primum ex

18 *De concordantia catholica*, I, II, 9 (trad. it., cit., p. 137).

19 Cfr. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*, Trier 1905.

20 Cfr. R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze 1914, pp. 16-27.

21 Cfr. E. Vansteenberghé, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action - La pensée*, cit.

22 Cfr. B. L. Ullman, *Manuscripts of Nicholas of Cues*, in «*Speculum*» XIII (1938), pp. 194-97.

23 Cfr. C. Bianca, *Niccolò Cusano e la sua Biblioteca: note, 'notabilia', glosse*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze 1993, pp. 1-11.

illorum studiorum officina prodiisset, memoriter sanctiones et Patrum decreta et Doctorum insuper sententias recitabat. Philosophiae Aristotelicae acerrimus disputatur fuit; theologiae vero christianaе summus interpret et magister et caelestis arcani antistes sapientissimus. At Platonis nostri et Pythagoraeorum dogmatum ita cupidus atque studiosus ut nemo magis illi scientiae putaretur intendisse.²⁴

Nella testimonianza del Bussi, Cusano è un raffinato conoscitore di storia, antica e medievale, e un canonista dalla non comune capacità di analizzare con acribia ermeneutica i decreti e i canoni conciliari. Egli non ignorava poeti e oratori e, come è noto, fu un grande conoscitore di dottrine matematiche.²⁵

Dai testi presenti nella biblioteca del filosofo sappiamo che questi nel 1433 aveva letto senz'altro il trattato pseudo-dionisiano *De divinis nominibus* nella traduzione latina di Ambrogio di Camaldoli - così deduciamo anche dall'*Apologia* - e probabilmente altre opere del *Corpus*, in una molteplicità di commenti, tra cui quello di Alberto Magno.

La presenza dionisiana in quest'opera ci spinge a leggerla in modo da vederne i tanti legami che la collegano ai trattati successivi, fermo restando che qualche posizione per così dire "di punta" verrà in seguito attenuata e sapientemente integrata. Per quanto riguarda il "conciliarismo" chiaramente espresso in questo trattato, non ci sembra che esso debba essere accomunato a quello che potrebbe sembrare il termine di paragone più prossimo, cioè il *Defensor pacis*, scritto più di un secolo prima da Marsilio da Padova con la collaborazione, pare, di Jean de Jandun. C'è un passo *nel De concordantia catholica* che sembra escludere un influsso di questo tipo:

Un certo Marsilio da Padova, che ho letto dopo aver terminato di comporre questo volume, sembra affermare, in un passo della seconda parte della sua opera, che non si può dimostrare, in base alla Bibbia, che Pietro sia stato vescovo di Roma. A noi basti dire che ciò è falso.²⁶

24 Cfr. M. Miglio (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, Milano 1978, p. 17.

25 Cfr. L. de Bernart, *Cusano e l'archimedisimo del Rinascimento. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo*, in M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, pp. 339-381.

26 Cfr. *De concordantia catholica*, II, XXXIV, 256 (trad. it., cit., pp. 381-82). "Sufficit nobis, licet quidam Marsilius de Padua, quem post omnem collectionem istius voluminis vidi, quodam loco secundae partis dicere videatur per canonem Bibliae non posse probari Petrum episcopum Romanum, immo aut Romae fuisse, quod hoc ex ipsa epistula Petri praefata secundum expositionem doctorum falsum est." (Ed. Kallen, pp. 297-98).

Non soltanto, dunque, Marsilio viene escluso come eventuale fonte con una irrefutabile ragione *de facto*, ma anche non traspare nei suoi confronti alcuna simpatia: Cusano lo cita solo per dimostrare la falsità di una sua particolare affermazione. Avremo modo di vedere che, se anche su qualche questione o soluzione dottrinale particolarmente audace e in quel momento polemica può esservi qualche accidentale vicinanza, in realtà il quadro teorico e dottrinale risulta assai diverso. Non ci si deve meravigliare, perciò, se Cusano abbia sfumato e alleggerito queste posizioni polemiche contingenti, per andare invece in direzione di ben altre forme di audacia mentale, prettamente speculativa e filosofico-teologica. Qui è il vero sigillo della sua grandezza. Ciò non toglie che sia opportuno, non appena i vari argomenti lo richiedano, stabilire raffronti (piuttosto che coincidenze) con Marsilio da Padova, se non altro a scopo di approfondimento tematico.

Già in questo grande trattato è presente il caratteristico andamento ternario: i tre libri in cui si distribuisce trattano infatti, il primo di quella superiore unità o concordanza rappresentata dalla Chiesa cattolica, in quanto *societas fidelium*; il secondo e il terzo, rispettivamente, dell'anima e del corpo di questa concordanza universale, cioè della gerarchia e della struttura ecclesiale (il "sacro sacerdozio") e dell'istituzione imperiale ("il sacro Impero"). Fin da questa impostazione di carattere generale si vede che non c'è affatto una dicotomia frontale e un semplice rapporto disgiuntivo tra due poteri, la Chiesa e l'Impero: la prima, in questa visione dottrinale, rappresenta l'unità di ordine superiore che include la funzione imperiale come suo corpo e la funzione sacerdotale come sua anima.

Già qui, dunque, l'unità è concepita come l'apice di una coincidenza di opposti, secondo un modo di ragionare che verrà cangiato nelle sue prospettive, ma rimarrà sempre inalterato nel suo punto di convergenza concettuale. Nella visione di Cusano, la Chiesa è il più alto momento di unità e dunque di prossimità al divino che l'umanità possa raggiungere: e proprio per questo essa non deve essere concepita secondo un principio di distinzione e di separatezza che caratterizza in misura maggiore o minore ogni altra istituzione, ma in base a una visione di scalarità e di progressione verso l'Uno, e dunque in una vastità di orizzonti che va oltre la stessa natura umana.

2.2. La concezione mistico-teologica della Chiesa

Nella Chiesa, così come viene concepita da Cusano, rientrano da una parte gli angeli e le anime beate, dall'altra gli uomini che ancora non hanno compiuto il loro tragitto di redenzione. Egli, infatti, suddivide la totalità del corpo mistico della Chiesa in una grande triade, nella quale rientrano la Chiesa trionfante, la Chiesa dormiente e la Chiesa militante. Nella visione ecumenica cusaniana, il non cristiano è il "non ancora cristiano", un'anima insomma che ha in sé una germinalità o virtualità da non calpestare con una dottrina retta dal principio di esclusione.

Le anime "dormienti" e quelle "militanti" sono anch'esse Chiesa, anche se rappresentano l'estremo bordo o frangia di questa sterminata scalarità o gerarchia, in cui l'intera gamma dei possibili atteggiamenti umani si risolve.

Ritornando quindi decisamente al nostro intento di ricercare nella Chiesa il vestigio della Trinità, lo potremo trovare già nel semplice fatto che essa presenta un triplice stato (o ordine), cioè si presenta come Chiesa trionfante, dormiente, militante. Ognuno di tali ordini, a sua volta, comprende tre cori ed ogni coro ha molte altre gradazioni tripartite. [...] Diciamo che il corpo della Chiesa aderisce a Cristo nello Spirito che vivifica tutto il corpo ed ogni suo membro, allo stesso modo che l'anima è tutta in tutto il corpo ed in ogni sua parte, come spiega ampiamente Agostino nella lettera a Dardano sulla presenza di Dio. E perciò questo corpo animale, derivato da Adamo, è diventato spirituale per la rigenerazione in Cristo. [...] È chiaro inoltre che questo corpo della Chiesa così inteso è costituito soltanto dai predestinati, poiché essi soltanto perverranno a quell'eredità a cui sono stati chiamati prima della costituzione del mondo. [...] C'è ancora un altro modo di considerare la Chiesa. Per esso la Chiesa vien concepita come una sposa fedele che obbedisce docilmente alla sua parte più alta e più nobile, la quale l'assoggetta e la tiene a freno affinché rimanga fedele allo sposo. Quindi chi assoggetta il proprio intelletto affinché creda che Cristo è Dio e uomo, che è Salvatore, ecc., vien considerato facente parte della Chiesa. Perciò, secondo Agostino, l'uomo, portando in sé l'immagine della Trinità, è costituito di Spirito, anima, corpo. Lo spirito è la parte superiore, più nobile e più alta della persona intellettuale e raffigura il Padre, il corpo raffigura la persona del Figlio e l'anima, quasi partecipando alla natura di ambedue e da loro procedendo, rappresenta la persona dello Spirito.

E così l'uomo che con il suo spirito intellettuale, si sottomette a Cristo, credendo in Lui come via, verità e vita, vien considerato come facente parte della Chiesa,

sebbene il suo spirito non abbia ancora sottomesso pienamente l'anima e, attraverso l'anima, il corpo. Perciò, affinché l'uomo sia un'immagine fedele della Trinità divina, onde se ne possa cogliere la conformità (*concordantiam*) vitale con essa, è necessario che lo spirito sia perfetto, cioè che mediante la fede, la speranza e la carità esso si unisca allo Spirito divino come vita e verità. Bisogna che l'anima sia perfetta per ubbidire allo spirito, al quale, spesso, resiste non per causa della sua natura, ma per la consuetudine di peccare, ed in questo caso l'uomo animale non comprende le cose che sono nello spirito di Dio. Ma se l'anima ubbidisce allo spirito e lo spirito ubbidisce a Cristo, non si deve disperare che anche il corpo, attraverso la resurrezione, venga restituito alla propria natura, affinché l'uomo spirituale sia unito a Dio nell'integrità del suo essere, come afferma Agostino.²⁷

27 *Ibidem*, I, IV, 19-26 (cfr. trad. it., cit., pp. 145-151). Riporto – per un quadro più completo dell'argomentazione cusana presente e dei riferimenti testuali utilizzati dal teologo – la versione integrale del capitolo: *Brevius loqui exigit compendium, quam exorditus sum. Plane itaque descendendo ad intentum in hac ecclesia trinitatis signaculum quaerentes inveniemus iam ecclesiam triplicem ordinem habentem, scilicet triumphantem, dormientem et militantem, in quolibet etiam ordine iterum trinitatem contineri cum multis aliis graduationibus trinitariter in quolibet choro se habentibus. Et has hierarchias triumphantis et dormientis dimittendo ad militantem stilum vertentes considerandum puto id, quod Leo Nonus 37 c. adversus praesumptiones Michaelis Constantinopolitani scribit dicens: «Ipsa corporeorum compositio membrorum nos doceat, qualiter ecclesia intelligi debeat. Ipsa est enim corpus Christi. Et apostolus dicit: Vos estis corpus et membra de membro. Et sicut in uno corpore multa membra sunt, omnia tamen non habent eundem actum, ita multi unum corpus sumus in Christo singulariter alter alterius membra.» Et infra: «Si totum corpus oculus, ubi auditus et alii sensus? Nunc autem disposuit deus, sicut voluit, corporis membra singula officio suo apta. Membrum vero suo officio non contentum, sed cupiens praeripere alienum, conturbat corporis ordinem totum, velut si visus voces, auditus colores discernere temptat. Sic singulorum ornamenta non sunt aliis congrua, sed unumquodque requirit sua et abicit aliena. Nam pes refutat galeam et coronam, caput sandalia, et tam discors concordia est in eis, ut eorum quodlibet alii officium suum omnino deputare recuset. Et tamen de bono unius pariter exsultant, sicut de malo communiter dolent, et officia sua non sibi tantum, sed magis mutuae utilitati exhibent. Unde securus apostolus ait: Si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra». Haec ille. Et est singulare satis istud scriptum simul cum eo, quod in principio illius capituli ad Michaeli patriarcham et Leonem archidiaconum loquendo scribit: «Simus unum corpus et unus spiritus, sicut vocati sumus in una spe vocationis». Ex quo patet papam cum patriarchis et omnibus Christianis unum tale corpus constituere, ubi sunt diversa membra et quodlibet suo officio contentum, ne totus ordo turbetur. Unde ex membrorum diversitate hierarchia comprehendere potest in ordine ad unitatem concordantiae, sine qua hierarchia non subsistit. Necesse est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris. Et ut de multis pauca per ordinem dicamus, in hoc corpore, quod ita Christo adhaeret in spiritu, habitat spiritus vivificans totum corpus et quodlibet eius membrum, sicut anima est tota in toto et in qualibet eius parte, ut hoc late prosequitur Augustinus ad Dardanum De dei praesentia. Et ideo corpus istud animale ex Adam contractum factum est spirituale per regenerationem in Christo. In qua regeneratione mortuum et consepultum Christo homo novus spiritualior surrexit tamquam sponsa sine macula desponsata, ut per militiam deveniat ad victoriam, quae est per mortem, ut tunc sponsa spiritualissima incorruptibilis resurgens traducatur ad unionem perpetui matrimonii. Et manifestum est hoc corpus ecclesiae, quod ita se habuerit, ex tantum praedestinati constitui, quia illi ante mundi constitutionem ad illam hereditatem vocati tantum perveniunt. Et quia hoc iudicium est cunctis hominibus incognitum, quia nemo scit, an odio vel amore dignus sit, ideo consideratione illa, quod quisque fidelis faciens voluntatem dei unus spiritus cum eo efficitur per consensum et sic sponsalia tunc contrahit futurae consummationis matrimonii, dicimus ecclesiam ex praedestinati et praesciti constitui. Deus enim, ut optimus est, disposito et capaci gratiam gratum facientem distribuit. Sed quod non quisque huius militantis ecclesiae ad consummationem matrimonii perveniet, homo in causa est, quia ultimam victoriam, quae est per mortem, perdet demeritis suis. Mortis hora indicat praedestinatam et praescitam. Ante hoc tempus*

Da questo importante passo, si evince con chiarezza che l'“individualismo” del pensatore tedesco non è orientato a cercare l'*uomo singolare*, o “individuo”, né l'*uomo universale*, il “superuomo” erudito dal “multiforme ingegno” dell'Età del Rinascimento. L'umanità rimane qui una moltitudine (*multitudo*) dei singoli, senza potersi configurare alla stregua di una totalità intesa come unità, come universo. La totalità, invece, per Cusano, può venire soltanto da una *concordantia*. Per il trevirense, che fu uomo di profonda fede, la *concordantia* è ancorata a Cristo e formata dalla *ecclesia*. Come per Agostino, il termine “*ecclesia*” rappresenta per il pensatore di Cusa qualcos'altro dalla stretta organizzazione della Chiesa: è un termine che abbraccia la comunità di tutti coloro che sono chiamati paolinianamente in Cristo a dividerne la stessa eredità.²⁸

praescitus aliquando esse potest in gratia et praedestinatus in mortali peccato. Praescitus autem gratiam dei absque fide et adhaesione non posset habere. Quare in ecclesia tunc est, et hoc modo existentes in gratia praesentis iustitiae solum de ecclesia esse censentur. Est deinde consideratio alia, qua ecclesia ut sponsa fidelis con sideratur oboediens secundum altiore et nobiliorem eius partem et se quoad hoc incarcerans et refrenans, ut sponso fidelis permaneat, et hoc modo incarcerans intellectum, ut credat Christum deum et hominem salvatorem etc. de ecclesia esse censetur. Unde homo secundum Augustinum Super symbolo ad instar trinitatis imaginem gerens ex spiritu et anima et corpore constitutus existit. Spiritus autem est superior, nobilior et altior intellectualis personae patris figuram repraesentans et corpus personam filii et anima quasi utriusque naturam participans ab utroque procedens personam Spiritus sancti. Et sic homo se secundum spiritum intellectivum subiciens et credens in Christum, quod ipse sit via, veritas et vita, de ecclesia dicitur, licet nondum spiritus subiecerit sibi animam nec per animam corpus. Unde ad hoc, ut homo bene divinae trinitati configuretur ad percipiendam illam vitalem concordantiam, oportet spiritum esse perfectum, scilicet, ut per fidem, spem et caritatem se iungat spiritui divino tamquam vitae et veritati. Oportet animam esse perfectam, ut spiritui oboediat, cui saepe non natura, sed consuetudine peccandi resistit, et tunc animalis homo non percipit, quae sunt spiritus dei. Et sic, quando anima oboedit spiritui et spiritus Christo, non est desperandum corpus etiam naturae restitui propriae per resurrectionem, ut totus homo spiritualis deo uniatum secundum Augustinum, ubi supra. Unde militans ecclesia secundum illam victoriam, quae est per fidem, est similis exercitui cognoscentis Christum verum deum et hominem, regem et imperatorem, vitam et veritatem, licet non omnia membra operentur secundum hoc, ut eius imperio oboediant, licet alium regem posse esse non aestiment. Et quamquam fides sine operibus mortua sit, tamen non est praescisio durante fide, sed adhuc est conexio ad instar membri aridi 1 q. 1 Sicut urgeri 23 q. 7 Quemadmodum. Unde dicitur haec ecclesia immaculata sponsa secundum fidem, licet per inoboedientiam animae et corporis multorum varia nomina saepe sortiatur ad instar communitatis, quae ob multos bonos et multos malos aliquando tota bona, aliquando tota mala vocatur, ut Paulus Corinthios iam bonos, iam malos nominat. Fuit huius ecclesiae Paulus membrum, dum diceret: «Mente servio legi dei, carne legi peccati.» Et quia solus Deus scrutator est cordium, ideo nullum est iudicium humanum certum de membris ecclesiae, nisi in modo renatis infantibus. In adultis autem fictio esse potest, ut Augustinus De correctione Donatarum multos in ecclesia fide dicit esse. Unde ex hoc trahitur desponsationem, qua Christus militantem ecclesiam et quodlibet membrum eius desponsavit, similem esse desponsationi, qua imperator reginam Franciae desponsaret ut reginam et dominam Franciae, ita ut ipsa laboret, ut regnum oboediat sibi et sponso offerat, alias non traducetur. Unde licet regina constans in fide remaneat, quia tamen aliquando rebellionem regni non castigat et ad oboedientiam reducit, cum possit, non traducitur. Non enim obligavit eam sponsus ad impossibile, licet ad difficile. Et sic quoad militantis ecclesiae generalitatem ista notanda sunt. Deinceps ad explanationem corporis supra descripti accedamus eius habitudinem ponderantes. (Ed. Kallen, pp. 42-47).

²⁸ Sull'argomento cfr. il sintetico quanto articolatissimo studio di G. Kallen, Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Kues, in «Historische Zeitschrift» 165 (1942), pp. 246-77.

Scrive, poi, il futuro cardinale, a proposito del principio di unità che deve sorreggere la Chiesa in modo da dar luogo a concordia universale e non a dolorose spaccature e divisioni:

Se il nome di Chiesa deriva dall'essere questa un'unione ed un'assemblea vivente nella concordia, si può pensare che essa sia costituita dalla fraternità, della quale niente propriamente è più contrario che la divisione, cioè lo scisma. Infatti sebbene il filo che lega la Chiesa in unità sia l'unica fede, tuttavia la varietà delle opinioni sostenute senza ostinazione può talvolta coesistere con tale unità [...]. Esaminando più dettagliatamente quest'aspetto dell'appartenenza alla Chiesa, faccio notare come nello stesso triplice modo di considerarla si riflette l'immagine della Trinità. Infatti, considerata secondo il giudizio di Dio, fanno parte della Chiesa solo gli uomini uniti a Dio con la carità e che solo Dio conosce; considerata secondo il giudizio degli angeli, ne fanno parte tutti e soltanto i veri credenti, che gli spiriti angelici conoscono con un'intuizione immediata e puramente spirituale nel momento in cui l'intelletto dell'uomo si indirizza alla fede. Questa fede è come una linea spirituale continua che attraversa tutti coloro che sono uniti a Cristo e termina al capo, per cui, ogni qual volta tale corda viene percepita dagli spiriti angelici, ne fanno parte tutti e soltanto i veri credenti, che gli spiriti angelici conoscono con un'intuizione immediata e puramente spirituale nel momento in cui l'intelletto dell'uomo si indirizza alla fede. Questa fede è come una linea spirituale continua che attraversa tutti coloro che sono uniti a Cristo e termina al capo, per cui, ogni qual volta tale corda viene occultamente toccata da qualche armonia spirituale, questa viene percepita dagli spiriti angelici, aumentando così il gaudium di tutti gli spiriti celesti. Considerata infine secondo il giudizio puramente estrinseco degli uomini, fanno parte della Chiesa coloro che sono stati rigenerati in Cristo e posseggono la speranza, fino a che qualche opera o segno esteriore, dimostri il contrario.²⁹

29 *Ibidem*, I, V, 27-29 passim (trad. it., cit., pp. 151-154). “*Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma. Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate. [...] Et sic signaculum trinitatis in consideratione ecclesiae nota, quia aut consideratur quoad iudicium divinum, et tunc solum per caritatem deo uniti sunt de ecclesia, et hos solus deus cognoscit, aut quoad iudicium angelicum, et sic fideles omnes et solum illi, et illi angelici spiritus hoc iudicium absque extrinseca operatione cognoscunt, postquam ad fidem intellectus conversus est. Quae quidem fides est ut linea spiritualis continua penetrans cunctos Christo unitos usque in caput. Igitur, cum haec chorda quacumque spirituali harmonia occulte tangitur, in augmentum gaudii caelestium omnium spirituum percipitur ab ipsis angelicis spiritibus. Aliud est iudicium humanum, in quo per spem iudicantur extrinseco humano iudicio regenerati in Christo esse, quousque ex opere aut signo extrinseco aliud constat.*” (Ed. Kallen, pp. 48-50).

È opportuno fornire qualche precisazione a proposito della Chiesa “dormiente”. Il significato che Cusano assegna a tale espressione, *ecclesia dormiens*, che non si trova nello Pseudo-Dionigi, è propriamente quello di “dormiente riguardo al merito, cioè non più capace di meritare”, nel senso di Chiesa aspettante, sofferente, purgante.³⁰ La visione pacificatrice ed ecumenica di Cusano è tale che questa Chiesa anteposta gerarchicamente alla Chiesa militante è subordinata solo alla trionfante. Precisa anche, il cardinale filosofo, che la Chiesa dormiente non è separata da una Chiesa pellegrinante. Tutto ciò porta a credere che di questa Chiesa facciano parte non soltanto le anime dei defunti in via di purificazione, ma anche quelle dei pellegrini in terra, ossia di coloro che cercano ancora la propria via alla fede.

Se questa nostra interpretazione è valida, allora sarebbe già una notevole convergenza di vedute tra quanto viene prospettato in quest’opera e la visione universalmente ricettiva che verrà espressa nel *De pace fidei*. Ecco le dirette parole del *De concordantia catholica*:

Inoltre, poiché, come si è detto, Cristo è tutto, la Chiesa radicalmente considerata è costituita da Dio, dagli angeli e dagli uomini uniti a Dio mediante Cristo. Perciò la Chiesa dormiente, in quanto sta in mezzo fra gli angeli e gli uomini, si può considerare come l’ombra della Chiesa angelica, e la Chiesa militante come l’ombra di quella dormiente, quantunque la Chiesa dormiente non sia separata dalla Chiesa pellegrinante fino a quando non si trasformi in quella trionfante. A questo riguardo perciò bisogna notare che la Chiesa dormiente rimane collegata con la Chiesa militante in quanto le anime destinate alla beatitudine passano dalla seconda alla prima per purificarsi, sebbene queste anime dormienti non possano più meritare, mentre le anime militanti possono fare opere meritorie. Tuttavia nella serie degli uomini pellegrinanti verso la patria celeste, i dormienti vengono per primi, poiché la morte è stata assorbita nella vittoria, e essi sono ormai sicuri del premio [...]. Tuttavia l’ordine graduale di ascesa di tutti i pellegrinanti non va concepito in senso uniforme, come se ogni uomo, partendo dall’infimo grado dei militanti e passando attraverso i vari gradi dei dormienti, raggiunga l’ultimo della Chiesa trionfante, poiché questa ascesa verso l’unione con il vero Capo è più rapida o più lenta,

30 Si veda la nota 1, nella trad. it., cit., a p. 145.

più alta o più bassa a seconda dal grado di adesione interiore di ognuno a Cristo, valutato in base al merito o al demerito personale.³¹

Niccolò Cusano intende, in modo forse enigmatico, suggerire che la scala che porta a Dio non ha gradini obbligati a soste necessarie, ma può dar luogo anche a modi di ascesa diversi da quelli che sembrano rientrare nella normalità di uno schema. Egli infatti aggiunge questo singolare pensiero:

Tale adesione dipende perciò dal libero arbitrio, di cui ognuno è naturalmente dotato onde tutti possano ugualmente attingere a quei mezzi mediante cui si può pervenire alla adozione di figlio di Dio. Questa ascesa differenziata è analoga a certe carriere umane in cui vediamo che un individuo, appartenente all'infimo grado dei sacerdoti o dei laici, viene elevato, per i propri meriti, alla presidenza ducale od arcivescovile o ad altra carica più alta, senza passare per i gradi intermedi.³²

Con questo paragone, Cusano sembra voler dire che per entrare a far parte della Chiesa dormiente che, purgandosi, trapasserà nella Chiesa trionfante, non è necessario esercitare la militanza all'interno dell'istituzione ecclesiale. Insomma, le vie per giungere a Dio sono infinite. Per comprendere il legame che unisce i vari membri della Chiesa, nella scalarità delle loro rispettive posizioni, al culmine rappresentato da Cristo, Cusano riprende una magnifica immagine analogica tratta da

31 *Ibidem*, I, V, 31 (trad. it., cit., pp. 155-156). In questa nota, riporto il passo completo in latino, indicato, per la traduzione italiana, sia nella presente nota che nella seguente: “*Et quia Christus est omnia, ut praehabuit, tunc ex deo, angelis et hominibus per Christum deo unitis constituta est ecclesia radicali consideratione. Quare dormiens ecclesia tamquam media inter angelos et homines considerata est ut umbra angelicae et militans ut umbra dormientis, licet dormiens ab humana viatrici ecclesia non separetur, quousque traducatur in triumphantem. Unde quoad hoc considerari debet dormiens in conexitate esse cum militanti, quia in purgatione hincinde beatificandae animae exsulantur, licet illae quoad meritum dormient, istae autem adhuc militent. Sunt tamen in linea peregrinantium dormientes primi, quia absorpta est mors in victoria, et certi sunt de praemio et eapropter spiritualiores firmiori spe et indubitabili facti secundum gradus meriti, militantes infra in dubio et corporibus grossis quasi umbris praecedentes. Et licet tota dormientium multitudo sub infimo triumphantis existat tamquam purgatione indigentes, antequam ad patriam venire possint, tamen de tota peregrinantium graduatione non talis ordo ascendendi est, ut gradatim de infima militantium per dormientium quisque rapiatur et substituatur ultimo triumphantis, quoniam iste ascensus versus unionem ad verum caput fit velox et tardus, altus et bassus ex graduatione intrinsecae adhaesionis ex parte meriti vel demeriti dependentis ex cuiusque proprio arbitrio libero sibi concreto, ut quisque aequae gaudeat principiis illis, per quae in adoptionem filii dei pervenire possit, recte sicut ex infimo gradu aut sacerdotum aut laicorum ob benemerita quis absque graduationibus mediis ad praesidentiam aut ducalem aut archiepiscopalem vel altiorem rapitur. Sed haec missa faciamus, ut ad viventium hominum ecclesiam nunc stilum convertamus.*” (Ed. Kallen, pp. 51-52).

32 Ivi.

sant' Ambrogio. La diversità delle anime per quanto concerne la loro fede è simile a una sterminata catena di anelli di ferro, tenuta insieme da una calamita posta all'origine:

Questa esercita tanta forza di attrazione sul ferro da penetrare nella sua natura, per cui è in grado di sostenere ugualmente tutti gli anelli di ferro che eventualmente vi aderissero, come dimostrano molti esperimenti fatti. Inoltre se al primo anello unito alla calamita si attacca un altro anello e poi altri ancora, uno dietro l'altro a catena, quantunque la forza magnetica promanante dalla calamita penetri in tutti gli anelli della serie, tuttavia i primi li stringe con un legame più forte, gli ultimi con un legame più attenuato. La calamita è simbolo del Verbo divino, la cui forza penetra tutte le cose fino alle ultime, non però nel senso che la forza infinita venga gradatamente meno, ma nel senso che per essa si stabilisce un mirabile ordine di connessione tra le creature finite e limitate.³³

Una volta stabilito questo inquadramento teorico di carattere generale relativo ai tre livelli in cui si sviluppa la totalità della Chiesa, si viene a trattare di quella parte della Chiesa militante che riguarda il popolo cattolico, il sacerdozio e l'amministrazione dei sacramenti. Il sacerdozio ha una funzione di "intercessione", cioè di intermediazione tra il popolo e Cristo attraverso i sacramenti. La gerarchia ecclesiastica, sul modello di quella angelica, possiede ordini e gradi. I vescovi, in quanto capi, rappresentano la Chiesa a loro soggetta: tra essi, il "vescovo principale" è il Papa, il quale ha un indubbio primato sia per la "forza della posizione di Roma quale città capitale" sia per il "privilegio concesso da Cristo a Pietro".³⁴

33 *Ibidem*, I, II, 10 (trad. it., cit., p. 138). "Et ut mea intentio clarior fiat, utar exemplo Ambrosii in epistula ad Sabinum, qui volens lapsum humanae naturae per medias propagationes declarare, sumit exemplum magnetis lapidis, qui cum vim habeat ferrum attrahendi tantam, ut se transfundat in illius speciem, ita ut plerisque experiri volentibus, cum plures annulos ferreos ad eum lapidem admoverint, omnes pari teneat modo. Deinde si ei annulo, cui adhaeserit lapis, alium admoveas anulum et rursus per ordinem singulis substituas, licet in omnes penetret per ordinem ex illo lapide vis naturae, tamen priores nexu vehementiore constringit, posteriores remotiore. Sic verbum supernum lapidem imaginor, cuius virtus penetrat cuncta usque ad ultimum, non quod gradatim deficiat virtus infinita, sed ut finitis et terminatis creaturis insit mirabilis connexionis ordo." (Ed. Kallen, p. 35).

34 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 119).

2.3. Il Concilio e i suoi poteri

La parte più importante, dal punto di vista della grande disputa sulle strutture interne della Chiesa nel secolo XV, è certamente quella rappresentata dal secondo libro, in cui viene rappresentato il Concilio e i suoi poteri rispetto a quelli del pontifice. Ci sono vari gradi di concili, che culminano nel “Concilio universale plenario”, costituito prima di tutto dall’intervento dei cinque patriarchi e subordinato a queste condizioni: “che venga celebrato in pubblico e non in segreto; che vi domini la più ampia libertà, senza timore e senza alcun tumulto; che si svolga secondo le norme canoniche ed in modo ordinato”.³⁵

Nel caso che non si seguano queste precise regole, si tratta di un falso Concilio universale plenario e tutto ciò che può statuire può essere erroneo e dunque non valido per la Chiesa. L’autorità nei concili non dipende dal capo del Concilio stesso, ma dal comune consenso di tutti i membri. Niccolò nega recisamente che abbiano alcun valore probante “tutti gli argomenti addotti per affermare che il Papa ha ricevuto da Dio la pienezza del potere e cose simili”.³⁶

Gli atti decisionali presi ai vari livelli della scala gerarchica, a cominciare dal Papa, non hanno alcun valore se non sono accompagnati dalla piena accettazione di coloro che devono sottostare a queste decisioni:

Il governo dei superiori si fonda sulla sottomissione degli inferiori. Da ciò consegue che il potere dei superiori dipende anche dagli inferiori. Questo punto è importante. Il governo del Papa non è retto da principi diversi da quelli del governo dei vescovi. Ogni esercizio del potere ecclesiastico si costituisce dall’alto e dal basso. Il pastore è mediatore tra Dio e il gregge.³⁷

35 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 120). “*Quod in aperto et non in abstruso, absque metu cum omni libertate, absque tumultu et canonice et ordinate celebretur. Alioquin, si rite non celebratur, errare potest et etiam ab ipso ad aliud appellare, et multa ibi, quae singulariter notanda.*” (Ed. Kallen, pp. 8-9).

36 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 121). “*Quod argumenta omnia, quae dicunt papam habere potestatis plenitudinem a deo et consimilia, non obstant. Et ibi late de hoc.*” (Ed. Kallen, p. 11).

37 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., pp. 121-22). “*Et quomodo constituatur administratio superiorum ex subiectione inferiorum, ex quo evenit potestatem superiorum etiam ab inferioribus dependere. Et est nota dignum. Et quod papalis administratio non habet alia principia quam episcopalis. Quoniam omnis ecclesiasticae potestatis administratio desursum et deorsum constituitur, quoniam mediator est ipse pastor inter deum et gregem, et evacuantur omnia argumenta secundum ordinem per longum processum.*” (Ed. Kallen, ivi).

Viene confutata la tesi per cui la sede romana, per il privilegio conferito da Cristo a Pietro, abbia la supremazia su tutta la Chiesa:

Pur ammettendo il privilegio papale, il Concilio ecumenico, per il bene della Chiesa universale, possiede superiorità e giurisdizione sul Papa che occupa la sede, quando egli abusa del suo potere [...]. Secondo Agostino, il fondamento di questa tesi della superiorità del Concilio sul Papa sta nel fatto che la rappresentanza della Chiesa – alla quale è promessa la verità e l’assistenza – è più certa e più infallibile nel Concilio universale in quanto non lo sia nel Papa soltanto.³⁸

Si passa poi a discutere una serie di misure di riforma, che ormai si sono rese necessarie, soprattutto per quanto concerne gli abusi vescovili o lo sconfinamento negli affari secolari da parte dei metropolitani:

Un grande abuso consiste nel fatto che la correzione e la visita pastorale si risolvono in un lucro. Un canone dell’ottavo Concilio definisce sacrilego colui che, col pretesto della visita, grava sulle chiese a lui soggette. È necessario eliminare l’avarizia dei capi ecclesiastici e soprattutto della curia romana [...]. Per difendere i sudditi ingiustamente colpiti dal vescovo si deve intendere un processo giudiziario e giungere per graduali appelli fino al patriarca.³⁹

Volendo sintetizzare le rispettive funzioni che Cusano assegna alle massime istituzioni ecclesiali, si può dire che il primato di Pietro deriva effettivamente da Cristo, ma ciò viene a significare che:

38 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 123). “*Et quod universalis ecclesiae synodus non tantum supra papam, sed etiam eius et omnium aliorum patriarcharum synodos existit simpliciter. Et evacuatur argumentum illud, quod communiter obicitur, Romanam sedem privilegio Christi toti ecclesiae supereminere, et quod universale concilium salvo illo privilegio in sedentem in sede, dum sua abutitur potestate, pro bono universalis ecclesiae iurisdictionem et superioritatem habet, et exempla ponuntur. Quod fundamentum huius considerationis maioritatis concilii supra papam est secundum Augustinum, quia certior et infallibilior est repraesentatio ecclesiae, cui veritas et assistentia est promissa, in universali concilio quam in papa tantum.*” (Ed. Kallen, p. 12).

39 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 125). “*Quod magna sit deformitas in eo, quod correctio et visitatio vertitur in quaestum, et ibi canon illius octavi concilii, qui dicit illum sacrilegum, qui sub specie visitationis subiectas ecclesias gravat, et quomodo avaritiam de praesidentibus et maxime Romana curia tolli oporteat, et quod necessitati ecclesiae communi ordinata contributione subveniri debeat. Quod remedium sit in octavo concilio c. 26 editum, quomodo gravatis subditis per episcopum in forma iudicii subveniatur, et quomodo gradatim usque ad patriarcham per appellationes deveniendum sit.*” (Ed. Kallen, p. 16).

Il primato del Papa deriva da Cristo attraverso il consenso della Chiesa. Il potere del Papa deriva da Dio, mentre la funzione coattiva gli proviene attraverso la Chiesa.⁴⁰

Questa parte del trattato, come abbiamo detto, riguarda l'anima della Chiesa: la terza e ultima parte concerne invece il corpo, rappresentato dall'Impero. È interessante notare che Cusano, proprio all'inizio di questa specifica trattativa, afferma che "il potere imperiale non dipende giuridicamente dal Papa in forza della donazione dei territori occidentali fatta da Costantino".⁴¹ Egli considera apocrifo questo celebre documento: "se il fatto fosse vero, mi meraviglio altamente che i documenti autentici e le storie ufficiali non lo riportano".⁴²

Nella prospettiva cusaniiana, è assurdo ritenere che l'imperatore sia tale per una trasmissione del potere da parte del pontefice. L'imperatore deve essere eletto, però:

Gli elettori non sono istituiti né ricevono il loro potere dal pontefice romano, ma dal consenso comune dei sudditi dell'Impero i quali, per diritto divino ed umano e non per diritto positivo, possono nominare a loro capo l'imperatore. La legittima e giusta autorità imperiale deriva la sua validità unicamente da tale elezione, senza bisogno della conferma papale [...]. L'autorità imperiale riceve il supremo potere del mondo e la rappresentazione vicaria da Cristo. L'imperatore viene chiamato ministro di Dio e vicario di Cristo appunto perché raffigura Cristo, re di tutte le genti.⁴³

Il resto del trattato si occupa dei complicati rapporti tra Chiesa e Impero, cercando di fissare bene anche quali sono le prerogative imperiali riguardo ai concili

40 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 126). "Ultimo epilogabitur in brevi, quicquid praemittitur, et evacuatur opinio eorum, qui primatum Petri a Christo esse negant, et solidatur ipsa veritas, quae dicit principatum papae a Christo mediante consensu ecclesiae esse, et quod eius potestas est a deo, coactio vero mediante ecclesia." (Ed. Kallen, p. 17).

41 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 127). "Quod imperialis potestas ordinate ex dono Constantini in occiduis a papa non dependet, et quod ipsa famosa donatio apocrypha sit, sicut quaedam alia, et ibi historiae quaedam verae de Pippino et Carolo breviter connexae ad sciendum, quomodo temporalia primum ad Romanam ecclesiam devenerunt." (Ed. Kallen, p. 19). Sull'argomento cfr. il contributo di G. Piaia, *Tra il Fulgoso e il Valla: la critica del Cusano alla Donatio*, in M. Thurner (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 115-128.

42 *Ibidem*, III, II, 295 (trad. it., cit., p. 407; cfr. anche nota 1 a p. 406).

43 *Ibidem*, Prefazione, 3 (trad. it., cit., p. 127). "Quod electores a Romano pontifice non sunt nec creati nec potestatem habent, sed ex communi consensu subiectorum imperio, qui divino et humano iure, non positivo, sibi imperatorem praeficere possunt, et quod rectum et iustum imperium vim solam ex eorum electione absque papali confirmatione habet, et quod deponi a solo papa non possint." (Ed. Kallen, p. 19).

ecumenici. Questo grande quadro istituzionale, politico e giuridico tracciato dal cardinale di Cusa rappresenta indubbiamente una delle più alte riflessioni sulla natura, la funzione e l'ordine intrinseco alla comunità umana, dell'intero secolo XV. Non ci sembra di dover essere d'accordo, tuttavia, con quelle interpretazioni di storici del pensiero politico, che intendono sottolineare fino alla forzatura la "modernità" di tante tesi contenute nel *De concordantia catholica*.

2.4. Cusano e Marsilio da Padova

Anche l'accostamento che di solito viene fatto con Marsilio da Padova non ci sembra ben fondato. Per comprendere le diversità d'impostazione dell'opera che stiamo esaminando rispetto al celebre *Defensor pacis*, è conveniente procedere a un raffronto sufficientemente analitico. Naturalmente, non potremo che soffermarci esclusivamente sui capisaldi del pensiero marsiliano.

Prima di tutto, il *Defensor pacis* si presenta come un vasto trattato politico, diviso anch'esso in tre parti, in cui però si ricercano le cause delle discordie civili presenti nella società del tempo. Lo scopo manifesto è di proporre l'ideale di una pacifica convivenza, fondata su una rigorosa distinzione tra l'ambito del potere civile e la sfera religiosa. Per giungere ad una chiara divisione tra queste due forme di potere, Marsilio intende determinare in modo conseguente la natura del potere civile, che trova la sua propria espressione nello Stato, concepito come *comunitas perfecta*, una comunità naturale autosufficiente che si erge sulla ragione e sulla esperienza degli uomini. Alla comunità umana esso serve per "vivere e vivere bene".

Lo Stato di cui parla Marsilio non è più l'Impero universale, ma lo Stato nazionale, o il Comune, o la Signoria: in altre parole lo Stato dei suoi tempi. Questo Stato è, per lui, una costruzione umana che assolve finalità umane, senza alcun vincolo o dipendenza di natura teologica. Fede e ragione sono distinte, come la Chiesa e lo Stato. Quest'ultimo non deve assolutamente essere sottoposto alla prima, anzi, per quel che concerne la vita terrena, è la Chiesa che deve essere sottoposta allo Stato.⁴⁴

44 C. Vasoli, *Introduzione* a Marsilio da Padova, cit., p. 31: "Respingendo un argomento che era il cavallo di battaglia delle tesi curiali, Marsilio nega infatti l'assimilazione analogica delle varie funzioni civili con il 'corpo' e del sacerdozio con l' 'anima' sul 'corpo' e quindi del potere

Per realizzare la propria funzione eminentemente mondana, lo stato rivendica a sé l'esercizio di ogni potere coattivo. Fondandosi sulla convinzione che Cristo, pur essendo "re dei re", non volle esercitare alcun potere né dominio, Marsilio attribuisce alla Chiesa il solo compito dell'annuncio del Regno celeste, negandole ogni potere giuridico di tipo coercitivo.

In linea con le concezioni del gruppo dei francescani che avversarono papa Giovanni XXII (Jaques Duèse, 1316-1334), anch'essi rifugiati alla corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro (Guglielmo di Ockham, Michele da Cesena, Buonagrazia da Bergamo), Marsilio vede nella povertà un elemento distintivo della Chiesa: il perfetto cristiano deve vivere alla stregua di Cristo e degli apostoli, accontentandosi di poter disporre dello stretto necessario per vivere. In contrapposizione alle concezioni dei teologi curialisti che attribuivano al papa la *plenitudo potestatis*, Marsilio afferma che il pontefice non ha alcun primato di origine divina rispetto agli altri vescovi, e rivendica al Concilio il compito di verifica di governo della Chiesa.⁴⁵

Su questo particolare punto molte volte si è insistito, per sostenere la tesi o di una prossimità di vedute o addirittura di una influenza dal filosofo padovano al pensatore tedesco. Come vedremo, sono proprio le premesse filosofiche assai diverse e la stessa concezione della comunità umana a sconsigliare, secondo noi, avvicinamenti non ben ponderati.

ecclesiastico sull'autorità civile. Per la sua considerazione strettamente 'razionale' e 'logica', niente è, certo, più sofisticato di certe argomentazioni 'capziose'. E non solo respinge ogni interpretazione teologica della divisione funzionale della comunità, bensì riduce coerentemente il "sacerdozio" ad una istituzione 'politica', sottoposta, come tale, all'autorità della *pars principians* e priva di ogni autorità indipendente".

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 55-56: "Solo il concilio generale della cristianità può prendere quelle decisioni che riguardano tutta la Chiesa considerata nel suo insieme, fissare gli articoli ed esercitare un controllo superiore su tutti i gradi e le istanze dell'autorità ecclesiastica. A questo supremo "corpo" della cristianità spetta infatti, secondo la dottrina del *Defensor pacis*, il compito supremo di mantenere l'unità della fede, difendendo l'"ortodossia", sull'unico fondamento della Sacra Scrittura e della 'retta ragione'. E laddove la tradizione teologica aveva sempre individuato nell'autorità pontificia la garanzia e il principio dell'unità ecclesiastica, Marsilio può ben affermare che 'il concilio è maggiore del papa', sostenere, come del resto aveva già fatto anche Giovanni di Parigi, che soltanto il concilio è veramente ispirato dallo Spirito Santo e che solo esso può definire con infallibilità la sua autorità e deporlo e correggerlo ove egli 'sia caduto in eresia o abbia diversamente peccato' [...]. Il concilio non è più composto soltanto da membri del clero, perché vi partecipano anche dei laici, come rappresentanti dell'*universitas fidelium*, e che anzi proprio a costoro spetta il diritto di decidere, in caso di contrasti tra i 'clerici', quale delle due parti sia 'sanior'. Per di più il diritto di convocare il concilio non spetta affatto al pontefice, è invece attribuito al *legislator humanus* [...]". Cfr. *Defensor pacis*, Secondo discorso, cap. XX sgg. (traduz. Vasoli, cit., pp. 520 sgg.); cfr. anche J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito della potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, trad. it., Padova 2005, pp. 227-275.

Il punto di riferimento della teorizzazione marsiliana rimane, come in parte abbiamo detto, l'istituzione statale concepita secondo una rigorosa esigenza di separazione dei poteri. Anche la vita interna dello Stato ubbidisce a regole e funzioni del tutto staccate da un orizzonte religioso così totale come quello di Niccolò Cusano. Si ricordi che per quest'ultimo il principio metafisico di unità, che dà senso a tutte le cose, trova la sua espressione in una Chiesa intesa come "corpo mistico", per usare le celebri parole di Paolo di Tarso: potere sacerdotale e potere imperiale sono l'anima e il corpo di una tale Chiesa.

Marsilio da Padova, invece, facendo confluire in modo originale elementi dottrinali aristotelici – in particolare la *Politica* – e agostiniani⁴⁶, intende andare in direzione di una istituzione statale autonoma, in contrapposizione alle istituzioni teocratiche medioevali. Tale Stato o comunità civile trova il suo fondamento nella legge, che a sua volta deriva dal popolo. Marsilio attribuisce la facoltà legislativa alla totalità dei cittadini – *universitas civium* –, la quale può delegare i poteri esecutivi a una o più persone – *la pars principians* o *pars valentior* –, che li esercitano in nome della volontà comune. Le leggi dello Stato non devono ispirarsi ad alcuna dottrina di ordine teologico, che intenda fissare l'ordine del mondo, ma devono invece mirare con saggezza terrena a evitare ogni possibile discordia o contesa.

Può interessare, per fare un veloce paragone, quel famoso passo del *Defensor pacis*, dove si sostiene che all'interno della comunità civile autonoma il popolo è l'unico legislatore:

Il popolo è il legislatore o la causa prima, effettiva e propria della legge, cioè l'universalità dei cittadini o la parte migliore di essi, che agisce mediante l'elezione o la volontà espressa oralmente in un'assemblea generale; è in questa che si comanda o si determina quel che si deve fare o tralasciare intorno agli atti civili umani sotto pena o giudizio temporale. Tale assemblea ha facoltà di mutare, interpretare, sospendere la legge. L'autorità di legiferare spetta ai cittadini o alla *valentior pars*, perché da essa soltanto possono provenire buone

46 "Dobbiamo considerare in primo luogo l'evidente legame tra il I Discorso e le dottrine illustrate da Aristotele nella *Politica*, che sono continuamente presenti alla riflessione marsiliana e ne costituiscono, per così dire, il naturale sostrato filosofico. Che Marsilio sia un teorico 'aristotelico' e la sua dottrina si riconnetta a quella tradizione di pensiero che ebbe origine dalla larga diffusione della *Politica* aristotelica e dalla ripresa della sua problematica politica, è quindi cosa pacifica ed evidente [...]" (C. Vasoli, *Introduzione*, cit., p. 18). Lo stesso studioso sottolinea anche "la convergenza, a prima vista paradossale e inattesa, tra l'ispirazione aristotelica e l'evidente influenza di certi motivi caratteristici della tradizione agostiniana" (*Ibidem*, pp. 21 sgg.).

leggi e perché solo così l leggi saranno meglio e più semplicemente osservate. Se è uno solo a fare le leggi, può o per ignoranza o per malizia farle male e quindi portare alla tirannia⁴⁷.

Cusano, fin dal tempo del *De concordantia catholica*, segue un orientamento assai diverso, soprattutto per quanto riguarda il senso dell'umana vicenda. La vita associata non è di per sé un raggiungimento assoluto e tangibile, ma al contrario è il segno o la traccia di un enigma, la cui soluzione è ben oltre. Già il titolo dell'opera allude a una "concordanza" o "unità" universale, che si deve interpretare come una progressione capace di condurre l'umanità verso un esito di natura mistica. Marsilio da Padova sembra voler portare il suo lettore di fronte a concreti problemi di vita civile e di rapporti tra istituzioni. Il nostro futuro cardinale, invece, fa di tutto per comunicare al suo lettore l'idea che la vita umana, quella individuale e quella collettiva, non è altro che un misterioso arabesco che si sta componendo che non potrà certo essere veduto nel corso di questa esistenza.

Avremo modo adesso di valutare quanto devono aver influito nella formazione di queste particolari idee le dottrine dionisiane, peraltro rimodellate dal filosofo tedesco in un contesto estremamente originale. Ciò che al momento ci sembra appropriato dire, è che l'universo divino suggerito da questo filosofo non cessa di stupire per la vastità dei suoi orizzonti e la capacità di intrecciare e a suo

47 *Defensor pacis*, Primo discorso, cap. XII, 3. C. Vasoli (cit.) dà la seguente traduzione: "Diciamo dunque, d'accordo con la verità e l'opinione di Aristotele, nella *Politica*, libro III, capitolo VI, che il legislatore, o la causa prima ed efficiente della legge, è il popolo o l'intero corpo dei cittadini o la sua 'parte prevalente', mediante la sua elezione o volontà, espressa con le parole nell'assemblea generale di cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. Con il termine 'parte prevalente', intendo prendere in considerazione non solo la quantità ma anche la qualità delle persone in quella comunità per la quale viene istituita la legge; e il suddetto corpo dei cittadini o la sua parte prevalente è appunto il legislatore, sia che faccia la legge da sé stesso o invece ne attribuisca la funzione a qualche persona o persone le quali però non sono né possono essere il legislatore in senso assoluto, ma lo sono invece solo in senso relativo e per un periodo di tempo particolare e secondo l'autorità del primo legislatore. E dico poi, in conseguenza di questo, che le leggi e qualsiasi altra cosa stabilita per mezzo di elezione debbano ricevere la loro necessaria approvazione da parte della stessa autorità prima e non di qualche altra, checché ne sia di certe cerimonie o solennità che non sono necessarie per l' 'essere' (*esse*) delle cose elette, ma soltanto per il loro 'essere bene' (*bene esse*), poiché l'elezione non sarebbe certo meno valida anche se non venissero compiute queste cerimonie. Inoltre, alle leggi ed alle altre cose stabilite per mezzo di elezioni debbono essere apportate aggiunte, sottrazioni, mutamenti totali, interpretazioni e sospensioni, solo da parte di questa stessa autorità, e solo in quanto le esigenze di tempo e di luogo o di altre circostanze rendano opportuna qualcuna di queste azioni per il vantaggio comune. E le leggi debbono essere promulgate e proclamate dopo la loro istituzione, sempre da parte di questa autorità, in modo che nessun cittadino o straniero che manchi di osservarle, possa essere scusato per la sua ignoranza. Chiamo 'cittadino', secondo quanto dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitoli I, III, e VII, colui che partecipa secondo il suo proprio rango alla comunità civile al governo o alla funzione deliberativa o giudiziaria" (Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, cit., pp. 171-74).

modo risolvere difficilissimi problemi speculativi. In sostanza, se in Marsilio da Padova può piacere la concretezza unita alla modernità, in Cusano affascina la più pura astrattezza e la capacità di muoversi al limite tra razionalità e misticismo.

In ogni caso, è questa divergenza di fondo tra i due pensatori che ci consiglia di non sottolineare eventuali elementi di somiglianza tra le loro rispettive opere. Ciò che possiamo dire, è che certe soluzioni teorico-politiche rientravano nel gioco delle alternative pratiche, in quel complicato periodo di crisi delle due somme istituzioni. Siamo dell'opinione che ciò che conta non è tanto una concreta affermazione o negazione a proposito di un dilemma che le istituzioni pongono in un certo momento della storia, quanto la particolare impostazione speculativa, insomma il *perché* filosofico che sta dietro una determinata risposta.

Niccolò Cusano può sembrare arcaico e “medievaleggiante” nella sua concezione della società solo a un interprete che intenda esemplificare e ridurre la complessità delle prospettive, che si incontrano nei momenti meno vitali di storia del pensiero. Non è certo demerito del cardinale di Cusa se nel suo trattato si trovano sottili considerazioni sui rapporti che intercorrono tra gli angeli e la Chiesa trionfante, mentre nel pensatore padovano ogni sfondo mistico è tranquillamente abolito.

Le gerarchie angeliche di Cusano non rappresentano un tardo recupero dal *Corpus areopagiticum*, una specie di fondo oro per un'epoca che conosce la prospettiva: le essenze angeliche stanno invece a riproporci simbolicamente il problema dell'infinita distanza del molteplice dall'Uno, e nello stesso tempo la necessità ontologica di una continuità. Se riflettiamo sulla natura dell'essere e sugli infiniti problemi che esistono circa la possibilità, per l'Uno, di pluralizzarsi, allora devono esistere anche gli angeli prima di arrivare all'uomo, esattamente come dopo l'unità devono esaurirsi le decine per poter arrivare alle centinaia, e le centinaia per poter realizzare le migliaia, e sempre così in quel gioco di connessioni che va verso l'infinito.⁴⁸

48 *Defensor pacis*, Primo discorso, cap. XII, 3. C. Vasoli traduce nel seguente modo: “Diciamo dunque, d'accordo con la verità e l'opinione di Aristotele, nella *Politica*, libro III, capitolo VI, che il legislatore, o la causa prima ed efficiente della legge, è il popolo o l'intero corpo dei cittadini o la sua 'parte prevalente', mediante la sua elezione o volontà, espressa con le parole nell'assemblea generale di cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. Con il termine 'parte prevalente', intendo prendere in considerazione non solo la quantità ma anche la qualità delle persone in quella comunità per la quale viene istituita la legge; e il suddetto corpo dei cittadini o la sua parte prevalente è appunto il legislatore, sia che faccia la legge da sé stesso o invece ne attribuisca la funzione a qualche persona o

2.5. L'universo dionisiano

Convieni, a questo punto, cercare di approfondire il rapporto tra la filosofia religiosa di Cusano e la speculazione dionisiana, quale si esprime nel *De coelesti hierarchia*, nel *De ecclesiastica hierarchia*, nel *De divinis nominibus* e nel *De mystica theologia*. È noto che, per un'espressa dipendenza dichiarata dallo stesso Cusano, la tematica della *docta ignorantia* e della superiore convergenza di unità e infinito è stata suggerita da profonde meditazioni sui trattati dionisiani. Lo Pseudo-Dionigi, infatti, introduce, nell'ambito di una teologia profondamente cristiana, la distinzione già plotiniana tra teologia positiva o catafatica e teologia negativa o apofatica.

Teologia positiva è quella che definisce il concetto e gli attributi di Dio a partire dai nomi delle cose create. Come causa e principio di tutte le cose Dio include infatti in sé tutti i nomi. Ma la "onninominabilità" di Dio si converte peraltro nella "innominabilità", "indicibilità" o "ineffabilità", qualora si consideri che l'Essere divino, in quanto infinito, non si può ridurre ad alcuna delle cose finite e nemmeno alla loro totalità, ma tutte le trascende. Qui si apre allora il campo della teologia negativa, sulla quale Dionigi ha particolarmente insistito. Il modo più corretto di nominare Dio non è quello di dire "positivamente" ciò che *Egli è*, bensì di dire "negativamente" ciò che *Egli non è*, negandogli progressivamente ogni determinatezza concettuale e ogni attributo, sino a pervenire alla conclusione che il Suo essere è "nulla", ovvero nessuna delle cose finite. La teologia negativa culmina così nel "silenzio mistico". Essa peraltro non si limita a "venir dopo" la teologia positiva, ma agisce anche su di essa, riducendo le sue affermazioni alla

persone le quali però non sono né possono essere il legislatore in senso assoluto, ma lo sono invece solo in senso relativo e per un periodo di tempo particolare e secondo l'autorità del primo legislatore. E dico poi, in conseguenza di questo, che le leggi e qualsiasi altra cosa stabilita per mezzo di elezione debbano ricevere la loro necessaria approvazione da parte della stessa autorità prima e non di qualche altra, checché ne sia di certe cerimonie o solennità che non sono necessarie per l'«essere» (*esse*) delle cose elette, ma soltanto per il loro «essere bene» (*bene esse*), poiché l'elezione non sarebbe certo meno valida anche se non venissero compiute queste cerimonie. Inoltre, alle leggi ed alle altre cose stabilite per mezzo di elezioni debbono essere apportate aggiunte, sottrazioni, mutamenti totali, interpretazioni e sospensioni, solo da parte di questa stessa autorità, e solo in quanto le esigenze di tempo e di luogo o di altre circostanze rendano opportuna qualcuna di queste azioni per il vantaggio comune. E le leggi debbono essere promulgate e proclamate dopo la loro istituzione, sempre da parte di questa autorità, in modo che nessun cittadino o straniero che manchi di osservarle, possa essere scusato per la sua ignoranza. Chiamo "cittadino", secondo quanto dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitoli I, III, e VII, colui che partecipa secondo il suo proprio rango alla comunità civile al governo o alla funzione deliberativa o giudiziaria" (Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, cit., pp. 171-74).

consapevolezza del proprio limite, ovvero ad una sorta di “dotta ignoranza” religiosa.⁴⁹

L’universo dionisiano è percorso da una gerarchia di triadi, che trova la sua misteriosa origine nell’unità di Dio, la quale si configura simultaneamente come una consustanziale Trinità. Da questo sommo vertice di unità alla molteplicità degli esseri creati, si distribuiscono gradi gerarchici nei quali il rapporto tra l’uno e il molteplice si viene determinando in modo diverso. Gli angeli, costituenti la gerarchia celeste, distribuiti in tre triadi o cori, seguono la scalarità di Serafini, Cherubini, Troni (prima gerarchia), Dominazioni, Potenze, Potestà (seconda gerarchia), Principati, Arcangeli, Angeli, (terza gerarchia).⁵⁰ A proposito della natura e della ragione metafisica e teologica di tale distribuzione gerarchica dell’essere, il *De coelesti hierarchia* così si esprime:

Secondo me, la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e una operazione che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all’imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono state comunicate [...]. Dunque, il fine della gerarchia è l’assimilazione e l’unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza ed operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto è possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e “specchi” chiarissimi e “immacolati” adatti a ricevere il raggio della prima luce e tearchico, ed essi poi, santamente riempiti della luce data, sono capaci di infondere abbondantemente lo splendore delle cose che seguono secondo le leggi tearchiche [...]. Dunque, colui che dice gerarchia indica una disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione e che si conforma al proprio principio per quanto può. Infatti, per ciascuno di coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia, la perfezione consiste nell’ascendere all’imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel proprio divenire, come dice la Scrittura, “collaboratori di Dio”, cosa questa senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in se stessi, per quanto possibile, l’energia divina.⁵¹

49 Per quanto concerne il *Corpus areopagiticum*, cito da Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, con Introd. di E. Bellini, Milano 1981.

50 Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., *Gerarchia celeste*, pp. 99-114.

51 *Ibidem*, pp. 89-91.

Se gli angeli costituiscono la gerarchia celeste, gli uomini costituiscono la gerarchia ecclesiastica, secondo una corrispondente distribuzione per triadi. La gerarchia umana esiste affinché l'uomo possa divenire simile a Dio, cioè capace di agire "come" la Divinità. Ma per giungere a tanto, l'uomo deve prima di tutto nascere alla vita divina mediante il mistero del battesimo. Si passano successivamente in rassegna i vari riti, attraverso i quali la Chiesa realizza gradi di unione sempre più alti:

Nella gerarchia angelica la iniziazione (o operazione) è la conoscenza di Dio, gli iniziatori sono gli spiriti più vicini a Dio e gli iniziati gli spiriti più lontani da Dio; nella gerarchia legale la iniziazione è il culto legale, iniziatori sono Mosè e i sacerdoti istituiti da lui e gli iniziati sono antichi ebrei; nella gerarchia ecclesiastica, infine, la iniziazione è il culto spirituale, gli iniziatori sono gli ordini sacerdotali e gli iniziati sono tutti gli altri appartenenti alla Chiesa. Ma questa iniziazione o operazione si presenta nelle tre forme già note, come purificazione illuminazione e perfezione. Per cui Dionigi cerca di individuare questi tre aspetti nello schema precedente. Così la operazione gerarchica si suddivide in purificazione e illuminazione (che corrispondono al battesimo) e perfezione (che corrisponde all'eucaristia); gli iniziatori si dividono in vescovi, preti e ministri, che hanno rispettivamente il compito di perfezionare, illuminare e purificare; e gli iniziati si suddividono anch'essi in tre gruppi, monaci, fedeli e purificati, affidati rispettivamente al vescovo, ai preti e ai ministri.⁵²

Più volte è stato notato "il quadro assai artificioso"⁵³ di tali suddivisioni e corrispondenze dionisiane. Ciò che a noi preme notare, è che l'idea dionisiana di Chiesa non ha la portata universale di quella che prende forma nella speculazione cusana, arrivando ad abbracciare la totalità dei popoli e delle fedi religiose. Dionigi pone come condizione di appartenenza alla Chiesa il sacramento del battesimo, che rappresenta la prima soglia di "iniziazione". Evidentemente, Cusano deve avere a lungo riflettuto sulle complesse vicende della Chiesa, sulle sue tensioni e sui suoi conflitti dogmatici, sulle sue dolorose spaccature, arrivando a concepire un'unità religiosa all'interno della quale ogni urto di confessioni e di fedi si perde,

52 E. Bellini, Prefazione alla *Gerarchia ecclesiastica*, in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 141.

53 Ivi.

per dar luogo a una pacificazione universale. Si può dire che il filosofo tedesco applica i principi dionisiani per superare lo stesso Dionigi l'Areopagita. Se l'uno è l'origine e fondamento metafisico dell'intera realtà, la quale partecipa tutta di una tensione vitale, di molteplicità e di unità, allora anche la pluralità di aspetti che la religione può assumere deve rientrare in questo grande quadro metafisico ed essere vista *sub specie unitatis*.

Se il mondo è teofania che rifrange in mille modi l'imperscrutabile principio di unità, anche le diversità religiose rientrano in questo necessario piano moltiplicativo, che è contemporaneamente anche una struttura unitiva. Gli studi di matematica forniscono, come abbiamo visto, le più congrue immagini simboliche per esprimere questa confluenza della molteplicità nell'unità, una volta che si raggiunga il limite dell'infinito. Dal *De concordantia catholica* al *De pace fidei* vi è un grande itinerario di approfondimento speculativo, che non può non tradursi in una visione della Chiesa e della religione sempre più audace sul piano puramente teorico e sempre meno dettata da prese di posizione indubbiamente coraggiose, anche se contingenti. La controversia istituzionale sotto il segno della divergenza cede così il passo alla visione metafisica sotto il segno dell'unità.

2.6. Hercules eugeniorum. Cusano, la "svolta" filo papale e la questione della plenitudo potestatis

Il conciliarismo di Nicola Cusano, com'è noto, durò molto poco. Sulle ragioni che indussero il pensatore tedesco ad abbandonare il partito del Concilio e a spostare – sia pure con la moderazione che gli era propria – la causa del papato si continua ancora oggi a discutere vivamente, né si può dire che gli studiosi abbiano trovato in via definitiva un orientamento convergente in merito.⁵⁴ Accanto a motivazioni non proprio apprezzabili, quale quella del desiderio di conseguire ulteriori benefici ecclesiastici o comunque onori e titoli che solo il Papa avrebbe potuto concedergli – argomenti, a dire il vero, ormai lasciati cadere dalla critica moderna – è stata

⁵⁴ Per i problemi attinenti alla "svolta" di Cusano, cfr. l'ampia e ancora fondamentale ricerca di P. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought*, Cambridge (Mass.) 1963, pp. 225 sgg., ma anche M. Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa*, Genève 1963; utile, inoltre, la sintesi di P. Gaia, cit., pp. 44-45. Per gli aspetti più strettamente biografici della vicenda, si veda lo studio di E. Meuthen, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, Münster 1964, pp. 45 sgg.

avanzata l'ipotesi più convincente secondo la quale Cusano si sarebbe disgustato della litigiosità e della miopia politico ecclesiale dei padri di Basilea e che ciò lo avrebbe indotto a ripensare la sua teoria della *concordantia*, in modo però non da negare le sue convinzioni organicamente enucleate nel suo capolavoro giovanile, ma di sottrarle al rischio di letture che, secondo i suoi nuovi convincimenti, non avrebbero potuto essere definite che come riduttive: quelle, in particolare, che facevano della *concordantia catholica* il risultato di una mera addizione delle volontà individuali dei membri della Chiesa, di una mera *numerositas* e non della *sanior pars* della Chiesa stessa. Utilizzando uno spunto già presente nel *De concordantia catholica* Cusano, nelle due famose lettere del 1439⁵⁵ allontanandosi dalle posizioni conciliaristiche mette in evidenza come già il solo consenso del collegio cardinalizio possa essere indizio della concordanza universale, in quanto i cardinali rappresentano le provincie della Chiesa e insieme al Papa costituiscono la "sede apostolica". Fu probabilmente la freddezza mostrata dal Concilio di Basilea nei confronti della causa ecumenica, causa che la curia romana patrocinava con una certa convinzione,⁵⁶ a indurre Cusano a porsi con sempre maggiore convinzione come il campione della causa papale, come l'*Hercules eugeniorum* – volendo utilizzare il celebre appellativo coniato per Cusano da Enea Silvio Piccolomini nella sua storia del Concilio di Basilea⁵⁷ -, dissociando la sua posizione da quella del Concilio, specie in occasione dei decreti papali del 1437, che contro il parere della maggioranza dei Padri e appoggiandone invece una minoranza, avevano stabilito di inviare rappresentanti della Cattolicità a Costantinopoli per preparare un Concilio di riunificazione e quindi di trasferire il Concilio stesso a Ferrara. Contro i ripetuti rifiuti della maggioranza del Concilio di riconoscere validità al decreto papale di trasferimento, Cusano insorge a difesa del Papato, argomentando in base al potere, che a questo spetta, di operare per il bene della Chiesa (ad aedificationem Ecclesiae). Il principio, che confluisce nel

55 La prima diretta a un Monastero di Certosini, la seconda a un legato di re Alberto alla Dieta di Francoforte: si possono leggere, in traduzione italiana, in N. Cusano, *Opere religiose*, cit., pp. 579-596.

56 Ma si ricordi che il Concilio accusava il Papa e la curia romana di perorare con tanto calore la causa dell'unità ecclesiale solo come pretesto per poter trasferire il Concilio in una città italiana e rafforzare così la propria autorità.

57 Sul durevole sodalizio intellettuale e umano tra Niccolò Cusano ed Enea Silvio Piccolomini, mi permetto di rimandare ad un mio contributo di recente pubblicazione: V. M. Corseri, *Religione e politica in Europa nella prima metà del Quattrocento. Cusano e Piccolomini a Basilea*, in G. Musotto (a cura di), *Medioevo e dintorni. Lezioni della sezione di Trapani dell'Officina di Studi medievali*, Palermo 2011, pp. 119-130.

legittimo uso dell'*epieikeia*⁵⁸ ('equità') da parte del Papa, era già stato enunciato da Cusano, nel *De concordantia*,⁵⁹ ma l'uso che ora egli ne fa è profondamente differente: nell'opera conciliare Cusano argomentava a favore del primato del Concilio, ora invece argomenta – in base agli stessi principi – a favore del primato del pontefice. Ed è perché il Papa ha il dovere e il potere di operare per il bene della Chiesa che Eugenio IV ha trasferito il Concilio a Ferrara, sostiene Niccolò: Egli ha voluto evitare un ulteriore scisma, cercando di mantenere l'unità della Chiesa, secondo le disposizioni di Cristo e non solo in quanto questa unità veniva minacciata dalle contese di Basilea, ma anche per la scandalosa divisione della Chiesa stessa tra Oriente e Occidente. Il comportamento del Papa pertanto non solo va considerato legittimo, ma necessario. Ogni resistenza alle sue indicazioni, pertanto, è scismatica, perché oggettivamente diretta a mantenere nella Chiesa le lacerazioni che la feriscono.

Che cosa dunque si deve fare nell'attuale caso di scisma in cui il dissenso tocca le decisioni prese? Rispondo: per risolvere tale questione bisogna tener presenti alcuni fatti. Primo, che il pontefice romano e molti suoi aderenti, soprattutto cardinali – che con lui costituiscono la sede apostolica, alla quale Cristo ha legato più direttamente la verità -, ma anche altri vescovi sparsi per il mondo convergono su una stessa decisione... Secondo che il dissenso al Concilio di Basilea sorse proprio per questa questione di fede della riunione dei Greci e che la parte che aderì alla sede apostolica, al fine di non perdere questo bene della fede costituito dalla riunione dei Greci – bene che non si poteva conseguire senza un Concilio ecumenico cui partecipassero i Greci stessi – fu a buon diritto la parte più sana (del Concilio) ed avente maggiore autorità, sia per l'accordo dimostrato che per la promozione del bene comune della fede. Terzo, che il pontefice romano ha ricevuto da Cristo il potere di edificare (la Chiesa), che tale potere non gli può essere tolto da nessun Concilio, per cui egli, servendosi di tale potere, può trasferire, per autorità divina, il Concilio da un luogo ad un altro, al fine di conservare l'unità della Chiesa ed aumentare la fede. Considerate queste premesse... sembra chiaro che nessuno può senza correre il pericolo della salvezza eterna, staccarsi, direttamente oppure indirettamente con

58 Sul concetto di *epieikeia* nel Medioevo e sul dibattito filosofico-giuridico basileese in relazione all'idea di equità, cfr. F. D'Agostino, *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevo latino. Un contributo alla storia dell'idea di equità*, Milano 1976.

59 La celebre espressione "*ad aedificationem ecclesiae*" è paolina ed è stata tratta dalla *Seconda lettera ai Corinzi*, 10-8.

la propria neutralità dell'obbedienza al nostro signor papa Eugenio[...] E' chiaro inoltre che la sentenza della sede apostolica, [...] che proibisce sotto pena della maledizione eterna di aderire agli scismatici di Basilea, dev'essere giustamente temuta da tutti i cristiani come fosse stata emessa da Cristo stesso.⁶⁰

Ovviamente, per dare senso a queste nuove affermazioni, Cusano deve tacere un argomento al quale nel *De concordantia catholica* aveva dato tanto rilievo, e cioè il controllo che la "base" doveva operare sul Papa per verificare la fondatezza delle sue pretese di operare secondo *epieikeia*. Questa istanza viene necessariamente a cadere nella nuova prospettiva di Cusano: non che egli attenui la sua enfasi nei confronti del consenso universale e della Chiesa come comunità, ma evidentemente non nutre più fiducia – dopo l'atteggiamento della maggioranza dei Padri di Basilea nei confronti della riunione con la Chiesa d'Oriente – nel fatto che limitare i poteri del Papa sia un bene in sé.

Nella famosa lettera a Rodrigo Sanchez de Arevalo⁶¹ l'evoluzione del pensiero – e dell'atteggiamento – politico di Cusano in sostegno delle tesi curialistiche ha ormai raggiunto il suo apice. La teoria della Chiesa come *congregatio*, esplicitata nel *De concordantia*, viene qui integrata da una teoria della gerarchia di preta derivazione neoplatonica.⁶²

60 Cfr. N. Cusano, *Lettera a un monastero...*, 12, in *Opere religiose*, cit., pp. 588-89.

61 Rodrigo Sanchez de Arevalo era un ecclesiastico, inviato dal re di Castiglia al Reichstag di Francoforte, e che aveva già partecipato al Concilio di Basilea dal 1433 al 1439, sempre schierandosi dalla parte del Papa. Proprio la sua collocazione "politica" garantisce che la lettera che Cusano gli scrisse in data 20 maggio 1442 non era motivata da fini polemici, a ma esprimeva le più mature posizioni del Cardinale sui temi della politica ecclesiale. È interessante notare che la lettera venne utilizzata da Roberto Bellarmino contro gli autori protestanti che assumevano Cusano tra i precursori del loro movimento, sulla base della sola *Concordantia catholica*. La lettera, il cui titolo completo è *Epistola Nicolai de Cusa ad Rodericum de Trevino, archidiaconum, oratorem regis Castellae*, si trova in traduzione italiana nella fondamentale edizione, già summenzionata, delle *Opere religiose cusane*, cit., pp. 597-610. Per l'edizione critica, cfr. Nicolai de Cusa *De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibanky et Hildebrandus Bascour, O.S.B. lviii, 135 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VII). – Editio altera. LVIII, 136 paginae; 2 tabulae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1970.

62 Cfr. P. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought*, cit., p. 269. E. Cassirer nota – cfr. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., Firenze 1974 (rist. anast. dell'ediz. del 1935), pp. 24 sgg. – che l'originalità di Cusano sta nell'aver ripensato l'antico modello speculativo "in un orientamento spirituale totalitario completamente nuovo", che fa assurgere il problema gnoseologico a una nuova dimensione: "finiti et infiniti nulla proportio". È vano voler costringere Dio nelle nostre categorie concettuali. Dall'oggettivismo medievale inizia in Cusano il passaggio al soggettivismo moderno.

Così come nella gerarchia degli esseri l'ascesa verso i gradi supremi porta sempre più da vicino all'Uno, così nell'ascesa della gerarchia ecclesiastica, la Chiesa è meglio rappresentata dai suoi uffici più elevati e in modo eminente, quindi, dal Papa che ne è il Capo.

Quando perciò osserviamo che nella Chiesa, pur nell'unità della fede, c'è una varietà di poteri, di ordini, di prelature e che tutta questa varietà ordinatissima e bella si trova originariamente compendiata in Pietro, allora ci eleviamo a congetturare l'ammirabile potenza e forza di Pietro, e comprendiamo che l'unico potere di Pietro è proprio la pienezza di tutti i possibili poteri che esistono nella Chiesa per la sua conservazione ed il suo governo. L'unità infatti non si può esplicare totalmente nella molteplicità, poiché la forza dell'unità complicante è più grande (delle sue determinazioni). Di qui possiamo conoscere che il potere universale che compendia in sé originariamente ogni potere particolare è inesauribile, pur moltiplicandosi nei poteri particolari. Pertanto se nella Chiesa vi sono poteri dei patriarchi, degli arcivescovi, dei metropolitani, dei vescovi, dei presbiteri, tuttavia è evidente che tali poteri sono limitati (*contractas*). Ora, ciò che è limitato non ha origine in sé, ma dipende dall'assoluto. Per questo il potere del primo e sommo capo della Chiesa abbraccia, nella sua pienezza, ogni potere di tutti gli altri capi, anzi non c'è che un solo potere, quello del primo capo, che viene variamente partecipato ai molteplici capi, nessuno dei quali, però, ne partecipa in misura massima. Infatti, quel sommo potere, così com'è nella sua natura, è impartecipabile.⁶³

“The pope position in the ecclesiastical hierarchy – nota Sigmund – seems not unlike that of God in relation to the various gradations of the created universe”.⁶⁴

63 Cfr. *Lettera a Rodrigo*, 8, in *Opere religiose*, cit., pp. 602-604. “*Quando enim varietatem potestatum, ordinum et praelationum in unitate fidei in ecclesia esse conspicimus, illam omnem varietatem ordinatissimam atque decoram in Petro complicatam originaliter conspicientes, ad coniecturas de Petri admirabili potentia et virtute erigimur et plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro eius conservatione et directione unicam Petri apprehendimus potestatem. Non enim est unitas in multitudine explicabilis, quoniam unitatis virtus complicative maior existat. Hinc principatum universalem, omnem particularem principatum originaliter complicantem, inexhaustibilem multiplicatione particularium cognoscimus. Si igitur in ecclesia est patriarcharum, archiepiscoporum, metropolitanorum, episcoporum presbyterorumque potestas, has quidem contractas esse constat. Contractum autem ex se ortum non habet, sed ex absoluto dependet. Quare potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem; immo non est potestas nisi una et primi, quae in alteritate rectorum varie participatur, a nullo tamen maxime; imparticipabilis enim est uti est.*” (Ed. Klibanky – Banscour, pp. 8-9).

64 Cfr. P. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought*, cit., p. 169. F. Battaglia parla, a tal proposito, del pensiero di Cusano come di un “organicismo mistico”; cfr. *Politica e religione in Nicolò da Cusa*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze 1970, p. 63.

Cusano non esclude il rilievo che possiedono le Chiese locali e i loro pastori, ma fa derivare il loro potere e la loro autorità non dal consenso dei fedeli, bensì dal loro riflettere il potere di Pietro che proviene dall'alto. Non deve quindi stupire che intorno al 1440 già si trovi nei discorsi di Cusano al Reichstag l'espressione *plenitudo potestatis* con riferimento al potere papale, una espressione che all'epoca della composizione del *De concordantia catholica* il cardinale non avrebbe mai potuto adoperare.⁶⁵

Ciò non significa, bisogna ancora sottolineare, che Cusano abbia rinnegato se stesso. Nello spirito della *coincidentia oppositorum* egli poteva pur sempre salvare la sua concezione ecclesiologica di un tempo in un "superamento" irenico, o anche dialettico.

Nella lettera a Rodrigo egli insiste nel sostenere che a rigore di termini:

[...] non c'è nessun potere assoluto di principe al di fuori del potere del sommo Dio, mentre ogni altro potere partecipa variamente, in una molteplicità di determinazioni particolari, di quell'assoluto potere (divino). Tuttavia, relativamente alla Chiesa, il potere (del papa) è anch'esso, a suo modo, assoluto, in quanto in esso è compendiata la Chiesa stessa.⁶⁶

Così – continua Cusano – se il Papa ordina qualcosa che va contro il bene della Chiesa non gli si deve prestare ubbidienza, poiché quell'ordine non scaturisce e non si fonda sul suo legittimo potere. Ma come stabilire quando concretamente ciò si verifichi, ossia quando realmente il Papa può recare nocimento con la sua azione alla Chiesa? E' indubbia, in questo caso, la torsione ermeneutica che Cusano attua per giustificare e corroborare l'azione del pontefice e il suo potere di incidenza sull'applicazione dei canoni solo *ad aedificationem Ecclesiae*, un potere però non soggetto a controlli né tanto meno a verifiche.

Poiché quegli ordinamenti, che i successori di Pietro trovano già sviluppati nella Chiesa nel modo suddetto [...] sono quelli che derivano dal potere del capo

65 Per una profonda e particolareggiata analisi del concetto cusano di "complicatio ecclesiae", cfr. M. Merlo, *Vinculum Concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Milano 1997, pp. 184-210.

66 Cfr. *Lettera a Rodrigo*, 9, trad. it., cit., p. 604. "Adverte igitur, quomodo non est potestas principis absoluta nisi dei summi, sed principatus omnis varie hanc in alteritate contractionis participat! Principatus enim in hac ecclesia absolutus quidem est suo modo, quoniam in ipso ecclesia complicatur." (Ed. Klibanky – Banscour, p. 9).

universale, non è conveniente che essi vengano in qualunque modo infranti dallo stesso potere che ora è compendiato dal pontefice eletto. L'unico caso che giustifichi un suo intervento è quello in cui lo stesso pontefice constatasse che l'uso dell'epieikeia o una qualunque modificazione (degli ordinamenti stabiliti) fossero utili all'edificazione della Chiesa. In tal caso però egli deve procedere con molto riguardo, per evitare di offendere e danneggiare i fratelli proprio mentre cerca di promuovere il bene comune.⁶⁷

⁶⁷ *Ibidem*, p. 607. “*Quia itaque ea, quae explicata reperiuntur in ecclesia per Petri successores modo nunc dicto, sunt ipsa, quae ex universalis principis potestate prodierunt, non est conveniens illa per eandem potestatem, nunc in electo pontifice complicatorie existentem, quovismodo infringi, sive illae sint regulae sive ordo statuum aut alia universalis quaecumque nisi in casu, quo pontifex ipse videret aut epikeiam aut immutationem utilem pro aedificatione ecclesiae; quo casu advertere habet, ne, cum utilitatem procurare studet, fratres offendat et scandalizet. Eo quidem modo sapientiores semper intellexerunt quod – quamvis principis ecclesiae manus ad aedificationem extensae nulla observantia aut regula patrum, etiam in conciliis inhiberi prohiberique possent – non est tamen apud ipsum libera potestas reiciendi semel per Petri explicatam potestatem salubriter pro regimine ecclesiae ordinata, quamdiu illa ad aedificationem praestans adiumentum. Sed nullam sedem magis oportet sanctorum patrum bene statuta inviolabiliter exsequi, tamquam verum Petri successorem in his, quae ex eadem Petri potestate explicatorie prodire.*” (Ed. Klibanky – Banscour, pp. 12-13).

Capitolo 3

La metafisica dell'unità nei primi trattati filosofici

3.1. Il *De docta ignorantia*

La visione politico-religiosa di Niccolò Cusano è imperniata su un approfondimento speculativo del concetto di “unità”. Nel terzo libro del *De docta ignorantia*, dove viene trattato specificamente di “quel massimo che è ad un tempo assoluto e contratto”, ossia di Gesù Cristo, il tema della Chiesa viene affrontato proprio nell'ultimo capitolo, a chiusura dell'intera trattazione. Si parte dalla constatazione dell'ineguaglianza di grado nella fede all'interno della diversità umana: dal momento che essa si caratterizza per il più e il meno, non esiste la possibilità tra gli uomini di potere giungere ad una fede massima, cioè assoluta, tale da non permettere l'eventualità di una fede ancora più alta. Se, per assurdo, una tale fede massima o assoluta esistesse, l'uomo che la realizzasse si adeguerebbe all'assolutezza o alla massimità divina, e dunque sarebbe anche capace di comprendere l'essenza di Dio.

La stessa cosa vale anche per la carità, che nell'uomo non può mai raggiungere il grado massimo, delineandosi in tal modo sempre un certo scarto tra l'amante (ovvero il soggetto di tale virtù) e l'amato (il corrispondente oggetto). Esiste però un portatore della fede e della carità massime in senso assoluto, e questi è Gesù Cristo “il quale fu ad un tempo viatore e possessore di Dio, uomo amante e Dio amato”.

È così che Gesù Cristo compendia ogni grado di fede e ogni grado di carità, che pur rimangono distinti e diversificati nella molteplicità umana.⁶⁸ In altre parole, l'apice assoluto della fede e dell'amore rappresentato dalla figura di Cristo dà ragione di tutta l'estrema varietà e differenzialità di fede e amore presenti nel contesto umano. Cusano ha una visione estremamente aperta e non certo rigida o riduttiva della totalità ecclesiale. In sostanza la Chiesa è per lui l'intera stirpe umana,

⁶⁸ *De docta ignorantia*, III, XII, 254 (trad. it., cit., pp. 230-231). L'edizione critica di riferimento è la seguente: Nicolai de Cusa *De docta ignorantia*. Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. XIX, 179 paginae. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen I).

infinitamente diversa nei suoi gradi, e dunque nei suoi modi, di fede e amore in Dio.⁶⁹

Tutto ciò è garantito appunto dalla figura divino-umana di Cristo, in cui assolutezza e contrazione, cioè infinità e determinazione, si identificano. In Lui c'è la giustificazione per ogni uomo che ha un certo livello, sempre diverso eppure sempre ammissibile, di religiosità. Si esclude, come abbiamo detto, che l'adesione alla Chiesa di Cristo possa significare soltanto una integrale adeguazione a Cristo, per cui o c'è una fede perfetta e assoluta, oppure si è fuori dalla Chiesa. Tutti, invece, partecipano alla Chiesa proprio perché sono infinitamente diversi tra di loro, nel modo stesso di intendere e di configurare la loro fede. Scrive audacemente Cusano:

Nessuno [...] in questa vita o nella futura può amare Cristo in modo tale da essere egli stesso Cristo e uomo. Tutti coloro che sono uniti a Cristo per la fede e per la carità in questa vita, oppure per la comprensione e la fruizione nell'altra, pur rimanendo la differenza di grado, si uniscono in modo tale che non potrebbero unirsi di più, pur rimanendo quella differenza, e così nessuno per se stesso può sussistere senza quella unione, e tuttavia per quella unione non decade dal suo grado.⁷⁰

L'unione, mediata dalla figura di Cristo, a cui Cusano allude in questo passo, è appunto la Chiesa. Si noti che egli non fa alcuna menzione di dogmi o di sacramenti, ad esempio del battesimo, come condizione formale per entrare a far parte, attraverso un particolare intervento della grazia divina, della Chiesa cattolica.

69 Cfr. l'*Introduzione* di Santinello all'edizione italiana, cit., p. 72: "Il capitolo dodicesimo, finale, è sulla Chiesa. Essa è una realtà visibile; ma al Cusano qui interessano soprattutto gli altri suoi caratteri, quelli invisibili, che rispecchiano il grande mistero di Dio. La Chiesa, unità di tutti i credenti in Cristo, esprime una unione che è riflesso delle forme supreme dell'unità, quella stessa in Dio tra le tre persone, e quella in Cristo fra le due nature. E i credenti in Cristo sono coloro che nella storia professano la fede in lui; però non essi soltanto, che sarebbero solo parte del genere umano. Infatti 'l'umanità di Cristo sarà una in tutti gli uomini'. Perciò bisogna pensare – ancora una volta nel mistero – che la fede sia anticipata in qualche modo, per virtù di questa umanità comune, in tutti coloro che non conobbero Cristo perché venuti nel tempo prima di lui, e possa considerarsi presente, anche se implicita, in tutti coloro che, venuti dopo, non avranno la possibilità di accoglierlo". Si tratta di quesiti estremi che, è bene notare, Cusano preferisce saggiamente lasciare nell'ombra.

70 *De docta ignorantia*, III, XII, 255 (trad. it., cit., p. 231). "*Nec tantum potest quis amare Christum, quod Christus non possit plus amari, cum Christus sit amor et caritas et propterea in infinitum amabilis. Quapropter nemo in hac vita aut futura ita Christum amare potest, ut ipse propterea sit Christus et homo. Omnes enim, qui Christo aut per fidem in hac vita et caritatem aut comprehensionem et fruitionem in alia uniuntur, remanente graduale differentia eo modo uniuntur, quo magis illa remanente differentia uniri non possent, ita ut in se nemo absque ipsa unione subsistat et per unionem a gradu suo non cadat.*" (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 158).

Cristo sembra mediare, nella visione cusaniana, una Chiesa assai più universale, che viene così caratterizzata:

Questa unione è la Chiesa, ossia la congregazione dei molti in unità, come molte membra si trovano in un solo corpo, ciascuno nel suo grado di essere; ciascun membro non è l'altro, e ciascuno, in un solo corpo, mediante esso si unisce a ciascun altro; nessun membro senza il corpo può avere vita e sussistenza propria, sebbene sia in virtù di quel corpo che esso può avere la realtà di tutte le altre membra. Perciò la verità della nostra fede, mentre siamo qui pellegrini, non può sussistere che nello spirito di Cristo, pur rimanendo una distinzione di grado tra i credenti, così da esservi diversità nella concordanza nell'unico Gesù.⁷¹

È proprio questo “rimanere una distinzione di grado tra i credenti”, cioè questo possibile e necessario articolarsi delle modalità in cui si esprime la fede, che costituisce l'incredibile novità teologica e contemporaneamente filosofica tentata da Cusano. Per il pensatore tedesco, la Chiesa è il vertice di una realtà umana che tende verso il massimo, senza mai poterlo integralmente raggiungere in quanto coincidente con l'essenza stessa di Dio. Questo è il *massimo assoluto*, cioè il mistero ultimo della Divinità. Tra il massimo assoluto e l'uomo, che rappresenta un massimo contratto, cioè determinato e diversificato nello spazio e nel tempo, si colloca quel principio di mediazione, rappresentato da Gesù Cristo, inteso come massimo nello stesso tempo assoluto e contratto (in quanto Dio e uomo).

Tutto ciò rientra in un quadro speculativo che sembra togliere alla fede cattolica ogni sua troppo rigida caratterizzazione teologica e persino dogmatica. Il cattolicesimo, per Cusano, non deve respingere, ma al contrario deve inglobare, abbracciare, avvalorare la molteplicità delle fedi, facendole diventare gradualità di un'unica possibile fede. Il garante di questa diversificazione graduata è appunto il massimo assoluto e contratto, cioè Gesù Cristo.

⁷¹ *Ibidem.*

3.2. La dottrina dell'infinito nel *De docta ignorantia*

Dobbiamo ora affrontare, rifacendoci alle fonti e ai luoghi più rappresentativi, la complessa dottrina dell'infinito – vale a dire della massimalità – e della contrazione. Cominciamo dal concetto di “massimo” Nelle prime pagine del *De docta ignorantia* troviamo questo fondamentale passo:

Dovendo trattare della dottrina massima dell'ignoranza, mi è necessario affrontare la natura della massimità. Chiamo massimo ciò di cui nulla può essere maggiore. La pienezza conviene a ciò che è uno. Quindi l'unità, che è anche l'entità, coincide con la massimità: infatti se una tale unità è sciolta sotto ogni aspetto e da ogni contrazione, evidentemente non le si può opporre nulla, essendo essa la massimità assoluta. Massimo assoluto è dunque l'uno, il quale è tutte le cose, e nel quale sono tutte le cose, perché massimo. E poiché nulla vi si oppone, con lui coincide il minimo. Perciò egli è in tutte le cose. E poiché è assoluto, egli è in atto ogni essere possibile, non ricevendo nessuna contrazione dalle cose, poiché tutte discendono da lui. Questo massimo, che la fede indubitata di tutti i popoli proclama essere Dio, cercherò di indagarlo nel primo libro dell'opera, ponendomi in maniera incomprensibile al di sopra della ragione umana e prendendo come guida colui che abita da solo, in una luce inaccessibile.⁷²

In questo importante esordio, Niccolò Cusano pone sostanzialmente tutte le basi concettuali del suo particolare modo di intendere la più alta ricerca speculativa, quella cioè che egli denomina in quest'opera celeberrima con l'espressione *docta ignorantia*. Essa va al di là dell'umana *ratio* – l'apparente “comprensibilità” – per proiettarsi nella dimensione dell'*intellectus*, l'assai più profonda e paradossale “incomprensibilità”, che dischiude l'infinito. La soglia, che permette di passare

72 *Ibidem*, I, II, 5 (trad. it., cit., pp. 69-70). “*Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia. Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 7).

dall'una all'altra dimensione, cioè dall'apparente dottrina alla dotta ignoranza, è rappresentata dal difficile concetto di “massimo”, ovvero di una realtà di cui non è possibile pensare nulla di maggiore.

Facendo confluire la teologia negativa presente nello Pseudo-Dionigi, la dottrina della primalità dell'uno ricavata dal neoplatonismo, con l'*unum argumentum* formulato da Anselmo d'Aosta nel *Proslogion*, Cusano è in grado di affermare in poche righe che pensare la massimità significa portare la mente ad un livello in cui l'unità, l'entità e l'infinità, pensate nella loro absolutezza, coincidono. Questo luogo di superiore *coincidentia oppositorum*, in cui massimo e minimo separati da ogni contrazione si identificano, è Dio. È appunto la contrazione che comincia a differenziare i vari gradi della realtà rispetto al massimo e al minimo, che iniziano allora ad apparire come due disgiunti opposti, inconciliabili tra di loro. Se al massimo togliamo ogni principio di determinazione o contrazione, cioè ogni aspetto particolare che lo limita, esso non può più diversificarsi dal minimo, esso pure assoluto. In altre parole, due assoluti inconciliabili tra di loro non possono coesistere, proprio perché essendo assoluti non hanno più elementi di divergenza e di distacco: ecco perché massimo e minimo si identificano.

Che cos'è, allora, la misteriosa *contractio*, che tante volte ritorna nei vari passaggi speculativi di Cusano? In un certo senso, è il principio di separazione e di distacco dall'unità assoluta, cioè da quell'uno in cui massimo e minimo si identificano, poiché non vi è più a quel livello alcun principio di determinazione. Quando l'infinito si contrae, comincia ad apparire il “più e il meno”, la variegata frangia della gradualità tutto il possibile gioco delle differenze. Qui sta il distacco tra l'universo delle cose e Dio. Il mondo naturale non è altro che Dio contratto, cioè il misterioso passaggio tra l'assoluto in cui ogni differenza tra minimo e massimo si perde e, noi diremmo, il relativo, cioè la realtà fatta di approssimazioni e di diversificate determinazioni. Ogni aspetto del mondo è diverso: e tuttavia, quest'infinita scala di diversità tutta intessuta di più e di meno, allude a un assoluto in cui tutta la gradualità si estingue, mentre ciò che rimane è la stessa pura absolutezza, cioè la divina infinità.

Absolutum e *contractum* stanno tra di loro in un rapporto di massima tensione mentale: il primo non si può pensare se non superando e per così dire sublimando il secondo; e viceversa il secondo, per essere compreso nella sua profondità, ha

bisogno di ricollegarsi di continuo al primo. Ecco dunque che Cusano così caratterizza l'essenza dell'universo:

[...] Come la massimità assoluta è entità assoluta, in virtù della quale tutte le cose sono quell'essere che esse sono, così anche l'unità universale dell'essere discende da quella prima unità, e la si dice massima perché proviene dall'assoluto; tale unità universale dell'essere esiste in maniera contratta ed è l'universo. L'unità dell'universo è contratta nella pluralità, senza di cui non può sussistere. E quest'altro massimo, sebbene nella sua unità universale abbracci tutte le cose, cosicché tutte, che pur discendono dall'assoluto, sono nell'universo e l'universo è in tutte, non ha sussistenza tuttavia al di fuori della pluralità nella quale si trova, e non esiste senza quella contrazione dalla quale non può essere sciolto.⁷³

Il *massimo contratto*, vale a dire l'universo, costituisce l'argomento del secondo libro del *De docta ignorantia*. La natura dell'universo è tale che non può fare a meno della molteplicità e della pluralità, da intendere appunto come *contractio* dell'infinitudine e dell'unità di Dio. Dio, contratto, appare nel mondo *sub specie multiplicatis*. Ogni cosa, insomma, è una manifestazione di Dio, proprio nella misura in cui si diversifica dalle altre cose, che costituiscono quella totalità-molteplicità che è il mondo. Nell'universo della contrazione, tutto è un infinito gioco di più e di meno, ossia di gradi di differenze e di necessarie approssimazioni. Questo tema verrà enormemente approfondito nel *De coniecturis*, dove si farà vedere che ogni scienza è congetturale, dal momento che nell'universo non si può mai pervenire al massimo e al minimo, e dunque ci dobbiamo fermare a soluzioni approssimative, e in qualche modo imperfette, prive di "precisione".

Questa impostazione è già presente nel *De docta ignorantia* e porta soluzioni assai nuove per quanto riguarda la cosmologia, a proposito della quale, com'è noto, il

73 *Ibidem*, I, II, 6 (trad. it., cit., p. 70). "Secundo loco, sicut absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt, quod sunt, ita et universalis unitas essendi ab illa, quae maximum dicitur ab absoluto, et hinc contracte existens uti universum; cuius quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat. De hoc maximo, universo scilicet, in secundo libello pauca quaedam adiciam." (Ed. Hoffmann – Klibansky, ivi).

Cusano nega, in ragione di questi suoi principi, la centralità e la fissità della terra, le orbite planetarie circolari, la finitezza dell'universo.⁷⁴

In quell'andamento ternario che caratterizza pressoché ogni opera filosofica cusana, tra Dio e nuovo mondo viene inserito come principio intermedio, secondo ciò che abbiamo già anticipato, Gesù Cristo. La testuale giustificazione del Cusano è la seguente:

[...] Verrà così a manifestarsi una terza maniera di considerare il massimo. Poiché l'universo non ha sussistenza che in modo contratto nella pluralità, cercheremo nell'ambito della stessa pluralità una unità massima, nella quale l'universo sussista in atto in maniera massima e perfettissima, come in ciò che costituisce il suo fine. E questa terza forma di massimo si unisce al massimo assoluto, che è il termine universale in quanto fine perfettissimo, al di là di ogni nostra capacità di comprensione. Su questo massimo dunque, che è contratto ed assoluto ad un tempo, e che noi chiamiamo Gesù sempre benedetto, presenterò alcune considerazioni, così come egli stesso mi ispirerà⁷⁵.

Abbiamo visto così alcuni dei concetti fondamentali, indispensabili per capire la funzione teologico-metafisica affidata dal pensatore tedesco alla Chiesa e contemporaneamente alla totalità delle fedi religiose. In questa concezione, infatti, unità e molteplicità, identità e differenza, si integrano in un rapporto strettissimo, nel senso che l'una rimanda costitutivamente all'altra. Non esiste, in questo universo mentale, una relazione di esclusione e di incompatibilità assoluta tra un polo della verità e un polo della falsità, e dunque tra una religione esclusivamente valida e un insieme di credenze aberranti e blasfeme.

Una volta che la realtà viene concepita per intero come una sterminata teofania, avente un'infinità di sfaccettature o di prospettive diversificate, l'impostazione più conseguente è quella di considerare il cristianesimo non una fra le

74 Cfr. G. Santinello, *Introduzione a N. Cusano, La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., pp. 30-32; pp. 99-100; cfr. anche P. Rotta, *Niccolò Cusano*, Bocca, Milano, 1942, pp. 279-304.

75 *De docta ignorantia*, I, II, 7 (trad. it., cit., pp.71-72). “*Tertio loco maximum tertiae considerationis subsequenter manifestabitur. Nam cum universum non habeat nisi contracte subsistentiam in pluralitate, in ipsis pluribus inquiremus unum maximum, in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu ut in fine. Et quoniam tale cum absoluto, quod est terminus universalis, unitur, quia finis perfectissimus supra omnem capacitatem nostram, de illo maximo, quod simul est contractum et absolutum, quod Iesum semper benedictum nominamus, nonnulla, prout et ipse Iesus inspiraverit, subiciam.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 7-8).

tante religioni, ma il possibile punto di convergenza di tutte le fedi religiose, viste come gradualità verso un Dio ineffabile, mediato però dalla figura divina di Gesù Cristo. Cristo è già una prima contrazione, che serve da punto di riferimento a infinite altre contrazioni subordinate a questa.

È chiaro che, per dare un senso intellettuale a una tale visione, bisogna concepire il cristianesimo non già nel modo più vago, ma nella maniera più “complicativa” possibile: più capace, in altri termini, di ricondurre ad unità complessa la molteplicità delle possibili diversificazioni tra credenze religiose. Si tratta di una concezione che tende audacemente la teologia in direzione prettamente metafisica e speculativa, con il rischio di vanificare ogni credenza o statuizione dogmatica. Vi sono state interpretazioni, come avremo modo di vedere, che hanno considerato come un pericoloso anticipatore della Riforma o addirittura come un precursore di posizioni prettamente teistiche. È chiaro che deve pur esserci un plausibile correttivo a tali impostazioni, che non riescono a spiegare come mai il cardinale Cusano non sia mai stato seriamente accusato di eresia.

Non soltanto egli fu un uomo di comprovata fede, ma con la sua profonda sapienza – sia teologica che filosofica – stette bene attento a non sconfinare in atteggiamenti eterodossi, pur nell’estrema audacia delle sue impostazioni. Era possibile riscontrare, per un teologo di quei tempi, che ogni affermazione cusana poteva ben essere comprovata con l’autorità dei più indiscutibili Padri, a partire dallo Pseudo-Dionigi⁷⁶.

3.3. *Complicatio e explicatio*

Come abbiamo detto, è necessario, per poter affrontare in tutta la sua ricchezza e densità concettuale la prospettiva religiosa di Cusano, ripercorrere le idee fondamentali che stanno alla base della sua filosofia, cercando anche di fissare l’originale vocabolario filosofico con cui essa viene espressa.

⁷⁶ Ciò non toglie che il teologo aristotelico Wenck scrivesse un *De ignota letteratura*, giungendo ad accusare il *De docta ignorantia* di panteismo. Cusano rispose con l’*Apologia doctae ignorantiae*. Sulla vicenda, cfr. Santinello, *Introduzione a N. Cusano, La docta ignorantia. Le congetture*, cit., pp.71-75; cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., pp 283-287, e A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia 1973, pp. 101-108.

Accanto al concetto di *contractio*, conviene ora richiamare i due famosissimi e complementari principi di *complicatio* e di *explicatio*. La somma complicazione è quella dell'unità suprema, che include e raccoglie in sé le ragioni dell'intera molteplicità che da essa può dispiegarsi. Visualizzando l'idea di *plica*, cioè di piega, che il termine *complicatio* racchiude, potremmo dire che la somma unità è il luogo metafisico dove le “pieghe” della realtà cominciano sempre più a evidenziarsi e ad accentuare il gioco delle loro separazioni e opposizioni (esterno e interno, luminoso e oscuro, concavo e convesso, ecc.).

Nella “complicazione” gli aspetti della realtà si addensano sempre di più, arrivando a un'integrazione sempre più complessa e completa, che infine raggiunge la perfetta unitarietà, ossia il totale estinguersi di ogni opposizione separata e di ogni disgiunta diversità. Nella “esplicazione”, invece, il processo viene visto nel senso opposto, come un progressivo disgiungersi e separarsi delle diversità e delle opposizioni a partire dall'originaria unità, che tutte le integra. Le infinite rette che convergono in un punto possono fornirci una analogia geometrica di questo mistero, che viene speculativamente affrontato da una ricerca metafisica, fondata non più sul principio della ragione, che non accetta l'unione dei contrari, ma su quello dell'intelletto, che attraverso le più alte risorse dell'intuizione è in grado di superare gli ostacoli frapposti dal pensiero razionale.⁷⁷

Pensare attraverso l'intelletto vuol dire potenziare le estreme capacità della mente umana in direzione dell'infinito, ovvero della soglia oltre la quale la finitezza con le sue categorie e con i suoi modi di pensiero si rivela assolutamente inidonea. L'infinito è per Cusano quel misterioso “salto”, che permette ai diversi e separati raggi di un cerchio di confluire nell'assoluta unità del punto centrale senza sovrapporsi o intersecarsi. Il mondo della geometria è pieno di questi casi limite: se riflettiamo ad esempio sulla natura di un angolo, arriviamo ad intuire che tra l'inizio dell'apertura di ciò che chiamiamo angolo e la sua puntiforme origine c'è davvero un inafferrabile salto. I punti delle due rette che costituiscono i limiti dell'angolo vengono per così dire risucchiati e annullati nella loro divaricazione da quel punto che costituisce il loro luogo originario.

⁷⁷ Sul binomio *complicatio/explicatio*, le pagine più importanti si hanno forse nel terzo libro *De docta ignorantia* (“Il massimo complica ed esplica tutte le cose in maniera incomprensibile”), in N. Cusano, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit., pp.135-139. È noto che tali concetti sono ricavati e rielaborati dalla scuola platonica di Chartres e da Meister Eckhart.

Tutta l'infinita serie dei punti disposti in modo rettilineo "esplica" l'angolo, rivelandone l'apertura e dunque la disgiunzione crescente tra le due rette. Il punto invece in cui la duplice serie infinita di questi elementi puntiformi converge, da una parte risulta perfettamente allineato con ognuna delle due rette, dall'altra rivela una natura completamente diversa, in quanto in esso la disgiunzione angolare cessa. È chiaro che questo punto ha una natura paradossale, poiché ingloba ogni dualità risolvendola in perfetta unità: è due e uno nello stesso tempo, è un'integrazione di contrari, un luogo di coincidenza tra cose che, secondo l'andamento della ragione, non possono coincidere.

Si può riflettere anche in questo modo: nell'origine dell'angolo deve pur esservi la causa di quella apertura angolare, vale a dire di quella disgiunzione di rette, che da esso può formarsi. Ma com'è possibile tutto ciò, se quel punto è assoluta e compatta unità? E come può esso dar ragione della dualità non soltanto di quel particolare angolo, ma di tutti gli altri possibili angoli che da esso virtualmente divergono?⁷⁸.

Dato un punto, su una delle rette costitutive dell'angolo, estremamente ravvicinato al luogo di origine dell'angolo stesso, se consideriamo la continuità inerente alla retta, è sempre possibile pensare infiniti altri punti più prossimi al vertice dell'angolo. Tuttavia vi deve pur essere un misterioso punto limite, oltre il quale ogni scalarità di punti viene a perdersi e tutto viene integrato nell'assoluta unità dell'origine. Questo supremo momento di trapasso mette in crisi la coerente razionalità del pensiero, in quanto la sua essenza è la stessa paradossalità, cioè lo scacco della ragione.

Come può l'origine di un angolo essere lo stesso luogo di annichilazione dell'angolo? L'angolo nasce da un punto, che proprio in quanto tale nega la natura della disgiunzione angolare. Ecco dunque che la geometria è in grado di portare la mente alla soglia dell'infinito, il che significa anche al limite della paradossalità pura. Per Cusano, ciò costituisce un esempio probante della natura infinitamente sfuggente e sovrarazionale di Dio, quindi del "massimo assoluto". La parte più originale e geniale del *De docta ignorantia* è proprio quella che pone la mente sulla traccia della natura ineffabile e paradossale della Divinità, sulla base di analogie

⁷⁸ Sono, queste, considerazioni che Cusano sviluppa soprattutto in *De docta ignorantia*, I, XIV (trad. it., cit., pp. 92 sgg.).

tratte dalla matematica e dalla geometria, là dove si manifesta la paradossalità dell'infinito. Scrive a tal proposito Cusano:

Poiché da quanto detto risulta che il massimo assoluto non può essere nessuna delle cose da noi conosciute e concepite, ci proponiamo di studiarlo in maniera simbolica; perciò è necessario superare la semplice similitudine. Tutti gli enti matematici sono finiti e possono essere raffigurati dall'immaginazione altrimenti da come sono. Quindi se vogliamo servirci del finito come esempio per ascendere al massimo assoluto, in primo luogo è necessario considerare le figure matematiche finite nelle loro proprietà e ragioni; in secondo luogo trasferire queste loro ragioni alle corrispondenti figure matematiche infinite; e poi, in terzo luogo, in maniera ancora più alta e trascendente, applicare le ragioni delle figure infinite al di là, all'infinito semplice e del tutto sciolto anche da ogni figura. Solo allora la nostra semplice ignoranza verrà istruita in maniera incomprensibile, come, cioè, noi che ci affatichiamo tra gli enigmi dobbiamo pensare all'altissimo, in modo più giusto e in modo più vero.⁷⁹

Nella prospettiva di Cusano, il "simbolo" è una funzione assai più alta della semplice immagine, la quale non indica altro che un rapporto proporzionale fra cose che hanno una somiglianza e dunque sono paragonabili, dal momento che fanno parte di uno stesso ambito di realtà. È possibile, ad esempio, paragonare un fiore a una stella perché, pur nella differenza dei piani naturali e delle dislocazioni, sia il fiore che la stella rientrano nell'universo creato. Quindi è legittima un'operazione proporzionale svolta dalla mente, la quale fissa l'analogia tra queste due cose comparabili. Ma quando il tentativo di rapporto avviene tra una cosa creata e finita e lo stesso infinito, cioè Dio, allora l'immagine non è più possibile e subentra la necessità del simbolo, cioè di quella analogia capace di dischiudere l'infinito.

La matematica e la geometria si prestano egregiamente per queste esemplificazioni al limite, a patto che si visualizzi una certa proprietà di una figura

⁷⁹ *Ibidem.*, I, XII, 33 (trad. it., cit., pp. 89-90). "Verum quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc, cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est. Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum." (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 25).

finita, negandola e superandola una volta che quella figura venga proiettata nell'infinito. Si realizza in tal modo un difficile e paradossale *transfere*, un trasferimento o passaggio all'infinito che, proprio negando, dà alla mente la riprova che è possibile e necessario superare i limiti della ragione, che valgono soltanto per il finito.⁸⁰

Le considerazioni di ordine geometrico-matematico acquistano valore simbolico, proprio nella misura in cui sono in grado di porre la mente alla soglia dell'infinito. Dovendo fornire, più che una regola, una traccia o suggerimento su questo particolare itinerario mentale, Cusano evidenzia tre momenti o passaggi speculativi: 1) considerazione della proprietà geometriche e matematiche relative a figure e a grandezze finite; 2) “trasferimento” di queste proprietà a figure o a grandezze infinite, con conseguente scoperta della paradossalità e del superamento di una logica fondata sul principio di non contraddizione; 3) uso simbolico di queste proprietà paradossali dell'infinito geometrico in riferimento all'infinito assoluto, sciolto da ogni legame con figure, grandezze o altro.⁸¹

È celebre l'esempio della coincidenza di una curva e di una retta ad essa tangente, quando si passa dal finito all'infinito, o più esattamente da una circonferenza di raggio finito a una circonferenza di raggio infinito. Se nel finito noi vediamo l'arco di una circonferenza approssimarsi sempre di più alla retta tangente man mano che il raggio della figura aumenta, a un certo punto la mente è in grado di compiere quel salto che le permette di far coincidere arco e retta tangente all'infinito. Tutto ciò si presenta come un insieme di proprietà paradossali, perché la ragione umana non può accettare di identificare due opposti, rappresentati nel caso in questione dalla retta e dalla curva. Scrive Cusano:

Si vede così che la linea massima e infinita necessariamente è rettilissima, e ad essa non si oppone la curvità; la curvità nella linea massima è la stessa sua rettitudine.⁸²

80 Ivi.

81 Ivi.

82 *Ibidem.*, I, XIII, 35 (trad. it., cit., p. 91). “*Et ita videtur, quomodo maxima et infinita linea necessario est rectissima, cui curvitas non opponitur, – immo curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 26).

Questo modo di ragionare, capace se non di rivelare interamente perlomeno di far intravedere o intuire le verità più alte, costituisce il nucleo fondamentale della *docta ignorantia*, la quale è prima di tutto una geniale ripresa della “teologia negativa” dello Pseudo-Dionigi, più esattamente del trattato *De mystica theologia*. Scrive, a questo proposito, Niccolò Cusano:

La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è indicibile, perché egli è maggiore all’infinito di tutte le cose di cui si può parlare. E poiché questo è verissimo, con più verità parliamo di lui rimuovendo e negando, come sostiene anche Dionigi il grandissimo, il quale volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, nessuna di quelle cose che si possono dire a parole [...]. Per questa teologia negativa Dio non è né padre, né figlio, né spirito santo, ma soltanto infinito. L’infinità, in quanto tale, non è né generante, né generata, né precedente [...]. Secondo la teologia negativa, in Dio non si trova altro che infinità. Perciò, secondo tale teologia, egli non è conoscibile né in questo secolo né in quello futuro, perché ogni creatura è tenebra nei suoi confronti, e non può comprendere la luce infinita; egli è noto solo a se medesimo. È manifesto, da quanto detto, che le negazioni sono vere, e le affermazioni insufficienti in teologia; e, tuttavia, le negazioni che rimuovono dal perfettissimo attributi più imperfetti, sono più vere delle altre: è più vero dire che Dio non è pietra, che non dire che egli non è vita o intelligenza; è più vero dire che non è ebrietà che non dire che non è virtù. Al contrario avviene con le affermazioni. È più vero affermare che Dio è intelligenza e vita che non dire che egli è terra, pietra, corpo.⁸³

83 *Ibidem*, I, XXVI, 87-89 (trad. it., cit., pp. 123-125). “*Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit; quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur. Unde neque Pater est neque Filius neque Spiritus sanctus secundum hanc negativam theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero, ut infinitas, neque generans est neque genita neque procedens. Quare Hilarius Pictaviensis subtilissime dixit, dum personas distingueret: «In aeterno» inquit, «infinitas, species in imagine, usus in munere»; volens quod, quamvis in aeternitate non nisi infinitatem possumus videre, tamen ipsa infinitas, quae est ipsa aeternitas, cum sit negativa, non potest intelligi ut generans, sed bene aeternitas, quoniam aeternitas est affirmativa unitatis sive praesentiae maximae; quare principium sine principio. «Species in imagine» dicit principium a principio; «usus in munere» dicit processionem ab utroque. Quae omnia per praemissa notissima sunt. Nam quamvis aeternitas sit infinitas, ita quod aeternitas non sit maior causa Patris quam infinitas, tamen secundum considerationis modum aeternitas Patri attribuitur et non Filio nec Spiritui sancto, infinitas vero non plus uni personae quam alteri; quoniam ipsa infinitas secundum considerationem unitatis Pater est, secundum considerationem aequalitatis unitatis Filius, secundum considerationem connexionis Spiritus sanctus, secundum simplicem considerationem infinitatis nec Pater nec Filius nec Spiritus sanctus; licet ipsa infinitas – sicut et aeternitas – quaelibet trium personarum sit, et e converso quaelibet persona infinitas et aeternitas: non tamen secundum considerationem – ut praefertur –, quoniam secundum considerationem infinitatis Deus nec unum est nec plura. Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis*

La teologia negativa o docta ignorantia ha come punto d'arrivo, indubbiamente, il rapimento mistico dell'anima. Lo spegnimento della ragione e il superamento o trascendimento dello stesso intelletto hanno come ultimo esito l'ascesi mistica, nei cui confronti filosofia e teologia rappresentano solo gradi o momenti che devono essere infine abbandonati o obliati. Tuttavia la docta ignorantia di Cusano dà un larghissimo spazio alla possibilità dell'intelletto rispetto alla ragione, cioè al mondo di quelle verità di ordine paradossale e simbolico, capaci di mettere sulla traccia dell'infinito (il quale, nella sua ultima essenza, si identifica con la stessa natura di Dio). Niccolò Cusano non capovolge direttamente la via razionale e logica in una via mistica, ma, tra l'una e l'altra, dà fondamento alla vastissima dimensione dell'intelletto, che sostanzialmente si configura come un paradossale punto di contatto tra l'assoluta unità e la dispiegata molteplicità, tra la *complicatio* e la *explicatio*.

3.4. *L'ecclesiologia del De docta ignorantia*

Può sembrare che questo caratteristico modo di concepire il rapporto tra unità e molteplicità sia di fondamentale importanza per comprendere la funzione assegnata alla religione e alla Chiesa. Si tratta, come in parte abbiamo precedentemente visto e come meglio avremo modo di vedere, di particolari momenti di unità complicante. Tra il fedele e Dio, la Chiesa, che rappresenta Cristo e che dà unità e senso alla molteplicità connaturata all'espressione religiosa, si pone come un anello essenziale nella via verso il Dio ineffabile.

Anche a proposito della Chiesa bisogna andare oltre l'istanza della ragione, che tende a vedere in essa soltanto un'istituzione coerente con certe regole e con certi principi. La Chiesa è in realtà ben altro, nella misura in cui supera ogni dimensione

aliud quam infinitas. Quare secundum illam nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro, quoniam omnis creatura tenebra est eo respectu, quae infinitum lumen comprehendere nequit, sed sibi solus notus est. Et ex hiis manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis; ut quia verius est Deum non esse lapidem quam non esse vitam aut intelligentiam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem. Contrarium in affirmativis; nam verior est affirmatio Deum dicens intelligentiam ac vitam quam terram, lapidem aut corpus." (Ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 54-56).

Cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues* cit., pp. 288 sgg.; G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino 1998, pp. 63 sgg.

istituzionale per realizzare il paradosso del travalicamento dall'umano al divino. La Chiesa, dunque, è un imperscrutabile luogo di coincidenza di opposti e di convergenza tra molteplice e uno.

Si deve proprio attribuire a questa dimensione speculativa, come vedremo, il ridimensionamento operato da Cusano delle originarie teorie conciliariste. Il papa e il Concilio devono convergere in una superiore unità, capace di trascendere i limiti razionali di ogni istituzione positivamente calata nella società umana e nella storia.

Per capire come le dottrine fondamentali del *De docta ignorantia* siano strettamente collegate a un concetto sempre più approfondito di Chiesa e di religione, basta tener d'occhio l'ordine argomentativo di questo trattato che, come abbiamo detto, si sviluppa triadicamente affrontando prima il tema di Dio, poi quello del mondo, infine quello di Cristo. Al culmine di quest'ultima trattazione, trova espressione il concetto di Chiesa. Quanto siamo andati dicendo a proposito della conoscenza simbolica dell'infinito e della speculazione intorno all'unità complicante e alla molteplicità esplicante, intimamente connesse tra di loro, è indispensabile per comprendere formulazioni come questa:

In altro modo la Chiesa non può avere unità maggiore di questa. Infatti Chiesa significa l'unità di molti, fatta salva la verità personale di ciascuno di essi, senza confusione di nature e di gradi. Quanto più la Chiesa è una, tanto più essa è grande. Codesta Chiesa è massima, Chiesa di coloro che eternamente trionfano, perché non è possibile una unità maggiore di essa. Contempla qui dunque quanto grande sia questa unione, ove si realizzano l'unione massima assoluta in Dio, l'unione in Gesù della divinità e dell'umanità, e l'unione della divinità di Gesù e dei beati nella Chiesa dei trionfanti. L'unione assoluta non è maggiore o minore dell'unità fra le nature in Gesù o nell'unione dei beati in patria, perché si tratta di unione massima, che è unione di tutte le unioni, ed è l'essere stesso di ogni unione, tale che non accoglie il più e il meno, procedendo dall'unità e dall'uguaglianza [...]. E nemmeno l'unione delle nature in Cristo è maggiore o minore dell'unità della Chiesa dei trionfanti, poiché, essendo massima l'unione delle nature, per questo appunto non è suscettibile del più e del meno⁸⁴.

84 Cfr. *De docta ignorantia*, III, XII, 261 (trad. it., cit., pp. 234-35). “*Nec potest ecclesia esse alio modo magis una. Nam ecclesia unitatem plurium, salva cuiusque personali veritate, dicit absque confusione naturarum et graduum. Quanto autem ecclesia magis est una, tanto maior. Ista igitur ecclesia est maxima, ecclesia aeternaliter triumphantium, quoniam maior ecclesiae unio possibilis non est. Hic igitur contempla/re, quanta est haec unio, ubi unio maxima absoluta divina et unio in Iesu deitatis et humanitatis et unio ecclesiae triumphantium deitatis Iesu et beatorum reperitur. Nec*

L'unità complicante della Chiesa è dunque una paradossale unione di unioni. In essa infatti convergono: Dio, che unifica le tre persone; Cristo, che unifica le due nature, umana e divina; la Chiesa, che unifica tutti i suoi membri, riconducendoli gloriosamente a Dio. Tutte queste asserzioni rischierebbero di restare prive di senso, se la matematica e la geometria non ci fornissero simbolicamente esempi come il molteplice può convergere nell'unità attraverso un passaggio all'infinito. Non si tratta di comprensione logica, come ovviamente non si tratta di pura illogicità. La mente deve, per raggiungere queste verità superiori, andare oltre la logica, figurandosi simbolicamente certi "luoghi" di coincidenza di opposti. Anche la Chiesa, come la scaturigine di un angolo o il punto di tangenza di una retta rispetto a un cerchio di raggio infinito, è un luogo di paradossalità.

Andando sempre più in alto nel gioco mentale del far coincidere le supreme opposizioni, il *De docta ignorantia* fornisce queste ultime, ardue formulazioni speculative riguardo all'essenza della Chiesa:

Tutte le cose diverse che si uniscono ricevono la loro unità dall'unione massima delle nature di Cristo; in virtù di essa ha il proprio essere l'unione della Chiesa. L'unione della Chiesa è la massima unione ecclesiastica. Essendo massima, essa coincide lassù con l'unione ipostatica delle nature in Cristo. E l'unione delle nature di Gesù, essendo massima, coincide con l'unione assoluta che è Dio. E così l'unione della Chiesa, che è unione di soggetti, sebbene non appaia altrettanto unitaria come l'unione ipostatica, che è soltanto fra nature, o come l'unione prima divina semplicissima, nella quale non può esservi nemmeno un'ombra di alterità o di diversità, tuttavia ad opera di Gesù essa si risolve nell'unione divina, dalla quale trae il proprio inizio [...]. Infatti l'unione assoluta è lo spirito santo. L'unione massima ipostatica coincide con quell'unione assoluta. Perciò necessariamente l'unione delle nature in Cristo avviene in virtù dell'unione assoluta, che è lo spirito santo, nella quale ha sussistenza. L'unione ecclesiastica, poi, coincide con quella ipostatica, come

unio absoluta est maior vel minor unione naturarum in Iesu vel beatorum in patria, quoniam est unio maxima, quae est unio omnium unionum, et id, quod est omnis unio, non recipiens magis nec minus, ex unitate et aequalitate procedens, ut primo libro ostenditur. Nec unio naturarum in Christo est maior aut minor unitate ecclesiae triumphantium, quoniam, cum sit maxima unio naturarum, tunc in hoc non recipit magis et minus." (Ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 161-162).

abbiamo detto. Perciò nello spirito di Gesù c'è l'unione dei trionfanti, che consiste nello spirito santo⁸⁵.

Il principio di unità, come si vede, viene presentato, per concentricità sempre più strette, per chiudere questa gradualità di cerchi che sempre di più tendono a identificarsi con il loro centro; a tal proposito vengono evocate le parole del *Vangelo* di Giovanni:

Quella chiarezza che mi hai conferito l'ho conferita loro, affinché siano unità, come noi siamo unità, io in loro e tu in me, affinché siano perfetti in unità.⁸⁶

La Chiesa vista come una progressione nell'unità, in direzione di una Divinità che rimane al di là di ogni possibile immagine e persino simbolo, è da mettere in correlazione con la teologia negativa. Secondo Cusano, nessun nome conviene a Dio in senso proprio, dal momento che Egli è il massimo a cui nulla si oppone: invece i nomi servono a distinguere, a separare, a opporre fra di loro le cose. La massimità e dunque l'infinità di Dio comporta la sua ineffabilità e la sua mentale irraggiungibilità. A Dio convengono tutti i nomi, e contemporaneamente nessun nome.

Anche nella religione pagana possiamo notare, sebbene non riuscito, uno sforzo di trascendimento, nel senso che gli dèi vengono nominati come esplicazione dell'unico Dio. Ma questo tentativo fallisce perché si finisce per cadere nell'equivoco di considerare questi nomi di Dio in senso proprio, e non più in relazione alla molteplicità delle creature. Questo capitolo del *De docta ignorantia* è assai interessante. Vediamone alcuni passaggi:

85 Cfr. *De docta ignorantia*, III, XII, 262 (trad it., cit., pp. 235-236). “Unde omnia diversa, quae uniuntur, ab ipsa maxima unione naturarum Christi suam unitatem sortiuntur; per quam unio ecclesiae est id, quod est. Unio autem ecclesiae est maxima unio ecclesiastica. Quare ipsa, cum sit maxima, coincidit sursum cum unione hypostatica naturarum in Christo. Et illa unio naturarum Iesu, cum sit maxima, coincidit cum unione absoluta, quae est Deus. Et ita unio ecclesiae, quae est suppositorum cum illa, quae licet non videatur adeo una sicut hypostatica, quae est naturarum tantum, aut prima divina simplicissima, in qua nihil alietatis aut diversi existere potest, resolvitur tamen per Iesum in unionem divinam, a qua etiam ipsa initium habet. Et hoc profecto clarius videtur, si advertitur ad id, quod saepe superius reperitur. Unio enim absoluta Spiritus sanctus est. Unio autem maxima hypostatica cum ipsa unione absoluta coincidit; propter quod necessario unio naturarum in Christo per absolutam, quae Spiritus sanctus est, et in ipsa existit. Unio autem ecclesiastica coincidit cum hypostatica, ut praefertur; propter quod in spiritu Iesu est unio triumphantium, qui in Spiritu sancto est.” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 162).

86 Ivi.

Anche i pagani denominavano Dio, considerando le sue relazioni varie con le creature: lo chiamavano Giove per la sua mirabile bontà (dice Giulio Firmico che Giove è una stella così favorevole che, se regnasse nel cielo da solo, “gli uomini sarebbero immortali”); Saturno lo chiamavano così per la profondità dei suoi pensieri e per le scoperte nel campo delle cose necessarie ai bisogni della vita; Marte era così denominato per le vittorie in guerra [...]. Tali nomi sono esplicazioni di quell’unico nome ineffabile che complica tutti i nomi. E poiché questo nome proprio è infinito, esso complica così gli infiniti altri nomi che designano perfezioni particolari. I nomi esplicatori potrebbero essere molteplici, e giammai tanti e così grandi da non poter essere di più. Ciascuno di essi sta al nome proprio e ineffabile come il finito sta all’infinito. Gli antichi pagani deridevano i Giudei, che adorano un Dio unico, infinito, di cui non conoscevano il nome. E tuttavia anch’essi, i pagani, veneravano il medesimo iddio nelle sue esplicazioni, ossia lo veneravano là dove potevano vedere le sue opere divine. Questa è stata dunque la differenza fra tutte le genti, che tutte avevano una fede nell’unico Dio massimo, di cui nulla potrebbe essere maggiore; però alcuni, come i Giudei e i Sisseni [cioè gli Esseni], lo adoravano nella sua unità semplicissima, quale complicazione di tutte le cose, altri, invece, lo veneravano in quelle cose ove trovavano un’esplicazione della divinità, accogliendo quanto ci è noto ai sensi come uno strumento per ricondursi alla causa ed al principio. Per questa via cedettero alla seduzione le persone semplici del popolo, che non fecero impiego dell’esplicazione come dell’immagine, ma la considerarono come verità. Di qui venne al volgo l’idolatria, mentre i sapienti, per lo più, mantenevano la retta fede nell’unità di Dio, come può essere noto a chi ha letto con attenzione Tullio e il suo libro sulla natura degli dèi, e i filosofi antichi.⁸⁷

87 *Ibidem*, I, XXV, 83-84 (trad. it., cit., pp. 120-121). Riporto in nota, per un maggiore intendimento del ragionamento che fa Cusano, la versione completa del capitolo in lingua originale: “*Pagani pariformiter Deum variis creaturarum respectibus nominabant: Iovem quidem propter mirabilem pietatem (ait enim Iulius Firmicus, quod Iupiter adeo prosperum sidus sit, quod, si solus in caelo Iupiter regnasset, homines essent immortales); ita Saturnum propter profunditatem cogitationum et inventionum in rebus vitae necessariis; Martem propter victorias bellicas; Mercurium propter consiliarem prudentiam; Venerem propter amorem conservativum naturae; Solem propter vigorem motuum naturalium; Lunam propter humoralem conservationem, in qua vita consistit; Cupidinem propter unitatem duplicis sexus, ob quam rem etiam Naturam ipsum vocarunt, quoniam per duplicem sexum species rerum conservat. Hermes ait omnia tam animalia quam non-animalia duplicis sexus; propterea causam omnium – scilicet Deum – in se masculinum et femininum sexum dixit complicare, cuius Cupidinem et Venerem explicationem credebatur. Valerius etiam Romanus idem affirmans canebat Iovem omnipotentem genitorem genitricemque Deum. Unde dicebant Cupidinem, prout scilicet una res cupit aliam, filiam Veneris, hoc est ipsius pulchritudinis naturalis; Venerem vero Iovis aiebant omnipotentis filiam, a quo Natura et cuncta ipsam concomitantia. Tempa etiam, Pacis scilicet et Aeternitatis ac Concordiae, Pantheon, in quo erat altare Termini infiniti, cuius non est terminus, in medio sub divo, et consimilia nos instruunt paganos Deum secundum respectum ad creaturas varie nominasse. Quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia; et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia*

L'idolatria pagana è dunque una deviazione erronea, rispetto a più antiche formulazioni, simbolizzazioni dell'unica Divinità, che apparve diversa solo in ragione dei suoi differenti modi di manifestarsi. La molteplicità dei nomi divini indicava in sostanza non altro che la pluralità delle manifestazioni di un unico *Deus absconditus*. Solo la superstizione popolare mutò questo profondo rapporto di molteplicità-unità a proposito della dominazione divina, in una moltiplicazione di dèi, privi di ogni rapporto con l'originaria perfezione dell'Uno. Questa tesi di Cusano contiene già, *in nuce*, la concezione secondo la quale non soltanto una molteplicità di dèi si sforza di esprimere un unico e ineffabile Dio, ma addirittura una molteplicità di religioni si sforza di esprimere, in vario grado e con differenziate perfezioni, una sorta di religione di tutte le religioni, una mistica coincidenza di diversi e di opposti, che è la Chiesa di Cristo.

Nel paganesimo, almeno in quelle origini che Cusano giudica benevolmente, avviene non altro che un fenomeno di contrazione, che come abbiamo visto sta alla base dell'intera sua concezione della realtà. Se l'intero universo non è altro che una sterminata teofania, in cui ogni cosa è tale in quanto *contrae*, nelle sue particolari dimensioni e qualità, quell'Uno da cui tutto proviene; se l'universo della dominazione, l'inesauribile gamma delle parole, non è altro che l'inadeguato sforzo per esprimere ciò che per essenza sta al di là di ogni possibilità di linguaggio; allora anche gli dèi pagani non sono quel qualcosa di orribile, che spesso una visione religiosa troppo riduttiva ha creduto. Essi non sono che tentativi, indubbiamente

particularium perfectionum complicat. Quare et explicantia possent esse multa et numquam tot et tanta, quin possent esse plura; quorum quodlibet se habet ad proprium et ineffabile, ut finitum ad infinitum. Deridebant veteres pagani Iudaeos, qui Deum unum infinitum, quem ignorabant, adorarunt; quem tamen ipsi in explicationibus venerabantur, ipsum scilicet ibi venerantes, ubi divina sua opera conspiciebant. Et ista inter omnes homines differentia tunc fuit, ut omnes Deum unum maximum, quo maius esse non posset, crederent, quem alii, ut Iudaei et Sissennii, in sua simplicissima unitate, ut est rerum omnium complicatio, colebant; alii vero in hiis colebant, ubi explicationem divinitatis reperiebant, recipiendo notum sensibiliter pro manuductione ad causam et principium. Et in hac ultima via seducti sunt simplices populares, qui non sunt usi explicatione ut imagine, sed ut veritate. Ex qua re idolatria introducta est in vulgum, sapientibus ut plurimum de unitate Dei recte credentibus, uti haec nota cuique esse possunt, qui Tullium De deorum natura ac philosophos veteres diligenter perspexerit. Non negamus tamen quosdam ex paganis non intellexisse Deum, cum sit entitas rerum, aliter quam per abstractionem extra res esse, sicut materia prima extra res non nisi per abstrahentem intellectum existit; et hii tales Deum in creaturis adorarunt, qui etiam rationibus idolatriam astruebant. Quidam etiam Deum devocabilem putarunt. Quorum quidam in angelis eum devocabant, ut Sissennii; gentiles vero devocabant eum in arboribus, qualia de arbore Solis et Lunae leguntur; et quidam in aere, aqua vel templis certis carminibus eum devocabant. Qui omnes qualiter seducti sint et longe fuerint a veritate, praemissa ostendunt.” (Ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 52-53).

rozzi e incompleti, per esprimere ciò che anche la religione più alta non riesce a nominare e a raffigurare adeguatamente.

Vi è perciò, nella mentalità cusana, una specie di dolce amorevole comprensione e sollecitazione al “perdono”, proprio perché si sa bene che, di fronte al mistero dell’infinito, ogni conquistata prossimità, ogni acquisito vantaggio, ogni lodevole avvicinamento, finiscono in sostanza per perdersi. Un chiliagono rispetto a un triangolo o a un quadrato è un enorme avvicinamento al cerchio, in cui ciascuno di questi poligoni è inscritto: e tuttavia anche il chiliagono è infinitamente distante dall’adequarsi e dal combaciare con il cerchio circoscritto. La dotta ignoranza e la teologia negativa hanno come risvolto non un atteggiamento di protervia, ma l’umiltà e la comprensione per l’infinita serie di espressioni inadeguate, che tentano con mezzi diversi di raffigurare e di significare l’imperscrutabile essenza di Dio.

3.5. *I concetti di harmonia e concordantia nell’ecclesiologia filosofica*⁸⁸ di Nicola Cusano

Niccolò Cusano⁸⁹ nei suoi scritti, ha saputo fornirci, anzitutto, un prezioso modello di interpretazione e valutazione delle principali questioni speculative della sua epoca,⁹⁰ facendo un immane sforzo di sintesi tra passato e presente. Egli ricorre,

88 Accogliamo, fin dal titolo del presente contributo, la proposta, avanzata da Xavier Tilliette S.J., di considerare, anche nell’economia di un’analisi teologica degli scritti di Cusano, insieme ad una “cristologia filosofica”, una “ecclesiologia filosofica”. Questa – sostiene il gesuita francese – ha per oggetto principale il problema della comunità e della sua relazione con Dio, e, in via secondaria, la sua struttura, la sua gerarchia, il suo destino, la sua temporalità; cfr. X. Tilliette, *La Chiesa nella filosofia*, a cura di G. Sansonetti, Brescia 2003, pp. 100-101.

89 Il dibattito storiografico sulle “immagini” di Cusano (uomo del Medioevo o dell’allora incipiente Rinascimento?), iniziato, in particolare, in Italia da F. Fiorentino (v. il suo pionieristico *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Opera postuma*, Napoli 1885; rist. anast., a cura di S. Ricci, con la prefazione di E. Garin, Napoli 1994, pp. 83-174) e ripreso, in seguito, da E. Cassirer (cfr. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit.), trova, a nostro parere, un suo adeguato inquadramento nei recenti lavori di Kurt Flasch. Il grande studioso tedesco sostiene giustamente che Cusano – nel corso dei circa trentacinque anni che coprono la sua attività speculativa – visse “in mondi e paesaggi storico-culturali *diversi*, attraversandoli con il suo pensiero. Ci fu il metodo tardoscolastico heidelberghese ma, al di là delle alpi a coinvolgerlo nel suo fascino c’era già la ricerca umanistico-letteraria e archeologica dell’antichità. [...] Si trattava di mondi diversi tra loro, che solo in parte si compenetravano. [...] Egli sdegnava una teoria pura, accademicamente chiusa e separata; il suo tempo ha reso possibile il suo pensiero contribuendo a determinarlo” (cfr. *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un’analisi genetica del suo pensiero*, cit., pp. 2-3).

90 A cominciare dal superamento delle istanze metodologiche della Scolastica, che Cusano, nelle sue principali opere filosofiche, critica per il verbalismo e l’eccesso delle sottigliezze logiche che la caratterizzano. Per il filosofo tedesco, la Scolastica, sottovalutando la distinzione platonica tra *ratio* e *intellectus*, non coglie in profondità l’origine intellettuale dei nostri concetti e il processo conoscitivo che parte dal superamento del principio di non contraddizione di Aristotele. Data la sterminata letteratura critica disponibile sull’argomento, tra le introduzioni al pensiero di Cusano disponibili in

nei suoi lavori, ad una più attenta analisi delle Scritture e dell'immenso patrimonio teologico e storico ecclesiastico ereditato dai Padri della Chiesa. Questo, in termini di fede, gli consente di avvicinarsi ad una "sapienza originaria" e, insieme, di arginare i tentativi, peculiari della Scolastica del XIII secolo, di costruire una scienza razionale di Dio mediante gli strumenti concettuali forniti essenzialmente dalla logica e dalla metafisica aristotelica.⁹¹

L'impianto su cui si basa la sua riflessione filosofica è ancora di tipo neoplatonico, ma di un platonismo che coincide fortemente con la religione cristiana (*ubi ratio deficit, fides supplet*), intesa come *vera philosophia*.⁹² Il metodo adottato da Cusano, come abbiamo anticipato sopra, è quello della *docta ignorantia*, il sapere di non sapere che mette in luce i limiti della ragione e del principio di non contraddizione nella conoscenza dell'infinito, esigendone il superamento nella sua unità e non nella molteplicità delle determinazioni razionali, e quindi nella sua non alterità, non nell'opposizione e nella contraddizione.⁹³

L'espressione risale a sant'Agostino⁹⁴ ed è ripresa nel XIII secolo da san Bonaventura. Su una copia della *Metafisica* di Aristotele (tradotta, in quegli anni, dal cardinale Bessarione),⁹⁵ che si conserva nella Biblioteca di Kues, Cusano annota l'intenzione di voler attingere con l'intelletto ciò che è al di là di ogni potere discorsivo della ragione, poiché la contemplazione teologica è più certa "in quanto è una visione intellettuale che non presuppone nulla, non argomenta, non fa lunghe investigazioni, ma è una semplice intuizione (*contemplatio theologica certior est quia visio intellectualis, illa enim nihil praesupponit, nec arguit aut inquit, sed est simplex intuitio*)"⁹⁶ Lo stesso Cusano, nella celebre *Apologia doctae ignorantiae*, scritta nel 1449 per difendersi dalle accuse di panteismo rivoltegli dal teologo aristotelico Johannes Wenck di Heidelberg, chiarisce in via definitiva la propria

lingua italiana, ci limitiamo a segnalare l'ormai classico lavoro di G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 20014 (estremamente utile anche per il ricco apparato bibliografico ivi contenuto), in part. le pp. 25-75; cfr. anche A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, cit., e G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit.

91 Cfr. *Ibidem.*, pp. 14 sgg.

92 Cfr. M. L. Fuehrer, *Cusanus Platonicus. References to the Term "Platonici" in Nicholas of Cusa*, in S. Gersh – M. J. F. M. Hoenen, *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, cit., pp. 345-357.

93 Cfr. A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, cit., pp. 21 sgg.

94 Si trova nell'*Epistola ad Probam*: "Est in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adjuvat infirmitatem nostram"; cfr. X. Tilliette, *La Chiesa nella filosofia*, cit., pp. 27-40.

95 *Cod.* 184, f. 12 della Biblioteca di Kues-Bernkastel.

96 Cfr. la *Premessa* di P. Gaia all'edizione italiana della *Predica sul Padre Nostro*, Torino 1995, pp. 8-9.

posizione nei confronti della logica aristotelica della non contraddizione affermando, con una punta di ironia:

sebbene io sia il più ignorante di tutti, mi basta aver almeno consapevolezza di questa ignoranza, cosa che il nostro avversario non ha, anche se è ignorante pazzo. Si legge che il beatissimo Ambrogio alle altre litanie abbia aggiunto questa: ‘dai dialettici libera nos domine’. La logica chiacchierona è più di impedimento che di giovamento alla santissima teologia.⁹⁷

Nel monumentale trattato sulla “concordanza universale” (*catholica*), il pensatore tedesco presenta la sua teoria conciliare auspicando il ritorno ad una purezza originaria che sappia fornire nuove soluzioni concordiste ad una Chiesa oramai divisa al proprio interno e in profonda tensione. La Chiesa è messa in rilievo come *communio fidelium* che vive dello Spirito Santo e che trova la sua più autentica affermazione nel Concilio, come suo vero ed unico rappresentante universale e massimo organo di potere e di autorità. Oltre questo valore basilare è possibile rilevare altri elementi di una certa importanza: in Cusano è forte l’idea della rappresentanza⁹⁸ e del consenso⁹⁹ che si rispecchiano prima di tutto nell’elezione e nel valorizzare il collegio episcopale, ma anche nell’esigenza di fare rinascere i patriarcati, nell’importante funzione di un capace Consiglio episcopale del papa ed in conclusione l’indispensabile riorganizzazione del Collegio dei cardinali nel suo significato di rappresentanza della Chiesa. È questo che, a suo vedere, rappresenta la radice di un utile rinnovamento della Chiesa.

La Chiesa si pone, quindi, nell’universo umano, come il vertice della fondamentale istanza di “unità”, di aspirazione del molteplice all’Uno:

Poiché i principi fondamentali possono essere di facile e chiara comprensione – nella misura in cui è concesso dall’alto al povero ingegno umano – da parte di chiunque ne viene a conoscenza, voglio esporre alcune brevissime

97 “*Nam etsi omnium sim ignorantissimum, sufficiat saltem mihi, quod huius ignorante scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: ‘A dialecticis libera nos, Domine’.* Nam garrula logica sacratissime theologiae pitius obest quam conferat”; cfr. N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, testo latino e traduzione italiana a fronte, vol. I (*Idiota, De possesset, Compendium, De apice theoriae*), Bologna 1965, pp. 234-235.

98 Cfr. M. Merlo, *Vinculum concordiae*, cit.

99 Cfr. M. Álvarez Gómez, *Sobre los orígenes de la idea de consenso en la obra de Nicolás de Cusa*, in P. Roche Arnas (a cura di), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid 2010, pp. 233-39.

considerazioni di principio sulla profonda divina armonia della Chiesa. La concordanza infatti è quel principio per cui la Chiesa cattolica concorda nell'uno e nei molti, nell'unico Signore e nei molteplici sudditi. Derivando dall'unico pacifico Re della concordanza infinita, quella dolce armonia spirituale che emana in modo graduale in tutte le membra a Lui soggette ed unite, affinché l'unico Dio sia tutto in tutte le cose. Infatti fin dall'inizio siamo stati predestinati a questa meravigliosa armonica pace, all'adozione di figli di Dio per mezzo di Gesù Cristo, che discese dal cielo per portare tutto a compimento.¹⁰⁰

A tale proposito, si possono ritenere pienamente condivisibili le parole che Karl Jaspers dedica agli aspetti ecclesiologici della riflessione cusana e al concetto di pace in particolare. Lo studioso pone in evidenza l'atteggiamento, fondamentale nella genesi e nello sviluppo della riflessione del teologo di Kues, che questi rivolge al pensiero dell'unità e della pace. Scrive Jaspers:

Il compito che l'uomo deve conseguire nella società è la pace. Cusano vi dedica il suo pensiero fin dai suoi primi scritti. La pace è il compito prefisso dell'azione politica della Chiesa. Se Chiesa e Stato divengono soddisfacenti immagini del loro modello, allora la pace si consegue per l'unità della Chiesa in se stessa, per l'unità dello Stato in se stesso e per l'unione di entrambi.

[...] L'individuo è se stesso soltanto di fronte a Dio, non è un uomo dipendente soltanto da se stesso ma è un membro della comunità totale costituita dall'umanità. Se l'individuo è se stesso in quanto partecipa all'infinito, esso è membro della comunità riferita a Dio poiché partecipa al mondo; ognuno è legato all'altro nella comunità intera.

L'armonia di questo mondo che ha valore di immagine, è la "concordanza universale" o cattolica, e si palesa come "consenso di tutti".¹⁰¹

Il ragionamento di Cusano si sviluppa con evidente equilibrio. Egli non porta mai i suoi principi alle conseguenze estreme. D'altronde, la sua riflessione è fondata sull'idea di 'unità', un'idea che placa i conflitti con l'effettuazione dell'*harmonia* e della *concordantia*: ed egli, nel corso del suo lungo itinerario spirituale, la vedrà

100 Cfr. *La concordanza universale*, trad. it., cit., p. 133.

101 La monografia *Nicolaus Cusanus*, che Jaspers ha originariamente dato alle stampe, nel 1968, per i tipi della Deutscher Taschenbuch Verlag di Monaco, è disponibile in lingua italiana, a cura di F. Costa, in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Milano 1973, pp. 845-1036 (in part., pp. 959-969).

dapprima nel Concilio, poi nel ruolo del papato. La Chiesa, pertanto, ha una sua natura intrinseca. Essa è “costituita dalla concordanza di tutti gli spiriti razionali uniti con dolcissima armonia a Cristo, via verità e vita, il quale perciò è lo Sposo della Chiesa”.¹⁰² Ecco emergere il fondamento cristologico della ecclesiologia politica cusana.

La Chiesa ha la missione di armonizzare e ricondurre, in concordanza,¹⁰³ la molteplicità dei fedeli alla sua unità originaria, ovvero al suo unico capo: Cristo. L’adesione a Cristo – si badi – non avviene, però, nello stesso modo per tutti. Questa procede per gradi, “in conformità con la struttura generale dell’universo che è ordinato secondo una emanazione decrescente per cui ogni grado di emanazione dall’essere infinito è inferiore al precedente, sino all’ultimo che non avendo più nulla da partecipare, non può avere inferiore”,¹⁰⁴ Cristo è il cardine, il fine dell’universo, modello di perfezione per l’umanità intera. Nessun uomo potrà mai eguagliarlo, anche se, ognuno, imitandolo, potrà diventare tanto se stesso, quanto più aderirà a lui, con tutta la propria libertà. Nel dodicesimo capitolo del terzo libro del *De docta ignorantia*, Cusano completa, in una precipua accezione metafisica, il suo discorso sulla Chiesa, iniziato nel *De concordantia*, precisando che:

Tutti coloro che si uniscono a Cristo, in questa vita, per fede e carità o, nell’altra, perché lo comprendono e ne godono, si uniscono a lui mantenendo sempre la loro differenza di grado, in un modo per il quale non potrebbero unirsi di più (sempre mantenendo quella differenza), sicché nessuno sussiste in sé senza questa unione, né, tuttavia, nessuno lascia il suo grado per tale unione. Questa unione è la Chiesa, ossia la congregazione di molti in uno: per così dire, come la riunione di molte membra in un solo corpo. Ognuno rimane nel suo grado, uno non è l’altro: ma ciascuno in un solo corpo, mediante questo stesso corpo, si unisce a tutti gli altri. Nessun membro può avere qui vita e sussistenza, senza quell’unico corpo, anche se un membro non è l’altro membro nell’unico corpo se non in virtù di quell’unico corpo. Pertanto la verità della nostra fede,

102 Cfr. *La concordanza universale*, trad. it., cit., p. 117; per un approfondimento della tematica dell’uso in Cusano della metafora sponsale tra Cristo e la Chiesa, si veda A. Andronico, *Il duplice uso della metafora sponsale tra Cristo e la Chiesa nel De Concordantia Catholica di Niccolò Cusano*, in “Synaxis” 3 (2008), pp. 41-69.

103 Per un’analisi teoretica complessiva del concetto di “concordantia” nella riflessione teologico-politica cusana, si vedano le penetranti ricerche di M. Merlo; oltre il succitato *Vinculum concordiae*, cfr. “La comunità della *concordantia differentiarum*”, in C. Catà (a cura di), *A caccia dell’infinito. L’umano e la ricerca del divino nell’opera di Nicola Cusano*, Roma 2010, pp. 273-302.

104 Cfr. G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981, pp. 291-354 (in partic., pp. 304 sgg.).

per noi pellegrini in questa vita, può sussistere solo nello spirito di Cristo, anche se resta immutato l'ordine del grado dei credenti, affinché si conservi la loro diversità nella concordia della fede in un unico e solo Gesù.¹⁰⁵

Dal punto di vista di questa unione mistica a Cristo – ci spiega Franco Buzzi –¹⁰⁶ “le differenze esistenti tra i singoli credenti dipendono dal grado della loro fede e della loro carità, fermo restando che nessun uomo potrà mai adeguare la pienezza di fede e di amore dell'uomo-Dio. Questo concetto di Chiesa non nega affatto, ma prolunga ed esplicita quello di tipo ‘misterico’ già per altro enunciato nel *De concordantia catholica*”. La Chiesa universale è dunque l'insieme delle creature razionali unite a Cristo. In questo, essendo coestensiva all'universo, essa trascende l'ordine terrestre, anelando alla verità suprema, la concordanza, l'armonia.

In queste fasi della ricerca metafisica cusana, unità e molteplicità si pongono come termini assoluti di un confronto genuinamente speculativo, senza che nell'immediato appaia il risvolto ‘storico’, costituito ai tempi di Cusano dalle difficili vicende che coinvolgono Papato e Impero. Si tratta, insomma, di fornire risposte a importanti domande riguardanti il miglioramento e il radicale rinnovo dei grandi principi che reggono e regolano le cose umane, sia nell'aspetto mondano, sia nell'aspetto oltremondano. Possiamo quindi sostenere che, nel suo insieme, il *De concordantia catholica* è destinato a rimanere l'opera più “positiva” dell'intero corpus cusano. L'ecclesiologia che vi si configura “vede in azione una “societas fidelium” (dove dunque l'accento non è posto sui chierici) tesa alla realizzazione in terra di un puro cristianesimo universale, in ricerca di un rapporto irenico anche con i non cristiani”.¹⁰⁷ Si consideri, tuttavia, che buona parte di queste tesi (a cominciare da quella che consolida la superiorità del Concilio rispetto alla centralizzazione del

105 *De docta ignorantia*, III, XII, 254 (la traduzione italiana utilizzata, in questo caso, è quella di G. Federici Vescovini: N. Cusano, *La docta ignorantia*, Fabbri editori, Milano 1997, p. 194 [ristampa dell'edizione italiana pubblicata per i tipi di Città Nuova, Roma 1991]). “*Omnes enim, qui Christo aut per fidem in hac vita et caritatem aut comprehensionem et fruitionem in alia uniuntur, remanente gradualis differentia eo modo uniuntur, quo magis illa remanente differentia uniri non possent, ita ut in se nemo absque ipsa unione subsistat et per unionem a gradu suo non cadat. Quare haec unio est ecclesia sive congregatio multorum in uno, quemadmodum multa membra in uno corpore et quodlibet in gradu suo; ubi unum non est aliud, et quodlibet in corpore uno, mediante quo cum quolibet unitur; ubi nullum sine corpore vitam et subsistentiam habere potest, licet in corpore unum non sit omnia nisi mediante corpore. Quapropter veritas fidei nostrae, dum hic peregrinamur, non potest nisi in spiritu Christi subsistere, remanente ordine credentium, ut sit diversitas in concordantia in uno Iesu.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 158).

106 Cfr. F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Milano 2000, pp. 139-167 (in partic., pp. 163-165).

107 Cfr. A. Landi, *Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*, in M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, pp. 305-313.

potere che fa capo al Papato di Roma) saranno ampiamente rivisitate e ridimensionate, se non addirittura contestate, mentre la meditazione filosofica che Cusano approfondirà negli anni a venire andrà assai oltre ogni congiuntura di ordine storico e istituzionale.

Cercherò, adesso, di soffermarmi brevemente sul concetto di *harmonia*, un concetto presente in diversi scritti del nostro pensatore e, indubbiamente, di grande fascino e complessità teoretica. In epoca tardoantica, lo troviamo in diversi scritti di Agostino, Boezio ed Eriugena. Werner Beierwaltes colloca l'idea di armonia, sin dagli inizi della nostra tradizione filosofica, nell'orizzonte del concetto di Unità o Uno. In Eriugena, ad esempio, e in tutta la tradizione cristiana, d'ascendenza neoplatonica, il Mondo deve essere compreso come immagine del Modello divino. In questo senso, l'Unità in sé relazionale rappresenta "il modello per un concetto di *mondo* come *struttura in sé ordinata*. [...] In questo modo, l'Unità in sé relazionale costituisce la forma concettuale fondamentale dell'idea di *armonia*, che comprende in sé l'armonia assoluta e quella contingente".¹⁰⁸

Felice Battaglia¹⁰⁹ riconduce il concetto di armonia all'ambito del tema teologico dell'infinito e del processo di assimilazione delle facoltà e dei poteri umani rispetto alle cose e a Dio. Dio è davvero infinito, potenza sempre in atto: è tutto in tutte le cose e in tutti gli esseri. Ma qual è, all'interno di questa concezione metafisica della realtà, la precisa funzione dei mezzi umani, sia di quelli logici e razionali sia delle operazioni della volontà? E qual è, di conseguenza, il ruolo dell'uomo? Ci spiega Battaglia che ciò che l'uomo esprime, in termini logici e razionali, attraverso segni e simboli, nelle operazioni assimilative della volontà, è già una prefigurazione dell'assoluto, un'anticipazione della superiore realtà.

Il concetto di armonia, nota ancora Battaglia, insieme a quello di concordanza, emerge qui in tutta la sua centralità.

L'armonia, quando non è solo interna alle cose e agli esseri, si affida alle costruzioni della ragione e del volere, affiora anche attraverso la concordanza e nella concordanza, poiché la concordanza cui aspiriamo tra il mondo dell'alterità e della molteplicità, che è poi il mondo della ragione umana, il mondo su cui si esercita la volontà – noi diremmo il mondo storico, e il mondo

108 Cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, traduzione italiana a cura di E. Peroli, Milano 1998, pp. 181-202 (edizione tedesca: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994).

109 Cfr. *Metafisica, religione e politica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Bologna 1965.

superiore dell'uno e dell'assoluto –, è altresì suprema armonia. Sono queste le idee che, espresse dalla metafisica, costituiscono il presupposto necessario della costruzione politica e politico-religiosa di Cusano, i mezzi per superare il distacco e per assicurare le connessioni tra piani distinti e opposti.¹¹⁰

La *tendenza armonizzante*¹¹¹ dell'impianto metafisico che troviamo in tutto il *De concordantia*, e in alcune importanti opere posteriori (si pensi al *De pace fidei*), sottende anche una drammatica – ma radicale – presa di coscienza delle esigenze politico-religiose e sociali dell'epoca in cui Cusano vive. Il concreto bisogno di una *reformatio ecclesiae*, che esorti le genti al superamento di ogni *contrarietas*, e quindi ad un avvicinamento – per fede – all'essenza divina (che è poi la *concordia* infinita e suprema), spinge Cusano a concepire una *profunda divina ecclesiae harmonia*, che riguarda non solo la Chiesa ma, diciamo pure, la società intera, dato che ciascuna cosa, nell'universo, rappresenta, *secundum gradum suum*, l'Unità.

Nel discorso di Cusano – fa notare Flasch¹¹² –, muovendo da questo punto di partenza metafisico, essendo la suprema concordia la verità suprema, con gli occhi dell'intelletto, “oculis intellectus”, abbracciamo la Trinità¹¹³. In questo vertice dell'unità e dell'assoluto si attenua la tensione, si dissolvono con essa la molteplicità e l'alterità e, con queste, le distinzioni e le contraddizioni del mondo.

3.6. *L'inafferrabile armonia*

Una parentesi a parte merita l'opera in cui Cusano cerca di affrontare il problema dell'unità globale della (o delle) fedi, seguendo un ideale metafisico di “pacificazione”: stiamo parlando del *De pace fidei*. È difficile trovare nella storia del pensiero un filosofo che abbia così intensamente vissuto i grandi fatti della propria epoca, non soltanto in qualità di testimone ma anche di protagonista, cercando di non dimenticare il fardello della storia anche nel mezzo delle più astratte e solitarie meditazioni. Ecco perché la classica monografia di E. Vaastenberghes si presenta

110 *Ibidem.*, pp. 39-40.

111 Così M. Maurizi nel suo *La nostalgia del totalmente altro. Cusano e la genesi della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 19 sgg.

112 Cfr. K. Flasch, *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, cit., pp. 71-101 (in partic., pp. 81 sgg.).

113 Il tema dell'unità e dell'armonia della Rivelazione cristiana, così come Cusano lo presenta, riguarda in ultima istanza il mistero dell'uni-trinità divina.

come l'integrazione necessaria di due diverse dimensioni: una, piena di complicate vicende, dedicata all'*action*; l'altra, concentrata per nodi problematici, dedicata alla *pensée*. Ma, a lettura ultimata, azione e pensiero giungono a comporsi in una straordinaria unità di contrari.

Il *De pace fidei* viene portato a termine velocemente dal Cardinale a metà settembre 1453, nell'imperversare dei tragici avvenimenti che culminano con la presa di Costantinopoli da parte dei Turchi (29 maggio). L'esordio di questo scritto riecheggia immediatamente quelle "notizie sulle crudeltà e sevizie compiute ultimamente dal re dei Turchi a Costantinopoli", che hanno gettato nello smarrimento e nell'orrore tutta l'Europa cristiana.

Mentre il cardinale Bessarione¹¹⁴ e papa Pio II ritengono che l'unica soluzione che ormai si impone è una crociata anti-turca condotta da tutti i re della cristianità, la posizione del cardinale filosofo non può che stupire per l'inaudita apertura mentale. Il microcosmo tedesco, in cui Cusano continua senza sosta ad operare, è ben lontano da una vita civile e religiosa all'insegna della pace. Nicola, nel maggio di quell'anno, ottiene pieni poteri per la riforma dei monasteri in Germania. Decide dunque di allontanare da un monastero di Bressanone un complesso di suore di estrazione nobiliare, per sostituirlo con sette clarisse di Norimberga. Nel momento in cui ritiene necessario procedere anche alla sostituzione della locale madre badessa, scoppia nell'intera zona una rivolta. La stessa cosa avviene a Wilten e successivamente, in misura anche più clamorosa e pericolosa, nel monastero benedettino di Sonnenburg presso Brunico: qui la badessa Verena von Stuben per boicottare l'intervento deciso del Cardinale organizza un'estesa, massiccia sedizione armata. Il personaggio della badessa Verena è destinato a dare filo da torcere per molti anni all'intransigente Cardinale. Nel mezzo di tutte queste vicende che lo coinvolgono anche nella vita quotidiana per cui deve spostarsi di continuo da una zona all'altra, il Nostro trova pure modo di scrivere opere assai importanti, che spaziano dalle più ardite speculazioni matematiche alla metafisica e alla teologia: si tratta del *De mathematicis complementis*, del *Compendium theologicum* e del *De visione Dei*.

Il *De pace fidei* è forse il tentativo più profondo e lungimirante compiuto da Cusano per dimostrare come attraverso la sua dottrina della complicazione divina sia

¹¹⁴ Un quadro esaustivo della vita e del pensiero dell'umanista bizantino è quello delineato da Giuseppe L. Coluccia, *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente*, Firenze 2009.

possibile giungere ad una visione unificante e moltiplicativa delle religioni umane, insomma a una superiore “pace nella fede” che, senza disconoscere la supremazia del cristianesimo, porti la mente a vedere complicativamente i rapporti con tutte le altre fedi. Si tratta di un “ecumenismo religioso”, il cui fondamento metafisico è da ricollegare alle dottrine svolte nel *De docta ignorantia*. L’assoluta unità di Dio, inattingibile nella sua infinità, compendia in sé la totalità delle cose, che noi vediamo dispiegarsi nell’universo. Come l’unica natura di Dio si esplica nella multiformità attraverso il differenziarsi delle cose, così l’unica verità di Dio e dunque l’essenza ultima della religione si esplica nella possibile varietà delle religioni empiriche, ognuna delle quali rappresenta una più o meno obliqua prospettiva su quell’Essere che rimane al di là di ogni possibile espressione, anche religiosa. Le molteplici religioni che di fatto sussistono sulla terra sono “quaedam loquutiones Verbi Dei sive rationis aeternae”.

Come l’Assoluto è inattingibile in se stesso, ma è concepibile solo con affermazioni sempre relative ed approssimative (*coniecturae*), così l’unica vera religione non è identificabile in nessuna forma finita, poiché tutte le religioni sono soltanto una rappresentazione inadeguata dell’unica religione, ed ognuna a suo modo esprime imperfettamente ma validamente, l’Assoluto. Questo pare essere il significato proprio della formula, celebre e ricca di implicanze: “una religio in rituum varietate”. In tale visuale tutte le religioni vengono positivamente valutate da Cusano, perché sono volute da Dio [...], e perché ognuna venera e adora veramente l’unico Dio, seppure in forme diverse e con una conoscenza inadeguata e puramente congetturale.¹¹⁵

In questo quadro speculativo, caratterizzato da un principio metafisico di superiore unità e integrazione, per cui la diversità diventa la stessa necessaria espressione di una latente unità, il dialogo *De pace fidei* si pone come una grande sfida mentale. Alla fine delle varie argomentazioni, ciò che emerge è una radicale alternativa posta all’intelligenza umana: o interpretare la religione in modo chiuso e riduttivo, giungendo così a depauperare la stessa essenza divina, la quale non può essere circoscritta da alcuna monopolizzante formula; o aprirne smisuratamente

¹¹⁵ P. Gaia, *Introduzione a N. Cusano, Opere religiose*, cit., p. 51. Sulla complessa figura del Mediatore-Cristo e sulla visione di una Chiesa universale dove la molteplicità delle fedi (*explicatio*) trova la sua risolutiva unità (*complicatio*), rimane di grande stimolo E. Vansteenberghe, *Le cardinal de Cues*, cit., pp. 389-408.

l'orizzonte, con il rischio però di mettere in grave difficoltà il fondamento positivo della rivelazione. In questa alternativa, Cusano è evidentemente disposto a correre ogni rischio, di fronte al pericolo assai maggiore di vedere le fedi religiose diventare un incentivo alla lotta e alla spietata crudeltà nei rapporti tra i popoli, oltre che a una sorta di spegnimento dello spirito religioso, privo ormai di ogni sentore del mistero e dell'ineffabilità di Dio.

Questa è, in sostanza, la mentalità di Nicola Cusano per quanto concerne la pluralità, ma anche la sottesa unità delle religioni esistenti. Essa è il frutto di tanti anni di profonde meditazioni, sfocianti nell'irrefrenabile desiderio di una formula o di una prospettiva intellettuale che permetta una pacificazione fra tutti i credenti. A spingerlo in questa direzione sono state anche le lunghe tribolazioni per le scissioni in atto nell'unità cristiana, dal tempo del Concilio di Basilea a quello di Ferrara e Firenze. Cusano, poi, sarà direttamente coinvolto in una controversia religiosa che dilaga in Boemia (in seguito alla predicazione di Giovanni di Capestrano contro il cosiddetto "utraquismo"). La catastrofe del 1453 giungerà dunque in un momento di estrema maturazione, ma anche di accumulato sgomento, del nostro pensatore.

Il *De pace fidei* è un opuscolo che "nessuno potrà mi accusare di timidezza di spirito né di vedute anguste" (Étienne Gilson). Se noi inseriamo il *De pace fidei* nel vivo dei problemi di politica religiosa che tormentavano in quel periodo la Chiesa e che direttamente impegnavano l'attività ecclesiastica del cardinale di Cusa, potremmo suggerire allora questo tipo di interpretazione: in quest'opera si dà un quadro di massima delle possibilità ecumeniche della dottrina cristiana, per poter poi raggiungere degli accordi o dei "concordati" di minima, non tra cristianesimo e religioni esterne, ma tra cattolicesimo romano e confessioni cristiane in via di differenziazione. Abbiamo presente soprattutto la Chiesa boema, con le profonde radici di tipo hussita, e l'attualità di una disputa come quella relativa alla comunione sotto le due specie.¹¹⁶

È molto probabile che Cusano, cercando di mantenere una posizione mediatrice tra Roma e Praga, abbia inteso costruire un simbolico paradigma sulle possibilità di apertura pacificatrice insite nel messaggio di Cristo. Ciò doveva avere una funzione ammonitrice sia verso la Curia pontificia che verso la Chiesa boema: un palese invito, insomma, a non chiudersi in un dogmatismo riduttivo, ma ad aprirsi a un cristianesimo irenico.

¹¹⁶ Cfr. E. Vanstenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 407.

Naturalmente, qui non si intende affatto sostenere che il trattato sia esclusivamente il frutto di un calcolo per così dire diplomatico. Il suo valore è prima di tutto di tipo speculativo, e ciò lo pone infinitamente al di sopra di quello che può essere il destino storico dei documenti, nati per esprimere istanze o programmi puramente contingenti. Ho cercato dunque di giungere all'opuscolo cusariano solo dopo un adeguato approfondimento dei suoi complessi presupposti filosofici. Resta comunque il fatto che Cusano cominciava a percepire problemi di spaccatura all'interno dell'unità cristiana: il problema del superamento dello scisma della Chiesa greco-ortodossa, il problema della reintegrazione della Chiesa boema. Conoscendo a fondo il mondo tedesco, egli presentava forse quella che più di mezzo secolo dopo sarebbe stata la Riforma.

Dobbiamo ora domandarci in che rapporto viene a trovarsi il pensiero cusariano con quelle che, appunto, saranno in seguito le istanze riformatrici. Ha, Cusano, cercato di ammonire la Chiesa romana quasi in modo profetico, oppure ha fornito un armamentario dottrinale ai futuri maggiori esponenti del mondo riformatore? Non ha, per caso, messo in risalto proprio ciò che la Chiesa romana avrebbe dovuto essere, ma in realtà non era? Anche qui ci troviamo su un terreno piuttosto complesso. Indubbiamente il "pacifismo" dell'opuscolo cusariano è tutt'altro che innocuo e inattivo. La monografia di Vansteenberghe, ancora validissima, nonostante sia stata scritta quasi un secolo fa, fornisce un quadro sufficientemente complesso dei temi teologici e dottrinali che Cusano avrebbe potuto suggerire a Lutero:

Sans doute, il prétend sauvegarder le dogme Chrétien et ne faire de concessions que sur le rites extérieurs, idée féconde qu'il avait appliquée déjà à la controverse utraquiste et qui, étendue de nos jours, devait donner des résultats considérables auprès des Église séparées d'Orient; mais si nous examinons de plus près cette foi qu'il propose, nous y trouvons des préteritions, des concessions, des interprétations qui, peut-être, sont significatives d'idées déjà répandues de son temps en Allemagne, mais qui, à coup sûr, préparent la voie à Luther.

Cusa déclare les œuvres nécessaires; mais il insiste particulièrement sur la justification par la foi. Il reconnaît la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et la transsubstantiation; mais il affirme néanmoins que la

réception de ce sacrement n'est pas indispensable et que le Christ devient notre nourriture spirituelle par la foi. Au Baptême, il reconnaît la vertu d'effacer les péchés; mais de la Pénitence, il ne parle pas. Des autres sacrements, il fait assez bon marché, déclarant seulement "souhaitable" qu'on s'entende sur le Mariage et l'Ordre. Chaque religion, enfin, semble devoir conserver ses prêtres, sans que l'ordination soit indispensable. Que devient, dès lors, la hiérarchie¹¹⁷ catholique? Il n'y a pas un mot sur le Pape, ni sur l'Église dans le *De pace fidei*.¹¹⁸

Nel corso del secolo XVI, in piena Riforma, non mancò chi notò nell'opera cusaniana singolari precorrimenti delle dottrine luterane, in senso analogo a quello sottolineato da Vasteenberghe. Ad esempio, Johannes Kymeus in un'opera stampata a Wittemberg nel 1539, *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, vede nel Cusano il precursore proprio in ragione della dottrina della giustificazione *ex sola fide*.¹¹⁹

Bruno Decker, in un suo studio dedicato al problema, identifica l'*una religio* e l'*una fides orthodoxa* prospettate dal Cusano con la positiva fede dogmatica del cristianesimo cattolico: la *varietas* tollerabile si riferirebbe solo ai riti cultuali mutevoli e non all'immutabile *veritas fidei*.¹²⁰ Il concetto di "tolleranza" non può essere tranquillamente inserito in quella reale prospettiva storica, nel senso che non è pensabile che Cusano intendesse relativizzare la fede cristiana. D'altra parte, una conferma di tale interpretazione sembra emergere dall'*explicit* dei due manoscritti vaticani contenenti il *De pace fidei*: "explicit concordia nationum in fide catholica et ritu aliquo aliter". Lo studioso tedesco interpreta la parola *catholica* come una aperta confessionalità e come una rigorosa fedeltà al cristianesimo romano: tutto ciò, però, non può essere semplicemente dato per scontato, ma dovrebbe essere messo in relazione con l'idea di "cattolicità", cioè di "universalità", quale emerge dalle complesse teorie del Cardinale, che in questa ricerca ho inteso richiamare. Secondo Decker, il colloquio tra i sapienti di varia fede dovrebbe portarli a riconoscere l'intrinseca universalità e unità della fede cattolica, affinché questa venga accettata così com'è da tutti i popoli della terra. Cusano dimostrerebbe una fiducia incondizionata nella potenza e nell'efficacia dello *Pneuma Christi*, capace di per sé,

¹¹⁸ Cfr. E. Vasteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 407.

¹¹⁹ P. Gaia, *Introduzione a N. Cusano, Opere religiose*, cit., p. 60.

¹²⁰ B. Decker, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in AA.VV., *Nicolò da Cusa*, cit., pp. 197-214.

al semplice suo manifestarsi, di conquistare alla vera fede tutti i popoli della terra: “Veritas se ipsam ostendet cum profectu fidei nostrae”¹²¹ Tuttavia lo stesso Decker e un altro studio ammette che Cusano raggiunge quest’affermazione incondizionata della fede cattolica facendo notevoli compromessi per quanto concerne la precisione dogmatica (ad esempio, la Trinità viene interpretata in modo puramente speculativo, senza ribadire la distinzione reale delle persone; i sacramenti vengono pericolosamente intesi come *signa fidei*, senza mettere in risalto l’efficacia della grazia, ecc.). Si profila così una sorta di *Vernunftreligion*, di religione puramente razionale, che sembra voler prescindere da ogni elemento di tipo positivo.

Risulta, a tale proposito, ancora stimolante la lettura di Cassirer, che vede nella “cattolicità” cusana un profondo senso speculativo, derivante da quell’universo congetturale in cui secondo lo stesso Cusano, enigmaticamente, l’uomo si trova a vivere:

Così viene mantenuta la pretesa di cui una religione universale, la pretesa di una “cattolicità” che si estenda a tutto il mondo, ma essa acquista, in confronto al modo medioevale-ecclesiastico di intenderla, un senso affatto nuovo ed una nuova base. Il contenuto stesso della fede, in quanto non può mai essere altro che contenuto di rappresentazioni umane, è divenuto *coniectura*; è sottoposto alla condizione di dover esprimere l’essere uno e la verità una solo nella forma dell’“alterità”. A questa alterità, che ha le sue radici nel modo e nell’essenza del conoscere umano, non può sottrarsi alcuna forma di fede. Ora non si contrappone più ad una “ortodossia” universalmente valida, e che vale come legame universale, una molteplicità di pure “eterodossie”; l’alterità, l’*heteron*, viene invece riconosciuta come il momento fondamentale della *doxa* stessa. La verità, che rimane in se stessa inafferrabile e irraggiungibile, può venir *conosciuta* solo nella sua alterità: “cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate coniecturali”. Da questa idea fondamentale, il Cusano giunge ad una “tolleranza” veramente grande, che è però tutt’altro che indifferenziata. Infatti le molteplici forme di fede non sono ora tollerate come una semplice pluralità empirica, ma se ne mostra speculativamente la necessità e si danno loro fondamento gnoseologici.¹²²

¹²¹ Ne dà notizia Gaia in *Introduzione* a N. Cusano, *Opere religiose*, cit., p. 58.

¹²² Cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., cit., pp. 53-54.

Poniamoci, a questo punto, una domanda: cattolicità come rischiosa apertura o cattolicità come rigorosa ortodossia? È evidente che si tratta di alternative, che non potevano rientrare nell'orizzonte mentale del filosofo tedesco, e nemmeno nell'intera cultura del suo periodo. È inopportuno forzare il pensiero di un così grande autore, facendolo diventare un antesignano del razionalismo illuminista settecentesco, oppure costringendolo nei limiti di un tradizionalismo dottrinale privo di genialità. Cusano è così certo della verità ecumenica racchiusa nel cristianesimo che non esita a proporlo come il simbolo o la traccia più alta nel rivelare ciò che la mente umana non potrà mai comprendere in modo adeguato. La fede cristiana deve dunque riconoscersi e potenziarsi in questo sforzo supremo, in direzione del divino, e non arroccarsi in posizione di contrasto nei confronti di tentativi speculativamente più deboli rispetto a quelli da lei compiuti. Bisogna avere un'incondizionata fiducia nella capacità illuminatrice di Cristo e della Chiesa, senza far diventare questa un'istituzione intellettivamente chiusa e organizzativamente intollerante. Le parole di Francesco Battaglia possono ben riassumere la catturante tensione che le pagine del grande Cardinale riescono a comunicare:

Nella Chiesa, nel corpo mistico della Chiesa, convengono quanti credono in Cristo, ed è la fede che li sostiene e li sollecita, facendoli partecipi di una realtà più alta che non quella delle cose e degli esseri materialmente e distintamente intesi. Ciascuno dei fedeli è compreso nel tutto, senza perdere peraltro l'individualità sua (è questo un punto essenziale), non è riassorbito e permane nel suo stato, secondo il grado che gli è proprio. Cristo redentore non è morto, se non fisicamente; dura nel tempo, e il suo corpo rinnovato e tra svalutato è appunto la Chiesa, che si svolge nel mondo e nel tempo e oltre attinge l'eterno. Mentre la ragione si avvolge tutta nelle distinzioni e contraddizioni del mondo e del tempo, la fede supera il molteplice e l'alterità e ci apre all'infinito e all'assoluto nell'eterno. Perciò la Chiesa militante e dormiente è altresì trionfante. Con la fede ci si sottrae alla molteplicità e all'alterità, alle distinzioni e alle opposizioni, costituendo un corpo mistico che, conclusivamente, prefigura il cielo, anzi lo apre attraverso i suoi carismi. [...] Direi che la religione positivamente intesa, le distinte e separate religioni, si definiscono su tale piano, in quanto i riti e i culti, persino i concepibili

modi della salvezza, sottostiano a un vaglio di ragione, anche se ciò che conclusivamente li illumina è la fede. Come altrimenti scervere il fondo comune delle distinte e separate religioni? Come cercare il necessario nel contingente, l'assoluto e l'uno nello storico e nel mondano?¹²³

Cusano intende davvero recepire nel cattolicesimo le tracce di verità e le approssimazioni di ritualità presenti nelle altre fedi, anche nelle più rozze? O intende gradualmente trasformarle, fino a che esse siano in grado di combaciare con l'unica perfetta dottrina cristiana? Tali legittimi quesiti non hanno una facile risposta. Fa parte dell'orizzonte speculativo del Cardinale vedere nell'universo naturale e umano una finalizzata teofania: nulla di ciò che vi appare è privo di senso, tutto rientra come segno all'interno di quel misterioso geroglifico che è il mondo. Anche la pluralità delle religioni va a costituire quel criptico messaggio, quella inafferrabile armonia. Tuttavia, il nucleo centrale di tutto questo infinito manifestarsi del divino è senz'altro costituito dal cristianesimo.

3.7. *Le congetture*

Nei precedenti paragrafi, abbiamo visto che i concetti metafisici fondamentali del *De docta ignorantia* si traducono con perfetta coerenza in una originale e profonda visione religiosa. Le successive opere del filosofo tedesco non ripropongono mai integralmente gli stessi impianti concettuali, ma ne elaborano sempre di diversi e tuttavia complementari, proprio perché questo tipo di pensiero si muove lungo quella soglia oltre la quale si spalanca l'infinito. Ciò comporta, per i motivi che abbiamo detto, un continuo avvicinarsi di termini e di prospettive, alla ricerca di un Uno che è come se si divertisse a nascondersi, ma paradossalmente anche a rivelarsi, attraverso il molteplice.

Risulta impossibile, nei limiti di questa ricerca, ripercorrere l'intera gamma di queste trasformazioni o variazioni prospettiche. Secondo noi non si tratta di "fasi" di pensiero, ossia di cambiamenti dottrinali dipendenti da una maturazione

¹²³ F. Battaglia, *Politica e religione in Nicolò da Cusa*, in AA.VV., *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze 1970, pp. 57-58; 71.

temporale.¹²⁴ Per una genialità davvero singolare, ogni opera del cardinale filosofo è in qualche modo traducibile in tutte le altre, al di là dell'apparente diversità di linguaggio. La ricerca filosofica è per lui, se vogliamo usare una famosa immagine, una specie di misterioso *ludus globi*, “gioco della palla”: un infinito rotolare, roteare, di ciò che in ultima analisi è una sfera permanente.

Se nel pensiero cusaniano, riprendendo il celebre assunto di Anassagora, ‘tutto in tutto’ (rintracciabile anche in Proclo), l’opera nella quale questa specie di visione paradossale comincia a prodursi è proprio il *De docta ignorantia*, da qui la sua canonicità, per quanto riguarda i rimandi espliciti di ogni teoria filosofica, anche la più lontana per cronologia e per argomenti.

A riscontro di quanto abbiamo ora affermato, cercheremo di problematizzare un importante concetto che trova luogo nella seconda grande opera metafisica del nostro pensatore: il *De coniecturis*.

Come il titolo stesso di questo trattato dice, qui si affronta il problema della *coniectura*, ossia del sapere congetturale come momento di tensione verso l’irraggiungibile verità. La creatura umana vive in una condizione di “alterità” e questo comporta ineliminabili conseguenze circa la sua possibilità di procedere verso la conoscenza del vero. Se nel *De docta ignorantia* si è speculativamente statuita l’impossibilità della ‘precisione’, da un diverso ma complementare punto di vista è possibile affermare adesso che ogni conoscenza umana è ‘congettura’:

Poiché nei precedenti libri sulla docta ignorantia, in maniera più profonda e più chiara di quanto non sia riuscito io stesso con tutti i miei sforzi, tu [il cardinale Giuliano Cesarini, dedicatario di ambedue le opere] hai intuito che la precisione della verità è irraggiungibile, ne viene che ogni asserzione della verità è irraggiungibile, ne viene che ogni asserzione positiva riguardo al vero, fatta dall’uomo, è congettura. La conoscenza del vero è suscettibile di aumento in maniera inesauribile. Sicché la nostra scienza in atto non ha alcuna proporzione con la scienza massima, irraggiungibile per l’uomo, e la caduta nell’incertezza, rispetto alla purezza della verità, da parte delle nostre deboli capacità di apprendimento, fa sì che le nostre affermazioni sulla verità siano soltanto congetture. L’unità della verità irraggiungibile viene conosciuta nell’alterità

124 Anche Santinello, che pure riconosce la straordinaria compattezza dell’intero pensiero cusaniano, lo legge – non solo cronologicamente – in “prime formulazioni” e “riprese”.

congetturale, e questa nell'unità semplicissima della verità [...]. Un'intelligenza creata è dotata di un'attualità finita e, nell'alterità, non può sussistere che con alterità. Perciò vi è diversità fra tutti coloro che formulano congetture e sarà del tutto certo che queste avranno fra loro una differenza di grado, rispetto all'identità del vero che rimane irraggiungibile, eppur resteranno senza proporzione tra loro. Nessuno riesce mai a comprendere il senso delle congetture di un altro in modo pieno, sebbene tuttavia qualcuno vi arrivi più vicino di qualche altro.¹²⁵

Anche qui, il problema metafisico è quello dell'unità, che nella prospettiva umana può esprimersi solo mediante la molteplicità. Possiamo anche dire che l'essere umano si trova a dover esprimere l'identità attraverso l'alterità. In ogni caso, si tratta di una condizione paradossale, perché la spinta verso il vero e il perfettamente adeguato si trova a dover sempre contenere, strutturalmente, una certa variabile dose di inadeguato e di falso. Ogni congettura deve cimentarsi necessariamente con altre congetture, venendo così a costituire un universo congetturale. La verità resta al di là di tutte queste tensioni veritative, e tuttavia essa è il termine di riferimento, la convergenza direzionale di tutti questi tentativi, nessuno dei quali risulta inutile. L'universo delle congetture è creato dalla mente umana, in analogia a quello che Dio ha realizzato attraverso la creazione. L'uomo è immagine

125 *De coniecturis*, I, Prologo, 2-3 (trad. it., cit., pp. 246-247). “*Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri. Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmas apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas. Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. Clarius post haec huius notitiam intuebimur. Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, improportionabiles tamen ad invicem esse coniecturas, ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus umquam indefectibiliter concipiat. Quapropter has ipsas, quas hic subinfero, adinventiones ex possibilitate ingenioli mei non parva meditatione elicitas meas accipito coniecturas, fortassis maioribus intellectualibus fulgoribus longe impares, quas etsi ego ob ineptitudinem traditionis a multis spernendas formidem, tamen ipsas quasi cibum non penitus incongruum ad transubstantiandum in clariores intellectualitates altioribus mentibus administro. Qui enim hic aliquid spiritalis alimoniae diligentiore masticatione atque crebra ruminacione elicere studuerit, acquirat consolatoriam refectionem, etiam si primo ista cruda atque novitate sua offensiva potius videantur.*” (L’edizione critica è quella a cura di J. Koch e C. Bormann: Nicolai de Cusa *De coniecturis*. Ediderunt Iosephus Koch† et Carolus Bormann, Iohanne Gerhardo Senger comite. XXXIX, 255 paginae; 1 tabula. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972. La citazione in oggetto si trova nelle pp. 4-5 della suddetta edizione).

di Dio, ha poteri creativi che in certa misura rispecchiano quelli del Creatore, e in questo universo congetturale da lui stesso creato contempla sé medesimo:

Le congetture vengono dalla nostra mente, come il mondo viene dalla ragione divina infinita. In quanto la mente umana, alta similitudine di Dio, partecipa come può alla fecondità della natura creatrice, essa trae da sé medesima, immagine della forma onnipotente, gli enti razionali a somiglianza degli enti reali. La mente umana è dunque forma del mondo congetturale, come la mente divina è forma del mondo reale. Come l'entità divina assoluta è tutta la realtà dell'essere in qualunque cosa esistente, così anche l'unità della mente umana costituisce l'entità delle proprie congetture. Dio compie ogni operazione in vista di sé medesimo, per essere, ad un tempo, principio intelligibile e fine di tutte le cose; parimenti l'esplicazione del mondo razionale, che proviene dalla nostra mente che lo complica, si attua in vista della mente stessa che lo costruisce. Quanto più acutamente essa contempla sé medesima nel mondo che ha esplicito da sé, con tanta maggiore fecondità essa si arricchisce in sé stessa, poiché il proprio fine è la ragione infinita, nella quale soltanto avrà la ragione di sé, del proprio essere, quella ragione infinita che sola è la misura di tutti gli enti ragionevoli.¹²⁶

Secondo una celebre formulazione, “la congettura è un’asserzione positiva che partecipa alla verità, com’è in sé, nell’alterità”.¹²⁷ L’intero universo scientifico in cui l’uomo si trova a vivere, così come viene costruito dalla mente, è una tessitura congetturale, ovvero una trasposizione della verità o identità nell’alterità. Nel corso dell’opera, Cusano esibisce una vastissima rete di congetture, che vanno dalla matematica alla fisica, alla biologia, alla chimica e agli altri settori scientifici. A un certo punto, si costruisce anche una antropologia congetturale, che stabilisce

126 *Ibidem*, I, I, 5 (trad. it., cit., p. 248). “*Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura.*” (Ed. Koch-Bormann, pp. 7-8).

127 *Ibidem*, I, XI, 57 (trad. it., cit., p. 281). “*Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.*” (Ed. Koch-Bormann, p. 58).

concordanze e differenze a proposito della specie umana. A noi interessa analizzare quei passi in cui le diversità umane vengono messe in relazione alle diversità religiose.

Non importa, nell'economia della presente trattazione, passare in rassegna le ripartizioni triadiche escogitate da Cusano: ciò che conta è sottolineare il nesso congetturale che egli stabilisce tra variazioni della natura umana e "alterità di modi", a cominciare da quelli religiosi. Tutte le forme della natura umana, tutte le modalità di espressione, vengono dunque ad avere una loro relativa validità:

Queste partizioni che si traggono dalla specie, sebbene nella loro generalità persistano in ogni luogo, tuttavia vengono mutando nella loro particolarità caratteristica, dato che noi possiamo cogliere la precisione della verità soltanto in congetture. L'unità di quella religione intellettuale viene accolta in una alterità varia, e in maniera mutevole, nella mutevole moltitudine di coloro che reggono nel secondo cielo; così pure anche l'unità del presiedere, che si dice unità della specie razionale, persiste instabilmente, in una alterità varia di modi, nella moltitudine mutevole degli uomini sensibili che vi sono soggetti.¹²⁸

L'allusione al secondo cielo è in ragione di una tripartizione dell'umanità in tre "cieli", corrispondenti alle tre funzioni della mente che sono, come già sappiamo, l'intelletto, la ragione e il senso. È interessante notare che Cusano ammette una variabilità di soluzioni religiose esattamente come una variabilità di soluzioni politiche. Egli arriva a dire:

Il Reno è parso sempre fluire in regime stabile, ma non rimane mai in uno stato identico, perché ora è più torbido e ora è più chiaro, e con la corrente ora in aumento ora in diminuzione. Sebbene sia vero dire che esso è stato più grande o più piccolo, e che è passato a poco a poco da una piena ad una magra, tuttavia non ci consta che esso sia mai stato in maniera precisa così come è ora. Anche la religione è fluttuante instabilmente fra la spiritualità e la temporalità. Così si

128 *Ibidem*, II, XV, 148 (trad. it., cit., p. 339). "*Hae autem partes, quae a specie trahuntur, etsi in generalitate sua undique indesinenter persistent, capiunt tamen in specialitate sua mutationem, cum veritatis praecisio in coniectura tantum a nobis venari possit. In varia igitur alteritate unitas intellectualis illius religionis recipitur et in fluxibili multitudine rectorum secundi caeli fluxibiliter, ita et praesidentialis, quae et rationalis speciei unitas dicitur, in fluxibili multitudine sensibilium subiectionum in varia alteritate modi instabiliter persistit.*" (Ed. Koch-Bormann, p. 148).

dica dei regimi politici: oscillano pendolarmente fra una situazione di maggiore o di minore obbedienza dei sudditi.¹²⁹

La visione congetturale, per cui l'uomo costruisce un suo mondo che tende alla verità in sé, senza mai poterla raggiungere perché questa trascende le sue capacità, si riflette anche nella concezione religiosa. Un'efficace sintesi del pensiero cusano relativamente a questa particolare problematica può essere la seguente:

La diversità di religioni non esprimono che la varietà delle opinioni o delle "congetture" di un'unica verità e consistono per lo più nelle diverse pratiche del culto e nei riti. Esse sono dovute al dono della libertà che Dio fece all'uomo. Dio creandolo libero ha concesso all'uomo anche la possibilità di mutare e così di esprimersi secondo congetture o opinioni che sono i suoi linguaggi (*ecclesia coniecturalis*).¹³⁰

Appare chiara, a questo punto, la straordinaria apertura mentale con la quale il cardinale Cusano giudica l'infinità dei tentativi, attraverso i quali l'essere umano – così diverso negli spazi e nei tempi – tenta di avvicinarsi a quel misterioso Dio, che sta al di là di ogni possibile velame simbolico. Possiamo considerarla come una Divinità, che ci illudiamo di vedere solo indirettamente, per *speculum et in aenigmate*. La parola "enigma" ricorre molte volte nei testi cusani: essa sta ad indicare ciò che con espressione più tecnica viene designato come "verità nell'alterità", che è qualcosa di molto più complesso di una semplice verità alterata. Le approssimazioni con cui l'uomo cerca di costruirsi un'immagine o, al livello più alto, un simbolo dell'Essere divino si rivelano, per così dire, vere nella misura in cui sono false. Questa costitutiva tensione tra vero e falso non si presenta, nell'orizzonte della dottrina ignoranza, come un rapporto di reciproca esclusione, ma al contrario come una relazione di mutuo potenziamento: il vero viene concepito dinamicamente

129 *Ibidem*, II, XV, 149 (trad. it., cit., p. 340). "Adverte etiam quod, etsi aut religio aut regimen aliquamdiu stabile videatur in aliqua mundi huius natione, non tamen in ipsa sua praecisione. Fluvius enim Rhenus stabiliter diu fluere visus est, sed numquam in eodem statu permanens, iam turbulentior, iam clarior, iam in augmento, iam in diminutione. Ita etiam ut, quamvis verum sit dicere ipsum et maiorem et minorem fuisse et de maiori in minoritate sensim devenisse, tamen, uti nunc est, praecise numquam eum fuisse constat. Ita et religio intra spiritualitatem et temporalitatem instabiliter fluctuat. Ita et de regimine: inter maiorem minoremve oboedientiam pendule perseverat." (Ed. Koch-Bormann, p. 149).

130 Cfr. G. Federici Vescovini, *Introduzione alle Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, Torino 1972, p. 27.

come un falso che prende cognizione di sé stesso, e che quindi si dispone a una possibile scalarità di congetture.

In tutto questo congetturare, attraverso il quale l'alterità dei segni, dei linguaggi, delle nominazioni, mette in crisi sé stessa per portarsi ad un livello più alto, possiamo ravvisare l'elemento religioso non come un componente a fianco di altri componenti, ma come l'essenza stessa di tutto questo tendere, di tutto questo inesausto velare disvelando. Ricordiamo infatti, per riprendere il paragone geometrico, che ogni relazione asintotica ha come termine di paragone l'infinito. Nella realtà delle cose, al di là del mondo pur sempre congetturale della geometria, l'infinito reale di fronte al quale la mente umana viene a trovarsi in posizione di asintoto, è Dio.

L'uomo è come un poligono che aumenta all'infinito il numero dei propri lati per arrivare a combaciare – ma questo non è possibile – con l'irraggiungibile cerchio. Solo un poligono di infiniti lati è in grado di coincidere con la circonferenza: ma questo poligono è, in effetti, la stessa circonferenza, proprio perché ha realizzato in sé l'infinito. L'uomo si trova nel corso di questo infinito tendere, di questo moltiplicare lati di misura sempre più ridotta e impercettibile, per raggiungere una curvatura perfetta che non abbia più residui di angolature e spezzature di segmenti.

Può venire il dubbio atroce che questo inesauribile tendere e congetturare umano non sia altro che l'espressione di un "cattivo infinito", un'operazione frustrata in partenza per il fatto che non può mai raggiungere il suo scopo. Se per assurdo l'uomo potesse conseguire il suo fine, disvelerebbe Dio e si identificherebbe con lui. Si tratta, naturalmente, di considerazioni paradossali e inquietanti, che Cusano saggiamente nemmeno affaccia verso il proprio orizzonte. Egli considera questa proprietà dell'uomo come un dono dal valore incalcolabile, che fa di questa creatura il centro dell'universo e addirittura il "microcosmo". Nel tendere l'essere umano verso l'infinito non c'è né l'indizio di un peccato, né il segno di una condanna, ma la prova di un'eccellenza. Si avverte, qui, la presenza di un grande tema umanistico-rinascimentale: quello che esalta l'uomo considerandolo addirittura un "Dio umanato" – rifacendosi a Ermete Trismegisto – o anche un "Dio occasionato".¹³¹

L'uomo-microcosmo ha come sua prerogativa quella di tentare il ritorno a Dio attraverso la congettura religiosa: potremmo anche dire, senz'altra qualificazione,

131 *Ibidem*, p. 29.

attraverso il puro congetturare, visto che nel pensiero di Cusano a un universo teofanico corrisponde una dominazione teofanica. La totalità del linguaggio umano, come abbiamo cercato di dire, fornisce un primo senso o un reticolo di significati, che allude a qualcosa di profondo e di inafferrabile. Questa allusione nasce dal fatto che l'uomo cerca di superare sempre il già detto, tentando di conseguire significati più profondi. È questa l'essenza del congetturare. E noi sappiamo che il punto di raccordo di tutto questo costruire segni e significati, il polo di riferimento che permette l'incrociarsi di tutte queste direzioni, è il Dio nascosto, quel massimo che relativizza l'intero differenziarsi del più e del meno, delle maggiori o minori perfezioni di pensiero.

Capitolo 4

L'uomo cusariano

1.1. *L'uomo nell'antropologia filosofica cusaria*

La complessità della metafisica cristologica¹³² delineata da Nicola Cusano nel corso della sua attività speculativa, imporrebbe, per una puntuale intelligenza del tema proposto in questa sede, una rivisitazione particolareggiata dell'intero impianto gnoseologico che sta alla base della sua filosofia. Ed è un compito certamente non facile da concretizzare soprattutto se si tiene in considerazione il fatto che la sua è una dottrina che abbraccia molteplici registri argomentativi e che si basa sempre su nuove espressioni, rappresentazioni strane e inconsuete e verità che possono sembrare crude e scandalose per l'epoca in cui furono generate. Quella del Cardinale di Kues è una prosa disadorna, spesso inelegante, più simile a quella di alcuni austeri teologi del tardo Medioevo che a quella ricercata e, di frequente, non scevra di personalismi e slanci umoristici tipica di quei grandi umanisti – si ricordino, solo per fare qualche nome, il già citato Enea Silvio Piccolomini e Lorenzo Valla, due tra i maggiori protagonisti della cultura europea del secolo XV – con i quali Cusano ebbe

132 Come è stato già detto sopra, Cusano presenta emblematicamente la sua metafisica cristologica nel terzo libro del *De docta ignorantia*, in cui espone le tesi fondamentali del cristianesimo avvalendosi di una argomentazione di natura speculativa e non dogmatica. Cristo, essendo il garante del ritorno del creato al creatore (in lui, in quanto massimo assoluto e massimo contratto, si realizza la coincidenza di creatore e creatura), appare qui come il compimento della creazione stessa, punto medio e *luogo* di congiunzione di tutto l'universo. E, quindi, insieme ai teologi medievali della scuola di Chartres, anticipando anche Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, Cusano ammette un individuo-uomo che è anche uomo-microcosmo in grado di accogliere tutti gli aspetti dell'universo, di unirsi con Dio (mediante l'evento dell'incarnazione di Cristo) e di attuare definitivamente la coincidenza di assoluto e contratto. Cfr. *La docta ignorantia*, a cura di G. Federici Vescovini, cit., III, III, 198, pp. 167-168: "La natura umana è quella che risulta elevata al di sopra di tutta l'opera di Dio ed è di poco inferiore alla natura angelica. Essa complica la natura intellettuale e quella sensibile, racchiude in sé tutti gli universi e, per questo, gli antichi sapienti l'hanno chiamata giustamente *microcosmo*, ossia piccolo mondo. Essa è la natura che costituirebbe la pienezza di tutte le perfezioni dell'universo e di ogni essere singolo, se fosse elevata all'unione con la massimità, sicché tutti gli esseri potrebbero raggiungere nell'umanità stessa il loro grado supremo". (*Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur*" – ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 126-127).

ampia consuetudine.¹³³ A partire dal grande e giustamente celebrato saggio di Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*,¹³⁴ pubblicato nel 1927 dalla casa editrice Teubner di Lipsia, e quasi interamente dedicato a Cusano, si può osservare che il pensiero del filosofo della *docta ignorantia*, secondo l'ideale medievale della totalità, si estende ancora all'insieme del cosmo spirituale e fisico e non si ferma davanti a nessuna distinzione. Con Hans Blumenberg, possiamo invece constatare che la produzione intellettuale di Cusano deve essere approcciata e spiegata esaminando, sulla stessa direttrice, sia il mantenimento o, meglio, il potenziamento del fattore della trascendenza di Dio, sia l'avvicinarsi, al tempo stesso, alle qualità di tale trascendenza, tanto dell'uomo quanto del cosmo.¹³⁵

Felice Battaglia, in una sua puntuale lettura del pensiero politico e metafisico-religioso di Cusano,¹³⁶ appurava, sulla scia delle fondamentali analisi di Edmond Vansteenberghe,¹³⁷ che lo sforzo teoretico del cardinale si svolge sul piano dell'organicismo mistico derivante da san Giovanni Evangelista e da san Paolo (e mediato, come abbiamo già accennato nei precedenti capitoli, dallo pseudo Dionigi l'Areopagita, più che da Plotino). L'articolazione "dinamica" del suo pensiero è stata capace, in sostanza, di definire piani e posizioni, connettendoli e mediandoli in un *itinerarium mentis* volto ad evocare la natura dell'assoluta unità divina. Questo, avvalendosi anche di una semantica metaforica, legata ad un sapiente uso dei simboli e necessaria ad assicurare una "stabilità argomentativa" laddove la mediazione verbale non è più sufficiente a soddisfare la *tensione* che sottostà alla relazione metafisica stabilita tra l'uomo e Dio.¹³⁸ Ed è proprio in tale quadro, in un così ricercato processo speculativo, che per Cusano si inserisce l'individualità, il soggetto, l'uomo in tutta la sua incommensurabile singolarità. Nella sua prospettiva di

133 Per una rapida ricognizione del panorama culturale italiano riguardo alla presenza in Italia di N. Cusano, tra gli innumerevoli lavori oggi disponibili sull'argomento, si vedano: G. Federici Vescovini, *Introduzione a I dialoghi dell'Idiota. Libri quattro*, Firenze 2003, pp. V-LII (ed. post L. Baur alteram R. Steiger, Hamburg 1983); K. Flasch, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, a cura di T. Cavallo, Pisa 2005. 134 Cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Federici, Firenze 1974², p. 21.

135 Le pagine che H. Blumenberg dedica a Cusano in *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1976² (si veda la traduzione italiana a cura di C. Marelli: *Il Cusano: il mondo come autolimitazione di Dio*, in *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, pp. 519-590), sono essenziali per intendere gli aspetti peculiari del pensiero del Cardinale in riferimento alla pluralità di sensi e di significati intrinseci alla società politico-culturale in cui egli viveva. Blumenberg difende il pensiero di Cusano in tutta la sua natura, ne rivaluta anche la struttura medievale e critica la comunità degli studiosi per la rigidità spesso assunta in alcune valutazioni oltre che per le schematiche periodizzazioni con cui spesso si considerano alcuni autori dei secoli passati.

136 Cfr. F. Battaglia, *Metafisica, religione e politica nel pensiero di Nicolò da Cusa*, cit.

137 Cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cusa*, cit.

138 Cfr. F. Battaglia, *Metafisica, religione e politica nel pensiero di Nicolò da Cusa*, cit., pp. 31 sgg.

pensiero, il “simbolo”¹³⁹ è una funzione assai più alta della semplice immagine, la quale non indica altro che un rapporto proporzionale fra cose che hanno una somiglianza e dunque sono tra esse paragonabili, dal momento che fanno parte di uno stesso ambito di realtà. È possibile, ad esempio, comparare un piccolissimo insetto ad un corpo celeste per considerare che – pur intendendoli nell’ovvia differenza dei piani naturali e delle posizioni – sia l’insetto che il corpo celeste rientrano nell’universo creato. E quindi è legittima l’operazione proporzionale svolta dalla mente, la quale fissa l’analogia tra queste due cose paragonabili. Ma quando il tentativo di rapporto avviene tra una cosa creata e finita e lo stesso infinito, cioè Dio, allora l’immagine non è più concepibile e subentra la necessità del simbolo, cioè di quella analogia capace di dischiudere l’infinito.

Nell’antropologia filosofica definita da Cusano, l’uomo non è una realtà isolata nel mondo, ma ne è parte costitutiva; attraverso la sua sensibilità, l’immaginazione e la ragione, egli appartiene al mondo visibile come la parte aderisce al tutto. Così come il capo si relaziona al corpo, l’uomo sta nell’universo visibile, mediante la perfetta commistione di *senso*, *immaginazione* e *ragione*: sono, queste, le tre funzioni della mente che egli riconduce alla singolarità assoluta dell’individuo. Ogni individuo, infatti, è l’universo intero:

L’uomo è un piccolo mondo che è anche parte di quello grande. In tutte le parti risplende il tutto, perché la parte è parte del tutto, come l’intero uomo risplende nella mano che è proporzionata al tutto. Tuttavia nel capo la perfezione intera dell’uomo risplende in qualunque sua parte. Tutte le cose hanno un rapporto e una proporzione con l’universo. La perfezione della totalità dell’universo risplende di più in quella parte che si chiama uomo, perciò l’uomo è un mondo perfetto, sebbene sia un piccolo mondo e parte del grande mondo.¹⁴⁰

Il mondo è uno, è tutto ciò che è, è tutto in tutto. L’universo risplende così in ogni creatura. E questo è ciò che concretamente siamo nella nostra individualità. Per Cusano, ogni cosa è il mondo intero considerato limitatamente; essa, quindi, è parte

139 Per un inquadramento originale e ancora attuale delle problematiche afferenti al tema del simbolismo nella teoria della conoscenza in Cusano, si vedano alcuni studi di S. Caramella, in particolare: *Il problema del simbolismo logico nell’umanesimo del Cusano*, in “Archivio di filosofia” 2/3 (1958), pp. 155-59; *Il problema di una logica trascendente nell’ultima fase del pensiero di Nicola Cusano*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze 1970, pp. 367-373.

140 Cfr. *Il gioco della palla*, in N. Cusano, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Torino 1972, libro I, pp. 880-881 (*De ludo globi*, ed. H.G. Senger, Hamburg 1998).

del tutto – inserita nel tutto in virtù dell’universale flusso reciproco – e il tutto vi risplende come l’immagine in uno specchio:

Tutte le cose, dunque, riposano in una qualunque, perché un grado non può essere senza l’altro: come nelle membra del corpo un organo qualunque si accorda con un altro qualsiasi, e tutte sono soddisfatte di tutte. [...] Così il tutto è nelle parti, ossia in una parte qualunque, in virtù di qualunque parte.¹⁴¹

4.2. *Vis assimilativa e soggetto conoscente*

Ora, è l’uomo che si assimila alle cose esprimendo la nozione delle cose stesse, o sono queste che si assimilano all’uomo? Per buona parte della critica la risposta è riconducibile al processo di assimilazione delle cose all’uomo nozionalmente, dato che le operazioni prodotte dalla ragione sono atte a raziocinare, supporre, numerare. Di conseguenza, l’uomo appare come la contrazione specifica di quella contrazione più vasta che è l’universo.¹⁴² Una contrazione che riguarda radicalmente l’uomo nella sua grandezza (sostanziale) e nella sua unicità. E tutto questo senza che all’uomo fossero precluse fatalità, causalità e contingenze che sono, d’altra parte, caratteristiche costitutive dell’universo materiale in cui l’uomo si ritrova ad essere e agire. Possiamo notare che il pensiero di Cusano qui acquisisce una valenza schiettamente gnoseologica, in quanto si sta cercando di descrivere la situazione precipua dell’uomo nel mondo: una condizione che è, tra l’altro, uno dei motivi dominanti dell’analisi esistenziale che ne consegue. E tentando, insieme a Karl Jaspers,¹⁴³ una lettura in chiave *metafisica* del ruolo che l’individuo assume nel

141 Cfr. *La dotta ignoranza*, II, V, 122, (trad it. Federici Vescovini, cit., p. 125). “*Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omni/bus contentantur. Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentatur se esse oculum, et pes pedem; et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est. Et non est manus nec pes in oculo, sed in oculo sunt oculus, inquantum ipse oculus est immediate in homine; et ita omnia membra in pede, inquantum pes immediate in homine, ut quodlibet membrum per quodlibet immediate sit in homine et homo sive totum per quodlibet membrum sit in quolibet, sicut totum in partibus est per quamlibet in qualibet.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 78).

142 Per una valutazione particolareggiata della teoria della “contrazione” (*contractio*), all’interno dell’originale sistema filosofico elaborato da Cusano – e, in special modo, in due fondamentali opere: il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis* –, si tenga conto del recente studio di S. Mancini, *I modi della contrazione nel De coniecturis di Nicola Cusano*, pubblicato in “*FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*” 4 (2006), pp. 199-222.

143 Cfr. K. Jaspers, *Nicola Cusano*, in *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Milano 1973, pp. 845-935.

discorso gnoseologico cusano, possiamo coerentemente dedurre che tra tutti gli esseri l'uomo si distingue perché non è solo l'immagine del divino, ma sa di esserlo. Nel saperlo egli può farsi maggiormente simile al divino e realizzare la sua somiglianza nello slancio. La sua conoscenza è pertanto partecipazione alla conoscenza divina, un salto nell' "abisso dell'alterità radicale". In tal senso, l'infinità di Dio (del modello), configura nella sua immagine lo stesso movimento infinito produttivo. Muovendo ancora il nostro discorso in un'orbita specificatamente jaspersiana, ne consegue che l'uomo, sapendo di essere per partecipazione immagine dell'inconoscibile "massimo assoluto", ossia di Dio, realizza la sua inquietudine nello slancio. Così l'infinito è presente come vita nel finito. D'altra parte, Cusano, sulla scia del lascito speculativo ereditato dallo pseudo Dionigi e mediato dalla grande scuola albertista che in Eimerico da Campo¹⁴⁴ ha, all'inizio del secolo XV, uno dei suoi più autorevoli esponenti, ci ricorda pure che dall'inconoscibilità di Dio noi siamo indefettibilmente attratti. Egli può essere conosciuto solo quando si mostra da sé, ma vuole innanzitutto che lo si cerchi, e ce ne dà contezza donandoci la sua luce senza la quale sarebbe impensabile cercarlo. L'uomo, da parte sua, pretendendo di attuare questa ricerca attraverso il solo uso della ragione, si autopreclude ogni possibilità di accedere *radicaliter* alla verità. È la natura drammatica della ricerca di Dio, il *quaerere Deum* che Cusano conosce sin dagli esordi della sua movimentata attività di teologo (non accademico) e di prestigioso politico,¹⁴⁵ e che, a partire dalla redazione del *De concordantia catholica*, lo spinge a cercare e intendere con rigore e lungimiranza il sapere intrinseco allo spirito del tempo in cui si trova ad operare, avvertendo in pieno la spaccatura tra la Chiesa e il mondo e meditando profondamente sull'idea e sul significato di una sostanziale "concordanza" fra cultura religiosa e cultura laica.

Quid est homo? – potremmo chiederci con sant'Agostino – e quale il suo rapporto col mondo? Per un verso, l'uomo è un ente cosmico accanto ad altri enti, per un altro egli è la realtà ontica che concentra in sé gli altri enti sparsi e costitutivi al contempo dell'intero universo visibile. Egli, nel sistema di pensiero concepito dal

144 Sullo stretto rapporto intellettuale che legava Cusano a Eimerico da Campo, suo maestro conosciuto e frequentato presso lo *Studium* di Colonia dal 1424 al 1428 (e, in seguito, durante le sedute iniziali del concilio di Basilea), si veda J. De Guzman Miro, *Tracing Nicholas of Cusa's early development*, Louvain-Paris 2009, pp. 185-188; cfr. anche F. Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Münster 2006, pp. 230-262.

145 Per un'accurata e selettiva rassegna della letteratura critica (almeno fino a tutto l'ultimo decennio del XX secolo), all'interno della sterminata bibliografia cusana oggi disponibile, si veda di M. Meschini, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma 2000.

filosofo della *coincidentia oppositorum*, conferisce all'universo quella coscienza che per sé esso non possiede. Cusano, come si evince chiaramente tanto dal *De docta ignorantia* quanto dal *De coniecturis*, parla sì dell'anima del mondo, ma come di un'anima che comincia a scoprire se stessa proprio attraverso l'anima dell'uomo: l'anima sensitiva, immaginativa e razionale. “Tutti i nostri dottori più sapienti, nobili e santi, sono stati d'accordo nel sostenere che il mondo visibile è l'immagine verace di quello invisibile”, dice nel primo libro del *De docta ignorantia*,¹⁴⁶ e prosegue constatando paolinamente che “il nostro creatore può essere conosciuto e visto dalle creature contemplandolo come in uno specchio e per enigma”. Davanti all'incommensurabile cammino di conoscenza per assimilazione che gli si prospetta, l'uomo ha un compito ben preciso: superare la logica sillogistica ereditata dalla Scolastica tardomedievale con il preciso proposito di farle subentrare una “logica della matematica” in quanto solo questa può fornirci il mezzo per *intendere* Dio e per elevarci dalla sfera del sentimento mistico a quella dell'intuizione intellettuale; in fondo – sostiene icasticamente il Cardinale – non vi è nessun vero amore che non riposi su di un atto di conoscenza. Al di sopra del senso e della ragione, allora, vi è un intelletto e il mondo che gli è conforme: il mondo – si badi – disciolto dalle concretezze materiali, il mondo “incontratto”. In questo raffinato impianto gnoseologico, la ragione valuta i fenomeni, ma è l'intelletto che assume il ruolo di supremo ispiratore di essi in relazione al valore sommo.

Lo spirito dotato di intelletto, la cui attività è al di sopra del tempo, nell'orizzonte dell'eternità, quando si rivolge verso le realtà eterne, non le può trasformare a sé medesimo, perché esse sono eterne e incorruttibili. Ma, in quanto anch'egli è incorruttibile non può neppure trasformarsi in esse sì da cessare di essere una sostanza intellettuale, bensì può trasformarsi in esse per essere assorbito a similitudine degli esseri eterni: sempre secondo il suo grado, tuttavia, in modo che, con quanto più fervore si sarà a loro rivolto, tanto più profondamente da essi sarà realizzata la sua perfezione, e il suo essere si celerà nell'essere eterno.¹⁴⁷

146 Cfr. *La docta ignorantia*, I, XI, 30 (trad. it. Federici Vescovini, cit., p. 75). “*Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate.*” (Ed. Hoffmann – Klibansky, p. 22).

147 Cfr. *Ibidem.*, III, IX, 236 (trad. Federici Vescovini, cit., p. 185). “*Spiritus autem intellectualis, cuius operatio est supra tempus quasi in horizonte aeternitatis, quando se ad aeterna convertit, non potest ipsa in se convertere, cum sint aeterna et incorruptibilia. Sed nec ipse, cum sit incorruptibilis,*

All'uomo nessun percorso conoscitivo può del tutto venire precluso. Egli abbraccia ogni cosa con i sensi, con la *ratio* e con l'*intellectus*. E questo regge costantemente la *ratio*, esaminandola dinamicamente in ogni sua operazione per superarla, infine, afferrando il limite, invisibile agli occhi, tra determinatezza e indeterminatezza, tra conoscenza e non conoscenza. Alla base di questo processo, Cusano pone la natura intellettuale dell'uomo come la sola capace, nel creato, di pensare l'impensabile, ovvero di abbracciare ogni cosa comprendendo nella sua potenza umana l'universo mondo. L'uomo – sostiene il filosofo tedesco – può essere un dio umano o umanamente un dio e nell'umanità sono esplicate umanamente tutte le cose, come lo sono nell'universo intero, al punto “che come l'umanità è capace di arrivare umanamente alla totalità, così gli universi si trovano in essa”. E prosegue affermando che “muoversi con ammirevole virtù verso la totalità delle cose da comprendere, significa, per l'umanità, complicare umanamente in sé la totalità degli universi”.¹⁴⁸ L'orizzonte speculativo di Cusano, com'è stato ampiamente ribadito, è neoplatonico. L'infinito è il presupposto di tutta la conoscenza del finito – “*infinitum est adaequatissima mensura finitorum*” –, e alla conoscenza della realtà composita si presuppone necessariamente la conoscenza dell'Uno in cui non vi è alcuna alterità: Dio è per Cusano il “non-altro”. Qui si avverte di conseguenza lo specifico passaggio dalla oggettività del ragionamento matematico alla precipua cognizione di una realtà metafisica. Ma come sarà possibile elevarci alla conoscenza dell'Assoluto e dell'infinito partendo dalla cognizione della nostra finitudine? E come volgerci alla comprensione dell'unità assoluta muovendo ogni nostro pensiero nell'ambito dell'alterità relativa del mondo fisico mutevole e molteplice, e considerando per di più l'assunto fondamentale della dialettica cusana che vuole che tra infinito ed infinito non vi sia alcuna proporzione? Qui si ripropone la questione di una logica tradizionale, la logica della *ratio*, che si ferma dinanzi all'infinito, contrapposta alla logica dell'*intellectus*, che pone al suo centro, in sostituzione al vecchio principio di non contraddizione, il nuovo principio della coincidenza dei contrari. Solo in questo modo saremo capaci di pensare a Dio, la *forma essendi*, incomprendibilmente ed esattamente come *coincidentia oppositorum*. Questo è il nucleo fondativo della

ita se in ipsa convertit, ut desinat esse intellectualis substantia; sed convertitur in ipsa, ut absorbeatur in similitudinem aeternorum, secundum gradus tamen, ut magis ad ipsa et ferventius conversus magis et profundius ab aeternis perficiatur et abscondatur eius esse in ipso aeterno esse.” (Ed. Hoffmann – Klibansky, pp. 147-148).

148 Cfr. *Le congetture*, II, XIV. Anche in questo caso, ho utilizzato la traduzione di G. Federici Vescovini: cfr. N. Cusano, *Opere filosofiche*, trad. it., cit., p. 281.

teologia cusaniana, che non significa la negazione del principio di non contraddizione, bensì l'affermazione, parlando di Dio, che di tale principio evidenzia come inutile qualsiasi applicazione, in quanto, nella sua infinita pienezza, la realtà tutta è una e una sola e qualsiasi distinzione conseguente è superflua. Si evince pertanto che, in questo preciso ambito speculativo, il piano gnoseologico viene ad essere subordinato a quello ontologico in virtù del fatto che Dio è l'unità creatrice e originaria che contiene in sé la assoluta identità di quanto nel mondo si dispiega (*esplicatio*) nella diversità del molteplice.

La specificità del linguaggio neoplatonico di Cusano è, come è noto a buona parte dei suoi lettori, quella di concepire l'Uno come il Massimo (ciò di cui nulla può essere più grande: *id quo nihil maius esse potest*) e come l'assoluta, precisa verità. Ciò implica che il mondo, il molteplice è il regno del "più e del meno" (dove non si giunge mai né al massimo, né al minimo ma ci sono infiniti gradi di realtà) e dove ogni cosa è conosciuta in modo congetturale e approssimativo. Ne deriva allora che l'Uno è ciò che non può più essere unito ad altro da sé. E, di conseguenza, valicando la soglia ontologica (cioè passando dalla considerazione del mondo a quella di Dio), l'elemento sintetico-unificante dell'Uno acquista un diverso e paradossale aspetto. Nell'Uno infatti ciò che è unito coincide con ciò che unifica. Così è posto il problema della *coincidentia oppositorum* che costituisce il nodo di tutto il pensiero cusaniaco, il suo fascino ma anche la sua parte sicuramente più scoperta e criticabile. È certo tuttavia che, proprio per questo, tale *coincidentia* ben difficilmente potrebbe configurarsi come sintesi di un molteplice, poiché essa di fatto non risulta essere un terzo rispetto agli opposti, bensì mostra come l'opposizione, trasposta all'infinito, sia apparente. Lo stesso si dica per il concetto di *complicatio* che Cusano utilizza, recuperandolo da Teodorico di Chartres, che aveva elaborato a sua volta le teorie dell'aritmetica di Boezio,¹⁴⁹ per chiarire in che modo l'infinito strutturi, componga e generi il finito. Nel suo più importante scritto gnoseologico, il terzo libro de *I dialoghi dell'Idiota*, il *De mente*,¹⁵⁰ mettendo a frutto la ricchissima terminologia

149 Thierry of Chartres and His School, *Commentaries on Boethius*, ed. by N.M. Häring, Toronto 1971.

150 Nell'inverno 1437-1438 il filosofo tedesco, su invito di papa Eugenio – che, con un'abile mossa, intuendo l'opportunità di porre in secondo piano il concilio di Basilea, invita l'Imperatore romano d'Oriente, la corte e i teologi al suo seguito, a Ferrara per il nuovo concilio indetto per contrastare l'imminente invasione turca – salpa per Bisanzio come responsabile della delegazione pontificia e, in quest'occasione, intesse dei preziosissimi rapporti con i maggiori teologi e traduttori bizantini, tra i quali Giovanni Bessarione e Gemisto Pletone, che aveva accompagnato l'Imperatore in veste di consigliere. A Bisanzio Cusano riesce a raccogliere e a portare con sé sia importanti manoscritti greci,

filosofica maturata negli anni,¹⁵¹ Cusano affronta la questione dell'infinita dissomiglianza che si nasconde in seno alla relazione di somiglianza dell'uomo con Dio: come la mente di Dio è creatrice degli enti reali, così la mente dell'uomo produce gli enti razionali (nozioni, concetti, misure) e le forme artificiali che sono immagine della complicazione divina (la "semplicità complicante") e non esplicazione. L'uomo ha un suo ordine, così come Dio, creatore del mondo, ha il suo.

per lo più concernenti gli atti dei concili della Chiesa antica, sia un buon numero di trattati neoplatonici. Alla fine del concilio di Ferrara (poi, su invito di Cosimo de' Medici, spostato a Firenze), il Nostro si prodiga inoltre per trovare dei traduttori, facendo sì che molti dei teologi bizantini rimasti in Italia imparassero il latino in maniera da tradurre stabilmente gli innumerevoli trattati greci giunti in Occidente in quegli anni. Di lì a poco, una volta passato al partito papale, dopo aver definitivamente maturato la convinzione che all'interno del movimento conciliare di Basilea vi fossero troppe tensioni per poter sperare in una veridica ed efficace riforma della Chiesa, egli si avvia ad intraprendere una prestigiosa e travagliata carriera diplomatica che lo vedrà impegnato, nel corso dell'intero decennio seguente, in una missione atta a convincere i principi tedeschi, vicini al partito conciliarista, a ritornare, all'insegna di una visione unitaria della Chiesa, fedeli alla cattedra di Pietro. E non fu affatto un'impresa facile.

La sua attività diplomatica si interrompe nell'estate del 1450, allorché papa Niccolò V (l'umanista Tommaso Parentucelli, suo grande estimatore e amico, che gli concede tra l'altro il cappello cardinalizio col titolo di S. Pietro in Vincoli) decide, in occasione del giubileo proclamato, di spostarsi con l'intera sua corte da Roma, città insalubre a causa della massa di pellegrini che vi erano via via accorsi da tutta Europa, ad una più ritirata e sicura residenza di campagna nelle Marche. In quell'occasione, Cusano può con maggiore tranquillità dedicarsi al suo amato lavoro di studio e di scrittura quasi a tempo pieno e, proprio in occasione di questo involontario e tranquillo soggiorno marchigiano, nasce uno dei suoi maggiori capolavori filosofici, *I dialoghi dell'Idiota* (diviso in quattro libri). Di questo capolavoro, nel terzo libro, *De mente*, echeggia ancora la celebre disputa sull'anima fra platonici e aristotelici; una disputa che il filosofo della *concordantia philosophorum* cerca di risolvere con un tentativo di conciliazione fra le due scuole, e in un celebre passo definisce la mente e il suo rapporto con l'anima dicendo che: "[...] altra è la mente che sussiste in sé, altra quella che sta nel corpo. La mente sussistente in sé, o è infinita o è l'immagine dell'infinito. Fra queste ultime che sono le immagini dell'infinito poiché non sono massime e assolute, ossia infinite o in sé sussistenti, ammetto che alcune possano animare il corpo umano e concedo che, per questo loro ufficio, siano anime" (cfr. *I dialoghi dell'Idiota. Libri quattro*, a cura di G. Federici Vescovini, cit., III, I, p. 30; si veda anche la puntuale *Introduzione* di G. Piaia ad un'altra recente edizione italiana del terzo libro dell'*Idiota*, *La mente* [che riporta la celebre traduzione di G. Santinello, già presente nei 2 voll. dell'edizione critica degli *Scritti filosofici* di N. Cusano, a cura di G. Santinello, Bologna 1965-1980], Pisa 2002, pp. 9-20; l'edizione critica di riferimento è: Nicolai de Cusa *Idiota de sapientia – de mente*. Editionem post Ludovicum Baur alternam curavit Rentata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibansky. [Nicolai de Cusa Idiota] de staticis experimentis ex editione Ludovici Baur, brevem dissertationem addiderunt Carolus Bormann et Iohannes Gerhardus Senger. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

151 Protagonista del dialogo è l'idiota, un artigiano che fa l'intagliatore di cucchiaini. La scena si svolge nella sua bottega, nella Roma del grande giubileo del 1450. A conversare con l'"artigiano socratico" sulla mente umana (*mens*, parola fatta derivare dal verbo *mensurare*) vi sono un oratore e un filosofo (forse l'aristotelico Giorgio da Trebisonda). L'artigiano dimostra ai suoi interlocutori che le contraddizioni della mente sono unificabili, all'insegna della *concordia*, l'accordo fra dottrine divergenti: è il superamento che Cusano auspica della tradizionale opposizione che da secoli si frapponne fra platonici e aristotelici e che inquieta l'Occidente cristiano almeno da quando Giorgio Gemisto Pletone (esponente di spicco del platonismo filosofico) è arrivato in Italia. Kurt Flasch ci fa osservare che: "L'idiota [...] vuole condurci fuori dal mondo libresco complicato e difficile. Il sapere fino ad oggi è stato inutilmente faticoso e triste; il laico vuol mostrare che la sapienza può essere goduta. Essa è un godimento, non appena si siano abbandonate le complicazioni che ci creiamo noi stessi. La sapienza: è questa felicità umana. Ed essa è Dio. Non ha alcun senso pensare la sapienza come una proprietà umana. Non è la sapienza a venire all'uomo, bensì l'uomo a penetrare nella sapienza esistente" (cfr. K. Flasch, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, cit., p. 51 sgg).

Infatti la mente umana complica le nozioni delle cose, come la mente divina complica le cose reali; l'una sul piano ontologico, l'altra su quello gnoseologico.¹⁵² Tra la conoscenza divina e quella umana c'è la stessa differenza che può esserci tra il fare e il vedere; e alla nostra mente è concesso tendere a Dio, intuire l'unità o l'identità della verità dell'Esemplare solo mediante un immane sforzo intellettuale riconducibile ad un'operazione conoscitiva "per assimilazione".¹⁵³ La mente divina, nel discorso dell'"idiota", produce la realtà stessa delle cose; l'uomo la riproduce soltanto. Il piano della conoscenza di Dio è quello dell'*entium creatio*; il piano dell'uomo, viceversa, è quello dell'*entium assimilatio*. Di conseguenza, alla conoscenza divina corrisponde la *vis entificativa*; a quella umana la *vis assimilativa*:

La concezione della mente divina è la produzione delle cose. La concezione della nostra mente è la concezione delle cose. Se la mente divina è entità assoluta, la sua concezione è creazione degli enti, e la concezione della nostra mente è assimilazione degli enti. Le cose che convengono alla mente divina come verità infinita, convengono alla nostra mente come alla immagine prossima di essa. Se tutte le cose sono nella mente divina come nella loro verità precisa e propria, tutte sono nella nostra mente come nell'immagine, o similitudine, della loro verità, cioè nozionalmente. La conoscenza avviene, infatti, sulla base della similitudine. Tutte le cose sono in Dio, ma come esemplari delle cose; tutte sono nella nostra mente, ma come similitudine delle cose. Come Dio è l'entità assoluta che è la complicazione di tutti gli enti, così la nostra mente è l'immagine di quella entità infinita che è la complicazione di tutte le immagini, allo stesso modo che la prima immagine di un re sconosciuto è l'esemplare di tutte le altre immagini che si possono ritrarre in base ad essa. Infatti la nozione di Dio, ossia il suo volto, discende solo nella natura mentale che ha per oggetto la verità, e non va oltre se non per la mente, in quanto la mente è l'immagine di Dio ed è l'esemplare di tutte le immagini di Dio che vengono dopo. Perciò di quanto tutte le cose che vengono dopo la mente semplice, partecipano di essa, di tanto partecipano anche dell'immagine di Dio, sicché la mente è per sé immagine di Dio, e tutte le cose che vengono dopo la mente, lo sono solo per essa.¹⁵⁴

152 Cfr. G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari 2004, pp. 76-87.

153 Cfr. G. Federici Vescovini, *Introduzione a I dialoghi dell'Idiota. Libri quattro*, cit., pp. 21-22.

154 *I dialoghi dell'Idiota. Libri quattro*, a cura di G. Federici Vescovini, trad. cit., *La mente*, III, III, 72-73, pp. 36-37. "Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis

Si tenga presente così che l'impianto della filosofia di Cusano si regge su una nozione di creatività della mente che supera (eccedendola) la teoria dell'astrazione aristotelica. La sintesi, la capacità produttiva della mente, va dunque considerata nell'ottica di una *discesa* della mente dall'intuizione dell'infinito complicante ai concetti di origine empirica, che dall'infinito ricevono un valore funzionale nuovo. In questa originale concezione speculativa, la mente svolge un'attività di sintesi, limitandosi ad operare in funzione della *complicatio/esplicatio* divina, sulla base di una certezza ontologica fondamentale: che ogni realtà si complica nell'essenza assoluta di Dio e che Dio è sempre altro dalla realtà mondana in cui l'uomo opera. D'altronde, sin dai suoi scritti giovanili, il Cardinale si è sempre prefissato di superare il limite della analogia scolastica attraverso l'impostazione dinamica di un pensiero che anela all'astrazione solo esemplificandosi, perché "astrarre" significa più di ogni altra cosa "esemplificare", ovvero tendere all'unità e alla semplicità della *forma formarum*. L'Uno, insomma, è il *subiectum* di ogni atto conoscitivo ed è afferrabile solo nella *simplicitas* che agisce sia nelle cose sia nella mente stessa che le comprende.

La mente umana non è il principio delle cose – ci ricorda ancora Cusano in un passo della parte conclusiva de *La caccia della sapienza*,¹⁵⁵ un'opera della tarda maturità redatta a Chianciano o a Città della Pieve due anni prima di morire (1462) –, questo è il compito della mente divina. La nostra mente è il principio delle operazioni che essa determina e in essa tutte le cose vengono a complicarsi come nozioni. Si consideri, in tal senso, quanto Cusano stesso scrive in queste agili e luminosissime pagine; pagine che potremmo, per l'appunto, ben considerare *definitive* dato che il filosofo vi tenta, con un estremo sforzo di sintesi, di compendiare grosso modo tutto

conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, [hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio. Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines. Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem.] (L'edizione utilizzata è quella a cura di L. Baur ed R. Steiger, cit., pp. 109-112).

155 La traduzione italiana cui faccio riferimento nel presente studio è quella di G. Federici Vescovini: Nicola Cusano, *La caccia della sapienza*, Casale Monferrato (AL) 1998. (L'edizione critica di riferimento è la seguente: Nicolai de Cusa *De venatione sapientiae, De apice theoriae*. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

il suo pensiero e di porgerlo ai lettori colti con una prosa efficace e scrupolosa nella concisa scelta lessicale. Egli medita in questo breve trattato di dare una sistemazione esplicativa alle sue idee cercando di sollecitare e preparare le menti più accorte ad acquisire e possedere in via permanente non solo la scienza (*umana troppo umana*, questa) ma anche la sapienza divina. È, insomma, quel “sapere sapienziale”, anticipato già ne *I dialoghi dell’idiota*, che grida nelle piazze, nei fori, nei mercati e che conduce alla piena consapevolizzazione del Verbo, ovvero del messaggio di salvezza che solo Cristo ha saputo rivelare.

L’intelletto è capace sia di assimilarsi a tutti gli intelligibili sia di possedere nozioni che sono assimilazioni e similitudini delle cose. Esso cerca di intendere con fatica e stupore l’essenza intima delle cose; ma, questa, è una ricerca che non darà mai esiti certi in quanto le essenze stesse delle cose non si trovano qui.

Come la vista, nella sua virtù e potenza, non ha che le specie o le forme visibili e l’udito quelle udibili, così l’intelletto nella sua virtù e nella sua potenza, possiede unicamente le specie o le forme intelligibili. Solamente Dio contiene, nella sua virtù e potenza causale, le essenze di tutte le cose e le forme essenziali. [...] Solo Dio, creatore e datore delle forme essenziali le intuisce in sé. Dio, propriamente, non intende ma essenzializza: esso è il termine di tutte le cose. Il poter essere reso intelligente ha il suo termine solo nell’Intelletto, che è ciò che può essere. Il suo intendere non nasce dalle cose, ma le cose da esso. Ma il nostro intelletto intende quando assimila se stesso a tutto. Non intenderebbe nulla se non si assimilasse all’intelligibile, sicché legge dentro di sé ciò che intende, cioè nel suo verbo o concetto. E l’intelletto non può attingere la sua quiddità propria e la sua essenza, entro di sé, se non nel modo nel quale intende le altre cose; cioè formando, se può, l’assimilazione intelligibile di sé. Ugualmente la vista non vede se stessa: se la vista non avesse la capacità di vedere, come vedrebbe? Ma appunto per questo, in quanto l’uomo vede altre cose, afferra che in se stesso si trova la vista, ma non vede la vista. Così l’uomo sapendo d’intendere, intende che in se stesso si trova l’intelletto, ma non intende che cosa sia.¹⁵⁶

156 *Ibidem.*, capitolo 29, trad. It., cit., pp. 122-123. “*Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum. Supervacue igitur in intelligi suo quaerit rerum essentias, quae ibi non sunt. Sicut enim visus in sua virtute et potentia non habet nisi visibiles species seu formas, et auditus audibiles: ita et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi <intelligibiles> formas <seu> species. Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentielles formas. [...] Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat. Et*

Quello di Cusano è uno straordinario itinerario conoscitivo che, partendo dalla *docta ignorantia*, il non-sapere come sapere, si corona in un'autentica metafisica della conoscenza. E, come giustamente fa notare Eusebio Colomer,¹⁵⁷ al centro della sua metafisica si incontra l'esperienza di una misteriosa e inattingibile "trascendenza" in seno all'attività conoscitiva umana. "Mediante una specie di *cogito*, costituito sulla prova trascendentale di Dio, mostra Niccolò da Cusa che la realizzazione della conoscenza comprova la realtà e la spontaneità dello spirito che conosce e implica logicamente l'affermazione di un Assoluto che lo involve e trascende. Non si tratta, è chiaro, di una conoscenza concettuale e oggettivabile di Dio. La riflessione sopra la nostra conoscenza ci eleva a riconoscere che Dio è, però continuiamo ad ignorare *come* Dio è".¹⁵⁸ L'umanesimo decisamente speculativo di Cusano si radica, perciò, in un'analisi della natura umana che per essere come deve essere avverte l'impulso a trascendersi. Questo indica chiaramente che gli individui umani, contando solo sulle proprie forze, non potranno mai maturare un pieno governo dell'universo. Per il Cardinale è la fede a dirigere l'intelletto, la fede che a sua volta corrobora la volontà. E per fede, in questo caso, si deve intendere un contatto intenzionale con l'Assoluto da cui viene ad essere determinato il nostro destino finale, in quanto è la volontà della persona morale nei suoi rapporti con l'Assoluto che costituisce il ruolo effettivo dell'individuo.

Il pensiero di Nicola Cusano si muove indubbiamente a cavallo tra un Medioevo in declino e una modernità in fase emergente. La sua è una coraggiosa riflessione critica sui limiti e le possibilità dell'umana conoscenza, nel senso della peculiare presentazione di una vasta gamma di prospettive in cui sarà il pensiero medesimo a diventare l'oggetto privilegiato della riflessione metafisica. In questo senso, allora, la filosofia che egli delinea può essere considerata alla stregua di un territorio speculativo in cui idealmente si rappresenta la moderna metafisica della

hoc <est> esse terminum omnium. Nam posse fieri intelligens non terminatur nisi in intellectu, qui est quod esse potest. Ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso. Intellectus vero noster intelligit, quando se assimilat omnibus. Nihil enim intelligeret, nisi se intelligibili assimilaret, ut intra se legat, quod intelligit, scilicet in suo veroseu conceptu. Neque intellectus propriam suam quiditatem et essentiam intra se attingere potest nisi modo quo alia intelligit, formando – si potest – ipsius intelligibilem assimilationem, sicut nec visus videt se. Nisi enim visus fieret visibilis, quomodo videret? Sed bene ex eo quia homo videt alia, attingit quia est in eo visus; non tamen videt visum. Sic homo se intelligere sciens intelligit, quia est in eo intellectus, non tamen intelligens quid sit. Haec supra tacta sunt, ubi recitatur responsum Indi. Divina enim essentia cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendere." (Ed. R. Klibansky – H.G. Senger, pp. 82-83).

157 Cfr. *Modernidad y tradicion en la metafisica del conocimiento de Nicolas de Cusa*, in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, cit., pp. 273-294.

158 *Ibidem.*, p. 291.

soggettività umana e dove Dio (Soggetto infinito/Mente assoluta) è l'infinita unità originaria da cui il mondo si dispiega. Quello della mente umana sarà di conseguenza l'ambito – il *teatro* – in cui l'unità divina si coglie *incomprehensibiliter*¹⁵⁹ nel mondo, così come la luce che complica e supera la chiarezza di tutti i mondi visibili.¹⁶⁰

159 Cfr. *La dotta ignoranza*, I, III, trad. Federici Vescovini, cit., pp. 64-65, di cui, data l'incisività e la chiarezza delle parole ivi utilizzate da Cusano per configurare la formula "*symbolice comprehendere et incomprehensibiliter cognoscere*", di netta ascendenza agostiniana, riteniamo utile riportare in questa sede un ampio stralcio: "L'intelletto finito non può intendere in modo preciso la verità delle cose procedendo per similitudini. La verità non è né più né meno: consiste in qualcosa di indivisibile e non può con precisione misurarla tutto ciò che non è il vero stesso: così come il non-circolo non può misurare il circolo, il cui essere consiste in qualcosa di indivisibile. L'intelletto, dunque, che non è la verità, non comprende mai la verità in modo così preciso da non poterla comprendere più precisamente ancora all'infinito, perché sta alla verità come il poligono sta al cerchio. Quanti più angoli avrà il poligono inscritto, tanto più sarà simile al cerchio: tuttavia, non sarà mai uguale ad esso, anche se avremo moltiplicato i suoi angoli all'infinito, a meno che non si risolva nell'identità con il circolo. È evidente, dunque, per quanto riguarda il vero, che noi non sappiamo altro se non che esso non è comprensibile, in maniera precisa, così come esso è, perché la verità è come la necessità più assoluta, la quale non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto è come la possibilità. La quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattuabile nella sua purezza, cercata da tutti i filosofi, ma da nessuno trovata così com'è. E quanto più profondamente saremo dotti di questa ignoranza, tanto più ci avvicineremo alla verità".

160 Si consideri, a questo proposito, anche un recente articolo di G. C. Garfagnini: *La trascendenza nella filosofia cristiana: da Agostino al Rinascimento*, in "Religioni e Società" 49 (2004), pp. 34-41.

Conclusioni

Amico di papa Pio II Piccolomini, potentissimo prelato in Germania, protagonista di difficili e inquietanti Concili, Cusano non può essere studiato in una prospettiva isolata rispetto alle grandi vicende della storia, soprattutto a proposito delle sue opere politico-religiose, scritte, come ho cercato di dimostrare, tutte in ragione di particolari urgenze dei tempi. Insieme a Paul Oskar Kristeller e alla *maior pars* degli studiosi del pensiero medievale e rinascimentale, possiamo ben dire, quindi, che il cardinale tedesco è stato “il pensatore più originale e profondo del Quattrocento.”¹⁶¹ Questa originalità e questa profondità rischiano però di andare smarrite, allorquando l’esegesi e l’inquadramento storico si soffermano troppo, a cominciare dall’insistenza di alcuni studiosi sulla minuziosa analisi della sua biblioteca, a ricostituire con mentalità analitico-riduttiva il quadro delle dottrine a cui il pensatore attinge. In più – ma, per fortuna, negli ultimi decenni, il fenomeno è andato via via attenuandosi –, i ricercatori hanno manifestato una certa tendenza a studiare questa filosofia, in sé così compatta e, allo stesso tempo, dinamica, per capitoli separati, dedicati ai diversi settori del sapere. Ad esempio, in ragione dell’argomento affrontato nel presente lavoro, sarebbe probabilmente un errore cercare di separare il pensiero politico, oppure morale, oppure religioso, dal contesto metafisico in cui queste problematiche specifiche acquistano la loro particolare forma (costituendone dunque, ognuna di esse, una differenziata “contrazione”, tanto per restare nell’orbita del lessico filosofico cusano).

Lo stesso vale per il modo con cui il grande prelato “gioca” con le sue fonti. Sostiene molto correttamente Edmond Vansteenberghe:

Ogni filosofia è “congettura”, nessuna è la “verità”. Perché allora non studiare ogni sistema? Perché trascurare questo o quel punto di vista? [...] L’unità del sincretismo che ne risulta è data dalla convergenza delle congetture. La loro unità è in qualche modo dinamica, ma non statica [...]. Tuttavia, per il Cusano, nella verità “partecipata” vi sono dei gradi, poiché ci si può avvicinare più o meno alla verità assoluta. Di qui le sue preferenze accentuate per un certo

¹⁶¹ Cfr. P. O. Kristeller, *Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari 1979, p. 173.

gruppo di filosofie. Il platonismo, a suo parere, è superiore all'aristotelismo, per principio e a priori, perché nella ricerca della verità impiega l'intelligenza, non la ragione. La ragione è discorsiva, l'intelligenza è intuitiva. [...] Se il Cusano cerca dunque di costituire una filosofia più comprensiva, egli lo fa non giustapponendo teorie contraddittorie o accumulando alla rinfusa i sistemi più diversi, ma elevandosi al di sopra di essi, in una regione ove si possa cogliere la loro identità di fondo. [...] Lo scopo del Cusano è di mostrare come le Sacre Scritture ed i filosofi abbiano nominato in maniere diverse la stessa cosa, e come ogni linguaggio è necessariamente improprio per esprimere ciò che sorpassa la ragione.¹⁶²

La teoria dell'unità come luogo supremo di *complicatio* non è e non può essere, insomma, una verità – potremmo dire – di ordine estrinseco, banalmente trasponibile da un linguaggio a un altro, da una forma espressiva a una diversa: essa è invece perfettamente espressa solo da quel particolare modo di fare filosofia, di evocare la verità nascosta integrando e superando “transuntivamente” una molteplicità di tracce e di moduli concettuali. Una visione metafisica tanto più si approssima all'irraggiungibile e ineffabile verità, quanto più si fa “complicativa” di dottrine e di concetti (senza per questo diventare esteriormente “scretica”).

A maggior ragione, questa caratteristica del pensiero cusano deve essere tenuta presente quando si cerca di ricostruire la sua concezione ecclesiale e religiosa. Religione e Chiesa rappresentano il momento culminante di un'intera ontologia, fondata sul gerarchico confluire del molteplice nell'Uno. L'*ecclesia* e la *fides* costituiscono appunto la “soglia” ultima in cui è possibile avvertire uno stacco, un'alterità, tra Creatore e creatura, prima del supremo “reflusso”, a cui tutto l'impianto metafisico cusano anela. Le riforme necessarie all'istituzione ecclesiastica, il componimento del dissidio tra concilio e papato, l'atteggiamento lungimirante verso le altre fedi, la via nuova da percorrere da parte della Chiesa “positiva” in tempi così calamitosi: tutto ciò rappresenta una doverosa apertura mentale, un segno di intelligenza che non deve però far dimenticare prospettive più profonde, che si dilatano nei ricettacoli di un *intellectus* elitario e solitario. I queste più segrete, non trasmissibili visioni, c'è compresa l'idea – splendidamente

¹⁶² E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, cit., pp. 443-444 (la traduzione italiana del brano riportata sopra si trova in V. Mathieu – A. Bausola [a cura di], *Questioni di storiografia filosofica*, VI voll.; vol. 2, a cura di V. Mathieu, Brescia 1974: la sezione dedicata a Cusano è a cura di G. Santinello).

ecumenica ma anche pericolosa per la massa dei credenti – che l'errore e il guasto assoluto non esistono, che tutto, secondo vari gradi di perfezione e di possibile integrazione, fa parte di una misteriosa totalità, la cui figura ci sfugge; che il mondo della politica e della umana istituzionalità (un mondo, ad esempio, estremamente caro a Marsilio da Padova) è solo il piede di una scala, che si slancia per colui che sa “vedere” verso ben altre culminazioni dell'ordine mentale.

È Werner Beierwaltes, volendo richiamare uno dei più profondi conoscitori del pensiero di Cusano e del neoplatonismo in generale, che ha insistito più di tutti, e con grande appropriatezza, sull'essenza metafisica e ontologica dell'intera produzione speculativa cusana, sempre tesa a riconquistare il misterioso Uno attraverso e oltre gli enigmatici travestimenti nel molteplice (in cui – si badi – anche le fedi religiose vengono in ultima istanza a collocarsi):

L'assolutezza, l'incommensurabilità e, con ciò, l'inconoscibilità mediante un pensare che è per sé principalmente in rapporto col finito e può abbracciare in sé, come proprio fondamento a priori, l'infinito, tuttavia solo provvisoriamente, rimanda ad *un* aspetto dell'Uno neoplatonico: egli è “sopraesistente”, prima della differenza e dell'opposizione, niente altro che se stesso così come è *in sé*, nulla di tutto o il diverso da tutto. L'*altro* aspetto complementare del concetto di Uno consiste in questo: ad un tempo è *in* tutto e ovunque, e nulla può essere senza di lui, poiché è il fondamento fondante e mantenente, e l'origine di tutto. I tre nomi cusani di Dio o meglio le tre caratterizzazioni enigmatiche dell'origine divina, *non-aliud*, *idem*, *possest*, riuniscono ambedue i suddetti aspetti di *sopra-essere* ed *essere-in*, di assoluta trascendenza ed assoluta immanenza, da pensare in modo paradossale, ossia *contemporaneamente*. A parte la determinazione dell'origine divina come origine trinitaria e riflettente se stessa (*conceptus absolutus*), Cusano si distingue dalla concezione neoplatonica essenzialmente per il fatto che egli, guidato da una riflessione filosofica sul dogma cattolico della creazione e dell'incarnazione, considera in modo più fecondo l'immanenza del principio dell'ente posto da lui stesso, proprio grazie alla valutazione di questo ente. Il mondo, cioè, è voluto dal concetto assoluto come *infinitas finita*, *deus creatus* o *occasionatus*, come specchio ed immagine di Dio, come suo splendore riflesso e sua “rappresentazione” (*repraesentatio*), come partecipazione a lui, come suo mostrar-si, come sua auto-esplicazione nell'alterità costituita da lui stesso. Poiché Cusano non ha mai concepito la proposizione *Deus est omnia* isolata dalla proposizione che Dio è *sopra* tutto o

il nulla di tutto, egli si sottrae al sospetto di Panteismo che con leggerezza qualcuno ha espresso. *Nel mondo Dio non è al modo del mondo.*¹⁶³

L'impianto ermeneutico del lavoro di Beierwaltes – capace di non appiattare, né di esemplificare in maniera depauperante la complessa articolazione interna del pensiero di Cusano – è per noi già garanzia di una buona esegesi. La visione prettamente religiosa, o anche politico-religiosa, del grande pensatore mosellano, deve dunque essere vista attraverso il variegato prisma della sua più profonda e originale ricerca filosofica, consistente nel visualizzare in qualche modo gli ultimi nessi che devono intercorrere tra l'unità e la pluralità, tra l'identità e la differenza. Tutto ciò costituisce l'approdo di un intelletto solitario, capace di raggiungere le difficili sponde della “dotta ignoranza” con un'appassionata attività lavorativa – che non cessa di meravigliarci – in grado di accordare, in un *unicum continuum*, pensiero e azione. Ma è una condizione che dobbiamo anche porre in stretto rapporto con le universali aspettative di un'età di cultura, che concepisce l'uomo – o meglio la sua parte divina e immortale, la *mens* – sotto il segno del “microcosmo”. Si tratta di non banalizzare tale immagine, mettendola, invece, audacemente a conflitto con l'idea di infinito, con la realtà insomma davvero divina. Vi è una sorta di esaltante “tragicità” in questa idea del microcosmo umano che osa proiettarsi in direzione addirittura dell'infinità, bruciando uno dopo l'altro i termini di riferimento finiti, che si incontrano e si distanziano nel corso di una così difficile via. Ecco perché Cusano, anziché rappresentare una sorta di mistica deviazione rispetto ai programmi di rinnovamento mentale tipici del primo Rinascimento, ne costituisce invece – e proprio nella fase iniziale – una delle espressioni più potenti e più universalmente problematiche.

Come ha elegantemente dimostrato Eugenio Garin, Cusano non è ben conosciuto in quell'ambiente di cultura filosofica che vede emergere un Ficino o un Pico:

dovrebbe risultare abbastanza chiara la posizione del Cusano fra i contemporanei italiani: i suoi contatti molteplici, ma anche la sua distanza, la

¹⁶³ Cfr. W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, ediz. it. a cura di S. Saini, con introduz. di A. Bausola, Milano 1989, pp. 143-206 (in part. pp. 153-154). Un lucido esame del pensiero beierwaltesiano, frutto di un'attenta disamina sistematica della produzione scientifica dello studioso tedesco, in cui “la storia dei concetti diventa un originale modo di filosofare”, è quello di S. Mancini, *Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero*, in «Giornale di Metafisica», nuova serie, XXX (2007), pp. 191-210.

sua diversità: scopre codici, ma non da filologo o da storico; i testi greci se li fa tradurre nella misura in cui crede giovino ai suoi problemi, lungo una linea tradizionale; è canonista e giurista, piuttosto che polemista autore di libelli. L'Umanesimo gli resta estraneo nelle sue istanze caratteristiche; si avvicina agli scienziati, ma con interessi almeno in parte lontani (lullismo, teologia). È un uomo di costumi puri, una gran figura della Chiesa, ma al di fuori del cerchio dei problemi della cultura fiorentine nell'Italia del secolo XV. Dalla rinascita platonica come esigenza e gusto di tornare al testo con la maggiore completezza possibile, con una più esatta precisione storica, il Cusano rimase fuori.¹⁶⁴

Le tre teorie dell'uomo-microcosmo – quella cusana, quella ficiniana e quella pichiana – non sono immediatamente derivabili l'una dall'altra. È proprio questa germinazione spontanea, relativamente autonoma, il segno più evidente del loro essere radicate in un sottofondo di attese di pensiero, che costituisce l'humus della più alta speculazione quattrocentesca. Potremmo, per parte nostra, tendere a vedervi il correlato non di una reviviscente “età degli dei”, ma di un'epoca che conosce-disconosce, “rimuove” le prime avvisaglie della “modernità” (le prime grandi lacerazioni, i primi inquietanti timori per una antica totalità che si sta spaccando), e che proietta questo stato di tensione in un'ontologia assai diversa da quella aristotelico-scolastica, prima di tutto attraverso una polemica, intensa rimediazione del “Platone neoplatonico”: in una visione dell'essere in cui i due poli della molteplicità diversificata e dell'unificante identità vengono concepiti come estremi di un *iter* mentale, che non espunge gli elementi contraddittori ma li integra a livelli sempre più alti. Questa visione metafisica – che strutturalmente tende a costruire, attraverso la dialettica dell'identità-diversità, cioè della dispiegata proporzione raccogliabile in un'unità fontale, un cosmo costruito di pura “metaforicità” – è anche una straordinaria apertura del pensiero religioso, nel senso che porta a sé un'istanza di integrazione sia di fedi diverse che di differenziate prospettive filosofico-teologiche. Ecco che cosa intendono fondamentalmente designare termini ed espressioni ricorrenti come *concordantia*, *pia philosophia*, *concordia*. Anche l'esaltazione dell'uomo come microcosmo ha una sua

¹⁶⁴ Cfr. E. Garin, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in AA.VV., *Niccolò da Cusa* (Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone – 1960), Firenze 1962, pp. 75-96. Si veda, sull'argomento, anche G. Saitta, *Niccolò Cusano e l'Umanesimo italiano. Con altri saggi sull'Rinascimento italiano*, Bologna 1957. Come già è stato detto sopra, oggi, sull'argomento, sono disponibili i fondamentali studi di Kurt Flasch, a partire da: *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, trad. it., cit.

ric conducibilità alla concezione di una universalità vista non come somma estrinseca dei saperi, o come rispecchiamento di una statica armonia *in re*, ma come superiore e pacificante “unificazione” di tutte le più oppostive, difficili, diversificanti conflittualità.

Bibliografia

Opere di N. Cusano in edizione critica

- *Acta Cusana*, a cura di E. Meuthen, 2 voll., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976-83.
- *Sermones I*, ed. R. Haubst-M. Boedewig et W. Krämer comitibus, Meiner, Hamburg 1970-1973-1977-1984.
- *De concordantia catholica, libri tres* [1433-1434], ed. G. Kallen, voll. XIV-XV-XVI, Meiner, Hamburg 1964.
- *De auctoritate presidenti in concilio generali*, ed. G. Kallen, Erläuterungen di G. Kallen, Winter, Heidelberg 1935.
- *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum super auctoritatem papae*, ed. E. Meuthen, Winter, Heidelberg 1977.
- *Epistulae ad Boemos*, in Nicolai de Cusa, *Opera*, 2 voll., Parisiis, 1514, unveränd. Minerva, Nachdruck Frankfurt a.M. 1962.
- *De docta ignorantia* [1440], Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. XIX, Meiner, Leipzig 1932.
- *De coniecturis* [1140-45 ca.], Ediderunt Iosephus Koch† et Carolus Bormann, Iohanne Gerhardo Senger comite. XXXIX, Hamburg 1988².
- *Coniectura de ultimis deibus* [1446], in Nicolai de Cusa, *Opera omnia – Opuscola I*, ed. P. Wilpert, Meiner, Hamburg 1959, pp. 91-100.
- *De pace fidei* [1463], *De aequalitate* [1459], *De ludo globi* [1463], *De venatione sapientiae* [1462], *De non aliud* [1461]: dai Philosophich-theologische Schriften, 3 B.de, a cura di L. Gabriel, Herder, Wien 1964-1966-1967.
- *Cribatio Alkorani*, ed. L. Hagemann, Meiner, Hamburg 1986.
- *De principio (Tu quis es)* [1459], in Nicolai de Cusa, *Opuscola II*, edidit C. Bormann et A. D. Riemann, Meiner, Hamburg 1988.
- *De sapientia I-II* [1450], *De mente* [1450], *De possess* [1460], *De apice theoriae* [1464], *De filiazione dei* [1445], *Dialogus de genesi* [1447], *Apologiae doctae ignorantiae* [1450], *De visione dei* [1453], *De beryllo* [1458]: per queste opere, oltre che dell'edizione critica edita dalla Felix Meiner Verlag di Hamburg, si terrà conto anche del testo latino curato da G.

Santinello nella sua edizione completa (in traduzione italiana con testo latino a fronte) degli *Scritti filosofici* di Cusano (v. la sezione bibliografica seguente).

Opere di Nicola Cusano in traduzione italiana

- *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello (con testo a fronte), 2 voll., Zanichelli, Bologna 1980.
- *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino 1972.
- *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988.
- *La pace della fede e altri testi*, a cura di G. Federici Vescovini, ECP, Firenze 1993.
- *La pace della fede*, a cura di M. Arrigoni, Jaca Book, Milano 1991.
- *Congetture di pace. Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Edizioni del Cerro, Tirrenia (Pi) 2003.
- *Opere religiose*, a cura di P. Gaja, Utet, Torino 1971.

Ricognizione delle fonti

- Abelardo, *Dialectica*, a cura di L.M. de Rijk, Van Gorcum, Assen 1956
- Agostino, *De civitate Dei*, CSEL 40 (pars I), rec. E. Hoffmann, Praga-Vindobona-Lipsia 1899 (trad. it. *La città di Dio*, a cura di I. Alici, Milano 1984).
De doctrina cristiana, CCSL 32, a cura di I. Martin, Brepols, Turnhout 1962, pp. 1-167 (trad. it. *Dottrina cristiana*, Introd. gen.: M.Naldini - L. Alici - A. Quacquarelli - P. Grech - Traduz.: V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1992, pp. XCVI-328).
De genesi ad litteram, CSEL 28, pars I, rec. I, Zycha, Praga-Vindobona-Lipsia 1894, pp. 1-456 (trad. it. *Genesi alla lettera*, Traduz., note e indici: L. Carrozzì, Roma 1989, pp. 904).
De genesi contra Manicheos, PL 34, 173-220 (trad. it. *La Genesi difesa contro i Manichei*, Introd. gen.: A. Di Giovanni - A. Penna - Introd. part., traduz., note e indici: L. Carrozzì, Roma 1988, pp. CXII-280).
- *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CCSL 36, a cura di D.R. Willems, Brepols, Turnhout 1954 (trad. it. *Commento al Vangelo di S. Giovanni: 1/2*, Introd.: A. Vita - Trad. e note: E. Gandolfo - Rev.: V. Tarulli, Roma 1968, 1985 (2), pp. LXXVI-1024; *2/2*: Introd.: A. Vita - Traduz. e note: E. Gandolfo - Rev.: V. Tarulli - Indici: F. Monteverde).

De Trinitate, CCSL 50, a cura di J. Mountain, Brepols, Turnhout 1968 (trad. it. *Trinità*, Introd.: A. Trapè - M. F. Sciacca - Traduz., note e indici: G. Beschin, Roma 1973, 1987 (2), pp. CXXVIII-800).

De musica, PL 32, 1081-1194 (trad. It. *Musica*, Introd., Traduz., note e indici: Maria Bettetini, Milano 1997, pp. 450).

Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus, PL 42, 669-78

De quantitate animae, PL 38, 1026-28 (ed. latino-italiana, *La grandezza dell'anima*, Introduzione, traduzione e note: Riccardo Ferri. Presentazione: Luigi Alici. Testo latino a fronte e traduzione italiana, Palermo 2004, pp. XX+176).

Sermones (ed. latino-italiana, *Discorsi*, voll. XXIX-XXXV, Roma 1979-2002).

- Alano di Lilla, *Regulae theologiae*, 8, PL 210, col 627D; *De fide catholica*, coll. 305-430.
- Alberto Magno, *Metaphysica*, in *Opera omnia*, XVI, a cura di B. Geyer, Aschendorff, Münster 1960.

Super Dionysium De divinis nominibus, in *Opera omnia*, XXXVII/1, a cura di P. Simon, Aschendorff, Münster 1972.

Super Dionysii Mysticam theologiam, in *Opera omnia*, XXXVII/2, a cura di P. Simon, Aschendorff, Münster 1978 (ed. latino-italiana, *Tenebra luminosissima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, Introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe Allegro e Guglielmo Russino. Testo latino a fronte e traduzione italiana, Palermo 2007, pp. 197).

Super Dionysium De caelesti hierarchia, in *Opera omnia*, XXXVI/1, a cura di P. Simon e W. Kübel, Aschendorff, Münster 1993.

De natura loci, in *Opera omnia*, V, pars II, a cura di P. Ossfeld, Aschendorff, Münster 1980, pp. 1-46.

- Anonimo di Berlino (Anonimus Berolinensis), vedi Teodorico di Chartres.
- Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, in *Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt I, Fromman, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, pp. 89-122 (trad. it in *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, ed. riv. Bari 2008).

De Veritate, in *Opera omnia*, I, pp. 169-199 (ed. latino-italiana, *La verità*, Introduzione, traduzione e note a cura di Pietro Palmeri; Present. di Paul Gilbert s.j., Palermo 2006, pp. XXII-104).

Cur Deus Homo, in *Opera omnia*, II, pp. 38-133.

- Apuleio, *De deo Socratis*, ed. Thomas-Helm, Lipsiae 1908.
- Aristotele, *Opera*, rec. I. Bekker, Nachdruck, W. De Gruyter, Berlini 1960 (2^a ed.) (trad. It. *Gli analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969; *L'anima*, a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979; *La metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978; *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1986).
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sine scientia* (Avicenna latinus), éd. Critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, 2 voll., E. Peeters – E.J. Brill, Louvain-Leiden 1977, 1980. (ed. italiana con testo arabo e latino, *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2006, LXIV-1311 pp.).
- Bernardo Silvestre, *De mundi universitate*, ed. Barach-Wrobel, Vienna 1876; (*Cosmographia*, ed. with introduction and notes by P. Dronke, E.J. Brill, Leiden 1978).
- Boezio, in *Isagogen Porphyrii commenta*, editio prima CSEL 38, ed. S. Brandt, Vindobonae-Lipsiae 1903, pp. 1-132.
De institutione aritmetica libri duo, ed. G Friedlein, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1867, pp. 1-173.
De institutione musica libri quinque, ed. G Friedlein, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1867, pp. 175-371.
Philosophiae consolatio, CCSL 94, pars I, ed. L. Bieler, Brepols, Turnholti 1957 (trad. It., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979).
The Theological Tractates, ed. H.F. Stewart – E.K. Rand, Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.) 1953, pp. 1-127 (trad. It. di L. Obertello, in *La consolazione*, cit., pp. 315-404).
De Trinitate, ivi, pp. 2-31; *Utrum Pater et filium et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, ivi, pp. 32-37; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, ivi, pp. 38-51. *De fide catholica*, ivi, pp. 52-71; *Contra Eutychen et Nestorium*, ivi, pp. 72-127.
- Bonaventura, *Breviloquium*, in *Opera omnia*, V, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, ad Aquas Claras (Quaracchi) 1891, pp. 199-291. *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera omnia*, V, ivi, pp. 293-316 (trad. it., *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985).

- Calcidio, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Plato Latinus IV, ed. J.H. Waszink, in aedibus instituti Warburgiani et E.J. Brill, Londonii et Leidae 1975.
- Cicerone, *De natura deorum*, teubner, Stutgardiae 1968.
Liber de Causis: Le liber de causis, édition avec introduction et notes par A. Pattin, Leuven s.a. (già in “Tijdschrift voor Filosofie”, 28 [1966], pp. 90-203).
- Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, in ID, *Opuscoli* (Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum Opera Selecta), a cura di S. Colombo, S.E.I., Torino 1935, pp. 90-153.
- Clarenbaldo di Arras, *Tractatus super librum Boethii de Trinitate*, a cura di N.T. Häring, Toronto 1965, pp. 63-186.
- *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, Edidit Centro di Documentazione dell’Istituto per le Scienze Religiose – Bologna, Curantibus Josepho Alberigo, Perikle-P. Joannon, Claudio Leonardi, paolo Prodi, Consultante Huberto Jedin, Basileae, Bareinonae, Friburgi, Romae, Vindobonae, Herder, 1962.
- Corrado di Gelnhausen, *Epistula brevis* (1379); *Epistula concordiae* (1380).
- Eckhart, *Expositio libri Exodi*, in *Die lateinischen Werke* (L.W.), ed. K. Weiss und J. Koch, Band II, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954-1958.
Expositio libri Genesis, in *Die lateinischen Werke* (L.W.), ed. K. Weiss, I. Band, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, pp. 185-444.
Expositio libri Sapientiae, in *Die lateinischen Werke* (L.W.), II Band, edd. J. Koch und H. Fischer, ivi 1958-1975, pp. 301-634.
Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, in *Die lateinischen Werke* (L.W.), III Band, edd. K. Christ – B. Decker – J. Koch – H. Fischer – A. Zimmermann, ivi 1963-1978, pp. 1-624.
- Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Sholz, Böhlau Nachf, Weimar 1929. (Trad. it. *Il potere della Chiesa*, a cura di G. Dotto – G. B. Marcoaldi, Città Nuova, Roma 2000).
- Eimerico di Campo (van den Velde), *De sigillo aeternitatis*, cod. cusan. 106, pp. 77-85.
- Eimerico di Campo (ven den Velde), *Disputatio de ecclesiastica potestate* (1435), v. nella Bibliografia della letteratura critica: A. Black, cit.
- Enrico di Gand, *Summa quaestionum ordinariam*, Badius Ascensius, Paris 1520.
- Enrico di Langenstein, *Epistola pacis* (1379); *Epistola concilii pacis* (1381).
- Ermete, *Asclepius*, ed. A Nock – A.J. Festugière, Les Belles Lettres, II, Paris 1945, 296-355.

- Euclide, *Elementa*, (Geometria Euclidis a Boethio in latinum translata), ed. G. Freidlein, in Boethius, *De institutione arithmetica*, Lipsiae 1867.
- Giamblico, *De mysteriis aegyptorum*, ed. greca con trad. francese a cura di E. des Places, les Belles Lettres, Paris 1966 (*I Misteri dell'Egitto*, traduz. it. a cura di Massimo Jevolella, Red edizioni, Como 1995, pp. 103).
- Giovanni Gerson, *Notulae super quaedam verba Dionysii*, in *Oeuvres complete*, III, ed. Glorieux, Paris 1962.
- Giovanni Sacrobosco, *Sphaerae Tractatus*, in aedibus L. Iunte, Venetiis 1531; ed. L. Thorndike, *The sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago 1949.
- Giovanni Saresberienese (di Salisbury), *Entheticus de dogmate philosophorum*, in *Opera omnia*, ed. J.A. Giles, vol. V, *Opuscula*, apud J.H. Parker, Oxonii 1848, pp. 239-297.
De septem septenis, in PL 199, 945-964.
Metalogicon, PL 199, 823-946.
- Giovanni Wenck di Herrenberg, *De ignota letteratura*, ed. E. Vasteenberghe, BGPhThM, VIII/6 (1910), pp. 19-41.
- Girolamo, *Capituli graeci de decem Die Nominibus*, PL 23, 1327-1340.
Liber interpretationis Hebraicorum nominum, CCSL, ed. P. de Lagarde, Brepols, Turnhout 1959, pp. 57-161.
- Giuseppe Flavio, *Antiquitas Iudaicae*, in *Opera omnia*, voll. 1-4, ed. S.A. Naber, Teubner, Lipsiae 1888-1893.
- Guglielmo di Conches, *Glosae super Platonem*, ed. Jeaneau, J. Vrin, Paris 1965.
De philosophia mundi, PL 172, 39-102 (fra le opere di Honorius Augustodunensis); ed. critica a cura di G. Maurach, Univ. of South Africa, Pretoria 1980.
- Guglielmo di Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, in *Opera Politica*, ed. H.S. Offler, I, Oxford University Press, Manchester 1974, pp. 15 – 217. (Trad. it. *Il filosofo e la politica*, a cura di F. Camastra, Rusconi, Milano 1999).
Dialogus de potestate papae, in *Opera Plurima*, London 1962, ristampa anastatica dell'ed. Lyon 1494.
Opus Nonaginta Dierum, in *Opera Politica*, ed. H.S. Offler, I, Oxford University Press, Manchester 1974, pp. 292 – 368; II, Manchester 1963, pp. 375 – 858.

- Iacopo da Viterbo, *De regimine christiano* in *Le plus ancien traité de l'église*, a cura di H. X. Arquillère, Beauchesne, Paris 1926. (trad. it. *Giacomo da Viterbo. Il governo della chiesa*, a cura di G. B. Marcoaldi – A. Rizzacasa, Cardini, Firenze 1993).
- Ilario di Poitiers, *De trinitate libri duodecim*, PL 10, 25-472.
- Isidoro di Siviglia, *Ethymologiae sive origines*, ed. W.M. Lindsay, ex typographeo clarendoniano, Oxonii 1971.
- Lattanzio, *Divinae institutiones*, PL 6, 111-822.
- Leone I, *Tractatus XXXIV*, in *Corpus Christianorum*. Series latina, Brepols, Turnhout 1953 ss., vol. CXXXVIII, pp. 178 – 187.
- Lucrezio, *De rerum natura libri sex*, ed. C. Bailey, editio altera, ex typographeo clarendoniano, Oxonii 1922.
- Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Teubner, Leipzig 1970.
- Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, ed. R. Scholz, Hannover-Leipzig 1932-33 (trad. it. a cura di C. Vasoli, UTET, Torino 1975).
Defensor minor, ed. C.K. Brampton, Birmingham 1922 (trad. it. a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975).
- Mosè Maimonide, *Dux seu director dubitantium seu perplescorum (Dux neutrorum)*, ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1520 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a.M. 1964); trad. it. di Mauro Zonta, UTET, Torino 2005.
- Marziano Capella, *De nuptiis philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick, Teubner, Stuttgart 1969 (liber secundus, testo latino e trad. it. di L. Lenaz, Liviana, Padova 1975).
- Origene, *Commentarii in Evangelium secundum Matthaeum*, PG 13, 835-1600.
Contra Celsum, II Teil, Bibliothek der Kirchenväter Bd III, München 1977.
- Parmenide, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edd. H. Diels e W. Kranz, I. Band, Weidmann, Dublin-Zürich 1966.
- Piccolomini Enea Silvio (papa Pio II), *Commentarii rerum notabilium quae temporibus suis contingerunt*, ed. A van Heck, Città del Vaticano 1984 (trad. it. L. Tortaro, Adelphi, Milano 1984).
- Pietro d'Abano, *De octava sphaera*, in Pietro d'Abano, "*Lucidator dubitabilium astronomiae*" e altre opere, a cura di G. Federici Vescovini, ed. Programma e 1 + 1, padova 1988, pp. 329-365 (presentazione di E. Garin).
- Pierre d'Ailly, *Tractatus de materia concilii generatis*, in *Ecclesiological Texts of Jean Gerson and Pierre d'Ailly among the Codices Vaticani latini*, ed. T. M. Izbicki, Knights of

- Columbus Foundation, Vatican Manuscript Depository at St. Louis University, St. Louis, MO, ETATS-UNIS (1954) (Revue).
Tractatus de reformatione Ecclesiae, in Ecclesiological Texts of Jean Gerson and Pierre d'Ailly among the Codices Vaticani latini, ed. T. M. Izbicki, Knights of Columbus Foundation, Vatican Manuscript Depository at St. Louis University, St. Louis, MO, ETATS-UNIS (1954) (Revue).
- Platone, *Opera*, 5 voll., rec. I. Burnett, ex typographeo Claredoniano, Oxonii 1899ss. (trad. it. Laterza, Bari 1966).
 - Plinio, *Naturalis Historiae libri XXXXVII*, ed. Teubner, Lipsiae 1870-1892 (ed. it. con trad. di Gian Biagio Conte, 4 voll, Einaudi, Torino 1982-1985).
 - Porfirio, *Introductio in Aristotelis categorias a Boethio traslata*, Commentaria in Aristotelem graeca, IV, Reimer, Berolini 1887, pp. 23-51.
 - Prisciano, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, in Grammatici latini ed. Keil, II, Leipzig 1855.
 - Proclo, *Commentaire sur le Parmenide de Platon*, ed. Carlos Steel, vol. I, Leuven 1982; vol. II con ed. *Notes marginales de Nicolas de Cues*, ivi 1985.
Elementatio theologica, transl. a G. de Moerbeke, ed. H. Boese, Berlin-New York 1987, XLIV-148.
 - Prodocimo de' Beldomantis, *In sphaeram*, Venetiis, 1531.
 - Ps.-Agostino, *De spiritu et anima*, PL 40, 779-832.
 - Ps.-Beda, *Commentarius in librum Boetii de trinitate*, PL 95-391-411.
 - Ps.-Dionigi Areopagita, *Opera omnia*, PG 3 Brepols, Turnholti s.a. (trad. it. a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1986).
 - Pseudo-Ermete, *Liber XXIV philosophorum*, ed. Baeumker, BGPhTh, XXV (1927), 1-2, p. 208; ed. F. Hudry, Millon, Grenoble 1989 (trad. It. a cura di P. Necchi, Il melangolo, Genova 1996).
 - Pseudo-Grossatesta, *Summa philosophiae*, ed. L. Baur, BGPhThM, IX (1912), pp. 275-643.
 - Roberto Grossatesta, *De sphaera*, in *Die Philosophischen Werke Grosseteste Bischofs von Lincoln*, ed. L. Baur, BGPhThM, IX, Achendorff, Münster i.W. 1912, pp. 10-13.
 - Scoto Eriugena, *Periphyseon (De divisione naturae)*, ed. by I.P. Sheldon-Williams, The Dublin Institut for Advanced Studies, liber primus, Dublin 1968; liber secundus 1972; liber tertius.
De divisione naturae, PL 122, 441-1050.

De caelesti hierarchia (trad. dello Pseudo-Dionigi), PL 122, 1035-1070;

Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, Brepols, Turnholti 1975.

- Teodorico di Chartres, *Commentaries on Boethius*, ed. by N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971 (*Commentum super Boethii librum de trinitate*, pp. 123-229; *Glossa super Boethii librum de trinitate*, pp. 257-300; *Tractatus de trinitate*, pp. 301-310; *Tractatus de sex dierum operibus*, pp. 553-575).
- Teodorico di Nieheim, *Nemus unionis*;
De modis uniendiae reformandi ecclesiam;
De difficultate reformationis in concilia universalis.
- Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, J. Billium, Londonii 1618 (Frankfurt 1964).
Geometria speculativa, Paris 1495.
- Tommaso d'Aquino, *In librum de causis expositio*, Marietti, Taurini-Romae 1955 (trad. it., *Commento al "Libro delle cause"*, a cura di C. d'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986).
Summa contra gentiles, ed. C. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1961.
De potentia, in *Quaestiones disputatae*, vol. III, Marietti, Taurini-Romae 1953, pp. 7-276.
Summa theologiae, Marietti, Taurini-Romae 1963.
De unitate intellectus contra Averroistas, in *Opuscula philosophica*, ed. E.M. Spiazzi, Marietti, taurini-Romae 1954, pp. 59-90 (trad. it., in Tommaso d'Aquino, *Opuscoli filosofici*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1989, pp. 101-152).
- Francesco Zabarella, *Commentarius in libros Decretalium*, Venezia 1502.

Letteratura critica

- AA. VV., *Nicolò da Cusa* (Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone – 1960), Sansoni, Firenze 1962.
- AA. VV., *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano – Bressanone, 6-10 settembre 1964), Sansoni, Firenze 1970.

- Alberigo G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981.
- Alberigo G., *Forma ecclesiae nell'umanesimo cristiano*, in *Chiesa per il mondo. Miscellanea nel LXX del card. M. Pellegrino I*, Bologna 1974, 351-375.
- Apel, K.O., *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 1 (1955), pp. 200-221.
- Bakos, G. T., *Thinking the other - Types of Late-Mediaeval Rationality. An Comparative Study of Nicholas of Cusa and John of Segovia with special reference to the question of Islam. Report on a doctoral thesis*, pp. 241-252 in Harald Schwaetzer and Klaus Reinhardt, editors, *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Roderer, Regensburg 2003.
- Bakos, G. T., *Recovering Nicholas's Early Ontology: A Reading of the De concordantia catholica*, pp. 155-173 in Jean-Michel Counet and Stéphane Mercier, editors, *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique, 2005.
- Battaglia F., *Il pensiero Giuridico e politico di Nicolò Cusano*, in «Rivista di storia del diritto italiano» 8 (1935), pp. 5-67, 205-283.
- Battaglia F., *Metafisica, religione e politica nel pensiero di Nicolò da Cusa*, Patron, Bologna 1965.
- Bauer R., *Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues*, in «Archives d'Histoire doctrinaire et littéraire du Moyen-Age» 29 (1954), pp. 207-240.
- Bellomo M., *Società e diritto nell'Italia medievale e moderna*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma 2002.
- Beierwaltes W., *Eriugena e Cusano*, in *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 295-344.
- Beierwaltes W., *Identität und differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in *Identität und differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, pp. 105-143.
- Beierwaltes W., *Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, in *Identität und differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, pp. 144-175.
- Beierwaltes W., *Unità e eguaglianza. Una formulazione del problema nel Platonismo di Chartres e la sua ricezione attraverso Nicola Cusano*, in *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 315-328.

- Bertelloni, F., *Observaciones sobre la argumentación cusana en el Proemium al Libro III del De Concordantia Catholica*, pp. 253-265 in Jorge M. Machetta and Claudia D'Amico, editors, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005.
- Biechler, J. E., *The Religious Language of Nicholas of Cusa*, American Academy of Religion and Scholars Press, Atlanta 1975.
- Black, A., *Council and Commune. The conciliar Movement and fifteenth-century Heritage*, Burns & Oates, London 1979, pp. 58-84.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976².
- Bohnenstädt, E., *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues*, «Cusanus Studien», Winter, Heidelberg 1939.
- Bonetti, A., *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973.
- Cassirer, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, tr. It., La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche*, tr. It., 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961-1966, vol. II, *Il pensiero mitico*, 1964.
- Cassirer, E., *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., vol. I, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'Umanesimo alla scuola cartesiana*, tr. it., Einaudi, Torino 1954.
- Catà, C., *Su di una stessa barca. Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone*, in «Bruniana e Campanelliana», 1, 2007.
- Catà, C., *La Croce e l'Inconcepibile. Il Pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, EUM, Macerata 2008.
- Colomer, E., *Nikolaus von Kues und Raimond Lull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek, De Gruyter, Berlin 1961.
- Congar, Y., *Cephas-Céphale-Caput*, in Id., *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London, Variorum Reprints, 1983, pp. 5-42.
- Congar, Y., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in «revue historique de droit français et étranger» 36 (1958), pp. 210-59.
- Cuozzo, G., *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002.
- Cuozzo, G., *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis, Milano 2012.

- D'Agostino F., *Nicola Cusano, il concilio di Basilea e la dottrina dell'epicheia*, in «Rivista di teologia morale» 9 (1977), pp. 443-459.
- D'Amico, C., *Consensus y representatio en el De concordantia catholica de Nicolás de Cusa*, *Patristica et Mediaevalia*, 22 (2001), 45-57.
- D'Ascenzo, M., *La síntesis entre jerarquía y consenso en el De Concordantia Catholica de Nicolás de Cusa*, pp. 327-332 in Jorge M. Machetta and Claudia D'Amico (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- Decker, B., *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in AA. VV., *Nicolò da Cusa* (Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone – 1960), Sansoni, Firenze 1962, pp. 197-214.
- De Gandillac, M., *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Schwann, Düsseldorf 1953.
- De Gandillac, M., *La politique de Nicolas de Cues*, in E. Castelli (a cura di), *Cristianesimo e ragion di Stato*, Bocca, Roma/Milano 1953, pp. 71-76.
- Duso, G., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Euler, W. A., *Cusanus und die Reform der Kirche heute*. [Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, 14], Paulinus, Trier 1994.
- Euler, W. A., *Konkordanz der Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus Cusanus*, pp. 119-139 in João Maria André and Mariano Álvarez Gómez (Eds.), *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra: Faculdade de Letras, 2002.
- Euler, W. A., *Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Ökumene*, pp. 302-314 in Angela Berlis and Matthias Ring, editors, with the assistance of Hubert Huppertz, *Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft*. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2007.
- Federici Vescovini, G., *Il pensiero di Nicola Cusano*, Utet, Torino 1998.
- Federici Vescovini, G., *L'irenismo di Nicolò Cusano*, in *La tolleranza religiosa*, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 27-55.
- Federici Vescovini, G., *Cusano e lo Studio scientifico di Padova agli inizi del secolo XV*, in *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2006, pp. 223-240.

- Flasch, K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1973.
- Flasch, K., *Niccolò Cusano nel suo tempo*, Edizioni ETS, Pisa 2005.
- Flasch, K., *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, Aragno, Torino 2010.
- Garfagnini, G.C., *La trascendenza nella filosofia cristiana: da Agostino al Rinascimento*, in «Religioni e Società» 49 (2004), pp. 34-41.
- Grossi, P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Haubst, R., *Wort und Leitidee der "repraesentatio" bei Nikolaus von Kues*, in «Miscellanea Medievalia» 8 (1971), pp. 139-162.
- Haubst, R., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956.
- Heinz-Mohr, G., *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier 1958.
- Heinz-Mohr, G., *Nikolaus von Kues und die Konzilsbewegung*, Paulinus Druckerei, Trier 1963.
- Jaspers, K., *Cusano*, in *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.
- Kaluza, Z., *Trois listes des oeuvres de Heimeric de Campo dans le «Catalogue du Couvent Rouge»*, in «Medievalia philosophica polonorum» 17 (1973), pp. 3-20.
- Koslowski, S., *Nikolaus Cusanus und der Kampf um die Herrschaft in Kirche und Welt. Zu Entstehung und Perspektiven der drei Bücher 'De concordantia catholica'*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 91 (2005), 221-238.
- Krieger, G. and Simone Th., editors. *Nikolaus von Kues über Ethik und Politik* [Selected texts, together with the editors' interpretations thereof], Paulinus, Trier 2007.
- Krämer, W., *Die ekklesiologie Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, in «Miscellanea Medievalia» 8 (1971), pp. 202-237.
- Kristeller, P.O., *Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari 1979
- Ladner, P., *Der Ablass-Traktat des Heymericus de Campo*, in «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», 71 (1977), 93-140.
- Landi, A., *Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*, in Martin Thurner (Ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 305-314.
- Leinkauf, Th., *Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus' Gottesname 'possest'*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 72 (2005), 113-132.

- Ludueña, E., *Teología mística y cristología. El Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa*, in Jorge M. Machetta and Claudia D'Amico (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 109-117.
- Lücking-Michel, C., *Konkordanz und Konsens: zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica“ des Nikolaus von Kues*, Echter, Würzburg 1994.
- Mancini, S., *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000 (in partic. pp. 245-274).
- Mancini, S., *I modi della contrazione nel De coniecturis di Nicola Cusano*, in «FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi», n. 4, 2006, pp. 199-222.
- Mancini, S., *Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero*, in «Giornale di metafisica», XXIX (2007), f. 1, pp. 191-210.
- Mancini, S., *Quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara. Singolarità e finalità nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, in «Annuario Filosofico», 24 (2008), pp. 81-110.
- Manstetten, R., *Abgeschiedenheit. Von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*, in «Theologische Quartalschrift», 181 (2001), 112-131
- Marchesi A., *“Una religio in rituum varietate”. Il pensiero ecumenico di Nicola Cusano*, Pubbl. dell'Univ.di Parma, Ist. di Scienze Religiose, ed. Zara, Parma 1986.
- Martin Dennis D., *Behind the Scene: The Carthusian Presence in Late Medieval Spirituality*, pp. 29-62 in Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto (Eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Boston 2002.
- Maurizi, M., *La nostalgia del totalmente non altro: Cusano e la genesi della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- Merlo, M., *Vinculum Concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Miethke J., *Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im spätern Mittelalter*, in «Miscellanea Medievalia» 12/2 (1980), pp. 369-388.
- Miethke J., *De potestate papae – ein Typus politiktheoretischer im späteren Mittelalter*, in R. Bultot/L. Gericot (a cura di), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philisophiques médiévales. Definition, critique et exploitation* (Université Chatolique de Louvain – Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, II, 5), Louvain – La Neuve, 1982, pp. 198-211.

- Miethke, J., *Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 37 (1981), pp. 736-773.
- Miethke, J., *Die Einheit der Kirche in der 'Concordantia Catholica' des Nikolaus von Kues*, pp. 201-213 in R. G. Khoury and J. Halfwassen (Eds.), *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*. C. Winter, Heidelberg 2005.
- Miroy, J. G., *Theology as Foundation for Political Thought in Nicholas of Cusa's De concordantia catholica*, in «Philippiniana Sacra», 39 (2004), 437-472.
- Miroy, J. G., *From Unity to Union: The Relationship between the De concordantia catholica and the De docta ignorantia*, pp. 135-154 in Jean-Michel Counet and Stéphane Mercier (Eds.), *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique, 2005. [Reprinted, with changes, as *From Conciliar Unity to Mystical Union: the Relationship between Nicholas of Cusa's Catholic Concordance and On Learned Ignorance*, pp. 155-173 in Gerald Christianson et al., editors, *The Church, the Councils, and Reform: the Legacy of the Fifteenth Century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008].
- Miroy, J. G., *Tracing Nicholas of Cusa's early development*, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 2009.
- Monaco, D., *Deus trinitas. Dio come Non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010.
- Moschini, M., *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando Editore, Roma 2000.
- Parisoli, L., *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, in «Biblioteca seraphico-capuccina» 58, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999.
- Parisoli, L., *Come affiorò il concetto di diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, sino ai fraticelli "de opinione" e Giovanni XXII*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica» 1 (1998), pp. 93-138.
- Piaia, G., (a cura di), *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova 1993.
- Piaia, G., *La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella*, in *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova, 1999, pp. 164-201.
- Piaia, G., *Marsilio da Padova e Niccolò Cusano: un rapporto ambiguo?*, in *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova, 1999, pp. 212-219.

- Piaia G., *Tra il Fulgoso e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio*, pp. 115-128 in M. Thurner (Ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Prügl, Th., *The Concept of Infallibility in Nicholas of Cusa*, pp. 150-177 in P. J. Casarella (Ed.), *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006.
- Reinhardt, K., 'Wo sollen wir Brot kaufen ...' (Joh 6,5). *Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes*, in «Trierer Theologische Zeitschrift» 102 (1993), pp. 101-109.
- Reinhardt, K., *Raymundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt*, pp. 133-145, in F. Domínguez and J. de Salas (Eds.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, Niemeyer, Tübingen 1996.
- Reinhardt, K., *Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues*, pp. 219-228 in H. Schwaetzer and H. Stahl-Schwaetzer (Ed.), *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch*, Olms, New York 1998.
- Reinhardt, K., *Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues*, pp. 165-179, in *Christlicher Glaube und säkulares Denken*, Paulinus, Trier 2000 [edited by the Theological Faculty of Trier].
- Reinhardt, K., *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 27 (2001), pp. 31-63.
- Reinhardt, K., *Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 110 (2001), pp. 308-318.
- Reinhardt, K., *Concordancia entre exégesis bíblica y especulación filosófica en Nicolás de Cusa*, pp. 135-148, in M. Á. Gómez and J. Maria .A. (editors). *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002.
- Reinhardt, K., *Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 28 (2003), pp. 165-187.
- Reinhardt, K., - Schwaetzer, H. (Hrsg.), *Nikolaus von Kues — Vordenker moderner Naturwissenschaft?*, Roderer-Verlag, Regensburg 2003.
- Reinhardt, K., - Schwaetzer, H. (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Roderer-Verlag, Regensburg 2004.

- Reinhardt, K., *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, pp. 61-78 in Reinhardt, K., - Schwaetzer, H. (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Roderer-Verlag, Regensburg 2004.
- Reinhardt, K., - Schwaetzer, H. (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Regensburg: Roderer-Verlag, 2005.
- Reinhardt, K., *Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa*, pp. 423-435 in J. M. Machetta and C. D'Amico, editors, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005.
- Reinhardt, K., *Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues. Ein Forschungsbericht*, pp. 1-23 in E. Bidese et al., editors, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005.
- Reinhardt, K., *L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart*, pp. 85-99 in Marie-Anne Vannier, editor, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006.
- Reinhardt, K., *Die cusanische Idee vom Frieden im Glauben nach der Interpretation von Raymond Klibansky (1905-2005)*, in «Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft», 6:1 (2006), 18-25.
- Reinhardt, K. and Schwaetzer H., editors., *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg: Roderer-Verlag, 2007.
- Riedel-Spangenberg, Ilona. 'Ne confusio fiat' – *Der Rechtsgelehrte Nicolaus Cusanus zwischen Kirchentheorie und Rechtsanwendung*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 119 (2002) [kanonistische Abteilung, 88], 362-375.
- Riedenauer, M., *Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus*, pp. 35-50 in Harald Schwaetzer and Klaus Reinhardt, editors, *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Regensburg: Roderer-Verlag, 2003.
- Riedenauer M., *Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus von Kues*, pp. 131-159 in Inigo Bocken, editor, *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*. Leiden: Brill, 2004.
- Riedenauer, M., *Pluralità di prospettive finite nell'orizzonte dell'infinito. Conseguenze della epistemologia nuova di Cusano*, pp. 281-290 in Jorge M. Machetta and Claudia D'Amico, editors, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

- Riedenauer, M., *Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens fuer Martin Bubers dialogische Philosophie*, in Schwaetzer, H. - Reinhardt, K. (ed.), *Cusanus-Rezeption im 20. Jahrhundert*, Roderer, Regnesburg 2005.
- Riedenauer, M., *Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus*, pp. 83-103 in Ermenegildo Bidese et al., editors, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005.
- Riedenauer, M., *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007.
- Rotta, P., *Niccolò Cusano*, Bocca, Milano 1942.
- Ruocco, I., *Il Platone Latino: Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olschki, Firenze 2003.
- Santinello, G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Santinello, G., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958.
- Santinello, G., *Studi sull'Umanesimo Europeo. Cusano e Petrarca, Lefevre, Erasmo, Colet, Moro*, Antenore, Padova 1969.
- Santinello, G., *Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento*, in «Archivio di filosofia» 53 (1985), pp. 381-391.
- Saitta, G., *Nicolò Cusano e l'Umanesimo italiano. Con altri saggi sull'Rinascimento italiano*, Tamari Editori, Bologna 1957.
- C. Schott, *Per epikeiam virtutem. Zur Rechtsbefugnis des Kaisers bei N. von Kues*, im «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte». Kasn. Abt. 63 (1977), pp. 47-72.
- Sigmund P., *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963.
- Sigmund, P., *Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 28 (2003), 233-248.
- Steinruck, J., *Das Ringen um die Reform der Kirche in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts* [Trierer Cusanus Lecture 7], Paulinus, Trier 2001.
- Sturlese, R., *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 84 (2005), 158-171.
- Thierney, B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists to the Great Schism*, Cambridge University Press, Cambridge 1955.

- Thurner, M., *Kirche als congregatio multorum in uno nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion*, pp. 485-510 in Manfred Weitlauff and Peter Neuner, editors, *Für euch Bischof— mit euch Christ*. St. Ottilien: Eos Verlag, 1998.
- Thurner M., L'idea del bene e la filosofia del dono secondo Meister Eckart e Nicola Cusano, pp. 81-101 in Graziella F. Vescovini, editor, *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 2002.
- Thurner M. (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Thurner M., *Cultura agri intellectualis. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues*, in «Jahrbuch für Philosophie», 3 (2004), 59-83.
- Thurner M., *Das Kirchenbild in den Sermones des Nikolaus von Kues. Hilfe auch für heute?*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 31 (2006), 137-165.
- Tilliette, X., *La Chiesa nella filosofia*, a cura di G. Sansonetti, Brescia 2003.
- Todeschini, G., *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, il Mulino, Bologna 2002.
- Vallet, H., *L'Eglise comme concordance dans l'oeuvre de Nicolas de Cusa*, Tesi di dottorato discussa presso l'Institut catholique de Paris (a.a. 2007-2008), 2 voll.
- Vansteenberghe, E., *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris 1920, rist. Minerva, Frankfurt a. M. 1963.
- Vasoli, C., *L'ecumenismo di Nicolò da Cusa*, in «Archivio di Filosofia» 4 (1964), pp. 9-51.
- Vasoli, C., *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, pp. 75-90 in Martin Thurner, editor, *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Volkmann-Schluck K.-H., *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1993.
- Watanabe, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with Special reference to his "De Concordantia catholica"*, Droz, Genève 1963.
- Watanabe, M., *Concord and Reform*, Ashgate, Burlington 2001.
- Watanabe M., *Concord and Discord: Nicholas of Cusa as a Legal and Political Thinker*, pp. 47-59, in K. Yamaki (Ed.) *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*. Richmond, England: Curzon, 2002.
- Weiler A., *Niccolò Cusano (1440) su elezione, consenso e accettazione, quali prerequisiti di riforma ecclesiastica*, in «Concilium» 7 (1972), pp. 139-148.

- Weiler A., *Nicholas of Cusa on Harmony, Concordance, Consensus and Acceptance as Categories of Reform in the Church*, in *De concordantia catholica*, pp. 77-90 in Inigo Bocken, editor, *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Brill, Leiden 2004.