

La ricerca cusaniana dell'infinito nel *De visione Dei*

Andrea Fiamma

«Oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo. Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem»¹.

1. Il Cusano a Bressanone

Il 23 marzo 1450, circa due mesi dopo l'imposizione del cappello cardinalizio, Nicola Cusano viene nominato vescovo di Bressanone², un'antichissima città vescovile della contea del Tirolo, teatro dell'intreccio e scontro del potere imperiale con il papato lungo tut-

1. N. CUSANO, *De visione Dei*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980, p. 283: «La caligine nell'occhio ha origine dall'eccellenza stessa della luce del sole. Quanto maggiore si riconosce la caligine, con tanta maggiore verità si coglie, nella caligine, la luce invisibile». Per le citazioni successive faremo riferimento alla traduzione appena citata e d'ora in poi indicata con DvD.

2. Per la ricostruzione del periodo del Cusano a Bressanone abbiamo utilizzato le introduzioni storiche presenti nei vari volumi consultati, in particolar modo: E. VAN-STEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action. La pensee*, Paris 1920; G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 1987; Id., *Introduzione a N. Cusano*, *Scritti filosofici*, vol. II, cit. pp. 87-91; J. HOPKINS, *Interpretative Study*, in *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, traslation ad interpretative study of De visione Dei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1972, pp. 3-17; K. FLASCH, *Gott sehen*, in Id., *Nikolaus von Cues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, pp. 383-385.

to il medioevo, ma anche città di arte e spiritualità³. Il Cusano, impegnato allora a Roma in una febbrile ricerca filosofica e matematica — sfociata in alcuni studi sulla *quadratura circuli* e soprattutto nella pubblicazione della monumentale opera *l'Idiota* — giunse a Bressanone solo alla Pasqua del 1452, al culmine di un lungo viaggio nei territori tedeschi in qualità di legato pontificio. Il periodo di vescovado fu caratterizzato sia dal costante impegno nella speculazione filosofica e teologia, sia da una intensa attività pastorale, che portò il cardinale a visitare molti luoghi della contea, venendo a contatto con differenti ambienti ecclesiastici, monastici, popolari e in generale con questioni molto distanti dalla curia romana. La personalità del cardinale e soprattutto la sua concezione del cristianesimo, incentrata sulla figura del Cristo e sul richiamo all'interiorità, si adattava perfettamente al clima di riforma della vita monastica che si respirava in quegli anni nei territori alpini e tedeschi. Difatti alcuni monasteri, in particolar modo quello benedettino di Melk, spingevano da qualche anno verso un complessivo ritorno etico e teologico della cristianità ai forti presupposti di austerità morale e semplicità, che, a loro avviso, stavano man mano sfumando nel corso dei secoli. Nicola, che anni dopo contribuì proprio alla stesura di queste riforme, appariva così a molti come la figura più appropriata per riqualificare la vita spirituale dei monasteri alpini e tedeschi. D'altronde in quelle zone Nicola Cusano era conosciuto già dal 1438 per il peso politico assunto durante il Concilio di Ferrara e Firenze, nel quale si espone a più riprese contro i "conciliaristi" di Basilea⁴. Non stupisce pertanto come rapidamente si crearono dei veri e propri gruppi di studio intorno alla produzione già vastissima del famoso filosofo, matematico e teologo; nel monastero di Tegernsee, ad esempio, in pochi anni

3. Durante il medioevo Bressanone fu uno dei centri alpini più importanti e strategici nelle vicende di politica ecclesiastica e nei rapporti con il Sacro Impero Romano. Il famoso palazzo vescovile vide succedersi personaggi illustri e di grande cultura, non ultimo dei quali, nel 1450, il cardinale Nicola Cusano.

4. Sulla politica di Cusano a Basilea cfr. A. LANDI, *Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*, in M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

la biblioteca si arricchì di quasi tutte le opere del Cusano, per iniziativa del priore benedettino Bernardo di Waging, autore, tra l'altro di una *Laudatorium docta ignorantiae*.

Il successo che Nicola Cusano riscosse in ambiente monastico corrispose, nei primi anni, ad un tranquillo soggiorno in Tirolo, durante il quale poté dedicarsi allo studio e alla stesura di testi e importanti sermoni; tuttavia la situazione sarebbe precipitata di lì a poco. Nel frattempo Nicola aveva ripreso gli studi — pionieristici per tutta la tradizione filosofica occidentale — sulla concordanza cattolica nella fede, che avevano caratterizzato il periodo del suo esordio tra gli intellettuali della Chiesa grazie alla composizione, appunto, del *De concordantia catholica* e soprattutto in virtù dei controversi avvenimenti del Concilio di Ferrara e Firenze nel 1438. Ecco che nel 1453 venne alla luce il *De pace fidei*, frutto tanto di un'attenta riflessione filosofica e teologica, quanto degli anni di esperienza come legato pontificio a Venezia, a Costantinopoli — caduta nello stesso anno — e in area tedesca. Il cardinale in questi lavori non ebbe remore ad esprimere posizioni politiche radicali, sia all'interno che all'esterno della Chiesa. Allo stesso modo nella visite pastorali del periodo di vescovado a Bressanone, il Cusano molto spesso non ebbe timore a coniugare la brillante esposizione filosofica e teologica con la diffusione delle proprie idee sul ruolo della Chiesa e sulla politica⁵ da intraprendere nella varie situazioni che di volta in volta gli venivano sottoposte. Proprio l'attività politica del cardinale, in particolar modo la difesa dei diritti temporali del vescovo-principe a danno del potere dei conti del Tirolo, accese subito il contrasto con il duca Sigismondo d'Austria e con il capitolo, che aveva iniziato ad opporgli un nuovo vescovo; con minacce e azioni di resistenza, il duca Sigismondo costrinse il Cusano a rifugiarsi prima nel castello di Buchenstein e poi, assediandolo, ad abbandonare Bressanone. Nel 1458, a soli otto anni dalla nomina a vescovo di Bressanone, Cusano era già di ritorno a Roma, la città che in vita gli procurò tante soddisfazioni; d'altron-

5. Sul tema cfr., ad esempio, C. VASOLI, *L'ecumenismo di Niccolò da Cusa*, in *Cusano e Galileo*, in «Archivio di filosofia», 1964, pp. 9–51, oppure G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981, pp. 293–354.

de quel “tedesco di nazione ma non di costumi”, come lo dipinse Vespasiani da Bisticci⁶, in Italia trovò sempre un ambiente stimolante e accogliente, sin dal periodo giovanile di studi a Padova, a Firenze⁷ e, successivamente, in quella Roma papale che ancora ne custodisce le spoglie nella stupenda Cattedrale di San Pietro in vincoli.

Il periodo del Cusano a Bressanone meriterebbe uno studio approfondito proprio per la ricchezza di questioni che egli ha saputo intrecciare e per l'intensa attività pastorale che lo vide impegnato su fronti differenti — come abbiamo cercato di tratteggiare — tra cui non ultima la ricerca filosofica. Tra il 1452, data di arrivo a Bressanone, e il 1458, viene pubblicata una serie di importanti studi matematici, scrive il già citato *De pace fidei* e soprattutto il *De beryllo* e il *De visione Dei*, capolavori di rara pregevolezza letteraria e soprattutto di straordinario spessore filosofico e teologico.

2. Introduzione

CARDINALE. Poiché è molto difficile vedere come l'Uno sia tutte le cose, ciò che è essenziale in tutte, mi piace che si cerchino più chiari enigmi in favore di questa verità. Di essa tuttavia, nel libro sull'*icone*, se ne dà uno abbastanza conveniente. Come Dio, il cui vedere è essere, vede contempora-

6. VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Barbera Bianchi e Comp, Firenze 1859; la citazione offre lo spunto per l'introduzione a M. THURNER, “Tedesco di nazione ma non di costumi”? *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien im Spiegel der Forschung*, in M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., p. 11; tra le annotazioni interessanti di Vespasiano da Bisticci, seppur a tratti discutibili, segnaliamo quanto viene riportato sulla condotta del cardinale, che bene si accorda con il clima del *De visione Dei*: «Furono l'opere sue di grandissima riputazione. La pompa, né la robba stimò molto. Fu poverissimo cardinale e non si curò di avere. Fu di buonissimo esempio in tutte l'opere sua».

7. Sul rapporto del Cusano con il fermento intellettuale della sua Firenze contemporanea, cfr., ad esempio, E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del '400*, in Aa.Vv., *Atti del Convegno di Bressanone*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 75–96, oppure C. VASOLI, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., p. 75.

neamente tutte le cose e ciascuna di esse, così egli è, insieme, tutte le cose e ciascuna singolarmente⁸.

Il *De visione Dei* nasce in seguito ad una polemica mossa dal monaco certosino Vincenzo di Aggsbach con un *Trattato contro Gerson*, completato nel giugno del 1453. Vincenzo contestava la lettura della *Teologia Mistica* di Dionigi Areopagita che il cancelliere parigino J. Gerson offriva nei suoi testi; difatti dal punto di vista del monaco Vincenzo, il *Doctor christianissimus* J. Gerson confonde il termine “mistico” con “contemplativo” e incappa così nell’errata convinzione del carattere speculativo della *Teologia Mistica*; essa, per Vincenzo, è essenzialmente un esercizio di devozione che non ha a che fare né con l’intelletto né con qualsiasi altra facoltà umana, ma è un’unione con Dio nel silenzio sotto la spinta dell’amore. Questa per Vincenzo è l’interpretazione corretta di Dionigi e di conseguenza è il corretto approccio da tenere nell’esperienza mistica. Gerson, che lega l’afflato amoroso ad un processo di conoscenza, è dunque fuori strada. In seguito, Vincenzo invia il *Trattato* al priore del monastero di Melk, Giovanni di Weilhaim, che lo diffonde ad amici e studiosi, tra cui i benedettini del già citato monastero di Tegernsee⁹. In pochi mesi il *Trattato contro Gerson* finisce sulla scrivania del cardinale Nicola Cusano, che nel settembre del 1453, invia una lettera a Tegernsee dichiarandosi favorevole all’interpretazione che Gerson offre dei testi di Dionigi e promettendo poi di fornire una risposta completa alle accuse di Vincenzo, in un’opera che stava componendo e che avrebbe presto inviato; nasce così il *De visione Dei*, che,

8. NICOLÒ CUSANO, *De possess*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 297: «CARDINALIS. Placet, quoniam plurimum difficile est videre quomodo unum omnia, quod essentialiter in omnibus, ad hoc quaerantur clariora aenigmata. Cuius tamen in libello “iconae” satis conveniens ponitur aenigma. Sicut enim Deus omnia ed singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est».

9. In merito alla corrispondenza tra i benedettini del Tegernsee il cardinale Cusano cfr. E. ANDRES, *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, in K. Yamaki, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Curzon 2002, p. 134–144, oppure H. ROSSMANN, *Der Tegernsee Benediktiner Johannes Keck über die mystische Teologie*, in «MFCG», XIII, 1978, pp. 330–352.

come consuetudine del Cusano, pur prendendo avvio da un contesto occasionale e tematicamente circoscritto, tende a stendere i propri rami verso la definizione completa di un vero e proprio cammino di visione–ascesi a Dio¹⁰. A tal proposito è interessante notare come le posizioni di Vincenzo e, ancora più radicalmente, degli stessi Dionigi e J.Gerson non siano neppure citate: spetterà dunque al lettore saper soffiare su quel denso strato di polvere che il Cusano lascia sapientemente riposare sulle fonti, rendendo così il testo non solo una risposta adatta alla situazione contingente ma un vero e proprio manuale di spiritualità.

Questo testo non procede pertanto attraverso rigorose dimostrazioni matematiche né in esso è possibile apprezzare la chiarezza e l'acume filosofico nell'esposizione delle dottrine platoniche, a cui invero il Cusano ci ha abituato in altri e più celebri lavori; il *De visione Dei* è bensì un altissimo invito alla conoscenza come esperienza personale di ricerca, da esercitare attraverso la contemplazione, l'esercizio razionale e il distacco. Durante lo svolgimento delle argomentazioni, il Cusano si limita a battere la strada — la stessa, dal suo punto di vista, che trova indicata anche da Dionigi e J.Gerson — finché il monaco non potrà essere lasciato solo¹¹ e, con il volto rivolto a Dio, «tenterà nel modo come Dio glielo concede, di avvicinarsi sempre di più»¹² a quella luce *inaccessibile* che ognuno può rintracciare al fon-

10. Per una panoramica completa del *De visione Dei* mi permetto di rimandare al mio A. FIAMMA, *Commento al De visione Dei di Nicola Cusano*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 1, 2010, nel quale ho cercato di evidenziare, alla luce globale del testo, il cammino di distacco–visione nel quale emerge l'influsso di Meister Eckhart, fonte primaria del Cusano; sul calco delle opere eckhartiane è qui proposta, attraverso il celebre *aenigma* dell'icona, l'ascesi–visione ai monaci e a tutti i lettori del *De visione Dei*. Il presente contributo, nel sostenere le medesime convinzioni riportate nell'articolo citato, può considerarsi ad esso liberamente ispirato.

11. Seguiamo in questo caso le indicazioni di A. De Santis presenti in *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere tra mistica, filosofia e arte*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 1996; ci siamo avvalsi dell'aiuto del De Santis per l'interpretazione di molti passi del *De visione Dei* e in particolar modo per la concezione appena espressa sull'importanza del momento in cui il Cusano abbandona il monaco e lascia esperire “in solitudine” l'unione mistica.

12. DVd, p. 261. L'ascesi non è un movimento uni–direzionale dell'uomo verso Dio ma, nella misura in cui l'uomo si annulla, è reciproco. Il tema del *fondo* dell'anima, da

do della propria anima e al buio delle *potenze*¹³. Il culmine della visione, l'istante–eterno¹⁴ in cui il monaco potrà vedere con gli occhi di Dio stesso, è quella paradossale unione mistica nel quale il poligono inscritto nel circolo perde se stesso e giunge a far coincidere i propri lati con la circonferenza¹⁵.

Tutto il testo ruota attorno al tentativo di guidare i monaci verso «le cose meravigliose che si rivelano al di sopra di ogni visione sensibile, razionale e intellettuale»¹⁶; non si tratta dunque di una mera trasmissione di contenuti, che riguardi un tema piuttosto che un altro, al cui fine sarebbe stata sufficiente la stesura di un buon trattato

analizzare nelle prossime pagine, mentre assicura al Cusano di non cadere in forme più o meno esplicite di gnosi, diviene lo snodo più importante del percorso etico e teoretico.

13. L'utilizzo di una terminologia marcatamente eckhartiana è volto a sottolineare la continuità con la tradizione mistica agostiniano–eckhartiana, caratterizzata soprattutto dai temi del fondo dell'anima e del buio delle potenze. Per Eckhart il *fondo* e le *potenze* non sono due “parti” dell'anima, ma due possibilità che, al loro attualizzarsi, esigono l'anima tutta intera e in questo si escludono a vicenda; sullo sviluppo di alcune speculazioni tipiche della filosofia antica verso la mistica agostiniana e sul tema del binomio tra il fondo e le potenze nella mistica tedesca cfr. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003.

14. Su quell'istante, che sembra essere il “luogo” del vedere assoluto, si gioca buona parte non solo del pensiero del Cusano ma di tutta la mistica occidentale. Interessante è in merito l'appunto di M. Cacciari: «Già la grande scolastica (ebraica, araba, cristiana) non si limita affatto a contrapporre al *nunc stans* del divino il *nunc fluens* della creatura, ma vi aggiunge un terzo: il *tertium datur* è il *Nunc instans*, la dimensione di un *improvviso frattanto*, tanto improvviso, epperò tanto *attuale* da non essere quasi avvertito come momento del tempo. Una dimensione di *perfetta* caducità: il momento più improvviso (caduco come l'Angelo nuovo) ha per nome l'attimo che arresta, che ri–taglia il continuum» (in *L'angelo necessario*, Adelphi, Torino 1986, p. 88).

15. La metafora del poligono inscritto nella circonferenza è presente sin dalla stesura del *De docta ignorantia*, tra il 1438 e il 1440, anno di pubblicazione (cfr. NICOLA CUSANO, *Dotta ignoranza. Le congetture*, trad. it. a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988). La *quadratura circuli*, seppur usata qui soltanto in senso metaforico, fu realmente uno dei problemi che accompagnarono il cardinale in tutto il proprio cammino speculativo; inoltre, come sottolineato nel capitolo I, *Il Cusano a Bressanone*, proprio negli anni in cui compose il *De visione Dei*, lo studio della matematica si fece più intenso, quasi a suggerire già dal dato biografico come per il Cusano la ricerca mistica non sia alternativa allo studio della matematica, ma, anzi, le due possano arricchirsi vicendevolmente, benché per un lettore inesperto, probabilmente, l'ipotesi sia contro–intuitiva.

16. DvD, p. 261.

o l'indicazione di letture sparse di pensatori autorevoli. Lo sforzo del Cusano è diretto a indurre al lettore l'*esperienza* di una *visione* particolare, che sia un «soavissimo assaggio»¹⁷ di quella «cena della felicità eterna, alla quale siamo chiamati dalla parola di vita del vangelo di Cristo sempre benedetto»¹⁸. I primi passi dell'ascesi sono segnati dall'esposizione dell'*aenigma* dell'icona, al fine di indurre i monaci del Tegensee e tutti i lettori del *De visione Dei* ad una consapevolezza profonda della *docta ignorantia*; siamo solo all'inizio e il cardinale, come accennato, ci prende per mano e ci conduce per le varie tappe, tutte segnate da un livello sempre più alto di *coincidentia oppositorum*, figurandoci gli *aenigma* del seme e del libro, nei quali la *visio Dei* varca i limiti del tempo e dello spazio, oltrepassando così il muro della *coincidentia*. Da questo momento in poi, il lettore cammina da solo nell'*esperienza* mistica, quasi senza aver bisogno della mediazione del cardinale e può così vedere Dio come Infinito ed Eterno, perché ha acquisito quella particolare visione che è dono del *Padre dei lumi*.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*. Si apre a questo punto la questione dell'escatologia, una delle più delicate della speculazione cusaniiana: come conciliare la *visio Dei* qui ed ora, il vedere con gli occhi stessi di Dio, a cui il testo fa inevitabilmente segno, con il tema cristiano della fine dei tempi? Se la *visio Dei* è possibile all'uomo in questo mondo, se al culmine dell'*esperienza* mistica, attraverso la *generazione del Figlio nell'anima*, si realizza quel *ritorno*, quale "attesa" del Regno potrà esserci? Se è possibile, Cusano come può conciliare, in definitiva, il neoplatonismo della tradizione mistica cristiana con l'escatologia ebraica? Nelle righe di questo scritto il Cusano non pone radicalmente la questione e si limita, a volte in maniera aporetica, ad utilizzare tutta una serie di immagini come l'"assaggio" o il "pregustare", che fanno riferimento ad un orizzonte attualmente ancora impreciso, la cui pienezza è rimandata in un tempo a-venire. In questo mondo, sembra indicare Cusano, ci è concesso un "assaggio", un riflesso, come una luce istantanea che illumini, in un attimo, ciò che in futuro potremo godere appieno immersi nella luce. Tuttavia questo approccio entra chiaramente in crisi con l'evolversi dell'argomentazione, quando la figura del Cristo sarà presentata come quel cerchio a cui potersi adeguare per vedere, *hic et nunc*, con gli occhi di Dio stesso — ossia, essere Dio stesso, abitare in quel paradiso poc'anzi solo "pregustato". Questa strategia è utilizzata dal Cusano anche in altri testi (cfr., ad esempio, *De sapientia* I, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 75: «colui che con moto intellettuale cerca la sapienza, toccato interiormente, dimentico di sé, viene rapito, pur trovandosi in un corpo, quasi fuori del corpo, verso la dolcezza pregustata»). L'aporia che emerge in queste righe è una delle tensioni, degli attriti, delle divaricazioni che il Cusano tenta di risolvere nei suoi scritti, con l'obiettivo di accordare la visione neoplatonica al cristianesimo.

Si apre ora una nuova sezione, segnata dall'analisi dei *nomi di Dio*: *Infinito*, *non-aliud* e *Padre*. Il Cusano rallenta ora il ritmo dell'esposizione per soffermarsi, all'apice della visione, sul Principio trinitario. In queste pagine torna ripetutamente il concetto di *amore*, che fino ad allora era rimasto pressoché assente, nonostante rappresenti uno dei punti cardine della tradizione filosofica di Agostino ed Eckhart, sempre presente nelle opere di Nicola Cusano, e che sostanzia tutto il *De visione Dei*. Negli ultimi capitoli, Cusano espone la chiave di volta di tutta la costruzione: il *Cristo*. Difatti quel cammino prima descritto, attraverso uno sforzo di semplificazione, di distacco, di pulizia della propria anima per accogliere il Verbo, non è altro che il messaggio stesso del Cristo. L'esplosione emotiva che ci troviamo ad affrontare nella lettura di queste pagine non è fine a se stessa ma rimanda direttamente al problema da cui il testo è mosso, ossia alla *Teologia mistica*: si può acquisire la *visio Dei* solo facendosi simili al Cristo.

L'esperienza di visione-ascesi-distacco è dunque strettamente personale e si sostanzia in un percorso che, in quanto etico e teoretico, non può essere adeguatamente trasmesso da monaco a monaco né, tanto meno, condensabile nelle pagine di un libro, seppur filosoficamente altissimo come il *De visione Dei*. Come può dunque Cusano condurre i monaci verso l'esperienza di unione mistica? Ma soprattutto, di quale ricerca si tratta? Perché il distacco-visione è declinato nella forma del "cammino" e quale necessità spinge il cardinale ad articolarlo in vere e proprie tappe, segnate da altrettanti *aenigmi*? E, ancora, come leggere queste "immagini", che sembrano eccedere a tal punto il loro significato? Il retroterra del *De visione Dei* è vastissimo e in questa sede cercheremo di esplicitarne le caratteristiche essenziali, concentrandoci su quel solido terreno neoplatonico e cristiano, sul quale il Cusano spesso ha affondato i pilastri più robusti delle altissime e stupende cattedrali del pensiero edificate in tutto il proprio percorso filosofico e teologico. Nelle pagine che seguono, tenteremo ora di delimitare, quasi ripercorrendo integralmente la prima parte del testo, la "caccia" cusaniana all'Infinito nel *De visione Dei*, seguendo quel ricco cammino etico e teoretico che il Cusano indica all'*homo viator* del suo tempo, verso la cima dell'unione con Dio, oltre il muro della *coincidentia oppositorum*.

3. L'icona e la teoria della conoscenza di Nicola Cusano

Il celebre *aenigma* dell'icona, esposto sin dalla prefazione del *De visione Dei*, sembra essere l'*ostium* di quel percorso che condurrà i lettori verso l'unione mistica e consiste nel porre l'attenzione ad una particolare immagine che ritrae un «volto dipinto in maniera tale che esso sembri guardare attorno a sé tutte le cose»¹⁹. Il Cusano si premura inoltre di inviare ai monaci del Tegernsee una copia di questo dipinto insieme al *De visione Dei*, in modo tale che «non manchi no di farne esperienza»²⁰ personale e meditata. D'altronde di questi quadri se ne possono trovare molti altri in circolazione, più o meno pregiati o rari, al punto che Cusano testimonia nel testo stesso di averne un paio, uno nella cappella di Coblenza e l'altro a Bressanone²¹. La caratteristica comune di questi dipinti, come accennato, è la tecnica usata per realizzare il volto del soggetto in primo piano, il cui sguardo, appunto, sembra rivolgersi ovunque, a seconda dei diversi punti di osservazione del fruitore. Questa capacità del volto dipinto spinge il cardinale ad assimilare quella figura ad una vera e propria "immagine di Dio" e così ritenere che essa possa rappresentare l'*onnivegente*. I monaci, destinatari dell'opera, sono invitati a fare

19. DvD, p. 263. L'icona a cui fa riferimento Nicola Cusano è probabilmente un autoritratto realizzato dal pittore fiammingo Ruggero van der Weyden di cui una copia è tutt'oggi conservata nello Historisches Museum Bern, come attestano G. Heinz-Mohr e W. Eckert in *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, Wienand-Verlag, Köln 1975, p. 72; inoltre a p.30; gli stessi autori sottolineano come in realtà a prescindere dal ritratto, ciò che interessa il Cusano è avviare i monaci verso un'esperienza particolare: «die Schrift VON GOTTES SEHEN (*De visione Dei*, 1453) schildert in glänzender Sprache, wie all unser Sehen, ja unsere Existenz und ihre Rettung davon abhängen, daß Gott uns anschaut. So ist also eigenstlich — ganz gleich, ob das tatsächlich beigefügte Bild die uns bekannte Kopie eines Selbstbildnisses von Roger van der Weyden war — das Selbstbildnis Gottes, Christus, die Ebenbildlichkeit des Logos gemeint, und wirklich spielt Nikolaus zu Anfang deutlich auf ein Bild in der Hauskapelle seiner alten Koblenzer Wohnung an, das den Schmerzensmann mit dem unbedingten Blick darstellte».

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*. Nel *De Visione Dei* il Cusano ne cita altri, tra cui uno nella piazza di Norimberga e, ad esempio, un altro a Bruxelles, realizzato ancora da Ruggero van der Weyden, andato perduto.

esperienza a proprio modo di questo volto *paradossale*, appendendo il quadro ad un muro qualsiasi del convento e, a questo punto, osservandolo con attenzione.

Lo appenderete [il quadro] in qualche luogo, per esempio sul muro settentrionale del convento, e voi fratelli vi porrete attorno ad esso, a poca distanza, e lo guarderete. Ciascuno di voi proverà che, da qualunque luogo egli lo guardi. Quel volto sembrerà aver gli occhi rivolti soltanto su di lui: al fratello situato ad oriente, sembrerà che il volto guardi in direzione orientale; a chi sta a mezzogiorno, in direzione meridionale; ed a chi sta ad occidente, in direzione occidentale²².

Per comprendere come la visione dell'icona possa rappresentare un'esperienza radicale per i monaci del Tegernsee, è necessario tentare un passo indietro e accennare rapidamente alla concezione cusana della conoscenza. Durante l'esperienza di visione del quadro appeso sul muro del convento, ciò che è messo in discussione è proprio l'atto conoscitivo stesso, che, nel caso del volto dell'icona, sembra attuarsi in una maniera *paradossale*. Difatti, per il monaco, è propriamente inconcepibile non tanto l'effetto che la pittura ha impresso al quadro, quasi fosse frutto di un incantatore o prodotto di una mera illusione, bensì l'atto stesso di visione che il volto dell'icona realizza. Il monaco sente una sproporzione tra la propria vista e quella che il volto, come se fosse vivo, attualizza in quel preciso istante e non riesce a comprendere come ciò accada. In questo senso è necessario tornare alla *visione* umana e al *conoscere* del soggetto.

L'impianto gnoseologico cusano è ben definito già dalla stesura del *De docta ignorantia* e rimane pressoché invariato fino agli ultimi lavori. Dal punto di vista del cardinale, la *mens* approccia un ente ignoto secondo un vero e proprio processo di *proporzione*, cercando di comparare l'ignoto con il già conosciuto. Scrive il Nicola Cusano nel *De docta ignorantia*: «tutti coloro che ricercano giudicano ciò che è incerto paragonandolo e proporzionandolo ad un presupposto che sia certo. Ogni ricerca ha carattere comparativo ed impiega

22. *Ibidem*.

come mezzo la proporzione»²³. Il finito, proprio in quanto tale, ossia «qualcosa che procede dall'atto del "porre termine", del determinare, del "definire"»²⁴ è molteplice e pertanto oscilla tra una maggiore o minore similitudine reciproca. La proporzionalità non è dunque un metodo usato *experimentaliter* dalla *ratio*, come una costruzione umana, ma, al contrario, è imposto dalla struttura stessa del reale, dall'*identità* e dalla *differenza* di ogni ente rispetto a se stesso. L'alterità, all'interno della quale insiste anche il soggetto conoscente, è di conseguenza il limite invalicabile contro cui il *desiderio* di conoscenza non può che infrangersi. L'alterità, in ultima analisi, impedisce la piena identificazione tra soggetto e oggetto-ignoto, rendendo necessario l'utilizzo di tutta una serie di mediazioni, comparazioni e misurazioni, che, per quanto riescano ad avvicinare il soggetto all'oggetto, non potranno mai realizzarne l'*unità* e così la conoscenza *precisa*²⁵. Pertanto la *mens* umana, anche nella sua facoltà dell'*imaginatio*, nel tentare di porre in relazione enti differenti, avvicina così l'ignoto verso se stessa, come se, alla stregua di un pescatore con una rete colma di pesci, tenti di "catturarlo" con la rete per poi tirarlo a sé. Qual'è, dunque, l'unità di misura *precisa* sulla quale poter comparare enti differenti? Ciò che attende di essere conosciuto e il già noto debbono poter entrare in relazione sulla base di un qualcosa; dev'essere possibile individuare un'unità di misura che permetta di commisurare — nel senso davvero etimologico del termine "misurare insieme" — i termini in gioco, e così, appunto, "avvicinare" teoreticamente l'ignoto. Tuttavia il punto debole dell'impianto gnoseologico del matematico Cusano è presto evidente e attiene alla difficoltà intrinseca di ogni proporzione: come trovare l'unità di misu-

23. NICOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., I, I, p. 5.

24. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, trad. it. a cura di S. Saini, *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 146.

25. Sul tema cfr., ad esempio, A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973, p. 18: «Se esaminiamo col Cusano gli elementi e le leggi del discorso razionale, osserviamo che la proporzione, su cui si fonda il discorso della ragione, implica *convenientia in aliquo uno*, ma anche l'alterità dei termini del discorso e quindi il loro limite e l'impossibilità di una loro piena identificazione e risoluzione in unità. Da ciò segue l'infinità delle mediazioni del discorso razionale».

ra adeguata che possa fungere da mezzo o termine medio tra due enti? Ecco che per Cusano tutta l'attività conoscitiva è riconducibile all'atto stesso del misurare; «ogni sapere — scrive il Cassirer — presuppone un paragonare che, a sua volta, più acutamente inteso, non è altro che un misurare. Se però contenuti qualsivoglia debbano venire commisurati l'un all'altro e misurati l'uno mediante l'altro, condizione inevitabile di questo procedere è l'*omogeneità*. Essi debbono venire ricondotti ad una stessa e identica unità di misura, debbono poter venir pensati come appartenenti allo stesso ordine di grandezze»²⁶.

4. La *docta ignorantia*

L'*aenigma* dell'icona entra ora in gioco in maniera decisiva. La stessa *omogeneità* a cui fa brillantemente cenno il Cassirer, non è altro che la co-appartenenza allo stesso, per così dire, sistema di riferimento, come accade in geometria. La funzione di rottura dell'icona si manifesta a più livelli nella misura in cui essa è capace di mettere in crisi l'impianto gnoseologico stesso, facendo riferimento ad un ignoto che in *nessun modo* è comparabile al soggetto conoscente. Se ciò che ci si pone innanzi sfugge ad ogni possibile comparazione con il soggetto, allora il sistema conoscitivo gira a vuoto. Se non è possibile "misurare insieme" gli enti in questione, stendere lo stesso metro tra i due, allora l'esecuzione teoretica è inefficace. Per illustrare

26. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, G.B. Teubner, Leipzig 1927, trad. it. di F. Federici, *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 28. In altri termini, come scrive Volkman-Schluck, «il conoscere indagante comprende ciò che cerca sempre e soltanto per via comparativa, senza raggiungere la piena uguaglianza con esso, per quanto lontano esso possa anche spingere l'adattamento all'oggetto in un incessante confronto. Ogni comparazione rimane nell'ambito del più e del meno (*maius et minus*), del rimanere al di sotto e dell'eccedere» (K.H. VOLKMANN-SCHLACK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Ubergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1957, trad. it. a cura di G. Santinello, *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 45).

come l'esperienza dell'icona sfugga strutturalmente alla *mens* è possibile, per analogia, riferirci al *De docta ignorantia*, in cui il cardinale ribadisce più volte quanto sia «immediatamente evidente che non c'è proporzione dell'infinito col finito»²⁷, poiché l'infinito non è misurabile e per questo non può entrare in scala con nessun altro elemento. L'unità di misura prima invocata sarà allora in ogni caso insoddisfacente per l'oggetto di ricerca in questione. Non solo, le nostre capacità di assumere quella chiave, quell'unità, e affrontarne la comparazione, si rivelano inadatte: la *mens* risulta sin da subito in scacco perché le sue potenzialità soggiacciono ad un metodo inappropriato, in quanto non è possibile individuare alcun termine medio tra il finito e l'infinito. Dunque, dinanzi all'infinito, la *mens* si arresta e non può andare oltre. Ma quale *fondamento* viene a scuotere l'esperienza dell'icona? Quale legame sussiste tra essa e l'Infinito citato nel *De docta ignorantia*? Perché e in che senso l'icona rappresenterebbe un ignoto non misurabile, che rende vana ogni esecuzione teoretica?

La visione del monaco, essendo contratta ad un organo visivo, «varia secondo la varietà delle sue contrazioni. Infatti la nostra [in quanto uomini] vista dipende dallo stato degli organi e dalle passioni dell'anima. Per cui ora si vede in modo amoroso e lieto, poi in modo doloroso e irato, ora da bambini, poi da adulti, quindi in modo serio e senile»²⁸. La vista umana vede il particolare e obbedisce a quel *principio di non contraddizione* primo principio dell'attività conoscitiva²⁹. Il monaco osserva come lo sguardo del volto ritratto sull'icona sia rivolto, nello stesso tempo e nello stesso luogo, in più direzioni; come, nello stesso tempo e nello stesso luogo, si muova e stia fer-

27. NICOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, cit., I, 3, p. 64.

28. DvD, p. 267.

29. D'altronde è chiaro, come scrive Bonetti, che «il principio del discorso razionale è il principio di non contraddizione, che fissa e delimita i termini del discorso nella loro identità ed alterità reciproca: *ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi ed diuncti sunt*» (A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 19). La citazione cusana che riporta Bonetti è di *Apologia doctae ignorantiae*, edidit Raymundus Klibansky, Meiner, Lipsiae 1937.

mo; ancora come esso, nello stesso tempo e nello stesso luogo, «abbraccia insieme ed in una sola volta tutti i modi del vedere e ciascuno singolarmente, come loro misura adeguatissima e loro esemplare verissimo»³⁰. L'*aenigma*, in ultima istanza, risulta *paradossale* perché non obbedisce proprio a quel *principio di non contraddizione* che mette ordine nella conoscenza umana di tutti gli enti mondani. L'argomentazione avanza e non a caso il Cusano si fa sempre più meticoloso nel descrivere tutte le situazioni possibili, tutti i paradossi, esplicando le potenzialità dell'icona:

E se, tenendo fisso lo sguardo nell'immagine, il fratello si metterà a camminare da occidente ad oriente, troverà che lo sguardo dell'immagine lo accompagna di continuo; e se da oriente ritornerà ad occidente, parimenti lo sguardo dell'immagine non lo abbandonerà. E si stupirà che quello sguardo si muova pur restando immobile. La sua immaginazione non potrà capire nemmeno che lo sguardo dell'immagine si muova anche accompagnando un'altra persona, che cammini con un movimento contrario al proprio. Per averne esperienza, egli farà che un suo confratello, guardando all'immagine, si sposti da oriente ad occidente, mentre egli cammina da occidente ad oriente; quando lo incrocia, gli chiederà se lo sguardo dell'immagine stia continuamente accompagnandolo; e, se si sentirà dire che lo sguardo sta muovendosi parimenti in direzione opposta, dovrà credergli; e, se non gli prestasse fede, non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile. Così, solo perché glielo rivela chi glielo dice, egli saprà che lo sguardo del volto non abbandona tutti coloro che camminano, anche se in direzioni opposte. Avrà, dunque, la prova che il volto immobile si muove simultaneamente tanto nella direzione orientale che in quella occidentale, tanto nella direzione settentrionale che in quella meridionale, tanto in direzione di un luogo, quanto in direzione di tutti i luoghi insieme, e che esso guarda sia ad un movimento che a tutti i movimenti insieme³¹.

Dinanzi a tale evidenza, i monaci non possono che provare anzitutto meraviglia³²; difatti l'immaginazione umana (*imaginatio*) difficilmente può concepire un volto che guardi contemporaneamente

30. DvD, p. 267

31. DvD, p. 265.

32. Il passo è chiaro: «Prima di tutto, dunque, resterete meravigliati, come possa avvenire che il volto guardi, insieme, a tutti ed a ciascuno» (*ibidem*).

te ad oriente e ad occidente; che si muova e, nello stesso tempo, sia fermo; che sembri posare lo sguardo su un monaco e, al contempo, su tutti gli altri. La meraviglia (*admirabimini*), con chiara eco platonica e aristotelica, sembra segnalare anche nel *De visione Dei* il vero cominciamento del filosofare. Il monaco, grazie a quell'accadimento singolare, viene ora destabilizzato nelle sue convinzioni e persino nelle sue percezioni più immediate; egli vede un'immagine, apparentemente immobile, il cui sguardo incrocia lui stesso, ad oriente, e, contemporaneamente, sembra volgersi anche al proprio confratello, situato ad occidente; il monaco, dunque, «si meraviglierà del mutamento avvenuto in uno sguardo che è immutabile»³³. Scocca così la scintilla della filosofia e della ricerca di Dio per *aenigmatē*, che, *simul*, induce ad una consapevolezza profonda della *docta ignorantia*. Lo smarrimento del monaco non è quindi semplice stupore ma è una vera e propria fenditura improvvisa; non si tratta del semplice “senso di dubbio e meraviglia”³⁴ che spinge il filosofo a riconoscere socraticamente — anzi, aristotelicamente — di non sapere, ma attiene ad una dimensione ontologica. Il monaco difatti va qui a cozzare con i limiti stessi della ragione. Il “liberarsi dall'ignoranza”³⁵ gnoseologica sembra in questa occasione totalmente effimero poiché non vi sono ignoranza o sapienza possibili intorno all'*aenigma* dell'icona: esso costringe il pensiero a fare *volumen* su se stesso, a svolgersi e riavvolgersi a vuoto, tanto che l'*imago omnia videns* rimarrà per sempre un qualcosa di inconcepibile per la *mens*.

L'*imago omnia videns*, nel predicare la *coincidentia oppositorum*, scardina l'impianto gnoseologico, che si rivela misero e inadegua-

33. *Ibidem*.

34. Non può riecheggiare il celebre passo aristotelico di 982 b in cui il filosofare è appunto causato dal *thaumázein* (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, I, 2, 982 b 12–13, p. 111); ma anche quel Platone del *Teeteto* 155 d (trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma 2006), richiamato da Schelling nelle *Conferenze di Erlangen* e nella *Filosofia della Rivelazione*: «infatti lo stupore (*thaumázein*) è l'esperienza (*pathos*) del filosofo. Da altro non ha inizio la filosofia se non da questo». Cfr., ad esempio, K. ALBERT, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin 1991, trad. it. a cura di G. Reale, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

35. *Ibidem*.

to dinanzi ad un accadere così straordinario, ulteriore al piano del finito. Il monaco inizia dunque a esperire l'infinito stesso e per accostarvisi non può che abbandonare la pretesa pan-teoretica della *mens*; è necessaria allora un'altra strada, un altro *metodo*, un'altra via per accostarsi a quella visione infinita del volto del quadretto. La coscienza di questa *ontologica* ignoranza³⁶ è, appunto, la *docta ignorantia*, l'unica strada da percorrere per accedere alla visione di Dio. L'*aenigma* del *De visione Dei* non è altro che un modo per spingere i monaci alla profonda esperienza personale della *docta ignorantia*; non solo, essa, ulteriore all'orizzonte del finito, si pone anche come misura *adeguatissima* di ogni visione possibile. A questo stadio dell'argomentazione è possibile comprendere appieno quanto veniva premesso dal cardinale nei primi passi del testo, ossia «che non vi è nulla di quanto appare nella visione dell'immagine di Dio, che non si verifichi, in maniera più vera, nella vera visione di Dio»³⁷. Difatti quella vista astratta (*abstractus*) sembra realizzare la perfezione della vista in quanto tale, essendo in grado di volgersi simultaneamente in più luoghi; essa è sciolta da tutte le condizioni a cui è sottoposta la vista umana, «contratta ad un organo visivo»³⁸, ed è così simile alla vista assoluta³⁹. Alla stregua dell'icona, molte altre metafore vengono im-

36. L'interpretazione del reale valore della *docta ignorantia* rimane, tutt'oggi, controversa; se buona parte degli studiosi cusaniiani propende per una lettura "negativa" o "scettica" della *docta ignorantia* come *sapere di non sapere*, è altrettanto accreditata una lettura ontologica — come quella che proponiamo in queste pagine — secondo la quale lo scarto del Cusano rispetto alla tradizione precedente consista proprio nel valore ontologico della *docta ignorantia*, che non si ridurrebbe ad un ammonimento morale o ad un mero limite gnoseologico. In merito cfr., ad esempio, G. SANTINELLO, *Introduzione a Nicola Cusano, Dotta ignoranza. Le congetture*, cit., oppure K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, oppure il già citato K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, in particolar modo nel primo capitolo, dedicato appunto alla distinzione tra socratico il sapere di non sapere, il limite kantiano della ragion pura e la *docta ignorantia*.

37. DvD, p. 265.

38. DvD, p. 293.

39. Alla "vista assoluta" è dedicato il lavoro di G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002.

piegate da Nicola Cusano in tal senso nei suoi scritti. Tuttavia bisogna saper distinguere le diverse funzioni delle tante metafore e delle similitudini che arricchiscono i testi⁴⁰; poche sono vere e proprie *porte* per l'inizio del cammino di visione. Molte altre, infatti, sono piuttosto delle luci poste ai diversi stadi di avvicinamento al Dio nascosto, sparse in più luoghi; in particolar modo, nel *De visione Dei*, segnaliamo le stupende metafore del *seme* e del *libro*, sulle quali avremo poi modo di soffermarci brevemente.

5. Una strada alternativa: il cammino di distacco–visione

La *docta ignorantia*, vero guadagno dei monaci in sede puramente teoretica, fornisce una conoscenza decisiva su quei limiti ontologici dinanzi ai quali il monaco deve arrestarsi nella sua *venatione sapientiae*. Tuttavia il contributo dell'icona non si esaurisce alla mera individuazione del limite bensì indica, nello stesso tempo, in che senso e quale strada percorrere per trascenderlo e appagare quel *desiderium Infiniti* che — scrive Cusano — è proprio di ognuno⁴¹. D'altronde, come annota Blumenberg, «ciò che importa è rendere esperibile la trascendenza in quanto limite dell'esecuzione teoretica e, per ciò stesso, in quanto esigenza di modi d'esecuzione eterogenei»⁴².

40. Sul ruolo delle metafore e delle similitudini nel pensiero neoplatonico e in particolar modo in Dionigi Areopagita e Eriugena, fonti dirette del Cusano, cfr. F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

41. La convinzione di questa “vocazione” umana è presente in ogni opera del Cusano; vogliamo citare un passo particolarmente significativo alla luce dei temi trattati in questo contributo, anche nella terminologia utilizzata, presente nel *De quaerendo Deum*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980, p. 83: «Vita e perfezione, letizia e pace, ed ogni cosa che i sensi desiderano, sta nello spirito discernente e da lui essi hanno tutto ciò che possiedono; [...] la stessa cosa, allo stesso modo, si dica dell'intelletto, che è il lume della ragione discernente; e dall'intelletto, elevati a Dio, che ne è il lume. E mentre così procedi mediante quanto hai trovato a proposito della vista, scoprirai che il Dio nostro, benedetto nei secoli, è tutto l'essere in qualsiasi cosa che esiste, alla stessa maniera come il lume discernente lo è per i sensi e il lume intellettuale le ragioni».

42. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1996, p. 529.

Percorrere questa strada alternativa significa realmente contorcerci in un doppio-movimento: l'ascesa dell'intelletto a Dio — quindi, per così dire, la "salita" attraverso gli *aenigmi* del libro e del seme — corrisponde alla discesa al fondo dell'anima, lì dove dimora il *padre dei lumi*. Lungo il *De visione Dei* emerge tutta l'influenza della tradizione agostiniano-eckhartiana della ricerca della Verità in *interiore homine*⁴³, attraverso un cammino di distacco-visione, tanto teoretico — per il quale, fino ad ora, ha avuto un ruolo importante la *docta ignorantia* — quanto etico, in un vero e proprio farsi *nulla*. Il mona-

43. Non è possibile in questa sede approfondire il tema dell'interiorità plotiniana e agostiniana, che saremo costretti ad assumere come già acquisito. Certamente è bene ricordare come la presenza di Dio nell'anima non costituisca un elemento irrazionale immesso nel ragionamento bensì è fondata sull'ontologia neoplatonica stessa — in termini cusaniiani diremmo sul rapporto di *complicatio/explicatio* — e costituisce la condizione trascendentale del "ritorno" dell'anima all'Uno. Riportiamo un passo chiaro di G. FAGGIN, *Plotino*, Garzanti, Roma 1945: «L'Assoluto in sé è l'Uno, l'assoluto in noi è la tendenza all'Uno. Tendere all'Uno per l'anima vuol dire aspirare alla propria libertà, riconquistare se stessa e l'originario fondo del proprio essere, raccogliersi, fuori della dispersione nel tempo e nell'eterogeneo, in un presente eterno, che più non conosce ricordi o nostalgie di un passato ormai inesistente, né desideri o ansie di un futuro ancora lontano. Questa originaria tensione dell'anima all'Uno, è presenza dell'Essere nell'essere, che rende possibile questa stessa aspirazione. Essa è luce che illumina la via del pensiero e ne dirige il processo e gli offre la possibilità di orientarsi tra il molteplice e di porre sempre vaste e comprensive relazioni, anche se il pensiero dovesse essere poi destinato a un'indagine infinita; è la stessa luce che basta ad avviare la volontà verso quella collaborazione morale che è l'essenza del nostro vivere associato ed insieme l'espressione della ritrovata purezza interiore, anche se nella determinazione dei principi morali la ragione dovesse procedere tra sempre nuove incertezze. L'Uno non è dunque soltanto il tacito e astratto postulato di ogni pensiero e di ogni azione, ma è anzitutto orientamento originario e vivo della nostra vita, che rende possibile la stessa pensabilità di quel postulato, anima dell'anima nostra. Ma questa Unità non è un dato immediato né della esperienza sensibile né dell'intelligenza: poiché l'immediato primo è la molteplicità esteriore, che disperde l'anima fuori di se stessa. In rapporto con questa molteplicità esteriore ed immediata, l'anima avverte un senso di amarezza e di sgomento, in quanto riconosce, sia pure oscuramente, l'ineadeguatezza del fenomenico a quell'Uno, a cui tende per natura [...]. Perciò l'Uno è Fine di un faticoso processo, meta di volontà operose: è Fine perché Principio. Nell'Uno il circolo dell'anima si apre e si chiude: *circulus bonus*. *La condizione trascendentale del "ritorno" dell'anima è dunque la presenza dell'Uno come tendenza inconsapevole* [corsivo nostro]. Esso è presente in ogni anima e sempre; la sensibilità estetica può mancare in qualche individuo, il brivido dell'amore può essere assente in qualche anima, non però la tensione all'Uno, che è la Potenza intima, più antica».

co, istruito sulla *docta ignorantia*, deve dunque abbandonare l'esecuzione teoretica della *mens* "comparatrice" e intraprendere la strada del distacco: tanto più saprà discendere in se stesso, nel *tempio* della propria anima, tanto più potrà scorgere, nella visione, quella luce intensa che brilla al fondo (*Grund*) e che corrisponde al vertice più alto nell'ascesi dell'intelletto a Dio. Questo cammino di visione-distacco che Cusano indica nel *De visione Dei*, non solo ricalca gli insegnamenti di Dionigi, ma sembra essere un percorso ricorrente e spesso battuto nella mistica medievale; si pensi, per inciso, al più esplicito e celebrato cammino medievale: quello del sommo Dante Alighieri ne *La Divina Commedia*, quando il poeta, come San Paolo rapito al terzo Cielo⁴⁴, giunge sino ad *abitare* il luogo più alto, nella misura in cui ha saputo discendere sino all'abisso più miserevole della natura umana; ha saputo affrontare *de visu* i vizi e i peccati degli uomini per poi *distaccarsene*, "passare oltre" e attingere, al culmine, alla *Bellezza* stessa⁴⁵. Tutta la *Commedia* non è altro che un cammino interiore attraverso le varie *moradas*⁴⁶: sprofondare nella viltà umana messa in scena nell'Inferno, attraversare il buio delle *Potenzen*⁴⁷, fino ad attin-

44. Paolo è una delle costanti figure di riferimento del Cusano, anche nel *De visione Dei*, ad esempio cfr. p. 339: «Ce l'ha rivelato Paolo, il tuo grande apostolo, il quale, al di là del muro della coincidenza, fu rapito in Paradiso, ove soltanto si può vedere senza velte, fonte di delizie»; cfr. anche Paolo, *Seconda lettera ai Corinzi*, 12, 2: «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa — se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio — fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo — se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio — fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare. Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò fuorché delle mie debolezze. Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato, perché direi solo la verità; ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi di più di quello che vede o sente da me».

45. Sull'esperienza personale dell'ascesa alla *Bellezza*, la tradizione mistica ha prodotto trattati di grande valore e intensità; rimandiamo in questa sede al padre di tutti i trattati di questo filone filosofico: PLOTINO, *Sul bello*, in *Enneadi*, trad. it. a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1997, I 6.

46. Ovvero le tappe dell'*itinerarium*, *moradas* da san Juan de la Cruz; esse «non rappresentano — scrive M. Cacciari — tappe di sosta, momenti di riposo o di oblio, ma gli aspetti culminanti della lotta dell'anima per far esodo, uscire fuori di se stessa, rivelare la propria natura *ek-statica*» (*Hamletica*, Adelphi, Milano 2009).

47. Faccio qui riferimento alla distinzione eckhartiana tra *fondo* e *potenze* dell'anima, sulla quale cfr. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, cit., p. 122: «L'agire delle potenze è come

gere al luogo dove «de la Sua luce prende»⁴⁸. Ma questo viaggio, coerentemente con la tradizione neoplatonico-cristiana agostiniana, ha quella stessa direzione paradossale a cui facevamo poc'anzi riferimento: l'ascesa all'Empireo coincide con il discendere nell'interiorità dell'uomo, fino a quel fondo dell'anima, che è Dio stesso. Nel *De visione Dei* questa strada *differente* emerge, a ben vedere, già nelle prime righe e sembra realmente accompagnare il cardinale nell'approfondimento teoretico dell'esperienza dell'icona, annunciandosi in quel tono di *preghiera* e nelle invocazioni al Dio nascosto, tanto sottovalutate dalla tradizione filosofica quanto decisive nella comprensione di quello straordinario percorso verso la *visio Dei*, che il Cusano, sulla scia di Dionigi, ci indica in queste stupende pagine. Lungo il proseguito dell'argomentazione cercheremo di esplicitare la "salita" e quella direzione di "discesa" verso il fondo dell'anima, tratteggiando così quell'unica via verso l'*unione* con Dio, sul cui solco si è mossa la straordinaria tradizione della mistica speculativa cristiana, a cavallo tra il XII e il XIV secolo.

6. Il distacco-visione

Il monaco istruito sulla *docta ignorantia*, deve ora, come accennato, abbandonare l'esecuzione teoretica della *mens* "comparatrice" e intraprendere una strada alternativa, che possiamo riconoscere — in termini eckhartiani — nell'esercizio del *distacco*. Ma in cosa consiste

la terra che, gettata sopra, ricopre una fonte viva, ocludendola e nascondendola alla vista in modo che non la si riconosca più e non se ne veda più nulla — ove la fonte viva è Dio nel fondo dell'anima. Ciascuna delle due possibilità esclude l'altra e occupa l'anima intera, che perciò è definita "semplice". Fondo e potenze dell'anima non sono dunque, in rapporto alla sua operatività, due parti che compongono insieme l'intero, ma due possibilità, ciascuna delle quali esige per sé l'intera anima e che pertanto esclude l'altra, come si escludono a vicenda luce e tenebra». Nel contesto cusano, le potenze corrisponderebbero alle facoltà della *mens*, che nel loro comparare e commisurare il mondano si disperdono nel molteplice — l'agostiniano "regno della dissomiglianza" — e allontanano l'uomo dalla semplicità e dall'unità.

48. DANTE, *Paradiso*, Canto I, v. 4.

il *distacco* per Eckhart e per la mistica renana? Scrive in maniera chiara ed inequivocabile M. Vannini: «Il distacco (*abegescheidenheit*), che non è altro che la neoplatonica *aphàiresis*, si può vedere da due diversi aspetti, etico o teoretico, ma in realtà si tratta della medesima cosa. Si tratta cioè innanzitutto dell'atto di negare il valore di propri contenuti — le “immagini” nel linguaggio eckhartiano —, ovvero di scoprire la soggezione al determinismo da parte del nostro pensiero, del nostro essere»⁴⁹, ossia di rendersi *edotti* della propria ontologica *ignoranza*. Il distacco consiste dunque nell'abbandonare ogni legame con il molteplice, ogni termine di confronto — pane della *mens* — e “spogliarsi di tutto”⁵⁰. Nicola Cusano sottolinea come l'unione con Dio, ossia la teologia mistica, sia essenzialmente semplice⁵¹, perché non avviene secondo alcuna iniziazione né tramite una particolare preparazione, ma soltanto con l'esercizio del distacco; esso, tuttavia è una vera e propria *lotta* con gli spiriti demoniaci che costantemente ci tentano nel cammino, ma soprattutto con quell'*Eigenschaft* che sembra realmente padrone del nostro volere — d'altronde, come insegna l'*evangelo*, «stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita»⁵².

49. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, cit., p. 108.

50. PLOTINO, *Enneadi*, cit., V 3, 17. Sul tema dell'*aphàiresis* e della semplicità dell'anima in Plotino cfr. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Davidson, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.

51. DV D, p. 261, ovvero l'*incipit* del testo: «Vi mostrerò ora, fratelli carissimi, quanto un giorno vi avevo promesso circa la facilità della teologia mistica. Amanti di Dio quali vi conosco, penso che voi siate degni che vi sia svelato questo tesoro preziosissimo e fecondissimo, e prego prima di tutto Iddio, che mi doni il suo verbo supremo e il suo discorso onnipotente, il quale solo può manifestare se stesso affinché io possa narrare, in proporzione alla vostra capacità di comprenderle, le cose meravigliose che si rivelano al di sopra di ogni visione sensibile, razionale e intellettuale».

52. Mt 7, 14. Ricordiamo in questa sede come «Eckhart è peraltro ben consapevole che l'operazione del distacco è, nella sua radicalità, ovvero in quanto fine di ogni volere e di ogni sapere, ben più che di ogni avere, e dunque fine di ogni progetto o legame, per un verso semplicissima, giacché possibile all'istante, in ogni tempo e in ogni luogo, senza alcuna preparazione o istruzione previa, per altro è difficilissima, in quanto richiede la pienezza della virtù: lo spirito non può essere perfetto, se prima non sono perfetti corpo ed anima. In questo senso sono da stimare profondamente i “maestri pagani”, che hanno

In tal senso è necessario notare come l'esercizio del distacco abbia una ricaduta immediata sul cammino che Nicola Cusano sta indicando ai monaci in questa prima sezione del *De visione Dei*. L'ascesa verso la *visio Dei*, che si traduce nella rimozione di ogni contenuto nella visione del volto di Dio dipinto nell'icona; difatti «sarebbe necessario trascendere tutte le forme e le figure di tutti i volti formabili»⁵³ per giungere a quel volto *infinito* a cui fa segno l'immagine dell'icona⁵⁴. Nei confronti dell'esecuzione teoretica delle *mens*, che, comparando, si muove orizzontalmente tra i concetti, il distacco consiste, all'inverso, nel liberarsi da ogni concetto per approssimare quel volto inaccessibile a cui salgono le invocazioni del cardinale: «chi dunque intende vedere il tuo volto, ne rimane ben lungi fino a che indugia a concepire qualcosa»⁵⁵. Il distacco non significa arrendersi al limite ontologico ma permette di proseguire il cammino di visione attraverso un vero e proprio lavoro di educazione dell'occhio vedente: la *docta ignorantia* indica così un criterio per saper (*docta*)

insistito sulla pratica delle virtù, e in particolare gli stoici, con loro concetto di atarassia» (M. VANNINI, *La morte dell'anima*, cit, p. 109).

53. DvD, p. 281.

54. Ma — ed è questo l'interrogativo decisivo per tutta l'ontologia cusana — com'è possibile tenere insieme, *humaniter*, da un lato l'ontologica ignoranza e dall'altro, la possibilità che qualcosa, chiamato enigma, possa indicare l'inconcepibile? Se, difatti, Dio è inteso come quella luce inaccessibile che trascende ogni volto formabile — pena una volgare idolatria! — come può pensarsi trascendente e, contempo, onnipresente, *quodlibet in quolibet*? Ancora, più radicalmente, come può l'Uno esser tale e, al contempo, essere-in-relazione al mondo, secondo quella struttura chartriana *complicatio/explicatio*, presente nelle opere del cardinale? Nelle pagine che seguono non è possibile affrontare questa concezione paradossale, costitutiva tanto del pensiero di Cusano quanto di buona parte della tradizione neoplatonica nella quale il cardinale si iscrive appieno e che, come stiamo cercando di mostrare, traspare anche nel *De visione Dei*; essa tuttavia non sembra essere la preoccupazione principale di questo scritto, ma viene affrontata più adeguatamente in altre opere dedicate al *Deus Trinitas* e al suo rapporto con il mondo. Per un approfondimento teoretico della questione rimandiamo ai lavori di W. Beierwaltes, in particolar modo a *Identità e differenza*, cit., e *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, trad. it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

55. *Ibidem*.

vedere, come Linceo, che, racconta Plotino, «vedeva anche ciò che è all'interno della terra»⁵⁶.

Il monaco, esperita la *docta ignorantia*, deve ora esercitarsi in una visione *congetturale*, che abbandoni ogni concetto per entrare in una *nebbia* o *caligine* e in quell'occulto silenzio nel quale è finalmente possibile cogliere la luce invisibile. Questo "lavoro di purificazione" è presentato dal Cusano con l'ausilio di alcune *similitudini*, ossia disegnando delle vere e proprie tappe di ascesa al *Dio nascosto* ed ognuna simboleggia il distacco in merito a forme differenti, che è necessario abbandonare sul *muro del Paradiso*⁵⁷. Ancora una volta il cardinale non si limita ad enunciare un metodo, ma pone le basi affinché sia il monaco-lettore stesso a farne esperienza. Riportiamo ora alcune similitudini fondamentali che Nicola Cusano enuncia lungo l'argomentazione — il sole e il seme, poi, successivamente, il libro e il muro — senza ulteriori commenti, invero ridondanti dopo quanto esposto, ma con l'intento di lasciare gustare ed esperire, in accordo con le intenzioni del cardinale, l'impotenza della *mens*, la *coincidentia oppositorum* nel tempo e nello spazio, la *docta ignorantia* e quel distacco che segna i tratti decisivi della visione-ascesi:

56. Ancora un richiamo neoplatonico, stavolta alla lettura plotiniana del platonico "occhio dell'anima". La contrapposizione tra gli occhi "della carne" e quelli "della mente" è un motivo ricorrente nel pensiero neoplatonico, a partire da Platone stesso che accusa il cinico Antistene di saper guardare il cavallo solo con gli occhi "della carne" ma di non saperne scorgere la "forma" con gli occhi "della mente" in *Sofista*, 251 b-c, cfr. PLATONE, *Sofista*, trad. it. di F. Frontefrotta, Rizzoli, Milano 2007, p. 395. La metafora è stata ampiamente ripresa nella tradizione per indicare lo scarto tra il dialettico che risale alle cause e il materialista radicato nei fenomeni. Talvolta, come ad esempio in Plotino, la differenza è stata potenziata utilizzando immagini ancora più radicali: non basta guardare ma bisogna saper guardare con gli occhi della mente, come Linceo; la citazione plotiniana è tratta da P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, cit. p. 24.

57. L'immagine del muro che cinge il paradiso è decisiva ai fini della comprensione di come si realizzi la *visio Dei*; esso cinge e "difende" il paradiso da ogni molteplicità. D'altronde come annota G. Heinz-Mohr, il muro è «emblema della difesa e della preservazione [...]». Il muro però è anche simbolo della separazione. Le mura della città santa devono tenere lontana ogni cosa indegna (*Ap 22,15*)» (*Lexicon der Symbole: Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1971, trad. it. a cura di M. Fiorillo e L. Montessori, *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1984, p. 239).

Quando l'occhio nostro cerca di vedere la luce del sole, che è quasi il volto del sole, prima di tutto la vede in maniera velata nelle stelle, nei colori ed in tutte le cose che partecipano della luce; poi, quando cerca di intuirlo senza veli, deve trascendere ogni luce visibile perché essa è minore di quella luce che egli cerca. Ma poiché cerca di vedere una luce che non ha la possibilità di vedere, egli allora sa che, finché vede qualcosa, questo qualcosa non è ciò che egli cerca. Bisogna dunque trascendere ogni luce visibile. Se, quindi, si deve trascendere ogni luce, necessariamente si entra in ciò che manca di luce visibile ed è tenebra per l'occhio. E quando si è giunti in quella tenebra che è caligine, allora, se si sa di essere nella caligine, si sa anche d'essere innanzi al volto del sole. La caligine nell'occhio ha origine dall'eccellenza stessa della luce del sole. Quanto maggiore si riconosce la caligine, con tanta maggiore verità si coglie, nella caligine, la luce invisibile⁵⁸.

Mi rivolgo perciò a quest'albero di noce, grande e alto, e cerco di vederne il principio. Con l'occhio sensibile vedo che esso è grande e spazioso, colorato e carico di rami, di foglie e di noci. Con l'occhio della mente vedo, poi, che esso è esistito prima nel seme, non nella maniera com'esso qui lo vedo, ma virtualmente. Considero con attenzione la virtù mirabile del seme, nella quale è esistita la totalità di quest'albero, e tutte le sue noci, e la forza di ogni seme di albero di noce, e tutti gli alberi che sono nella virtù dei semi di noce. Vedo che codesta forza non viene esplicitata appieno mai in nessun tempo, per nessun movimento dei cieli; ma tuttavia questa forza del seme, sebbene inesplicabile, è pur sempre contratta, perché non ha virtù che in relazione alla specie cui appartiene l'albero di noce. Quindi, pur vedendo nel seme l'albero, lo vedo tuttavia in una virtù che è contratta.

Considero poi, signore, la virtù dei semi di tutte le specie diverse degli alberi, contratta secondo ciascuna specie, ed in questi semi vedo virtualmente gli alberi. Se voglio vedere la virtù assoluta di tutte codeste virtù dei semi, virtù che sia principio, il quale conferisca la virtù propria di tutti i semi, debbo necessariamente trascendere ogni virtù di seme, quale può esser conosciuta e concepita, ed entrare in

58. DvD, p. 283.

quell'ignoranza, nella quale non rimane più nulla che possa dirsi virtù o forza di seme. Ed allora, in questa caligine, trovo una virtù sbalorditiva, inaccessibile ad ogni virtù che si possa pensare, la quale è principio che conferisce l'essere ad ogni virtù di ciò che è seme e di ciò che non lo è⁵⁹.

7. La discesa al fondo dell'anima

Una volta descritto il movimento di "salita", è necessario curarne la direzione. Esso difatti, come già accennato, consiste in una vera e propria *discesa* nell'animo umano. Difatti, progressivamente distaccandosi dai concetti, si scende nell'interiorità dell'uomo, al *fondo dell'anima*. Ora si intende pienamente il senso di quel lavoro teoretico di semplificazione e "pulizia", che oltrepassi l'albero e il seme dirigendosi verso quella *forza o virtù sbalorditiva*, a quell'inconcepibile-impensabile, che, in quanto tale, è propriamente inafferrabile; imprendibile *forza originaria*, di cui, qui ed ora, *humaniter*, avvertiamo solo l'eco: ma non vi è *perfetta analogia* tra la caccia a quest'impredibile Presupposto e l'approssimarsi a quel luogo — non luogo nel quale discendere? E quel monito dell'oracolo di Delfi, cosa indica se non l'incessante cammino verso il fondo dell'anima, che è *fondo senza fondo* (*Grund Abgrund*)? Difatti se l'anima fosse prendibile non avrebbe senso alcuna ricerca, non avrebbe ragion d'essere nessun monito: essa non è altro che quel continuo trascendersi, a cui è condannato chi *lotta* per conoscersi; chi lotta anzitutto contro se stesso, contro quella *Eigenschaft* che ci spinge lontano a disperderci nel molteplice, «sotto il dominio d'un principe che è avverso a te»⁶⁰. Ecco perchè Eckhart più volte sottolinea come il fondo (*Grund*) sia in realtà senza-fondo (*Abgrund*), poiché esso non indica un contenitore materiale né deve essere pensato come un qualcosa di corporeo da riempire; il *Grund Abgrund* sta ad indicare quel *continuo trascendersi* a

59. Ivi, p. 285.

60. Ivi, p. 298.

cui è costretto chi vuole percorrere la propria anima alla ricerca di sé — non indica forse questo il monito dell'Oracolo a Delfi?

Per la mistica cristiana questa ricerca infinita in se stessi è *in perfetta analogia con la ricerca teoretica del Principio*; entrambe hanno trovato dinanzi a sé la stessa strada e proseguendo sono state costrette ad *inabissarsi nella caligine*, pur dovendo obbedire a quel *desiderium* infinito di conoscenza. Bene si intende come nel *concetto di filiazione Dei* si saldino i due aspetti: in quel fondo dell'anima dimora lo stesso imprevedibile Dio, a cui l'uomo anela in ogni singolo atto conoscitivo verso il mondo così come in ogni passo verso se stesso. E allora, se nell'anima dell'uomo dimora Dio stesso, ecco che la ricerca non può che dirigersi verso il luogo più prossimo nel quale abita l'imprevedibile, ossia l'anima. Quale prova più forte e suadente della *filiazione* dell'uomo a Dio? Tutta la tradizione medievale che vuole l'uomo come *viva imago Dei* è qui ricompresa ed è grazie a questo virtuoso intreccio concettuale che la *caccia* al Dio nascosto può coinvolgere *tutto* l'uomo. In definitiva è la struttura stessa dell'anima a richiamare quella *parentela* umana con Dio: senza quel ligamen non sarebbe stata possibile alcuna unione.

Dunque percorrere quelle vie infinite dell'anima, come già riconosceva Eraclito, per tutta la mistica cristiana significa muovere i propri passi verso l'unione mistica e questo accade per un ordine di motivi squisitamente filosofico, come abbiamo cercato di mostrare, e non per una cieca adesione ad un apparato dogmatico⁶¹. Il distacco, il rendersi semplici e annullare la propria anima, è necessario proprio per inverare quella parentela e far sì che l'uomo sia real-

61. «La filosofia — scrive M. Cacciari — ha pensato il Mistico (quando l'ha fatto) essenzialmente come radicale contrasto ad ogni forma di *superstitio*, come movimento di *liberazione*; nessun dogma, nessuna pre-datià o pre-comprensione possono arrestare l'anima nel suo amore per il proprio "fondo"; distaccandosi da tutto ciò che appare "reificabile", l'anima si rammenta del suo essere essenzialmente spirito, conosce e ritrova se stessa. Potremmo chiamare *ék-stasis* questo primo movimento; ma esso non è quello che caratterizza il Mistico, poiché la sua azione non si compie nell'affermazione della libertà della mente da ogni finito orizzonte, ma nel suo vedere — e vedere *qualcosa*. L'*ék-stasis* conduce ad una *assimilatio* con "ciò" in cui l'azione si compie» (*Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 419).

mente *imago viva*, costante tensione verso l'Assoluto. Difatti non è possibile discendere nell'anima se la volontà dell'uomo non è annullata, ovvero non è possibile dirigersi al fondo se ad esso non è rivolto *tutto* l'uomo; egli deve lottare contro la propria *volontà appropriativa* affinché scompaia e possa così celebrarsi l'*amore perfetto* per Dio — «se l'uomo si libera della *Eigenschaft* scopre nel fondo della natura umana la parentela con Dio»⁶². Ma l'amore per l'intangibile, per ciò che non è affermabile, per ciò che, in definitiva, è, rispetto a noi, *nulla*, non è esprimibile se non facendosi nulla a sua volta. La perfezione dell'amore è nell'annullamento dell'io e nel rendersi omogenei all'amato⁶³: rendersi *nulla*. Questa *morte dell'anima*, come la chiamava Platone sin dal Fedone, è l'esercizio più tremendo, che non può che smontare e squassare l'uomo. Il Cardinale cerca di rendere visibile quel tormento, quell'inquietudine, quell'*insecuritas*, così splendidamente umana, che investe coloro che si approssimano al mistero della Verità, in un passo che ora riportiamo. Dal fondo dell'anima del Cusano risponderà Dio stesso, il padre dei lumi, fuggandone i dubbi: cerca di possedere te stesso, di renderti libero e allora "io sarò tuo"⁶⁴, tu sarai l'infinità stessa, l'Uno e potrai vedere con i miei stessi occhi. Cusano è ora illuminato ed è evidente come *amore e conoscenza* non siano separati ma realmente tutt'uno, anzi, Uno.

Mentre così quietamente rifletto, nel silenzio della contemplazione, tu o signore rispondi parlando nel mio intimo: cerca tu di possedere te stesso, ed allora anch'io sarò tuo. O signore, soavità d'ogni dolcezza, hai lasciato alla mia libertà la decisione d'essere di me stesso, se lo vorrò. Se io non sono di me stesso, tu non sei mio: altrimenti costringeresti la mia libertà, poiché non puoi esser mio se prima io non sono di me stesso. E, avendo lasciato questo alla mia libertà, non mi necessiti, ma attendi ch'io decida d'essere di me stesso. Dipende quindi da me, non da te, signore, tu

62. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, cit, p. 112.

63. Su questo soldo si muove buona parte della mistica ebraica, che si rivela così profondamente affine alla mistica cristiana proprio nei punti più alti, nonostante esse rimangano, per molti versi, davvero distanti (cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2008).

64. Ivi, p. 287.

che non restringi la tua immensa bontà, ma la infondi con somma larghezza a tutti coloro che se ne dimostrano capaci. Tu, signore, sei la tua stessa bontà.

Ma come potrò essere di me stesso, se tu, signore, non me lo insegnerai? Questo m'insegna, che il senso obbedisca alla ragione e la ragione domini. Quando il senso serve alla ragione, io sono di me stesso. Ma la ragione non ha come dirigersi, se non per il tuo aiuto, signore, che sei verbo e ragione delle ragioni. Perciò vedo, che se ascolterò il tuo verbo, che non cessa mai di parlare in me e risplende senza posa nella ragione, sarò di me stesso, libero e non servo del peccato, e tu sarai mio, e mi darai di contemplare il tuo volto, e sarò salvo⁶⁵.

Cusano è qui integralmente eckhartiano: per farsi–simili a Dio, ossia perfettamente semplici, bisogna esercitare il distacco; scrive Andrea De Santis:

Condizione [della visione] è lo svuotamento dell'occhio, dell'anima, il distacco e l'abbandono di tutte le determinazioni della creaturalità, dunque di tutte le cose, gli affetti, le immagini, le aspirazioni, i doveri, le ambizioni, le abitudini, i valori, gli ideali, i rapporti, i ricordi e le invenzioni che ingombrano ed empiono di vento l'occhio e l'anima, involuppano i nostri gesti impedendo ogni sguardo, ogni attenzione, ogni adesione al più piccolo fenomeno in cui possa darsi la fragranza del reale, in noi, nella natura, in chi in quel momento ci è prossimo⁶⁶.

Sopprimere dunque ogni desiderio individuale, ogni volizione, ogni passione e ogni attaccamento all'io–appropriatore (*Eigenschaft*) significa rientrare in se stessi e poter attingere alla Verità — *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, recitava Agostino⁶⁷.

Il Cusano esprime l'esercizio del distacco a partire dalle prime pagine e in particolar modo nel capitolo IV del *De visione Dei*, che ora riportiamo, veicola le stesse immagini e alla stessa terminologia del-

65. *Ibidem*.

66. A. DE SANCTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, cit., p. 59.

67. AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX, 72, trad. it. a cura di M. Vannini, *La vera religione*, Mursia, Milano 1992.

la tradizione agostiniano–eckhartiana, a cui noi stessi abbiamo fatto riferimento.

Spetta quindi a me divenire continuamente, quanto più mi è possibile, capace di te. La capacità, che produce l'unione con te, non è che similitudine; mentre l'incapacità è dissomiglianza. Se mi renderò simile, in ogni modo possibile, alla tua bontà, sarò anche capace di verità secondo il grado di similitudine raggiunto. Mi desti un essere, signore, tale che può rendere se medesimo continuamente sempre più capace della tua grazia e bontà. E questa forza che ho da te, nella quale possiedo un'immagine viva della virtù dell'onnipotenza tua, è la volontà libera, che mi dà la possibilità di ampliare o restringere la capacità di accogliere la tua grazia. E la amplio rendendomi conforme a te, quando mi sforzo d'essere buono perché tu sei buono, d'essere giusto perché tu sei giusto, d'essere misericordioso perché tu sei misericordioso; quando ogni mio sforzo è rivolto soltanto a te perché anche ogni tuo sforzo è rivolto a me; quando soltanto a te guardo con ogni attenzione e non distolgo mai da te gli occhi della mente, perché tu mi abbracci in una visione continua; quando rivolgo il mio amore soltanto a te, perché tu, che sei carità, a me soltanto sei rivolto⁶⁸.

L'unione con Dio, l'essere luce⁶⁹, l'apex della teologia mistica è ora appena accennato. Esso non consiste in un mero atto di conoscenza, né soltanto in un movimento d'amore, ma è, al contempo, amore e conoscenza, attraverso il distacco. Questo esercizio è per tutta la tradizione mistica, come citato, tanto teoretico quanto etico e per il Cusano corrisponde al perfetto *esercizio di vita cristiana*. Non stupiscono dunque le ricorrenti suggestioni evangeliche o gli insistenti richiami alle virtù cristiane, poiché, in questo orizzonte, essi sono davvero tutt'uno con la ricerca filosofica della visione. In particolare si comprende ora la centralità del tema del peccato, esposto dal

68. DvD, p. 279.

69. Non può che risuonare il famoso passo di Plotino in *Enneadi*, cit., I 6 9, 25–32: «Ma se qualcuno giunge alla contemplazione con occhi ottenebrati dalle malattie e non purificati, oppure indeboliti, o anche incapaci per fiacchezza di sostenere la vista di oggetti molto splendenti, egli allora non vede niente, anche se un altro gli mostra che ciò che può esser visto è presente. Perché chi vede si deve applicare alla contemplazione, per rendersi congenere e affine alla cosa contemplata. Nessun occhio infatti ha mai visto il sole senza divenire simile al sole, né un'anima può vedere la bellezza senza divenire bella».

cardinale nella tradizionale formulazione di *aversio a Deo et conversio ad creaturam*: rivolgersi al molteplice e obbedire alla propria *Eigenschaft* significa precludersi la *visio Dei*; difatti, sembra ammonire Cusano con Agostino, solo volgendosi a Dio, rientrando in se stessi, ovvero nel luogo in cui Egli realmente dimora, al fondo della propria anima, è possibile rendersi *simplici* e così capaci della *vista assoluta*. In quell'istante–eterno, Dio stesso nasce nell'anima dell'uomo e si realizza l'unione mistica: è quell'eckhartiana *generazione del Figlio nell'anima*⁷⁰ «che non è avvenuta una sola volta in Betlemme ma che avviene in ogni istante nell'anima nostra quando essa si rivolge con amore/distacco alla luce eterna, giacché allora essa diviene la luce eterna»⁷¹.

È scritto: il dono più grande è che siamo figli di Dio e che egli generi in noi suo Figlio. L'anima che vuole essere figlia di Dio, non deve nulla generare in sé: niente altro deve generarsi in coloro in cui deve nascere il Figlio di Dio. Il più nobile desiderio di Dio è generare. Egli non è soddisfatto prima

70. In merito al *Natale dell'anima* è possibile far riferimento alla stupenda predica del Natale 1440, *Dies sanctificatus* (in NICOLA CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971), la quale si conclude appunto con un'ampia trattazione sulla *nativitas spiritualis* della nascita del Figlio nell'anima, chiara tematica eckhartiana; dello stesso avviso è C. Catà in *La croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, EUM, Macerata 2009, p. 314: «Nel volume *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, vari interventi critici hanno chiaramente mostrato come il principio eckhartiano della nascita di Dio nell'anima sia fondamentalmente presente in Cusano. Nella predica *Dies Sanctificatus*, questo legame viene saldato esplicitamente, mostrando come esso sia strutturalmente connesso con la svolta compiuta da Cusano in seguito alla intuizione della *docta ignorantia*. I “contemplativi”, cui Cusano si rivolge nel finale del suo *sermo*, sono dunque coloro i quali pensano la *visio Dei* come nascita di Dio nell'anima. I contemplativi sono gli “eckhartiani”. Klaus Reinhardt ha mostrato come il concetto di “nascita di Dio nell'anima” proprio di Cusano, strettamente collegato alla sua teorizzazione della *filiatio Dei*, derivi direttamente dalla speculazione di Meister Eckhart. Ecco dunque che, nel finale della predica XXII, parlando della nascita di Dio, Cusano non fa altro che riproporre nei suoi termini il fondamentale insegnamento eckhartiano della nascita di Dio nell'anima dell'uomo» (la raccolta di saggi a cui fa riferimento C. Catà è a cura di M.A. Vannier, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, nel quale a p. 85 è presente il citato contributo di Klaus Reinhardt, *L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart*).

71. M. VANNINI, *La religione della ragione*, Mondadori, Milano 2008, p. 116.

di aver generato in noi suo Figlio. Nello stesso modo, l'anima non è mai soddisfatta, se in essa non nasce il Figlio di Dio. È allora che scaturisce la grazia. La grazia le è infusa. La grazia non opera, è il suo divenire che è la sua operazione. Essa fluisce dalla essenza di Dio e si spande nell'essenza dell'anima, non nelle sue potenze⁷².

Questa discesa di Dio nell'anima non è altro che la grazia⁷³. D'altronde non basta farsi *nulla* per ricevere Dio stesso, bensì rendersi *capaci* di Dio è soltanto, in qualche modo, la condizione di possibilità dell'unione: è, in definitiva, Dio stesso a compiere l'unione mistica⁷⁴; è Dio ad attendere che gli uomini si rivolgano a Lui per abbracciarli e accoglierli nel proprio Regno, come recita la parabola del figliol prodigo, più volte — e non a caso — citata nel *De visione Dei*⁷⁵. Quando gli occhi dell'uomo sono rivolti a Dio, ossia, con l'adagio evangelico del cardinale, «se l'occhio è rivolto là dove è volto l'amore», l'uomo stesso si rende conto di quanto Dio non abbia mai smesso di guardarlo. Inoltre l'attingere al "vero io", al fondo dell'anima, si sveglia come l'unico modo per essere autenticamente se stesso, per non esser schiavo del molteplice e quindi essere davvero libero⁷⁶, padrone di se stesso. Dio è nascosto per coloro che non sanno vedere.

72. MEISTER ECKHART, *Impletum est tempus Elizabeth*, in Id., *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 199.

73. Risuonano ancora li nesso paolino tra la Grazia e l'uomo interiore, come viene esposto da Paolo, ad esempio, nella *Seconda lettera ai Corinzi* 4,15, che sembra tornare più volte nel *De visione Dei*: «Tutto infatti è per voi, perché la grazia, ancora più abbondante ad opera di un maggior numero, moltiplichi l'inno di lode alla gloria di Dio. Per questo non ci scoraggiamo, ma se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno. Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione, ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria, perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne».

74. In questo senso è bene precisare come la mistica renana sia lontana da qualsiasi forma di gnosi.

75. Cfr. DvD, pp. 277 e 289.

76. L'ultima scelta, in definitiva, spetta all'uomo stesso, che è pienamente padrone del proprio destino di beatitudine o di dannazione; scrive il Cassirer: «Nella libertà dell'uomo è posta la scelta di volere o non volere essere sé stesso; e solo quando egli si decida autonomamente del primo caso, Dio gli si concede. La scelta, l'ultima istanza è posta nell'uomo» (*Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, cit., p. 108).

In questa tua immagine, signore, vedo quanto tu sia propenso a manifestare il tuo volto a tutti coloro che ti cercano. Non chiudi mai gli occhi tuoi, non li rivolgi mai altrove. E sebbene io mi distolga da te, quando mi rivolgo tutto ad altro, tuttavia per questo tu non muti i tuoi occhi e la tua vista. Se non mi guardo con l'occhio della grazie, ne sono io la causa, perché mi son diviso da te, distogliendomi da te e rivolgendomi ad altro che a te preferisco. [...] O pietà infinita, com'è infelice ogni peccatore che abbandona te, sorgente di vita, e ti cerca non in te, ma in quelle cose che sono nulla, e nulla sarebbero rimaste se tu dal nulla non le avessi chiamate all'essere. [...] Ogni peccatore va errando lontano da te. Ma quando a te ritorna, tu senza indugio gli vai incontro e, prima ancora che egli ti guardi, tu fissi gli occhi misericordiosi su di lui con affetto di padre⁷⁷.

Dio è *misericordia*, è quella «somma bontà che non può che comunicare se medesima a chi abbia la capacità di riceverla»⁷⁸: è *infinito donarsi*. Dunque anche per il monaco esercitare il distacco, divenire *simile a Dio*, significa *divenire* quello stesso *amore sovrabbondante* e, coerente con le *parole di vita* e con l'esempio del Cristo, *essere* quel *dono* stesso. La *sequela Christi* è radicale. Il monaco-filosofo che si avvia alla *visio Dei* non è più lo stesso monaco-filosofo che aveva iniziato il cammino: egli ora è un “uomo nuovo dell'umiltà”⁷⁹ o, con

77. DvD, p. 277. Nel passo citato emergono varie tematiche di radice agostiniana e, nelle ultime righe, Cusano sembra accennare ancora all'episodio del figliol prodigo come vera e propria metafora della ricerca filosofica e, al contempo, della retta vita cristiana: solo tornando alla “casa del padre” è possibile rendere ragione del desiderio di infinito e di felicità e così compiere la natura umana; così a p. 289: «Che se noi, tuoi figli, rifiutiamo la tua paternità, cessiamo d'esser figli, e non siamo più liberi, padroni di noi stessi, ma finiamo in una regione lontana separandoci da te. Ed ivi subiamo una grave servitù, sotto il dominio d'un principe che è avverso a te».

78. DvD, p. 267.

79. DvD, p. 353. L'approccio a queste tematiche è, ancora una volta, chiaramente paolino; cfr., ad esempio, *Lettera agli Efesini* 3,18: «Per questo, dico, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio».

l'espressione di Eckhart, un *uomo nobile*⁸⁰. L'uomo nuovo, puramente distaccato, è l'uomo rinato in Cristo, ossia è colui che si sforza costantemente di aderire a quel cerchio, a quella Verità, che è testimoniata dall'evangelo. Lo sforzo teoretico di semplificazione non è altro dall'insegnamento del Cristo, che Cusano sintetizza essenzialmente nei due precetti di *amore e semplicità*⁸¹.

Dunque, come scrive Marco Vannini,

liberandosi dal molteplice, dal sensibile, e quindi — insieme — dal peso delle opinioni, delle rappresentazioni (*phantasmata*) e dai legami alle cose e a se stessi, si scopre al *proprio interno* la verità, che non è una serie di proposizioni vere, ma una luce. È la luce eterna, la luce delle *Enneadi* di Plotino, che è lo stesso Cristo/luce, il Logos fatto carne del Vangelo di Giovanni, che viene ad abitare tra noi e rinnova dal profondo chi lo accoglie in sé. Il *vero* dunque è la luce, diventare quella luce, essere luce⁸².

80. Sull'uomo nobile cfr. il celebre MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Torino 1999; la celebre formulazione di *uomo nobile* o *uomo nuovo* o *uomo spirituale* è tratta in particolare da san Paolo (*Lettera ai Corinzi* 2, 15) e da Agostino (*Confessioni*, trad. it. a cura di C. Vitali, Rizzoli, Milano 1980, XIII, cap. 23, p. 395).

81. Al Cristo, vero nucleo del *De visione Dei*, sono dedicate le pagine finali, a suggello di un cammino di visione-ascesi in cui al culmine non vi è una conoscenza iniziatica o elitaria, ma un esempio di vita, accessibile a tutti e soprattutto ai più semplici, come ricorda san Paolo in *Lettera ai Corinzi* 1, 27: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono» (Paolo scrive sulla scorta di *Mt* 11, 25-27: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli»).

82. M. VANNINI, *La religione della ragione*, cit., p. 58; curiosamente nella stessa pagina viene posto il problema del rapporto tra platonismo e cristianesimo in Agostino e nella mistica cristiana, la stessa questione che poc'anzi cercavo di enucleare per il cardinale Nicola Cusano, quasi a rinforzare quella continuità di tradizioni a cui si faceva riferimento: «Non meraviglia perciò che si ponga per il giovane Agostino la questione del rapporto platonismo/cristianesimo, ovvero di quanto peso ebbe il primo, e quanto il secondo, fino a poter concludere che, in fondo, Agostino fu sostanzialmente un neoplatonico. Notiamo che questa è la medesima questione che è stata posta per alcuni dei maggiori mistici della storia del cristianesimo — da Eckhart a Giovanni della Croce — e non a caso: difatti non v'è dubbio che Agostino sia per così dire il maestro di tutta la mistica cristiana, almeno nel suo versante più speculativo, e ciò proprio in quanto platonico e diffusore del platonismo in ambiente cristiano». Sul tema del rapporto reciproco e della diffusio-

A questa “discesa”, dunque, corrisponde quella nuova “visione”, ovvero la salita verso la *visio absoluta*, che non è semplicemente la visione di Dio — in senso oggettivo — bensì è quella visione–ascesi–distacco che è un *vedere con gli occhi di Dio stesso*. In *quell'istante–eterno in cui il Figlio nasce nell'anima scompare il soggetto vedente, si fa nulla e vi è solo luce: egli è luce nella luce, è Uno*. Pertanto la visio Dei «è da intendere in senso soggettivo e non oggettivo, ossia non di vedere Dio come oggetto della visione bensì di poter vedere con gli occhi di Dio stesso»⁸³; allora tutto apparirà come *eterno, assoluto e infinito* e potremo dirigerci verso la Santissima Trinità, *divenendo Dio* stesso, al di là del muro del Paradiso⁸⁴.

8. L'Uno (con Dio): oltre il muro del Paradiso

La *visio Dei*, scrive Nicola Cusano, è dunque non solo un'esperienza teoretica di conoscenza dell'infinito, ma è una vera e propria via da percorrere, una strada che conduce il lettore all'imbocco della caverna platonica, per una salita che è, appunto, insieme etica e teoretica; al culmine dell'ascesi i monaci, perfettamente raccolti in se stessi, sprofonderanno «nella santissima tenebra, e, quando vi sarete giunti, avvertirete la presenza di una luce inaccessibile»⁸⁵. Questo rientrare in se stessi, questo *serrare la bocca*⁸⁶ e spalancare gli occhi alla *visione* non significa abbandonare la ragione e rinunciare alla cono-

ne del platonismo nel cristianesimo cfr., ad esempio, W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, trad. it. a cura di G. Reale, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

83. *Ibidem*.

84. L'Eterno, l'Assoluto, l'Infinito, la Trinità e il Cristo sono non a caso i punti trattati dal Cusano nei capitoli successivi. L'approccio che stiamo seguendo è sostanzialmente lo stesso di M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 1996, e di A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, cit.

85. *Ibidem*. Si noti, per inciso, l'utilizzo della seconda persona plurale, a testimoniare come il testo sia un vero e proprio appello ai monaci del Tegernsee.

86. Il termine “mistica” deriva dal verbo greco *myo*, che significa appunto “chiudere”, “serrare la bocca” perché il mistico tace su ciò che ha visto; dalla stessa radice deriva il termine “mistero”, non a caso affine. Sul tema cfr. l'interessante raccolta di saggi a

scenza, bensì, all'opposto, la ragione viene attraversata radicalmente non nel conoscere ma nel divenire l'oggetto stesso che si intendeva conoscere⁸⁷. La strada dell'interiorità è capace di sciogliere quel dramma dell'esistenza, che consiste nello stridere tra il proprio *desiderio* di Infinito e, all'opposto, la condizione di finitudine nella quale siamo immersi; oppure, con una terminologia più marcatamente neoplatonica, tra la *nostalgia* dell'Uno e la divisione del molteplice, che non è impedimento in quanto tale, ma solo nella misura in cui esso diviene l'oggetto della *volontà appropriativa*. Ecco perché, scrive Vannini: «come esso è impostato tradizionalmente, il problema della “visione di Dio” è dunque un falso problema, se si intende il vedere Dio come oggetto–altro, situato nello spazio–tempo. Non c'è visione di Dio come oggetto–altro ma identificazione di conoscente e conosciuto: generazione del verbo nell'anima, vita dello spirito»⁸⁸. Dunque chi vede con gli occhi di Dio stesso non è più sottomesso ai limiti dello spazio e del tempo e potrà vedere *ab aeterno*:

Insegnami, signore, come, con un unico sguardo, tu sappia scorgere tutte le cose insieme e ciascuna singolarmente. Quando apro un libro per leggerlo, vedo confusamente tutta la pagina; se, se voglio scorgere le singo-

cura di M. Baldini e S. Zucal, *Il silenzio e la parola. Da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1989.

87. Celebri in questo senso sono le riflessioni di Eckhart nel sermone *Alle gleichen Dinge* sull'occhio che diviene legno e il legno che diviene occhio in MEISTER ECKHART, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Edizioni Paoline, Roma 2002, p. 367: «Mentre venivo qui oggi, meditavo sul modo di predicare a voi per poter essere compreso, e mi è venuto in mente un paragone. Se lo capite bene, comprenderete il senso proprio ed il fondamento del mio modo di vedere, sul quale ho sempre predicato. Il paragone aveva a che fare col mio occhio e col legno: se il mio occhio è aperto, è un occhio; se è chiuso, è lo stesso occhio. Reciprocamente niente si aggiunge o si toglie al legno nell'essere visto. Ma ora comprendetemi bene! Se accade che il mio occhio, uno e semplice in se stesso, sia aperto e rivolto con lo sguardo al legno, ciascuna delle due cose rimane quella che è, e tuttavia, nel compimento della visione, divengono a tal punto una cosa sola, che si può dire con verità occhio–legno, e il legno è il mio occhio. Se anche il legno fosse immateriale e puramente spirituale come la visione del mio occhio, si potrebbe dire effettivamente che, nel compimento della mia visione, il legno e il mio occhio si trovino in un solo essere. Se questo accade nelle cose corporali, quanto più deve valere per quelle spirituali!».

88. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 76.

le lettere, le sillabe, le parole, debbo rivolgermi singolarmente a ciascuna d'esse, una dopo l'altra; non posso leggere che in successione, lettera dopo lettera, parola dopo parola, passo dopo passo. Tu invece, signore, vedi simultaneamente tutta la pagina eleggi tutto senza intervalli di tempo. Se due di noi leggono lo stesso testo, uno più lesto, l'altro più lento, tu leggi assieme ad entrambi, e sembra che tu legga nella successione del tempo, perché leggi assieme a loro. Tu vedi e leggi simultaneamente, al di fuori del tempo. Il tuo vedere è il tuo stesso leggere. Dall'eternità hai visto e letto insieme tutti libri scritti e quelli che si possono scrivere, tutti insieme ed in una sola volta, senza intervalli di tempo; eppure leggi anche secondo la serie del tempo, assieme a coloro che leggono i medesimi libri. Ciò che leggi all'eternità non è altro da ciò che leggi assieme ai lettori, ma è la medesima cosa, poiché tu sei sempre lo stesso, non essendo mutabile dato che sei l'eternità immobile. L'eternità non abbandona il tempo, e perciò sembra muoversi col tempo, sebbene il moto nell'eternità sia quiete⁸⁹.

Il vedere divino non soltanto, in quanto tale, è *eterno*, ma, al contempo, non abbandona la dimensione molteplice del tempo: tempo ed eterno, infinito e finiti, Uno e molteplice, Creatore e creato; Dio è oltre la *coincidentia* dell'universale e del particolare e, per questo stesso motivo, è *misura adeguatissima*. Se Dio fosse l'Universale, difatti, si sarebbe creata una divisione radicale tra il Principio e il mondo, che non avrebbe reso ragione dell'atto stesso della creazione; Egli, invece, è *quodlibet in quolibet*, oltre la divisione stessa tra unità e molteplicità. Ecco perché «moto e quiete e la loro opposizione e quanto altro si possa dire o concepire, sono posteriori a questa infinità»⁹⁰. Dinanzi alla *coincidentia oppositorum*, realizzata a partire dalla visione dell'Icona fino alle *similitudini* appena esposte, il monaco non può che inabissarsi nella caligine; la Verità dunque appare allo svanire del concetto e s'incontra proprio lì dove abita l'impossibile⁹¹. Il monaco

89. DvD, p. 291.

90. DvD, p. 297; sull'Infinità divina e sullo statuto del Principio, il Cusano avrà modo di trattare nelle pagine seguenti del *De visione Dei*. Il presente contributo, incentrato sul cammino di ascesi dell'uomo a Dio, non avrà tuttavia modo di soffermarsi su queste tematiche, invero centrali, per le quali si rimanda ad altri più degni lavori, come indicato in bibliografia.

91. Su questo punto condividiamo la lettura complessiva, seppur dalla terminolo-

ha dovuto esercitare il distacco, fare vuoto nella propria anima e così purificare la visione, oltrepassando quei limiti ontologici e gnoseologici umani che il Cusano individua essenzialmente in quel *principio di non contraddizione* a cui la *mens* non può che obbedire. Eppure il *perfetto cristiano* che sa scendere al fondo della propria anima, che sa abbandonare ogni volizione, che rifugge l'effimero, che sa annullare la propria *Eigenschaft*, che sa rendere *semplice* la propria vita, che è divenuto *nobile*, ovvero che, in definitiva, segue l'esempio di vita del Cristo, può godere della visione di Dio; egli può ricevere Dio stesso nella propria anima e, luce nella luce, può pregustare la cena della felicità eterna, oltre il muro del Paradiso, *Uno con e nel Principio*. Questa è la teologia mistica, frutto di *amore* e *conoscenza*, come insegnava Dionigi. Il cardinale rende questa esperienza con la stupenda immagine del muro che circonda e limita il paradiso e tratteggia così la ricerca di Dio come il tentativo massimo di oltrepassare, seppur per un istante, il muro della *coincidentia*. Congediamo così il lettore, offrendo l'immagine del muro con le parole stesse del Cusano, che, tra le altre cose, ha saputo alternare la lucidità del filosofo al rigore del matematico e all'amore del teologo. In quest'ultimo brano che proponiamo⁹², addolcito dal tono di preghiera, risplendono una straordinaria raffinatezza di espressione e un raro acume filosofico; esse rendono pienamente merito alla figura intellettuale del cardinale Nicola Cusano, che con il *De visione Dei* ci ha offerto uno dei fiori più cangianti e una delle visioni più luminose della mistica occidentale.

Ti ringrazio, Dio mio, perché mi mostri che non c'è altra via d'accesso a te, se non quella che a tutti gli uomini, anche ai più dotti filosofi, appare

gia marcatamente heideggeriana, che offre K.H. Volkmann-Schluck in *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, cit., p. 47: «L'idea della *coincidentia* nasce lì dove il concetto, cimentandosi con la verità, svanisce in rapporto ad essa. Ma il suo scomparire non è però un puro annientamento. Mentre esso scompare in rapporto alla verità, è al tempo stesso posto come ciò in rapporto a cui la verità appare allo spirito umano. Il concetto che si cimenta con la verità e che nel suo scomparire lascia apparire quest'ultima come l'incomprensibile è chiamato da Nicolò da Cusa *coniectura*, "congettura"».

92. DvD, p. 297.

del tutto impraticabile ed impossibile; m'hai mostrato che non ti si può vedere che là dove s'incontra l'impossibile. M'hai fatto coraggio, signore, che sei il cibo dei grandi, a far forza contro me stesso, poiché l'impossibilità coinciderà con la necessità. Ho trovato un luogo, in cui tu sarai scoperto in maniera rivelata, luogo cintato dalla coincidenza dei contraddittori. Ed è questo il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra.