



MIMESIS

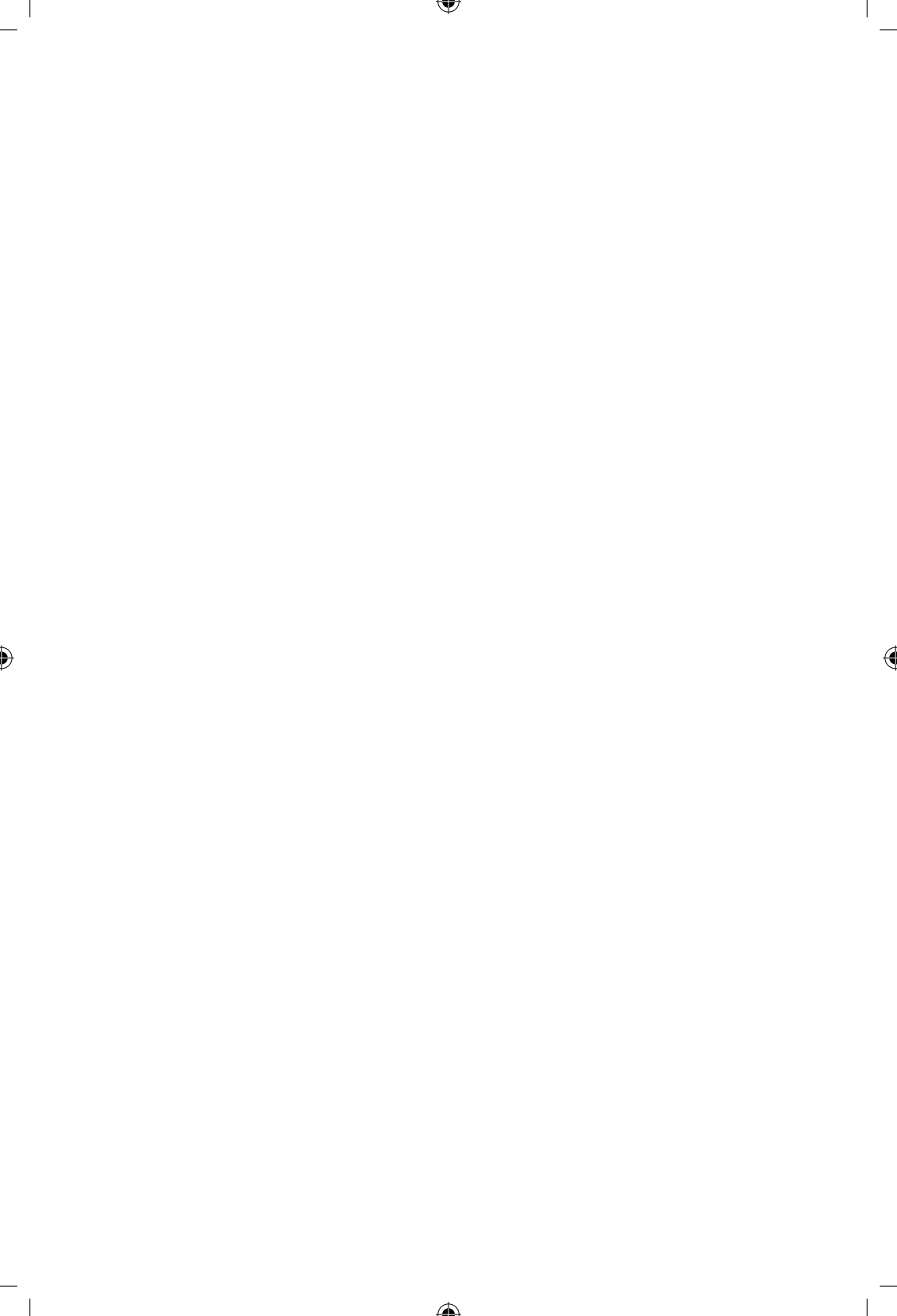
ESSERE E LIBERTÀ

n. 9

Collana diretta da Claudio Ciancio

COMITATO SCIENTIFICO:

Gerardo Cunico, Adriano Fabris, Giovanni Ferretti, Albert Franz (Technische Universitaet Dresden), Roberto Mancini, Giuseppe Nicolaci, Maurizio Pagano, Ugo Perone, Giuseppe Riconda, Mario Ruggenini, Leonardo Samonà, Federico Vercellone, Silvia Benso, Brian Schroeder (Università di Rochester, USA)



LO SPIRITO

Percorsi nella filosofia
e nelle culture

A cura di
Maurizio Pagano



MIMESIS
Essere e libertà

Il presente volume è frutto di una ricerca quinquennale condotta seminariamente nell'ambito dei programmi culturali del Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" e diretta da Maurizio Pagano.

Volume pubblicato con il contributo dell'Assessorato alla Cultura della Città di Torino, dell'Assessorato alla Cultura della Provincia di Torino, dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte, del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale "A. Avogadro", della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino e della Fondazione Cassa di Risparmio di Vercelli.

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana *Essere e libertà*, n. 9
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono: +39 0224861657 / 0224416383
Fax: +39 0289403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

LO SPIRITO – UN PERCORSO TRA LE CULTURE E NELLA FILOSOFIA <i>di Maurizio Pagano</i>	p.	13
1. Nodi e incroci fondamentali nel percorso dell'Occidente	p.	14
2. Lo spirito nelle culture antiche: un percorso tra l'Oriente e l'Occidente	p.	21
3. Lo spirito in Occidente: dal medioevo all'età moderna	p.	28
4. La filosofia classica tedesca e i suoi sviluppi	p.	33
5. Lo Spirito nel pensiero russo	p.	43
6. Lo spirito nell'orizzonte del pensiero contemporaneo	p.	46
7. Complessità e tensione nell'esperienza dello spirito	p.	56

PARTE PRIMA - LO SPIRITO NELLE CULTURE ANTICHE: UN PERCORSO TRA L'ORIENTE E L'OCCIDENTE

MODALITÀ DELLO SPIRITO NELL'ANTICO EGITTO <i>di Alessandro Bongioanni</i>	p.	65
--	----	----

CATEGORIE DELLO "SPIRITO" NELLA CINA PRE-BUDDHISTA <i>di Attilio Andreini</i>	p.	71
1. <i>Qi</i> 氣, ovvero...	p.	73
2. La comunicazione con lo spirito (e con gli spiriti)	p.	84
3. Spiriti, divinità e autodivinizzazione. Il significato di <i>shenming</i> 神明	p.	97
4. Anima o anime? <i>Hun</i> 魂 e <i>Po</i> 魄	p.	105

ECHI INDIANI DELLO <i>PNEUMA</i> <i>di Mario Piantelli</i>	p.	109
---	----	-----

LO SPIRITO DI DIO: DA UN VENTO ALL'ALTRO <i>di Paolo De Benedetti</i>	p.	127
1. Il termine " <i>rùach</i> "	p.	127
2. Lo Spirito prima della Creazione	p.	128
3. Lo Spirito come respiro di vita	p.	130

4. Lo Spirito come voce di silenzio sottile	p. 131
5. Lo Spirito e il profetismo	p. 132
6. Lo Spirito sinistro di Dio	p. 133
7. Lo Spirito e il Nuovo Testamento	p. 134
8. Conclusioni: non c'è niente di ovvio, ma solo di evidente	p. 135
LO "SPIRITO" E L'EREDITÀ DEI GRECI	
<i>di Aldo Magris</i>	p. 137
1. La stratificazione semantica della parola "spirito"	p. 137
2. L'intelligenza come contenuto greco della "spiritualità"	p. 139
3. Eticità e immaterialità dello "spirito" in Platone	p. 142
4. La "filosofia dello spirito" nella visione aristotelica e neoplatonica	p. 146
5. La dottrina stoica dello "spirito"	p. 151
6. "Spiritualità" greca e nozione biblica di "spirito" nel cristianesimo	p. 154
SPIRITO E COSCIENZA	
<i>di Wolfhart Pannenberg</i>	p. 159
SULLO SPIRITO NELLA TRADIZIONE ARABO-ISLAMICA	
<i>di Angelo Scarabel</i>	p. 169
PARTE SECONDA - LO SPIRITO IN OCCIDENTE: DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ MODERNA	
IL «TERZO GEMINA»: LO SPIRITO NELLA TEOLOGIA DELLA STORIA DI GIOACCHINO DA FIORE	
<i>di Antonio Stagliano</i>	p. 189
1. L'Abate calabrese «di spirito profetico dotato»	p. 190
2. La visione giubilare del processo storico: l'età dello Spirito come compimento	p. 192
3. La storia umana è trinitaria: tre stati, cinque tempi, sette età	p. 194
4. Il terzo "gemina": lo Spirito porta alla verità tutta intera	p. 207
5. Lo Spirito oltre Cristo? Nel dibattito critico	p. 210
6. Conclusione	p. 213

LA NOZIONE DI *SPIRITUS* NEL PENSIERO DI BONAVENTURA

DA BAGNOREGIO

di *Letterio Mauro*

- p. 215
- 1. *Spiritus* in Agostino p. 215
- 2. La nozione di *spiritus* negli autori del secolo XII p. 217
- 3. Il contributo di Bonaventura alla chiarificazione della nozione di *spiritus* p. 221

SPIRITUS: LA LETTURA DI TOMMASO D'AQUINO

DEL DIALOGO TRA GESÙ E NICODEMO

di *Alessandro Ghisalberti*

- p. 229
- 1. L'intervento di Nicodemo e prima risposta di Gesù p. 232
- 2. Seconda domanda di Nicodemo e seconda risposta di Gesù p. 234
- 3. La terza espressione interrogativa di Nicodemo e la rivelazione di Gesù come dono dello Spirito p. 236

SPIRITO E PENSIERO IN MEISTER ECKHART

di *Alessandra Saccon*

- p. 241
- 1. Il lessico dello spirito p. 242
- 2. Le figure dello spirito p. 248
- 3. Lo spirito assoluto: l'io p. 258

SPIRITUS ET SPIRALIS: IL TEMA DELLO SPIRITO IN NICOLA CUSANO

di *Gianluca Cuozzo*

- p. 265
- 1. Gli spiriti corporei p. 269
- 2. Lo specchio e l'icona dell'onniveggente p. 271
- 3. *Theologia circularis* p. 277
- 4. Il gioco spirituale della palla p. 280

TRINITÀ, TERNARI E GRANDE TRIADE.

SULLA NOZIONE DI "SPIRITO" IN JAKOB BÖHME

di *Flavio Cuniberto*

- p. 283
- 1. Premessa p. 283
- 2. La Teosofia böhmiana come dottrina della Nascita Eterna. La questione trinitaria p. 284
- 3. Il "*Ternarius Sanctus*". La Trinità e la Gloria. "*Geist*" e "*Wesen*" p. 286
- 4. La Sostanza come schermo e come limite. La luce bianca e i colori dell'iride p. 289

- 5. La Seconda Nascita e lo Spirito come principio seminale p. 290
- 6. Lo Spirito come “Wille” (WL).
La struttura ondulatoria p. 292
- 7. Altri vortici. La serpentina p. 295

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER E LA CORPOREITÀ SPIRITUALE

- di Tonino Griffero* p. 297
- 1. La corporeità è il fine delle opere di Dio p. 297
- 2. Contro l’idealismo (docetismo) p. 299
- 3. Realismo biblico p. 300
- 4. Corpi spirituali p. 303
- 5. Chimica o emblematica p. 311

PARTE TERZA – LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E I SUOI SVILUPPI

LA FRÜHROMANTIK E LO SPIRITO INCOMPIUTO

- di Federico Vercellone* p. 319

IL CONCETTO DI SPIRITO

NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE DI J. G. FICHTE

- di Alessandro Bertinetto* p. 327
- Introduzione p. 327
- 1. Lo “spirito” in Kant e l’interpretazione “spirituale”
del pensiero kantiano p. 328
- 2. Il concetto di spirito nelle *Lezioni accademiche
sulla differenza dello spirito
e della lettera in filosofia* p. 331
- 3. Il concetto di spirito e la *WL* p. 333
- 4. Lo scritto *Sullo spirito e la lettera in filosofia*
e la polemica tra Fichte e Schiller p. 338
- 5. Lo spirito nella *Spätphilosophie* fichtiana p. 340

LO SPIRITO NEL PENSIERO DI HEGEL

- di Maurizio Pagano* p. 345
- 1. Lo spirito hegeliano nel contesto p. 345
- 2. Vita e spirito nel percorso giovanile di Hegel p. 348
- 3. Gli inizi della filosofia dello spirito
nelle ricerche di Jena p. 351
- 4. La coscienza e il sapere dell’Assoluto
nella *Fenomenologia dello spirito* p. 356

5. Il concetto di spirito nel pensiero maturo di Hegel	p. 360
6. Dallo spirito nella natura allo spirito assoluto	p. 365
LO SPIRITO NELL'ULTIMO SCHELLING	
<i>di Francesco Tomatis</i>	p. 371
1. Lo spirito perfetto come argomento ontologico e il che imprepensabile di fronte a cui la ragione (e Dio stesso) stupefà	p. 371
2. Le epoche dello spirito e il volere creativo	p. 377
3. Lo spirito umano e la caduta, l'intelletto attivo e la libera religione spirituale	p. 380
FENOMENOLOGIA KIERKEGAARDIANA DELLA LIBERTÀ: L'INQUIETUDINE DELL'IO NELLA STRUTTURA DELLA LIBERTÀ DAL <i>CONCETTO DELL'ANGOSCIA</i> A <i>LA MALATTIA MORTALE</i>	
<i>di Giuseppe Mario Pizzuti</i>	p. 387
1. La libertà nasce dal nulla	p. 389
2. Il concetto di spirito nel Diario	p. 393
3. I camminamenti della libertà verso l'auto-rivelazione dello spirito	p. 395
3.1 L'oscillazione sull'infinito dello spirito errante: l'angoscia	p. 396
3.2 La disperazione dell'io come malattia mortale	p. 401
4. Fenomenologia dello spirito: tappe di un itinerario kierkegaardiano	p. 405
IL <i>GEIST</i> NEL <i>HISTORISMUS</i> . DILTHEY, TROELTSCH	
<i>di Giuseppe Cantillo</i>	p. 425
1. Dilthey, il concetto di spirito tra psicologia e storia	p. 425
1.1 Lo spirito come attività sintetica	p. 425
1.2 Vitalità e storicità dello spirito	p. 431
1.3 Lo spirito oggettivo	p. 436
2. Storicismo e metafisica dello spirito nel pensiero filosofico-teologico di Ernst Troeltsch	p. 439
2.1 L'autonomia della vita spirituale	p. 439
2.2 Coscienza critica e metafisica dello spirito	p. 443
2.3 "Il tormento del mondo moderno". Individualità e spirito comune	p. 451

IL CONCETTO DI “SPIRITO” IN CROCE E GENTILE:
TRA ETICA PAGANA E MORALE CRISTIANA

<i>di Vincenzo Vitiello</i>	p. 457
Premessa	p. 457
1. Il conflitto tra etica pagana e morale cristiana in Croce e Gentile	p. 459
1.1 Il fallito tentativo crociano di conciliare paganesimo e cristianesimo	p. 459
1.2 Il volontarismo etico di Gentile: dalla morale cristiana all’etica pagana	p. 463
2. Libertà e necessità in Kant	p. 465
3. Eternità e tempo in Barth: dall’opposizione alla conciliazione	p. 470
4. Tra vecchi pensieri e nuove soluzioni	p. 473
4.1 La Grazia e il libero arbitrio: l’ambiguo rapporto teoria-prassi in Croce	p. 473
4.2 Dall’io penso all’io sento: la svolta della filosofia di Gentile	p. 476
Conclusione	p. 481

PARTE QUARTA – LO SPIRITO NEL PENSIERO RUSSO

V. SOLOV’EV. UNO SPIRITUALISMO FORTE <i>di Nynfa Bosco</i>	p. 485
---	--------

«SPIRITO, BELLEZZA E REGNO».

NOTE SULLA PNEUMATOLOGIA DI P. A. FLORENSKIJ <i>di Lubomir Žak</i>	p. 493
1. Introduzione	p. 493
2. Il problema della conoscenza dello Spirito Santo	p. 497
3. L’età dello Spirito Santo: «solo alla fine...»	p. 501
4. Una pneumatologia in chiave di ontologia trinitaria	p. 505
5. Conclusione: lo Spirito Santo e la Bellezza	p. 511

LO SPIRITO NELLA TEOLOGIA TRINITARIA DI S. N. BULGAKOV <i>di Graziano Lingua</i>	p. 515
Premessa	p. 515
1. Lo sviluppo della sofiologia bulgakoviana e la centralità del concetto di spirito	p. 516
2. “Dio è Spirito”	p. 519

3. L'analogia tra lo Spirito divino e lo spirito creato	p. 522
4. Identità di Spirito e Amore kenotico	p. 526
5. Oltre la controversia sul <i>Filioque</i>	p. 529

PARTE QUINTA – LO SPIRITO NELL'ORIZZONTE
DEL PENSIERO CONTEMPORANEO

IL CONCETTO DI SPIRITO E LA FORMAZIONE DELLA PERSONA
NELLA FILOSOFIA DI MAX SCHELER

<i>di Guido Cusinato</i>	p. 535
1. Lo sviluppo del concetto di “spirito” nel pensiero di Scheler	p. 535
2. La centralità del concetto di “spirito” in Scheler	p. 538
3. Lo spirituale come forza dell'esemplarità che trascende l' <i>immunitas</i>	p. 540
4. <i>Geist</i> e <i>Drang</i> : dal dualismo alla compenetrazione	p. 543
5. La tesi dell'impotenza dello spirito come critica alla metafisica del <i>nous poietikos</i>	p. 546
6. Sull'irriducibilità dello “ <i>spirituale</i> ” al piano psichico oppositivo	p. 547
7. Lo spirituale come rettificazione volta alla tras-formazione	p. 549
8. Per una globalizzazione orientata dalla spiritualità	p. 553
9. Un nuovo genere di ricchezza: “beni relazionali” e “beni condivisibili”	p. 557

LO SPIRITO DI BERGSON

<i>di Fabio Polidori</i>	p. 561
1. I dualismi	p. 561
2. Il misto, la tendenza	p. 566
3. Filosofia e scienza	p. 570

LA *PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT*:

UNA COSTELLAZIONE NELLO SPIRITUALISMO FRANCESE

<i>di Carla Canullo</i>	p. 573
1. L'essere e lo spirito	p. 573
2. La questione di ritorno	p. 580
3. Libertà e <i>esprit</i> : la posta in gioco	p. 581
4. Essere e libertà: Louis Lavelle	p. 582
5. La filosofia è il ritratto dell' <i>esprit</i> : René Le Senne	p. 585

HEIDEGGER E LO SPIRITO

<i>di Ugo Ugazio</i>	p. 591
1. Il «sapere essenziale» dopo i Greci	p. 591
2. Spirito e tempo	p. 596
3. Identità inquietante	p. 602

IN FILIGRANA. LO SPIRITO NELLA FILOSOFIA DI PAUL RICOEUR

<i>di Oreste Aime</i>	p. 607
1. In filigrana	p. 607
2. Lo spirito e i livelli dell'esperienza	p. 608
3. Lo spirito nella riflessione e nella speculazione	p. 610
4. Lo spirito e l'istituzione	p. 612
5. Lo Spirito, libero, uno e molteplice	p. 614

LO SPIRITO E LA LETTERA: VATTIMO E DERRIDA

<i>di Gaetano Chiurazzi</i>	p. 619
1. Premessa	p. 619
2. La lettura come primo momento di una "fenomenologia dello spirito"	p. 620
3. Una dialettica senza <i>Aufhebung</i> : diminuzione e incompiutezza	p. 623
4. Vattimo: lo spirito come cultura e intersoggettività	p. 625
5. Derrida: la lettera, senza spirito	p. 629
6. Il cristiano e l'ebreo: liberazione del senso o liberazione dal senso?	p. 634

LO SPIRITO SANTO: ALCUNE LINEE EMERGENTI

NELLA TEOLOGIA SISTEMATICA CATTOLICA A PARTIRE DAL VATICANO II

<i>di Aldo Moda</i>	p. 637
1. Delimitazione dell'indagine	p. 637
2. Il rinnovamento della dottrina trinitaria	p. 642
3. Il rinnovamento della dottrina sulla Spirito Santo	p. 655

LO SPIRITO IN ALCUNE FASI DELLA TEOLOGIA RECENTE

<i>di Sergio Rostagno</i>	p. 665
1. Lo Spirito e i suoi doni	p. 669
2. La creatività dello Spirito e la dimensione comunitaria	p. 672
3. Il tempo dello Spirito e la dimensione trinitaria del divino	p. 677
4. Conclusioni	p. 679

INDICE DEI NOMI	p. 683
-----------------	--------

GIANLUCA CUOZZO

SPIRITUS ET SPIRALIS

Il tema dello spirito in Nicola Cusano

La presente esposizione risulta idealmente suddivisa in due parti distinte. Anzitutto metterò in luce i vari significati che la nozione di spirito viene ad assumere nel pensiero di Cusano, a partire da quella più 'bassa' di *spiritus humanus* legata al corpo; in secondo luogo, svolgerò un'ermeneutica del tema cusano dello spirito concentrandomi sugli aspetti mistici e teologici di questa nozione, procedendo attraverso l'interpretazione di alcune figure mediante cui Cusano offre una vera e propria *manuductio* alla via mistica, in modo simile a ciò che avviene con l'*icona Dei* del Cristo *cuncta videns* al centro del *De visione Dei* (1453). Queste immagini sono da considerarsi alla stregua di icone, simboli dell'eterno, conformemente ad un pensiero – quello di Cusano – che esprime la propria tensione verso l'infinito in atto (*transumptio in infinitum*) attraverso veri e propri *Denkbilder* di carattere sapienziale: a partire da queste immagini o «enigmi sensibili», cioè, è possibile intraprendere un'ermeneutica di tipo progressivo, la quale anziché retroagire sui simboli per demistificarli nella loro pretesa di verità, getta semmai, proprio a partire da essi, un fascio di luce per illuminare la situazione creaturale dell'uomo nel suo esistere in prossimità dei contenuti della rivelazione, contenuti circonfusi da una perenne aura di chiaro-oscurità. Questi enigmi sensibili, dunque, rappresentano sempre interpretazioni del rapporto tra finito ed infinito, simboli della partecipazione ontologica dello spirito contratto allo spirito infinito: essi sono figure dinamiche, di transizione, e tendono a esprimere in modo figurato il passaggio dalla creatura al creatore.

I contenuti trascendenti, presupposto della filosofia cusana, sono accolti del tutto naturalmente, poiché secondo Cusano all'inizio di ogni filosofare vi è un '*patire dello spirito*'¹, una sua ricettività originaria attraverso

1 «Motus mentis est intellectus, cuius initius est passio» (N. Cusano, *Idiota De mente*, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. V [*De sapientia, De mente*, a cura di R. Steiger, con due Appendici di R. Klibansky; *De staticis experimentis*, a cura di L. Baur, con l'aggiunta di una breve Dissertazione di K. Bormann e H.G. Senger], Felix Meiner, Hamburg 1983, VIII, p. 163).

cui l'infinito si affaccia enigmaticamente alla nostra *mens* informando il nostro *affectus* nella direzione di un indomito «desiderio razionale» di verità: io posso avventurarmi sulla via della ricerca filosofica solo in quanto, nel desiderio e nell'amore, sono tutto proteso a quel possesso della verità che porrà capo ad un sapere che è *sapida scientia*, massimo diletto sia per l'*affectus* sia per l'*intellectus*. Questo stato di passività iniziale, o partecipazione segreta al divino, che manifesta lo stato creaturale dello spirito umano, è manifestato proprio dall'accettazione di quei simboli religiosi: essi si impongono, allo stesso tempo, nella loro perentorietà di cifre misteriose in cui l'uomo non può non riconoscersi, essendo in essi condensata una verità (infinita ed ineffabile) nei cui confronti la ragione non può che proclamare la propria «insuperabile ignoranza»; e, in secondo luogo, essi sembrano sottrarsi alla riflessione filosofica alla stregua di conoscenze enigmatiche che non sono mai interamente traducibili sul piano del ragionamento discorsivo. La ragione, tutt'al più, in relazione a questi simboli dell'eterno, può semplicemente azzardare delle ipotesi interpretative, delle congetture (spesso espresse da quegli enigmi sensibili di cui si diceva), esplicandosi in una *ars coniecturalis* che si approssima alla verità come il poligono al circolo: si possono moltiplicare all'infinito angoli e lati del poligono, ma esso non potrà mai adeguare la perfezione della circonferenza in cui è inscritto².

Al cospetto di queste cifre misteriose, è bene ricordarlo, il pensiero di Cusano si trasforma costantemente da indomita ricerca razionale (la *venatio sapientiae*) in invocazione e preghiera al *Pater luminum*, il solo capace di concedere gratuitamente una visione senza veli (*revelate*) della verità, attenuando quella tenebra che sia per la *ratio* sia per l'*intellectus* (le umane facoltà spirituali superiori) sarebbe profondissima ed impenetrabile oscurità, facendo cadere queste facoltà in preda ad una *vertigo* (quella della *coincidentia oppositorum*) che porrebbe fine ad ogni nostra ricerca. Da qui la superiorità di quel sapere di carattere negativo (la *docta ignorantia*, appunto), che è cosciente della superiorità dei contenuti della fede rispetto alla capacità umana di indagini filosofica; molto superiore è la conoscenza di tutto ciò che non posso sapere, rispetto a ciò che io effettivamente conosco e che Dio possiede scientemente nel segreto abissale della sua essenza supereccelsa: Spirito soprastanziale, assolutamente autocosciente ed

2 Secondo E. Vansteenberghe, l'intelletto, nel pensiero di Cusano, deve giungere «a liberarsi, per quanto a lui sia possibile, del linguaggio razionale, ed a tradurre per mezzo di simboli sempre meno inadeguati un pensiero che eccede e fa esplodere tutte le espressioni» (*Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action - La pensée*, Minerva, Frankfurt 1963, p. 286).

autoconoscentesi, alla cui *absoluta visio* non è celato alcun segreto. Dio, secondo Cusano, in quanto spirito perfettamente identico a sé, *Non aliud* rispetto ad ogni altra cosa, «è noto solo a se medesimo»³. La dotta ignoranza, conformemente a quanto appena accennato, viene non a caso presentata da Cusano nella lettera dedicatoria al Cardinale Giulio Cesarini – a cui è dedicata appunto il *De docta ignorantia* – come un dono ‘spirituale’ concesso da Dio stesso, intervenuto in suo soccorso nella situazione di stallo in cui era caduta la sua meditazione filosofica durante la navigazione in mare aperto di ritorno da Costantinopoli: nel naufragio della ragione, che rischiava di essere travolta dai flutti e di sprofondare nei gorgi del pelago antistante la Grecia – patria e simbolo del pensiero filosofico –, Cusano scopre, con una suggestiva torsione (o conversione) del suo pensiero, che quella notte profonda nel cui abisso alle facoltà umane non è dato trovar alcun senso, per intervento divino, possono trasformarsi nelle tenebre luminosissime della dotta ignoranza: *sancta, docta ignorantia*. Cusano, in quel viaggio decisivo di ritorno dall’Oriente, recava non a caso con sé – quale bottino sapienziale – la *Theologia platonica* di Proclo e, presumibilmente, le opere dello Pseudo Dionigi: *Magnus Dyonisus*, sommo teologo (*maximus theologus*) erede del pensiero neoplatonico, da Dionigi inverato in una prospettiva che mantiene salde le verità rivelate, ponendo al vertice della gerarchia dell’essere (la catena aurea neoplatonica) Trinità ed Incarnazione, il segreto inesplicabile del principio Tearchico. Proprio Dionigi insegnava che ciò che per lo spirito è fitto mistero, «la caligine veramente segreta dell’ignoranza»⁴, per intervento divino può trasformarsi in conoscenza allo stesso tempo tenebrosa e luminosissima: tenebra non *per defectum*, bensì *per excessum* di luce, come scrive nell’epistola al monaco Gaio, dovuta cioè alla supereccellenza e sovrabbondanza di una verità che si profonde senza restrizione sulla totalità della creatura, elargendosi ad ogni essere secondo il modo in cui è dato ad esso di poterla ricevere⁵.

Il ricorso a queste figure congetturali, per Cusano, è dunque necessario data l’impossibilità, sia per la *ratio* sia per l’*intellectus*, di accedere, senza mediazioni che attingano ai contenuti empirici offerti dalla *ratio imaginativa seu phantastica*, ad una intuizione senza veli dell’Uno ineffabile, il *Deus absconditus*. Brevemente, queste figure (che qui saranno prese in esame) sono date dallo specchio, mediante cui la nozione dello

3 N. Cusano, *Docta ignorantia*, a cura di E. Hoffmann e R. Klibansky, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. I, Leipzig 1932, I, pp. 55-56; trad. it. di G. Santinello in N. Cusano, *La dotta ignoranza, Le congetture*, Rusconi, Milano 1988, p. 124.

4 Dionigi Areopagita, *Mystica Theologia* 3, 1001A.

5 Id., *Epist.* I, 1065A.

spirito umano si approfondisce nel senso dell'autocoscienza (che però, a sua volta, dovrà essere mediata dal suo "trasfondersi" nell'autocoscienza divina, altro specchio, infinito, perfettamente piano e terso, in cui il primo *speculum* mentale si riflette per assumere consistenza ontologica come mero specchio *contractus* e di riverbero); la celebre immagine del *De ludo globi*, opera cusaniana in cui è descritto il gioco che si effettua con una palla concavo-convessa (schema simbolico della *concidentia contradictorium*): questa sfera, secondo le regole enunciate da Cusano, doveva essere lanciata con un movimento 'spiraliforme' verso il centro di nove cerchi concentrici (figura di cui, come vedremo, esistono due varianti nelle differenti edizioni cinquecentesche delle *Opera omnia* cusaniane); e, in ultimo, la figura della Trinità divina, rappresentata da un circolo in movimento, l'eterna ruota dell'essenza del principio ripresa da Cusano dall'*Ars brevis* lulliana⁶ attraverso la mediazione del suo maestro Eime-

- 6 In questa dottrina, che è il cuore del pensiero teologico di Cusano, è senz'altro implicito un riferimento al *Liber [per]mixtionis generalium principiorum* di Raimondo Lullo, in cui egli rappresenta le nove *dignitates* (o *virtutes*) fondamentali di Dio (*bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas* ecc.) come partizioni della circonferenza divina. La loro identificazione con la semplicità dell'essere divino, espressa da Lullo con la metafora del «mescolarsi degli attributi di Dio», può essere rappresentata mediante la risoluzione circolare (*circulatio, conversio*) di ogni principio nell'altro (*omnimoda coincidentia*) e nell'affermazione della presenza della loro totalità in ogni singolo principio; cfr. R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Aschendorff, Münster 1991, p. 124; Id., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier 1952, pp. 60-68 e p. 334; Id., *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des «Nicolaus Treverensis» in Codicillus Strassburg 84*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 1 (1961), p. 27, p. 45. In Cusano, come vedremo, questa figura viene per così dire dinamicizzata, diventando fondamentale per la stessa interpretazione della divina *Unitrinitas*. Per il confronto di Cusano con il pensiero di Lullo, cfr. Cod. Cus. 83 (soprattutto i foll. 94r-v), ora pubblicato da U. Roth in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 4. Raimundus Lullus (*Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*), Winter, Heidelberg 1999, pp. 32-35 e pp. 37-38, e da T. Pindl-Büchel, in *Cusanus-Texte III, Marginalien*, 3. Raimundus Lullus (*Extractum ex libris meditationum Raimundi*), Winter, Heidelberg 1990, soprattutto p. 24 (dove degli attributi divini Lullo scrive: «Cum uno Deo convertantur et omnia sint infinita») e p. 26 (per la concezione triunitaria di Lullo: «Video Deus licet quaelibet persona sit infinita tamen non sit tria infinita sed unum divinum infinitum/ et sic de omnibus alijs dignitatibus appropriatis/ video Deus quod si quaelibet persona esset una substantia infinita eterna etc. quod tunc essent tres dijs quod est impossibile est itaque Trinitas et unitas in Trinitate»). Nel Cod. Cus. 83 è presente, oltre a numerosi *excerpta* dalle opere lulliane, una nota sui fondamenti dell'*Ars* lulliana («Fundatur praenotata Ars»: foll. 302v-303r, ora pubblicata da R. Haubst in appendice a *Das Bild des Einen*

rico de Campo (con cui, così pare, il giovane Cusano si recò a Parigi per completare gli studi filosofici)⁷.

1. *Gli spiriti corporei*

Cusano, nell'ambito di quella che potremmo definire la sua antropologia teologico-filosofica, elabora il concetto di *spiritus* nel *De theologicis complementis* (1453), opera in cui esso rimane legato, ad un primo livello di approfondimento, alla corporeità ed ai sensi: vi è uno spirito sottilissimo (*spiritus subtilissimus*) che circola nelle arterie, attraverso le cui ramificazioni raggiunge dall'interno le estremità più lontane del corpo. Questo spirito arterioso, così sottile da non essere quasi materiale (come avrebbe scritto Ficino nel *De triplici vita*, ispirato da Galeno), all'occasione dell'incontro dei nostri sensi con il mondo esterno, trasmette l'urto da essi ricevuto alla ragione: gli spiriti corporei è come se risultassero informati dai corpi, recandone l'impronta alla facoltà razionale. Quest'ultima, dotata di un potere superiore detto *discernens*, ritraduce quest'impatto, o *impetus*, in immagini (*species*) dei singoli oggetti di volta in volta incontrati dal corpo, permettendo una conoscenza sensibile del mondo esterno. La *mens*,

und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, cit., pp. 333-338), la quale è strettamente connessa ad una precedente «Ars generalis» pseudo-lulliana (foll. 277r-303r). L'autore di entrambi gli scritti, secondo i critici più autorevoli (come lo stesso Haubst), è da individuarsi (se non nello stesso Cusano) in Eimerico de Campo, il quale forse «nella primavera del 1428 portò con se il suo allievo (Cusano) a Parigi»; oppure, in altro modo, «fece sì che egli potesse avere accesso a quelle biblioteche che gli permisero un autentico studio di Lullo»: R. Haubst, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriftenstudien in Paris*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 14 (1980), p. 203. In definitiva, a proposito dei rapporti tra Cusano, Lullo ed Eimerico, si può osservare con Haubst (sebbene egli affermi che, «per una preistoria della cusaniana *Theologia circularis*, occorre aggiungere che anche Heymericus de Campo elaborò una simile concezione a partire da una fonte precedente, vale a dire dalla simbologia teologica del circolo di Alberto Magno»): «1. Heymericus de Campo aveva già indicato l'interscambiabilità dei principi lulliani come coincidenza. Tuttavia, almeno da questo punto di vista, al pensiero cusano della coincidenza si avvicina maggiormente Lullo; 2. In Cusano, l'espressione e il concetto, a partire dalla *Dotta ignorantia* spesso ritornante, di *Theologia circularis*, non rimanda né al *Parmenide* platonico, né ad Eckhart, bensì a Raimondo Lullo ed alla sua *Arte*» (*Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., pp. 68-69).

7 Cfr. R. Habst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 287.

attraverso questo spirito sottilissimo arterioso, è come se inviasse i propri «nunzi» (quelli delle cose visibili) alle estremità decentrate del corpo, affinché – come sulla carta dell'esploratore – sia tracciata la mappa di tutta la realtà che ci circonda⁸. Si tratta di un compito costantemente *in fieri*, avendo a che fare con un mondo che, se non infinito, è secondo Cusano perlomeno *interminatus* (Cusano, nella *Dotta ignorantia*, parla in effetti di un infinito contratto, 'privativo', da non confondersi con quello 'negativo', intensivo ed in atto, che caratterizza la divinità del principio unitrino). Qui, lo spirito umano procede in linea retta secondo varie direttrici dal centro del proprio corpo verso i vari punti di una circonferenza immensa (quella del mondo); esso, attraverso sensi e ragione, ricomincia ogni volta da capo nel tentativo di pervenire ad una conoscenza del mondo che possa essere unificata in un rispecchiamento fedele ed unitario della realtà. In verità, lo spirito umano disattende questo compito, rimanendo costantemente assoggettato al mondo dell'alterità e della differenza, che non può essere ancora unificato a questo livello (quello dei sensi). Il movimento rettilineo e discontinuo dello spirito, tale da dover ricominciare ogni volta dal grado zero della conoscenza sensibile (il cuore umano, come centro del corpo, in cui lo spirito arterioso viene riscaldato per acquisire rapidità nel proprio flusso arterioso), rappresenta il limite della facoltà discorsiva, assoggettata al tempo ed all'alterità varia del mondo della contrazione. Altre figure, capaci di trasformare la retta in circolo – e ricordo che Cusano dedica più di uno studio alla quadratura del circolo⁹ – saranno in grado di descrivere i poteri superiori dello *spiritus* umano. Il riferimento a Dionigi sarà ancora una volta di capitale importanza: l'anima, così scrive Dionigi, si muove in movimento *elicoidale* in quanto è illuminata riguardo alle divine conoscenze. Essa, infatti, dall'esterno rientra in sé nel raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali; questo movimento dona a lei «l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e, in un primo momento, la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente»: gli angeli, *spiriti disincarnati*, dotati di un'intelligenza puramente intuitiva; queste potenze angeliche, più che dover raggiungere Dio in un processo di innalzamento estatico all'Uno, si muovono ed operano già in lui, in un *contactus* spirituale, stabile e pe-

8 N. Cusano, *De theologicis complementis*, a cura di H.G. Senger, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. X, Hamburg 1988, VIII, p. 18; trad. it. di G. Federici Vesco-
vini in *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, UTET, Torino 1972, p. 339.

9 Cfr. N. de Cues, *Les Écrits mathématiques*, a cura di J.-M. Nicolle, testo a fronte
lat.-franc., Champion, Paris 2007, pp. 143-230 e pp. 405-428.

renne, con la verità infinita¹⁰. Questo contatto spirituale (o *unitiva visio*) è ancora la meta che si pone Cusano nel tentativo di pervenire ad una *mystica visio* del *Posse ipsum*, visione tuttavia superiore ad ogni *posse videre*.

2. *Lo specchio e l'icona dell'onniveggente*

L'anima, secondo Cusano, nella sua facoltà superiore dell'intelligenza – chiamata anche *intuitus* di carattere spirituale o *intellectualis* –, può essere rappresentata da uno specchio orientato secondo un certo *angulum quantum* rispetto alla verità. Questa verità è data dal Verbo, il Figlio unigenito consustanziale a Dio Padre: *speculum sine macula*, assolutamente terso e retto, in cui si riflette senza distorsioni e contrazioni lo splendore assoluto del Padre. Lo spirito umano, secondo questa similitudine offerta da Cusano nello scritto *De filiatione Dei* (1445) – opera in cui egli rende omaggio al tema eckhartiano della filiazione adottiva, la *parturitio* del Figlio di Dio entro l'anima deserta e nuda dell'uomo – è disposto su di un punto di una circonferenza ideale il cui centro è dato dalla verità ineffabile: come nel già citato esempio dell'*icona Dei* inviata ai monaci di Tegernsee – raffigurazione pittorica che accompagnava lo scritto sulla visione di Dio per facilitare, con l'ausilio di una *sensibilis experientia*, la loro prassi spirituale orientata alla conoscenza unitiva e mistica del divino – ogni spirito creato ha la possibilità di correggersi, mondarsi, orientarsi frontalmente rispetto al *primum speculum veritatis*, accedendo così alla visione frontale (*facies ad faciem*) del Verbo. Lo spirito che raggiunge questo stato vedrà riflessa in quello specchio, oltre a tutta la realtà, anche se stesso: conoscere spiritualmente la verità nell'intuizione mistica, secondo Cusano, significa conoscere se stessi, così come realmente si è, nella luce del Verbo. Come in un complicato gioco catottrico, vedendo me in quello specchio, colgo allo stesso tempo la realtà che mi circonda (che in esso necessariamente si riflette), me stesso e il Figlio di Dio, in cui a sua volta si riflette senza restrizioni la luce eterna del *Pater luminum*. In questa immagine, a ben vedere, Cusano esprime esemplarmente quello che Gilson ha chiamato «socratismo cristiano»¹¹, secondo cui *sui cognitio* e *Dei cognitio* sono due momenti di uno stesso processo spirituale di rispecchiamento vicendevole: l'uomo non può conoscere se stesso, in quanto creatura manchevole e peccamino-

10 Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus* IV 10, 705B.

11 E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964², p. 254.

sa, se non alla luce dello specchio di ogni perfezione in cui brilla, «al di là di ogni possibile visione», l'immagine stessa del Padre.

L'icona del Dio onniveggente del *De visione Dei* – rispetto a cui i vari monaci sperimentano simultaneamente la visione ubiqua ed onnicomprensiva di Cristo procedendo su vari punti di una semicirconferenza che ha il suo centro proprio nella sacra icona – è un particolare *speculum*, in cui chi si riflette vede la propria umanità trasfigurata nei tratti sofferenti del volto di Cristo, in cui è preservato il modello della vera umanità così com'essa era *ante peccatum*. Qui, la mia immagine si sovrappone ai lineamenti del Figlio di Dio dando vita ad un riflesso empatico ed identificante, mediante cui io posso accedere a riconquistare quell'idea archetipa di umanità custodita da tutta l'eternità nella Sapienza onnisciente del Padre: il *Verbum*, sede del *mundus intelligibilis* unificato nell'unica *forma formarum*. Qui, vedendomi così come il Padre stesso mi vede in Cristo, il mio *vedere* coincide con il *videre*: io, in questa immagine, sono come lui mi vede, come originariamente ha voluto che io sia e come tale mi preservi nell'esistenza. Al cospetto dell'icona ogni monaco esclama così «visus tuus, domine, est facies tua»¹² (quel volto cioè che io stesso vedo), e non c'è più differenza tra il mio vedere e il mio esser-visto da lui.

Il vedere del Padre, che vede attraverso l'occhio del Figlio raffigurato sull'icona, è grazia che mi redime, consegnandomi a ciò che io stesso realmente sono in quanto essere spirituale, *Dei imago*. Sicché, se non smetterò di riflettermi nello specchio divino, «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 [Cristo] sarai mio, e mi darai da contemplare il tuo volto, e sarò salvo»¹³.

L'immagine del mio spirito è in Cristo, il Verbo incarnato; ma qui l'immagine è in realtà causa, principio dell'essere, qualcosa che precede il mio stesso esistere come uomo concreto ed affetto da una caduta rovinosa. Quando mi rivolgo allo specchio della verità, scopro che le immagini della realtà che in esso posso contemplare sono in realtà le *rationes aeternae* delle cose esistenti. Come scrive Beierwaltes, «se il principio viene pensato come specchio dell'eternità, ossia in modo che faccia apparire l'eterno, allora colui che getta uno sguardo vede in esso se stesso. Tuttavia non come una copia, come suggeriscono nel finito lo specchio e l'immagine specchia-

12 N. Cusano, *De visione Dei*, a cura di A. D. Riemann, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol VI, Hamburg 2000, VI, p. 21; trad. it. di G. Santinello in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980, p. 278.

13 *Ivi*, VII, p. 27; trad. it. cit., p. 289.

ta; piuttosto vede la sua forma come verità, dal momento che la vede nella 'forma delle forme' [...]. Copia è il vedente che vede la sua verità, poiché questa lo vede, ossia vede il vedente in essa come vede se stessa»¹⁴.

Nell'assoluto lo statuto ontologico dell'immagine viene dunque da Cusano profondamente rivisto, subendo una conversione ontologica di 360 gradi: l'immagine che io proietto di me sulla superficie dello specchio infinito è in realtà il 'modello proiettivo' di me che scruto in esso; la mia immagine non è effetto del mio essere concreto, bensì io stesso sono l'effetto di quell'*imago absoluta*, originaria, che da *Bild* (o *Abbild*) diviene così nell'assoluto *Ur-Bild*, modello esemplare. Lo spirito umano è dunque sì immagine dello specchio, ma come immagine che appartiene originariamente a quello specchio assoluto, e di cui io non sono che ombra, semplice bagliore che si diffonde da quel primo *speculum veritatis*. Io sono l'immagine depotenziata e contratta – quasi invertita, ribaltata – di quel modello; scrutando me stesso nello specchio divino mi vedo in esso come capovolto, trasformato e rigenerato da copia a modello, là dove la mia immagine riflessa è *sic imago quod veritas*: «Similitudo enim, quae videtur creari a me, est veritas quae creat me»¹⁵. P. Florenskij, non ispirandosi certamente al *Libellus de icona* cusariano – altro nome con cui era noto ai tempi di Cusano il *De visione Dei* – parla a proposito delle icone sacre di «prospettiva rovesciata»¹⁶. Qui, in Cusano, ben più radicalmente, si tratta di una vera e propria 'piramide visiva capovolta': nella prospettiva dell'icona, quale raffigurazione non fatta da mano d'uomo (*eikôn* miracolosa fatta da Dio stesso, 'senza usare mani umane'), 'chi vede', a causa del potere sovranaturale d'irradiazione dell'immagine contemplata, si trasforma miracolosamente nell' 'oggetto della visione'; l'oggetto posto sulla base della piramide visiva che ha il suo vertice nell'occhio umano, diviene così il vertice della piramide visiva divina, l'occhio onniveggente ed essenziante di Dio quale *absoluta visio*, che assorbe in sé quella prima prospettiva contratta (quella umana), trasformando il *contractus visus* da soggetto ad oggetto della visione. La piramide visiva di L.B. Alberti (il cui vertice rappresenta l'occhio del pittore, mentre la base o gli intermedi tagli piramidali lo sfondo sui cui si colloca l'oggetto da raffigurare, la *superficie in corpore*)¹⁷, sembra così in Cusano addirittura letteralmente ribaltata: il

14 W. Beierwaltes, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in *Identità e differenza*, a cura di A. Bausola, trad. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 194.

15 N. Cusano, *De visione Dei*, cit., XV, p. 54.

16 P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. it. di N. Misler, Gangemi, Roma 2003.

17 L. B. Alberti, *Elementa picturae*, in *Opera inedita et pauca separatim impressa*, a

vertice (l'angolo acuto, da cui parte il 'raggio centrico', 'principe de' radi', da cui dipende la prospettiva pittorica) è nell'oggetto della visione (cioè Dio), in cui i raggi visivi si raccolgono come 'in un sol fuoco'; mentre la base di essa piramide viene collocata dalla parte del soggetto veggente (lo sguardo contratto). Essa base, conformemente alla struttura polifonica di molte opere cusaniene (secondo cui il *consonans clamor* delle varie prospettive interpretative dei singoli ricercatori dell'unico vero, può essere di vantaggio nell'avventura interminabile della *venatio sapientiae*)¹⁸ risulta costituita dallo scambio orizzontale degli sguardi reciproci e complementari tra le molteplici 'prospettive modali' dei singoli soggetti veggenti. Secondo Cusano, difatti, «non si può mai esprimere in modo adeguato ciò che si vuol dire; per questo è utile moltiplicare i discorsi»¹⁹; «la moltitudine, infatti, partecipa dell'unità variamente nell'alterità varia»²⁰. Come si evince dalla prassi sperimentale dei monaci contemplanti del *De visione Dei*, la base della piramide subisce una decisiva metamorfosi: essa si piega intorno all'oggetto della visione (l'icona del Dio *cuncta videns*), assumendo una forma curvilinea. Su di essa si dispongono gli osservatori nelle loro varie peregrinazioni, «da oriente ad occidente», in cui sono miracolosamente accompagnati, *simul et semel*, dallo «sguardo circolare» ed onniavvolgente (perché *interminatus*) dell'immagine del divino: il vero volto infinito di Dio, «l'immagine originaria priva di forma (*das gestaltlose Urbild*)»²¹.

Come è stato notato, «al cospetto dell'onniveggente la prospettiva appare rovesciata; l'immagine [sacra] risulta come colui che vede, mentre chi osserva muovendosi circolarmente [intorno a quell'immagine] descrive un orizzonte»²², lo sguardo contratto umano essendo respinto nel suo *posse videre* sullo fondo di una nuova base piramidale opposta a quella della visione divina in cui sembra ridotto alla condizione di passività di semplice oggetto della visione infinita di Dio. Tutto ciò potrebbe essere ribadito con l'asserto cusaniense secondo cui, nella visione *di* Dio (genitivo oggettivo),

cura di G. Mancini, Sansoni, Firenze 1890, pp. 51-52.

- 18 N. Cusano, *De genesi*, in *Opuscola I*, a cura di P. Wilpert, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. IV, Hamburg 1959, I, p. 109.
- 19 Id., *Idiota*, *De mente IV*, p. 113; trad. it. cit., p. 125.
- 20 Id., *De filiatione Dei*, in *Opuscola I*, cit., I, p. 42; trad. it. di L. Mannarino in N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Laterza, Bari 1995, p. 39.
- 21 A. Stock, *Die Rolle der «icona Dei» in der Spekulation «De visione Dei»*, in *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 18 (1989), p. 57.
- 22 M. Riedenaier, *Spielraum der Welt: Perspektivität im Quattrocento*, in *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. Für Günther Pöltner zum 60 Geburtstag*, a cura di R. Esterbauer, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 361.

«l'intelletto, giacché è la similitudine intellettuale viva di Dio, conosce tutte le cose in se stesso, nella propria unità, nel momento medesimo in cui conosce se stesso. E conosce se stesso quando s'intuisce in Dio così com'è»²³. Ma l'una cosa e l'altra possono avvenire solo in quanto è Dio che per primo guarda a me, «prima ancora che io mi rivolga a lui»: «videndo me das te a me videri»²⁴. E ciò in quanto Dio mi vede con quella visione assoluta che mi costituisce, e mi dona la facoltà di comprendere come luce da Luce, vista da Vista, sguardo da Sguardo, specchio contratto da Specchio primo ed infinito della verità. L'espressione 'il volto o sguardo di Dio', in tal senso, «indica qui quello sguardo infinito, che in primissima istanza con il suo guardare suscita uno sguardo di rimando»²⁵; in altri termini, dal proprio oggetto (Dio, che è *absoluta et incontracta visio*), «l'anima ricava tutto ciò che possiede, allo stesso modo in cui la vista riceve dal suo proprio oggetto il suo essere vitale, ossia il vedere, e l'essere visto coincide con il vedere»²⁶.

Ora, se la stessa realtà esplicata è come un'immagine contratta posta in essere dal Verbo, l'uomo – grazie al suo spirito, quasi *nexus universitatis entium* – può compiere a ritroso quel cammino risalendo dal mondo vario della contrazione alla semplicità dell'unica forma, passando nella contemplazione mistica da se stesso, come immagine particolare e contratta, al proprio modello trascendente che partecipa eternamente all'unica vita spirituale divina. Qui lo spirito umano consegue dunque la *filiatio Dei adoptiva*: divenire simili al Figlio, secondo Cusano, significa – grazie all'«immissione per partecipazione» del lume divino²⁷, il cui Spirito vivificatore rigenera la natura umana, corrotta e manchevole, assimilandola a Cristo – portare su di sé la 'croce della contraddizione o dell'assurdo', ovvero verificare in se medesimi quelle stesse cose contraddittorie (*verificantur contradictoria*) e meravigliose che avvengono in Cristo, con la sua morte-resurrezione sull'«albero-croce della vita e della morte», sim-

23 N. Cusano, *De filiatioe Dei* VI, p. 62; trad. it. cit., p. 57.

24 *Ivi*, V, p. 19; trad. it. cit., p. 277.

25 K.-H. Volkman-Schluck, *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di G. Santinello, trad. it. di U. Proch, Morcelliana, Brescia 1993, p. 130.

26 N. Cusano, *Verbum caro factum est, et vocatum est nomen eius Iesus* (1454), in Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. II (Sermones CXLI-CLX), a cura di H. Pauli, Hamburg 2001, p. 94A; trad. it. di L. Mannarino, cit., p. 67.

27 N. Cusano, *De coniecturis*, a cura di J. Koch e K. Bormann, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. III, Hamburg 1972, II, p. 131; trad. it. di G. Santinello in N. Cusano, *La dotta ignoranza, Le congetture*, cit., p. 330.

bolo di un modo rovesciato²⁸: quello dell'infinito. Di fatto, il cuore e il fondamento della realtà, rivelato dalla divino-umanità di Cristo (nella cui natura coincidono finito ed infinito, realtà creaturale esplicita e assoluta complicazione divina), è tale da includere in sé, complicativamente, tutto ciò che nelle dimensioni dello spazio e del tempo ha da sempre ingaggiato una lotta per cui essere se stessi, preservando la propria identità esclusiva, significa escludere l'altro da sé come il proprio *oppositum* antidialettico. Accesso alla vita eterna e morte sulla croce, alto e basso, innalzamento ed abbassamento, luce e tenebre, scienza ed ignoranza, elevazione estatica all'apprensione senza veli della verità e spirito d'umiltà, *creare* e *creari* sono allora come le due facce (o dimensioni simultaneamente compresenti) della stessa immagine infinita del Padre riflessa nello specchio spirituale assolutamente piano e terso della verità. Ciò che a noi, per una sorta d'inganno prospettico dovuto alla limitatezza dell'umana facoltà visiva (affetta dall'imprescindibile disposizione quantitativa che dipende dall'angolo d'osservazione della realtà), appare in basso, come morte, mortificazione, umiltà, ignoranza e sofferenza, dal punto di vista del Figlio è in realtà la sola condizione di possibilità per aver accesso al cielo dell'eternità. Il *Verbum-Speculum* della verità incarnatosi in Cristo, infatti, in quanto *absoluta coincidentia*, è l'inversione sia dei rapporti ordinari che vigono nella realtà esplicita, sia della logica che li governa, offrendo con l'esempio vivente della sua persona (di Cristo) quella via paradossale «per la quale chi muore giunge alla risurrezione della vita»²⁹; così come l'infinito in atto, rispetto alla facoltà limitata di apprensione della nostra ragione, è come un 'mondo capovolto', la cui legge sfugge ad ogni umano poter comprendere, ed in cui la realtà è come se si trovasse riflessa da «specchi concavi-sferici», di cui proprio all'epoca di Cusano si ha per la prima volta notizia: in essi, scrive R. Bacone, «quasi nulla appare così com'è, eccetto che per l'ordine delle parti, che è identico tanto nello specchio quanto nella cosa riflessa»³⁰; le immagini riflesse in questi specchi, per il resto, ingannano sia nei confronti delle dimensioni, sia della quantità e sia per l'orientamento nello spazio (apparendo talvolta gli oggetti in questi 'specchi magici' addirittura 'sottosopra'). «E così – scrive Cusano – possiamo intendere come dal contra-

28 Id., *De visione Dei* XXI, p. 74; trad. it. cit., p. 355.

29 Id., *De venatione sapientiae*, a cura di R. Klibansky e H.G. Senger, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XII, Hamburg 1982, XXXII, p. 92; trad. it. di G. Federici Vescovini in N. Cusano, *La caccia della sapienza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 132.

30 R. Bacone, *Opus Majus*, a cura e con introduzione di J. H. Bridges, Minerva, Frankfurt 1964, vol. II, p. 136; cfr. anche pp. 490-491.

rio scaturisca il contrario, dalla povertà e dalla mortificazione dei beni di questo mondo nascono i beni spirituali, dalla mortificazione della gioia di questo mondo nasce la felicità dell'altro [...]»³¹.

3. *Theologia circularis*

In Cusano, come si è visto, lo specchio assume precise valenze teologiche, quasi teurgiche: esso diviene lo strumento divino con cui lo spirito umano (mero specchio contratto) può realizzare il suo *reditus* all'Uno, matrice originaria di ogni immagine esplicita e contratta. Lo spirito dell'uomo è specchio poiché il Verbo, di cui è fatto ad immagine e somiglianza, è lo specchio assoluto di ogni perfezione, in cui brilla la luce supereccelsa di Dio Padre.

Dio stesso, in quanto *Triunitas*, secondo Cusano, attraverso il suo autocostruirsi nelle relazioni trinitarie, è un'unità relazionale, relazione o «specchialità assoluta» (come si esprimeva Vincenzo Gioberti commentando proprio il «gran Cardinale da Cusa») ³², la quale si esplica nella riflessività dello spirito, che già si è visto operante nella definizione cusana dell'anima umana come *spiritus*: Dio Padre genera se stesso nel Figlio, come una luce nello specchio a essa consustanziale; il Padre stesso è uno specchio, capace di generare da tutta l'eternità la propria *imago* consustanziale nello *speculum* infinito del Figlio unigenito. Da questa relazione di specchi – che prende il nome di 'miriopsia', al centro del Paradiso dantesco, secondo cui due superfici speculari, poste l'una di fronte all'altra, generano una infinita duplicazione dell'immagine – Dio si pone eternamente come *sui ispius conceptus, conceptus de conceptu, absolutus conceptus*, ovvero autocoscienza riflessiva e spirituale; Dio Padre, attraverso il Verbo, conosce se stesso come nella propria *absoluta imago*. Il ritorno a se stesso, in quanto mediato dalla sapienza 'immarcescibile' del Figlio, è il *nexus* amoroso ed onnisciente dello Spirito Santo, la divina *connexio* del Padre e del Figlio. Dio, nella circuminsezione delle divine persone, descrive così un movimento circolare che da sé ritorna su se stesso, autoponendosi eternamente come Spirito autocosciente ed onnisciente. La terza persona, a que-

31 N. Cusano, Sermo LXI, *Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso* (1446), in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVII, Sermones II (1443-1452), fasc. 4 (Sermones 1443-1452), a cura di H. Schnarr, Hamburg 2001, p. 332A.

32 V. Gioberti, *Protologia*, a cura di G. Bonafede, CEDAM, Padova 1983-1986, 4 voll., vol. IV, p. 217; cfr. G. Cuozzo, *Dal «panteismo ontoteistico» alla «teologia infinitesimale»*. *Con inediti di V. Gioberti su G. Bruno e N. Cusano*, Aragno, Torino 2007, p. 85.

sto proposito, sembra meglio esprimere questo movimento che caratterizza l'intera Trinità: lo spirare della terza persona, in cui cooperano all'unisono l'*unitas* e l'*aequalitas*, è proprio dello Spirito, come 'relazione d'infinita eguaglianza'. Descrivere Dio come Spirito significa concepirlo come processo, vita, pensiero e persona – ecco il primato di questa nozione.

Cusano descrive la Trinità come un circolo infinito, in cui i vari punti che si possono tracciare su di esso – immaginando questa circonferenza come moventesi di un moto infinitamente veloce intorno al proprio centro – coincidevano in un sol punto identificandosi con lo stesso centro immobile. Nel *ludus trochi*, al centro del *De Possess* (1460), Cusano spiega: chiamiamo il primo punto sulla circonferenza della trottola Padre, il secondo Figlio, il terzo Spirito Santo; si imprima su di essa un movimento infinitamente veloce, coincidente con la quiete; i punti 1, 2 e 3 si sovrapporranno, fino a sembrare fermi alla stregua del fulcro di questo movimento rotatorio infinitamente veloce; in tal senso, scrive Cusano nella *Dotta ignorantia*, «i termini che esprimono gli attributi [divini] si riferiscono fra loro reciprocamente come in un circolo (*invicem verificentur circulariter*), come quando si dice che la somma giustizia è somma verità, e che la somma verità è somma giustizia, e così via»³³; Lullo, come si diceva, faceva lo stesso esperimento riguardo le nove *dignitates* (o *virtutes*) fondamentali del divino (quali *bonitas*, *magnitudo*, *duratio*, *potestas*, *sapientia*, *voluntas* ecc.), descrivendole come partizioni determinate della circonferenza divina. La loro identificazione con la semplicità dell'essere divino, espressa da Lullo con il «mescolarsi degli attributi di Dio», può essere così rappresentata mediante la risoluzione circolare (detta da Lullo *circulatio* o *conversio*) di ogni principio nell'altro e nell'affermazione dell'insidenza della loro totalità in ogni singolo principio: *omnimoda coincidentia*. Lo stesso dicasi per le persone divine: Dio Padre non è più Padre che Figlio e Spirito Santo; il Figlio non è maggiormente Verbo che Spirito, e lo Spirito non è più Padre che Figlio: o, detto altrimenti, come scrive Cusano, «Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, ma soltanto infinito», quella «presenza massima» ed indivisibile, cioè, che è *principium sine principio*³⁴. Cusano, nel dialogo socratico *De Deo abscondito* (1445) che si svolge tra un cristiano ed un pagano intorno alla vera natura della divinità e alla possibilità di una sua conoscenza adeguata da parte dello spirito umano, sostiene che la Santissima Trinità può essere conosciuta soltanto attraverso una 'circolazione infinita di discorsi'. Qui ogni affermazione coincide immediatamente con

33 N. Cusano, *De docta ignorantia* I, p. 44; trad. it. cit., pp. 110-111.

34 *Ivi*, I, p. 55; trad. it. cit., p. 123.

quella opposta, dovendosi essa costantemente negare alla luce di una definizione ulteriore che però dovrà essere ben tosto negata: Cusano parla di un movimento «vorticoso e danzante» dell'anima umana³⁵, che pone capo ad una 'possibilità espressiva essenzialmente ossimorica', per cui il potere discretivo e definitorio della mente, dovendo definire la semplicità divina in sé ineffabile che «precede tutte le cose, sia le nominabili, sia le non-nominabili»³⁶, si risolve nella simultaneità paradossale di affermazione e negazione. Mediante questo procedimento, «i pensieri speculativi vanno verso la verità nascosta procedendo per concetti che, appena chiaramente intesi, si superano da se stessi»³⁷. Nella risposta data dal cristiano al pagano, il quale chiedeva se il nome del vero Dio sia esprimibile o meno, Cusano scrive: «Dirò che non è né nominato né non nominato, e neppure che è nominato e non nominato insieme, ma che tutte le cose che si possono dire disgiuntivamente (*disiunctive*) e congiuntivamente (*copulative*), per consenso o contraddizione, non gli convengono a causa dell'eccellenza della sua infinità. Egli è infatti il principio unico, anteriore a ogni pensiero che sia possibile formulare intorno a lui»³⁸.

Alla replica del pagano: «Ma voi [cristiani] chiamate "Dio" il vostro Dio», e pertanto «dite il vero o il falso?», Cusano – ovvero il protagonista del suo dialogo, che si presenta in modo perentorio dicendo «io sono un cristiano» –, sfidando la capacità di comprendere di chiunque voglia affermare l'assoluto con qualsiasi concetto o definizione della ragione discerente, così ribadisce: «Né l'una o l'altra cosa, né entrambe. Non diciamo il vero sostenendo che questo sia il suo nome, né tuttavia affermiamo il falso, giacché non è falso che questo sia il suo nome. E neppure dichiariamo il vero e il falso insieme, perché la semplicità divina precede tutte le cose, sia le nominabili, sia le non nominabili»³⁹.

Solo una *theologia circularis* (o *in circulo*, come in circolo è la processione trinitaria), nella quale ogni pensiero affermativo o negativo si trasmuta paradossalmente nel suo opposto – non potendo essa indugiare in nessuna delle

35 M. Thurner, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 27 (2001), p. 122.

36 N. Cusano, *De Deo abscondito*, in *Opuscola I*, cit., p. 9; trad. it. di L. Mannarino, cit., p. 9.

37 K. Jaspers, *Cusano*, in *I grandi filosofi*, trad. dal tedesco e presentazione di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 904.

38 N. Cusano, *De Deo abscondito*, p. 8; trad. it. cit., p. 8.

39 *Ivi*, p. 9; trad. it. cit., p. 9.

enunciazioni parziali (o congetturali) in cui di volta in volta si è espressa e realizzata; sì che «quando una proposizione resta fissata come assolutamente valida, allora questo pensiero devia dalla sua retta via e s'imbatte nel vicolo cieco di false proposizioni razionali»⁴⁰ che irrigidiscono l'infinita 'ascesa spiraleforme' all'assolutamente indeterminabile –, può essere all'altezza di questa 'cortocircuitazione logica' delle determinazioni di pensiero che si produce nell'intimo dell'assoluto stesso. Al circolo dell'autocoscienza divina, identico al proprio centro cogitante immobile, deve cioè corrispondere *ex parte hominis* il circolo dello spirito creato, la teologia mistica dovendosi esplicitare in un discorso paradossale, ed ai limiti dell'umanamente comprensibile, che risolve ogni affermazione contraria nell'identità del proprio concetto centrale assolutamente indifferenziato, inattingibile ed ineffabile, portando così il pensiero logico-argomentativo all'assurdo.

Questa teologia *in circolo*, per la quale «chi dice che Dio è tutte le cose, non parla con maggior verità di chi, al contrario, sostiene che Dio è nulla o che egli non è affatto»⁴¹, è ad un tempo e «la teologia affermativa che, dell'uno, afferma tutte le cose, e la negativa che, del medesimo uno, nega ogni cosa, e la dubitativa, che né nega né afferma, e la disgiuntiva che una cosa nega e l'altra afferma, e la copulativa che congiunge affermativamente gli opposti o che, negativamente, questi stessi opposti congiunti respinge del tutto»⁴².

4. Il gioco spirituale della palla

Siamo ora pronti a prendere brevemente in esame il *De ludo globi* (1462). L'anima, in quanto spirito, per conoscere l'assoluto, deve conformarsi al movimento della Trinità divina: il suo moto conoscitivo, che è per natura rettilineo, deve diventare circolare nel momento in cui supera ogni facoltà naturale del conoscere (senso, ragione e intelletto) per farsi pura estasi mistica. Qui essa si rende conforme allo spirito divino, facendo coincidere nella propria ascesa al principio la retta con il circolo: come la palla lanciata dal giocatore, essa seguirà un percorso rettilineo che rischia di diventare una tangente del circolo divino, mancando così il proprio bersaglio; tuttavia, essa sarà insensibilmente attirata verso il centro di quei nove circoli concentrici (che rappresentano i diversi livelli di perfezioni raggiunti dall'anima umana), passando da un movimento lineare ad un movimento

40 K. Jaspers, *op. cit.*, p. 855.

41 N. Cusano, *De filiatione Dei* VI, p. 60; trad. it. cit., p. 56.

42 *Ivi*, V, p. 59; trad. it. cit., p. 55.

né perfettamente rettilineo né perfettamente curvo; o, si potrebbe dire, allo stesso tempo lineare e curvo: *coincidentia oppositorum*. Chi opera questa connessione tra potenza del movimento (linearità) e atto (il circolo rappresentando la perfezione di ogni movimento) è lo stesso *Spiritus* divino, che all'atto dell'*explicatio* creativa si manifesta contrattamente nel cosmo come *Spiritus universi* o *Anima mundi*: la congiunzione del Padre (come eterna materia o possibilità del creato) e del Verbo (la forma delle cose o *necessitas complexionis*) è attuata da questo Spirito che è diffuso in tutto l'universo e nelle sue singole parti⁴³.

Al centro dei nove circoli, se lo spirito umano converge verso l'assoluto, troverà Cristo, che «si muove intorno al centro della sua persona» con un movimento infinito, allo stesso tempo rapidissimo ed infinitamente lento, identico alla quiete *sine intermissione* dell'eternità sempre in atto, «in modo tale da rimanere fermo nel centro della vita» divina⁴⁴. Questo movimento dell'anima è spiralforme, elicoidale, tale da non poter raggiungere la perfezione del circolo, chiuso perfettamente su di sé, ricongiungendo principio e fine del proprio movimento. La spirale, di fatto, è un cerchio aperto, tendente indefinitamente alla figura del circolo. Questo moto spiralforme rappresenta la fluidificazione delle varie facoltà naturali, delle varie conoscenze, dei vari nomi e definizioni nel loro processo di incessante autosuperamento vicendevole; in questo vortice lo spirito è catturato nelle *spire* della propria meditazione, la cui meta è un'ideale irraggiungibile in questa vita terrena: *spiritus sive spiralis*. Vi è solo una speranza di poter convergere verso il centro, la verità di Cristo (centro dei nove circoli concentrici), ponendo così fine a questo movimento vorticoso dello spirito: che Dio stesso si riveli, strappando così l'uomo – quasi *raptus* dall'oggetto della propria ricerca – a quella circolazione infinita di interpretazioni e discorsi che ogni essere umano intrattiene incessantemente fra sé e sé e con qualsiasi compagno di ricerca nella caccia interminabile della sapienza. In questa apparizione miracolosa di una verità che si possa manifestare attraverso la coincidenza dei 'Nomi divini', si può soltanto credere. I vari monaci contemplanti, che si spostano circolarmente sul perimetro della circonferenza per contemplare da ogni angolo l'*icona Dei*, possono uscire dalla situazione di stallo in cui si trovano – come difatti è possibile, si chiederà ciascuno di loro, che quell'immagine che guarda me che mi sposto

43 Id., *De docta ignorantia* II, p. 153.

44 Id., *De ludo globi*, a cura di H.G. Senger, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. IX, Hamburg 1998, I, pp. 55-56; trad. it. di G. Federici Vescovini in *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit., p. 886.

da oriente ad occidente, guardi anche te che ti sposti con un movimento contrario? – soltanto attraverso un atto di fede: essi dovranno credere che le loro antagonistiche prospettive siano ricomprese (risolvendosi circolarmente l'una nell'altra) nello sguardo assoluto divino. Quando il monaco incontrerà il confratello procedente in direzione a lui opposta, dunque, «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 (*et nisi crederet, non caperet hoc 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 insieme»⁴⁵.

Il senso di collaborazione spirituale, di integrazione prospettica fra i vari modi intellettuali d'intendere il vero – che è anche un segno della finitezza e del carattere necessariamente congetturale, ermeneutico di ogni nostra conoscenza⁴⁶ – diviene un tratto distintivo dell'umano filosofare descritto da Cusano: raggiungere la visione sferica divina, che vede con una sola girata d'occhi a 360° tutta la realtà, impegna gli uomini in una continua *Auseinandersetzung* tra i vari punti di vista di volta in volta acquisiti, in un'approssimazione continua alla *absoluta visio* divina. Vivere in questo anelito costante all'infinito e in quest'apertura all'altro, si potrebbe dire, è proprio di ogni essere spirituale.

45 Id., *De visione Dei*, I, p. 6; trad. it. cit., p. 265.

46 L'uomo, scrive Cusano, sempre «per angulum quantum videt» (*De visione Dei* VIII, p. 30; trad. it. cit., p. 293).