

## Nicola Cusano una tradizione neoplatonica *abscondita*

Quando, nel 1441, il teologo Johannes Wenck di Herrenberg, filosofo scolastico presso l'Università di Heidelberg, compone il *De ignota literatura*<sup>1</sup>, pamphlet atto a illustrare la cifra eversiva ed eterodossa del cusano *De docta ignorantia*, nella sostanza filosofica delle sue tesi echeggiano significativamente le condanne per eresia patite dal pensiero di Eriugena, nel 1210, e da quello di Eckhart, nel 1329.

Con taglio polemico e in una prospettiva controversista, Johannes Wenck riconosceva – e denunciava – un legame evidente tra la filosofia descritta da Cusano nel suo testo e la tradizione cristiana neoplatonica facente capo a opere giudicate inaccettabili. In effetti, la cifra metafisica della teologia di Nicola Cusano, nella quale viene posto un rapporto di comunanza ontologica tra universo e Dio, considerato come infinita Unità ineffabile, presenta ineliminabili punti di contrasto, rispetto ai parametri identitari della ortodossia cristiana fondata sul tomismo aristotelico.

Cusano, nel XV secolo, dà vita a una operazione culturale che, per alcuni versi, è accostabile a quella compiuta, negli stessi anni, da Marsilio Ficino: ossia una ripresa della parola platonica, all'interno di un originale pensiero moderno di matrice cristiana, nel quale fede e ragione giungono a convivere<sup>2</sup>.

Tuttavia, le coordinate e le fonti tramite le quali Cusano realizzò tale operazione culturale risultano profondamente distinte rispetto a quelle del filosofo fiorentino<sup>3</sup>. Da un lato, perché in Cusano non troviamo quel lavoro filologico sugli originari testi greci, che costituì la base e la sostanza dello sviluppo del pensiero ficiniano; dall'altro lato – ed è tale aspetto che in questo mio intervento vorrei considerare, per portare avanti alcune suggestioni – in quanto Nicola Cusano attinse a fonti e ad ambienti culturali europei affatto peculiari, all'interno dei quali egli poté nutrire la propria ripresa platonica di influssi mistici direttamente assimilabili a riflessioni filosofico-sapientziali dionisiane, eriugeniane ed eckhartiane.

Invano si cercherebbero nomi o referenze esplicite a Giovanni l'Eriugena e a Meister Eckhart nel *De docta ignorantia*. A differenza di Dionigi (il cui nome ricorre per ben otto volte nel primo Libro dell'opera), il pensatore irlandese e quello tedesco non sono mai esplicitamente citati nel *De docta ignorantia*. Dunque, quello compiuto da Wenck nel suo *De ignota literatura* è un lavoro anzitutto ermeneutico, tramite il quale vengono “stanate”, in vari passi del pensiero cusano,

---

<sup>1</sup> G. Wenck, *De ignota literatura*, a cura di E. Vansteenberghe, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 6, 1910; cfr. E. Vansteenberghe, *Le De ignota literatura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, Münster, 1910. Sul rapporto fra Cusano e Wenck, vedasi R. Haubst, *Studien zu Nicolaus von Kues und Joannes Wenck*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXXVIII, I, 1995, pp. 1-43; G. Santinello, *Introduzione a Nicolo Cusano*, in *Scritti filosofici II*, Bologna, 1965, pp. 21 sgg.; K. Flasch, *Sapere o sapere di non sapere. Johannes Wenck contro Nicola Cusano*, in *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino, 2002, pp. 229-246; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa and John Wenck's Twentieth-Century counterparts*, in *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994, pp. 3-38.

<sup>2</sup> Per uno sguardo d'insieme su questa tematica e sull'opera di Ficino, rimando all'importante volume: M. Allen., V. R. Rees (a cura di.), *Marsilio Ficino: His Sources, His Circle, His Legacy*, Leiden, 2002.

<sup>3</sup> Per uno sguardo più analitico sul rapporto tra Ficino e Cusano, mi permetto di rimandare al mio testo: C. Catà, *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in “Bruniana & Campanelliana”, XIV (2008), n.2, pp. 523-534.

cripto-citazioni connesse con una tradizione che, fatta esclusione per Dionigi, non viene mai esplicitamente dichiarata. Wenck, per dirla in termini cusariani, riconosce “complicata”, nello scritto del filosofo di Kues, il portato eterodosso della tradizione neoplatonica cristiana<sup>4</sup>.

Sino a che punto possiamo considerare le analisi di Wenck come storicamente fondate? Il parallelismo comparativo che egli istituisce, con intento inquisitorio, tra Cusano e quella tradizione di pensiero, possiede un effettivo riscontro fattuale? E come esso deve essere giudicato?

Un tale interrogare risulta maggiormente problematico, osservando come Nicola Cusano, a differenza dei suoi “antenati” mistici, ricoprì un ruolo di primo piano all’interno dell’apparato ecclesiologico del proprio tempo. Egli, principe della Chiesa del XV secolo, si fece interprete di pensieri che – occorre ricordarlo – appena centodieci anni prima Giovanni Paolo XXII aveva definito “semenza del Diavolo”, nel caso della condanna eckhartiana; pensieri che, nel caso di Eriugena, turbavano l’ortodossia al punto che Onorio III, a distanza di quindici anni dall’originario pronunciamento del sinodo di Paris contro l’Irlandese e quattro secoli dopo la sua morte, vergava di proprio pugno una vibrante epistola a tutti i Vescovi, affinché ogni copia del *De divisione naturae* venisse data alle fiamme.

Bisogna inoltre considerare i legami, che tra poco osserveremo, tra Cusano e le tradizioni connesse ad Eckhart, per quanto concerne l’ambiente della mistica renana<sup>5</sup>, e connesse all’insegnamento di Eriugena, per quanto concerne il filone teologico-filosofico di Amaury di Bène e David di Dinant<sup>6</sup>.

Una prima risposta, riguardo il legame effettivo tra il filosofo di Kues e queste tradizioni, ci viene dallo stesso Cusano, in un testo che risulta davvero emblematico per la presente questione: l’*Apologia doctae ignorantiae*. In quest’opera, che costituisce una risposta all’invettiva di Wenck, Cusano, per la prima volta, cita esplicitamente in più occasioni i nomi di Eriugena ed Eckhart, e a essi associa, assai significativamente, altri pensatori, quali Bertoldo di Moosburg, David di Dinant e Ugo di San Vittore.

L’*Apologia doctae ignorantiae* viene composta e resa pubblica da Cusano nel 1449. Dalla stesura del testo di Wenck, rispetto al quale l’*Apologia* si pone come replica diretta, sono trascorsi perciò quasi otto anni. Nel frattempo, oltre a numerosi sermoni, Cusano ha concepito perle di letteratura teologico-filosofica quali il *De coniecturis*, il *De Deo abscondito*, il *De quaerendo Deum*, il *De filiatione Dei*, il *De dato Patris luminum*, il *De genesi*; ha composto inoltre, in questi stessi anni, gli scritti matematici *De Transmutationibus geometricis*, *De arithmetiis complementis*, e il *Coniectura de ultimis diebus*.

Come dimostra il proliferare di opere in questo periodo della sua vita, se Cusano attende alla stesura della *Apologia* soltanto nel 1449, a otto anni di distanza dallo scritto di Wenck, non è per una motivazione contingente. Il lasso di tempo trascorso ha un significato: è essenziale tenere presente come, nel 1448, nei mesi immediatamente precedenti la composizione della sua risposta a Wenck, Cusano venisse nominato Cardinale. Non senza rimandi politico-teologici, l’*Apologia doctae ignorantiae* si apre, attraverso un espediente narrativo, proprio con la notizia della nomina cardinalizia ricevuta dal pensatore di Kues. Tale nomina funge come una sorta di *imprimatur*, riferito a tutto quanto sarà asserito e argomentato nel corso dello scritto.

Quelle di Wenck, nel *De ignota literatura*, non erano accuse squisitamente accademiche. Cusano era stato, di fatto, posto in odore di eresia, e le dimostrazioni del teologo di Heidelberg,

---

<sup>4</sup> Cfr., per uno sguardo storico-filosofico sulla intera tematica, W. Beierwaltes, *Platoni-smus im Christentum*, Frankfurt, 1998.

<sup>5</sup> Cfr. le preziose osservazioni nel testo di A.M. Haas, *Mystik und Kontext*, München, 2004, pp. 246-292.

<sup>6</sup> Cfr. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München, 1990.

riguardanti il Neoplatonismo anti-scolastico del pensatore di Kues, possedevano un sufficiente spessore teoretico da poter essere ritenute allarmanti. Oltre a ciò, il legame che Wenck individuava tra il pensiero di Cusano e le filosofie erigeniana e eckhartiana, costituiva una sorta di evidenza difficilmente confutabile riguardo l'eterodossia del suo pensiero. Evadere in tale direzione dal sentiero dell'aristotelismo scolastico equivaleva a svalutare e terremotare i basamenti del magistero e della dottrina.

All'ombra del proprio cappello cardinalizio (e stante sul soglio di Pietro un Pontefice a lui estremamente vicino quale Niccolò V<sup>7</sup>), Cusano può infine rispondere alle accuse di Wenck. Risulta estremamente interessante notare come l'*Apologia doctae ignorantiae* non costituisca, in ultima analisi, un mero rifiuto delle tesi del *De ignota literatura*: piuttosto, sebbene in un taglio fondamentalmente polemico, lo scritto di Wenck viene approfondito nei suoi aspetti teoretici, e persino corroborato nelle sue argomentazioni storiche.

In altre parole, Cusano non rigetta quanto affermato da Wenck come non pertinente al *De docta ignorantia* e al suo pensiero. L'*Apologia* non è il tentativo di mostrare come false le affermazioni del pensatore di Heidelberg, quanto piuttosto di fondare la validità – storica, logica e teologica – delle tesi tacciate di eterodossia. Dunque, Cusano, *strictu sensu*, non intende confutare le accuse, ma trasformarle a suo favore, in una revisione fondamentale del concetto di ortodossia cristiana.

In effetti, prendendo in esame le nozioni fondamentali di Uno infinito, di teologia negativa, di Cristo come fondamentale mediatore, il Cardinale Nicola Cusano pone le basi per un ripensamento del concetto di ortodossia cristiana, rispetto a come esso era venuto delineandosi, da quasi due secoli, tramite il pensiero tomista e la santificazione dell'Aquinate nel 1323.

Non solo a livello teoretico, ma altresì a livello storico, l'*Apologia* cusaniana è davvero un testo epocale, per quanto riguarda la definizione identitaria della Cristianità. In quest'opera, infatti, un Cardinale cita, come testimoni del verace pensiero cristiano, una serie di autori condannati per eresia nei secoli precedenti, o considerati eterodossi rispetto ai parametri ufficiali. Si è già detto dei nomi di Eriugena e di Eckhart, che Cusano esplicita come le inesprese fonti fondamentali del *De docta ignorantia*, e come i maestri cui guardare, oltre a Dionigi, per comprendere il significato ultimo del Verbo; a questi, si aggiungano i nomi, tra gli altri, del renano Bertoldo di Moosburg e dell'almariciano David di Dinant, per comprendere il portato innegabilmente eversivo della operazione culturale che Cusano propone con il suo scritto del '49.

Nell'*Apologia* cusaniana riveste inoltre grande importanza l'aperto e radicale rifiuto di Aristotele e dei suoi seguaci, rispetto ai quali si utilizza nel testo la dispregiativa espressione di “setta degli Aristotelici”: “*Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam*”<sup>8</sup>. Alla prospettiva filosofica basata su Aristotele, Cusano intende sostituire quella della “teologia mistica” in cui, tramite la coincidenza degli opposti, l'essere umano concepisce Dio quale infinita Unità assoluta ed ineffabile. Di fatto, come già aveva proposto Bertoldo prima di lui, Cusano sta sostituendo la fondamentale *auctoritas* di Aristotele con quella di Proclo: uno spostamento che gli permetteva di riallacciare, in unica e ritrovata tradizione, la parola platonica, la lezione procliana, il pensiero di Dionigi, la filosofia di Eriugena, la scuola di Chartres e l'insegnamento di Eckhart.

Risulta ora ancor più chiaro in che senso Nicola Cusano, nel cuore del Quattrocento europeo, compia una operazione culturale che potrebbe, non senza ragioni, essere accostata a quella di un Marsilio Ficino. Anche il filosofo di Kues, nel coniugare Cristianesimo e Platonismo, definisce le linee di una ben precisa tradizione di pensiero: una tradizione che, dall'Antichità greca, giunge nel XV secolo, mostrando una profonda e ritrovata identità sapienziale. Tuttavia, quella concepita da

---

<sup>7</sup> Come, e in misura ancor maggiore, lo sarebbe stato anche Pio II di lì a pochi anni. Le figure di Tommaso Parentucelli e Enea Silvio Piccolomini, di fatto due intellettuali umanisti eletti a Pontefice nel XV secolo, sono lo specchio di un rinnovamento culturale religioso, del quale Cusano, amico e compagno di entrambi questi uomini, fu un finissimo interprete teologico e filosofico.

<sup>8</sup> N. Cusano, *Apologia doctae ignorantiae*, § 10

Cusano non è una *prisca theologia* che dai prodromi ermetici e zoroastriani sia giunta a Platone, per poi svilupparsi nel Neo-Platonismo e inverarsi nel Cristianesimo; piuttosto, Cusano mira a una ridefinizione del concetto di ortodossia, tramite una rivalutazione fondamentale delle tradizioni eriugeniane ed eckhartiane.

Sebbene entrambi i percorsi evadano programmaticamente, in nome della tradizione platonica, dal tracciato dell'aristotelismo scolastico, essi intraprendono strade fundamentalmente diverse, perché poste su basi e presupposti differenti.

I presupposti del percorso cusano inducono a una riflessione analitica sul ruolo di questo pensatore all'interno dello sviluppo del Neoplatonismo cristiano. La filosofia cusana, in effetti, alla luce delle esplicitazioni che egli fornisce nella *Apologia doctae ignorantiae*, nonché tenendo presenti alcuni importanti rimandi presenti nei *Sermones*, può apparire come il punto di confluenza, nel rinnovato quadro culturale del Rinascimento europeo, di una ben precisa tradizione di pensiero neoplatonica; una tradizione che, prendendo le mosse dal concetto di Dio come Uno infinito, e dalla correlata concezione della *beatificatio* dell'essere umano, costituisce un sentiero di ricerca cristiano emarginato e marginale nella storia della Cristianità, e i cui connotati risultano perciò indiretti e nascosti nel contesto del suo sviluppo.

Troviamo, in effetti, fondamentali ed evidenti legami teoretici tra la teologia filosofica che viene delineandosi nella reinterpretazione dionisiana del Neoplatonismo di Proclo e Cusano. Giovanni Scoto l'Eriugena, traduttore e geniale interprete della parola di Dionigi nel IX secolo, avrebbe fatto propria tale filosofia, allargandone gli esiti speculativi. In Meister Eckhart, all'inizio del Trecento, una filosofia dalle chiare e potentissime – benché non dimostrabili – ascendenze eriugeniane avrebbe assunto un decisivo ruolo nello sviluppo della cultura e della teologia nordeuropee del tardo Medioevo<sup>9</sup>. Nella Scuola chartriana, con Bernardo e Teodorico, la tradizione platonica assunse uno sviluppo che, tesaurizzato da Cusano, mostra i medesimi connotati filosofici. Connotati rinvenibili altresì nelle opere di un Guglielmo di Conches, di un Bernardo Silvestre, nonché, per quanto se ne possa desumere dagli scritti indiretti pervenuti, di un Amaury di Bène e di un David di Dinant, ai quali esplicitamente Cusano si richiama nella *Apologia*. Un richiamo al quale si accompagnano quelli a Bertoldo di Moosburg e Ugo di san Vittore, e che significativamente forniscono una base storica per comprendere i connotati della metafisica cusana fondata sul concetto di infinito.

Parrebbe, in questo senso, delinearsi il quadro di uno sviluppo di una tradizione di pensiero neoplatonico che, all'interno della Cristianità, è venuta svolgendosi per vie indirette e non di rado nascoste e clandestine. Una tradizione nella quale venivano elevati a principi-guida alcuni fondamenti che, in varie occasioni, furono considerati eterodossi nella definizione identitaria del Cristianesimo. Nicola Cusano, in questo preciso senso, può essere visto come il punto di convergenza, nel Rinascimento, di tali tradizioni. Non senza significato, possiamo notare come, nella sua opera, vengano a farsi chiari alcuni legami non storicamente dimostrabili tra pensatori differenti: come nel caso, appunto, di Eriugena e Meister Eckhart.

Nel cuore del Quattrocento europeo, il Vescovo e Cardinale Nicola di Kues sembra ricucire, in una condivisa unità della quale il suo sistema di pensiero diviene espressione, le linee di una *traditio abscondita*, i cui connotati teoretici mostrano una sintesi peculiare, fondata sul concetto di Uno infinito, tra Neoplatonismo e Cristianesimo.

---

<sup>9</sup> Come scrive Kurt Ruh, al cui studio rimando per il rapporto storico-filosofico tra i due pensatori, “Il legame tra Meister Eckhart ed Eriugena, nonostante i progressi compiuti dalla ricerca, non sembra essere dimostrabile; tuttavia, l’analogia strutturale tra le loro filosofie è sufficiente a esigere che in una storia della mistica occidentale si tenga conto del grande Irlandese”, in *Storia della Mistica Occidentale*, Vol. I, Milano, 1995, pp. 200 sgg.

Deve anche considerarsi come, nello sviluppo di una tale *traditio*, un ruolo centrale spetterebbe alla pratica del *sermo*, quale strumento mistico di diffusione filosofica: da Eriugena sino alla scuola almariciana, da Eckhart sino a tutta la tradizione della mistica renana (che sarebbe poi confluita direttamente nella rivoluzione intellettuale di Lutero), il *sermo*, inteso come lettura mistico-filosofica del messaggio biblico, risulta il mezzo principale di comunicazione e tradizione delle idee che costituiscono la linea di pensiero che stiamo considerando. Nicola Cusano, significativamente, attese nella sua vita alla predicazione e compilazione di 293 sermoni, i quali, oltre che capolavori di letteratura teologica, sono altresì dei documenti filosofici nei quali egli, con preziosi rimandi non presenti nel resto delle sue opere, definisce la visione cristiana propria del suo sistema; una visione che, fondata sul concetto di infinito, rifiutava in ultima analisi la proposta culturale della Scolastica, e si riallacciava a quella *traditio* che proprio nel *sermo* aveva trovato il suo mezzo più importante di espressione.

Bisogna inoltre tenere presente come la formazione di Cusano non potesse essere estranea all'influsso della Devotio Moderna, e ai principi cristiani in essa portati avanti, in ambienti quali quello dei Fratelli della Vita Comune di Deventer, presso i quali il giovane Cusano avrebbe trascorso momenti di formazione importanti della prima parte della sua vita.

Si apre qui la questione, ancora poco nota, dei rapporti tra l'Umanesimo Italiano e la Devotio Moderna nordeuropea, questione che andrebbe compresa alla luce degli scritti di autori come Wessel Gansfort e Jean Gerson<sup>10</sup>. Cusano può in effetti essere visto, in questo senso, come il filosofo più "europeo" della sua generazione: egli fu in profonda connessione sia con l'ambiente spirituale germanico, che con gli Umanisti italiani.

Non risulta dunque senza ragione voler comprendere l'opera di Nicola Cusano come il momento terminale, nella cultura del Rinascimento, di una *traditio abscondita* avente alcune precise caratteristiche filosofiche comuni, costituenti le basi storiche della definizione del concetto filosofico di infinito nel pensiero cusano.

Benché, come è stato detto<sup>11</sup>, la definizione del personaggio intellettuale di Eriugena presenti, per quanto riguarda le effettive influenze del suo pensiero, una reale *vexata quaestio* per gli interpreti contemporanei, il ruolo di Cusano, all'interno della storia dell'Eriugenismo, appare evidentemente decisivo<sup>12</sup>.

Cusano fu il primo a citare esplicitamente Giovanni l'Eriugena nel contesto di una teologia filosofica: nell'*Apologia doctae ignorantiae*, Cusano raccomanda "Johannes Scotigenam" come maestro di mistica; facendo riferimento al *Periphyseon*, egli ne associa il pensiero a quello di Eckhart, di Bertoldo di Moosburg e di David di Dinant, mostrando una grande consapevolezza riguardo l'influenza del pensiero eriugeniano nei secoli successivi alla morte dell'Irlandese, una consapevolezza che Cusano fondava sul rapporto tra Eriugena e l'opera di Dionigi.

---

<sup>10</sup> Cfr. H. Baron, *Fifteenth Century Civilization of North of the Alps and the Italian Quattrocento. Contrast and Confluence*, in Idem (a cura di), *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton 1988, vol. 2, pp. 3-39; H. Blommesteijn, C. Caspers, R. Hofman (a cura di), *Spirituality renewed: Studies on significant representatives of the Modern Devotion*, Leuven 2003; F. Akkerman, G. Huisman, A. Vanderjagt (a cura di), *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, Leyden 1993; A. Combes, *Gerson et la naissance de l'Humanisme. Notes sur les rapports de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire*, in "Revue du Moyen-âge Latin", t. I, (1945), pp. 259-284.

<sup>11</sup> Cfr. R. Roques, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, in *Miscellanea A. Combes*, Rome, 1967, pp. 245-329.

<sup>12</sup> Per tutta la questione, cfr. il sempre illuminante lavoro di P. Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per una storia dell'Eriugenismo*, Firenze, 1980.

Cusano può in effetti considerarsi il principale interprete del pensiero di Eriugena tra il Medioevo e l'Idealismo. Non a caso, numerosi ed esaurienti studi hanno messo in luce, nel corso degli anni, il legame tra il filosofo irlandese e il filosofo tedesco<sup>13</sup>.

La cifra eriugeniana della metafisica di Cusano appare determinante: l'idea di Dio come Uno infinito, in cui tutti gli esseri sono ontologicamente contenuti; la concezione dell'universo come creazione intrinseca alla natura divina; la nozione della *sapientia* come *ignorantia*; la reciprocità di fede e ragione in un rapporto di ineliminabile specularità tra verità rivelata e verità di ragione; la visione della Trinità come *Triunitas*; la cristologia per la quale Cristo è il supremo mediatore tra il modo dell'infinito e quello dell'infinito, rispetto ai quali non si dà proporzione alcuna<sup>14</sup>: tali principi, di matrice fondamentalmente eriugeniana, sono i medesimi che fondano la metafisica di Cusano.

Questi due pensatori, separati da sei secoli di distanza, si pongono in realtà in un rapporto di diretta continuità. Ciò appare evidente, altresì considerando come Dionigi sia l'autore in assoluto più citato da Cusano, nonché quello che il filosofo di Kues definisce come "il primo teologo" ("*maximus ille divinorum scrutator*"): nella ricezione cusana di Dionigi, come per molti pensatori moderni, la mediazione esegetica di Eriugena risulta determinante per la comprensione dell'opera dionisiana.

Possiamo osservare come la tipica idea cusana del *Deus absconditus* possieda un retroterra speculativo direttamente collegato con il sistema di pensiero di Eriugena. La formula eriugeniana "*divina ignorantia summa ac vera sapientia*" corrisponde evidentemente alla celebre *docta ignorantia* cusana: quest'ultima prende dichiaratamente le mosse, non a caso, dalla teologia apofatica di Dionigi, il quale sviluppa il suo discorso tramite una terminologia e un apparato metafisico modellati sugli scritti di Proclo<sup>15</sup>.

Per Cusano, il principio divino non può essere conosciuto da parte delle creature. Dio è il "massimo assoluto" che l'uomo non può concepire. La mente umana realizza il proprio conoscere attraverso una modalità di tipo comparativo, paragonando cioè il noto all'ignoto, in un sistema di connessione analogica, definita da Cusano "*colligere*"; tramite tale sistema, le nozioni acquisite ne generano altre. Il "massimo assoluto" (coincidente, in quanto tale, con il "minimo assoluto"), non può tuttavia essere compreso tramite una relazione di tipo comparativo. Data la sua infinità, il principio non può essere comparato con alcunché, giacché, essendo l'infinito che tutto contiene, è il non-altro rispetto a ogni altro. Di conseguenza, il principio divino non può essere fatto proprio dall'attività della ragione umana. In ultima analisi, la conoscenza umana consiste nel conoscere come non si possa davvero conoscere. La *docta ignorantia* consiste, appunto, nella consapevolezza di questa inadeguabilità della mente a Dio, la cui infinità illumina il limite delle creature<sup>16</sup>.

Quest'idea – centrale, in Cusano – è fondamentalmente espressa nella filosofia di Eriugena. Nel primo libro del *Periphyseon*, che come sappiamo era noto a Cusano, il filosofo d'Irlanda prende ampiamente in esame il principio per cui la mente umana non possa conoscere l'essenza del reale, coincidendo essa con l'infinità del principio divino. La mente umana può conoscere soltanto *quia*

<sup>13</sup> Rimando ai seguenti studi, tenuti qui presenti: D. Duclow, *Masters of learned ignorance : Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Ashgate, 2006; A. Kijewska, *Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus*, in "Philoteos", 2, 2002, pp. 155-167; J.L. Cantòn, *Teofania y Concordia. Leyendo a Escoto Eriùgena y Nicolàs de Cues*, in M. Alvarez-Gomez (a cura di), *Lo Caminos de Pensamiento en Nicolas de Cusa*, Salamanca 2002, pp. 107-134; D. Moran, *Pantheism in Eriugena and Nicholas of Cusa*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 1, 1990, pp. 131-152; W. Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in *Eriugena redivivus, Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1985, pp. 311-343; C. Riccati, *Processio et explicatio La doctrine de la creation chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli 1983; Idem, *Eriugena e Cusano: due concezioni del mondo come esplicazione della natura intellettuale*, Torino, 1977.

<sup>14</sup> Per come il tema sarà comune a Cusano e Eckhart, cfr. l'interessante studio di D.F. Duclow sul tema dell'Eucarestia nei due autori: "*Eckhart and Nicholas of Cusa: Eucharist and Mystical Transformation*", in *Eckhart Review*, n. 17, 2008, pp. 44-61.

<sup>15</sup> Cfr. D. Carabine, *The unknown God : negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Louvain, 1995.

<sup>16</sup> N. Cusano, *Docta ignorantia*, I, 1-3.

*est* – e mai *quid est* – l'essenza degli esseri<sup>17</sup>.

Secondo la prospettiva dell'Eriugena, la *via* più adeguata per la relazione umana al principio divino è costituita da un'essenziale *silentium*. È evidente come Eriugena faccia propria, e reinterpreti in modo originale la distinzione dionisiana tra una teologia "catafatica" e una "apofatica"<sup>18</sup>.

Quando l'essere umano produce una affermazione concernente la divinità, egli applica al Creatore categorie della creatura; esse non possono definire né indicare l'essenza divina della realtà, la quale viene dunque custodita in una di fatto inconcepibile verità ultima.

Come non risulta problematico osservare, la medesima dottrina, altrimenti espressa, sembra mostrarsi, tanto nel pensiero cusano che nel sistema dell'Eriugena, con un comune riferimento al retroterra teologico dionisiano-procliano.

La concezione concernente l'essenziale armonia di reciprocità che intercorre tra *fides* and *ratio* discende appunto, in entrambi i pensatori, dalla dottrina del Dio nascosto, per la quale, tanto più la ragione comprende, tanto più il Mistero divino mostra la sua verità e inaccessibilità simultanee. Da qui, troviamo espresso in Cusano e nell'Eriugena – entrambi eminenti predicatori, oltre che filosofi – l'idea di una esegesi filosofica della sacra Scrittura, che si pone in modo speculare rispetto alla riflessione filosofica. Non casualmente, Cusano, come Eriugena, darà vita a un corpus di omelie speculative, fondate sull'idea che la suprema *auctoritas*, sulla quale si fonda la rivelazione stessa, sia appunto la capacità comprensiva umana.

La filosofia dell'Eriugena è strutturata sul principio della "ragione dialettica", in base al quale la "vera filosofia" e la "vera religione" sono identiche. L'Eriugena ha dichiarato in molti passaggi dei suoi scritti l'unità fondamentale della vera filosofia e della vera religione, che nasce dall'armonia tra la ragione umana e l'autorità sacra. Non può esservi fede priva di comprensione e investigazione razionale; reciprocamente, non può esservi ragione senza l'accettazione positiva del mistero mistico e inconcepibile che abita la realtà. La *docta ignorantia* cusana esprime una identica concezione, basata sulla reciprocità di fede e ragione.

In tale contesto, come ho detto, risulta assai significativo il fatto che Cusano fosse, al pari di Eriugena, un geniale interprete filosofico della Sacra Scrittura. Eriugena scrisse un vasto commentario, com'è noto, dedicato al Vangelo giovanneo<sup>19</sup>. Nelle 293 omelie che costituiscono il corpus del sermonario cusano, il riferimento costante e principale delle riflessioni del filosofo-predicatore è proprio Giovanni. In Cusano e in Eriugena, la distinzione tra Scrittura biblica e ricerca speculativa è assai flebile e, in ultima analisi, illusoria. In tale prospettiva, il Vangelo di Giovanni risulta funzionale per una disamina metafisica e antropologica di matrice filosofica, fondata tuttavia sulla Parola sacra.

Un ulteriore punto di fondamentale connessione tra l'Eriugena e Cusano consiste nella concezione dell'uomo come una creatura "potenzialmente divina". Eriugena definisce il principio teologico dell'*homo imago Dei*: l'essere umano è considerato come una immagine della natura divina di Dio<sup>20</sup>. Nella filosofia di Eriugena, Dio, nel creare l'universo, dà vita all'uomo quale creatura razionale. In quanto tale, egli è "l'intermediario" (*medietas*) tra l'universo creato e il Creatore divino<sup>21</sup>. L'essere umano, per Eriugena, può trascendere la totalità della natura animale, attraverso la sua capacità intellettuale: così facendo, egli può "divinizzarsi", elevando la sua natura materiale a un livello squisitamente spirituale.

Questa concezione, tipicamente platonica e agostiniana, e che troverà nella filosofia e nell'arte del Rinascimento il suo più vasto e magnifico sviluppo, è fatta propria da Cusano, nel quindicesimo

---

<sup>17</sup> Eriugena, *Periphyseon*, I 3; 40, 6 s. 25; 102, 32-47; 138, 3.

<sup>18</sup> Cfr. P. Rorem, *Eriugena's commentary on the Dionysian Celestial hierarchy*, Toronto, 2005

<sup>19</sup> Cfr.: J. J. Contreni. P. O'Neill (a cura di), *Glossae Divinae historiae : the Biblical glosses of John Scottus Eriugena*, Roma 1997.

<sup>20</sup> Eriugena, *Periphyseon*, V, 821C

<sup>21</sup> Cfr. D. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena : a study of idealism in the middle ages*, Cambridge, 1989

secolo, fondamentalmente sulla scorta di Eriugena. È interessante notare come, in contatto con questa sua fonte peculiare, Cusano forgi un'idea che, per altre vie e in altri termini, si pone al centro della filosofia del Quattrocento: ossia l'idea dell'uomo come "microcosmo". Visione che sarà vastamente teorizzata altresì nelle opere di un Marsilio Ficino o di un Pico della Mirandola, per Cusano l'uomo realizza la propria natura divina tramite la forza della sua mente – il che equivale, in Nicola Cusano, all'approfondimento in chiave sapienziale della impossibilità umana di conoscere il principio divino. È in questo senso che la *docta ignorantia* viene non di rado aggettivata, in Cusano come *visio beatifica*.

Da un punto di vista antropologico, Cusano, al pari di Eriugena, considera la *mens* come essenza dell'umano. Come la mente divina, quella umana precede le cose create. "L'intera sostanza dell'uomo non è altro che il suo concetto nella mente del suo Artefice", scrive l'Eriugena<sup>22</sup>. Cusano, dal canto suo, considera la mente come lo specifico punto di connessione tra l'umano e il divino. Nella *coincidentia oppositorum*, che la mente incontra nel tentativo di concepire il principio, si rivela all'uomo l'infinito, al di là del *murus absurditatis* incontrato dalla (in)capacità comprensiva umana.

Tale visione antropologica che Cusano e l'Eriugena condividono si fonda su una ben precisa concezione metafisica di Dio. Dio viene concepito come "l'opposto di ogni opposizione". Occorre notare come, al pari dei vari concetti tipicamente cusani sinora esaminati, anche l'idea della *coincidentia oppositorum* venga originariamente formulata da Giovanni l'Eriugena: Dio "*est enim ipse similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas*"<sup>23</sup>.

Nell'opera di Cusano, a questo medesimo proposito, leggiamo che "*Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione, sicut finis sine fine. Et tu mihi dicis, Domine, quod sicut alteritas in unitate et sine alteritate, quia unitas, sic contradictio sine alteratione non est [...]. Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, sicut finis finitorum est finis sine fine. Es igitur tu Deus oppositio oppositorum, quia est infinitus. Et quia est infinitus est ipsa infinitas*"<sup>24</sup>.

Vediamo come la celebre definizione cusana di Dio "*oppositio oppositorum sine oppositione*" sia presa dall'Eriugena *ad verbum*. Essa si fonda, a ben vedere, sulla concezione del divino infinito (*infinitas*) come annichilazione e superamento della finitudine. Ogni opposizione determinata viene cancellata nell'infinità assoluta del principio divino privo di determinazioni<sup>25</sup>. Le "opposizioni" dell'universo creato sono conseguenze ontologiche della *explicatio* (Cusano) o *processio* (Eriugena) di Dio.

Alla luce di queste considerazioni, si pone chiaramente all'attenzione la similarità della concezione della *creatio*, intesa quale essenziale teofania, che troviamo in Cusano e in Eriugena. Secondo Eriugena, l'universo creato esiste essenzialmente attraverso una partecipazione della natura divina. Nel creare l'universo, Dio crea se medesimo. In un retroterra neoplatonico di derivazione procliana, Eriugena sostiene che "non vi sia cosa corporea o visibile che non sia simbolo di un ente incorporeo intellegibile"<sup>26</sup>.

Come Nicola Cusano sei secoli più tardi, Eriugena ha elaborato il suo sistema filosofico come un'essenziale ermeneutica cristiana di Proclo, sulla scorta di Dionigi. Possiamo notare l'idea neoplatonica dell'universo come una processione dall'Uno alla molteplicità, destinata al ritorno finale all'Unità<sup>27</sup>.

I concetti eriugeniani di *processio* e *reditus* come aspetti essenziali dell'universo creato sono forgiati sulla filosofia di Proclo, tramite la decisiva mediazione di Dionigi. Nel XV secolo,

---

<sup>22</sup> Eriugena, *Periphyseon*, IV, 768B

<sup>23</sup> Eriugena, *Periphyseon*, I, 72; 206 32

<sup>24</sup> Cusanus, *De theologicis complementis*, 13

<sup>25</sup> Cfr. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, 1973

<sup>26</sup> Eriugena, *Periphyseon*, V, 866A

<sup>27</sup> Proclus, *Elements of Theology*,. 33-4

Cusano segue tale tradizione di pensiero. Nel sistema cusano, ogni ente creato deriva dall'Uno originario, detto *posse ipsum*, al quale fatalmente fa ritorno. Come Eriugena, Cusano fa propria la metafisica procliana, interpretando il circolo di *processio* e *reditus* anche in accezione storica e mistica. Lo sviluppo della natura divina nella sua divisione e riunificazione, viene tradotto, in termini cristiani, nei concetti di "creazione" e "redenzione".

Vorrei ora notare come il neoplatonismo "eriugeniano" di Nicola Cusano rappresenti una fondamentale alternativa filosofica al Tomismo aristotelico, la cui tesi teologica di fondo consiste nella concezione di Dio come principio determinato personale.

Nel contesto del dibattito che oppose nel Rinascimento i grandi discepoli platonici e aristotelici, Cusano si fece interprete di quella tradizione di pensiero che, nella riscoperta platonica, intese rigettare i perimetri invalicabili dei principi fondati sulla filosofia dello Stagirita in materia teologica. Si potrebbe affermare, a ragione, che tutta il sistema di Cusano non sia altro che un progressivo sviluppo del concetto di "potere divino" in accezione anti-aristotelica, un sistema che infine giunge infatti ad affermare l'idea di Dio come *actus infinitus*<sup>28</sup>. L'ultimativo concetto reperito da Cusano per definire l'ineffabile natura Dio – *posse ipsum* – è non altro che la negazione di ogni inespressa realtà "in potenza" del reale.

Nella prospettiva aristotelica, la filosofia scolastica aveva interpretato l'universo come una *potentia ordinata*, dipendente dalla *potentia absoluta* di Dio. Nicola Cusano rifiuta tale concezione, tramite la formulazione di una idea di Dio come potere stesso. Secondo Cusano, non si dà distinzione, in Dio, tra *esse* e *facere*. Di conseguenza, il potere divino è del tutto esplicito nell'universo attuale: non si dà alcuna realtà potenziale. Correlatamente, le categorie aristoteliche non possono essere applicate al principio divino, inteso come assoluta infinità.

Nella filosofia di Eriugena, similmente, l'ineffabilità di Dio si fonda sulla revisione metafisica delle dieci categorie aristoteliche, le cui validità gnoseologiche, per l'Irlandese, sono completamente azzerate, nei confronti del principio divino<sup>29</sup>. La concezione di Dio come Uno assoluto, per Eriugena come per Cusano, si pone come una alternativa fondamentale alla visione aristotelica.

Questa concezione teologica è la medesima che troviamo espressa nell'idea di Dio come *En* in Proclo, che Eriugena definisce *Unitas* e Cusano *Non-aliud* o *Posse ipsum*; attraverso i secoli, essa appare condivisa e rielaborata diversamente nelle opere di Dionigi, dei maestri di Chartres, di Eckhart e, più tardi, di Charles de Bovelles. Possiamo definire questa tradizione come quella di un pensiero spirituale, costituito da un Neoplatonismo cristiano filosoficamente alternativo alla concezione aristotelica.

Tale tradizione, per molti versi, prende le mosse da Eriugena e la sua epocale traduzione di Dionigi l'Areopagita. Il legame "strutturale" tra Cusano ed Eriugena, che abbiamo osservato, può essere letto come il riconnettersi di una tradizione di pensiero cristiano neoplatonico nel contesto dell'Umanesimo e del dibattito rinascimentale tra l'alternativa aristotelica e quella platonica.

L'esplicito riferimento di Cusano a Eriugena nella *Apologia doctae ignorantiae*, da cui abbiamo preso le mosse, può chiarificare la tesi sin qui espressa, di una linea di pensiero neoplatonico di cui il legame Eriugena-Cusano sarebbe espressione fondamentale.

Cusano, nel criticare le accuse di Wenck, descrive una linea di "pensatori saggi, la cui filosofia è incentrata sull'idea di conoscenza come *docta ignorantia* e sul concetto di Dio come *infinita Unitas*.

---

<sup>28</sup> Mi permetto di rimandare, per tale questione, al mio volume: C. Catà, *La Croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, Macerata, 2009.

<sup>29</sup> Cfr. Eriugena, *Periphyseon*, I 463C

È bene a questo punto chiarificare cosa, storicamente, sappiamo Cusano conoscesse di Eriugena, sebbene sia lecito supporre, dai rimandi sin qui evidenziati, che la sua conoscenza del filosofo irlandese fosse ben più vasta. È opportuna a questo punto una tale chiarificazione, in quanto Cusano, nello svolgimento dei suoi pensieri, tende non di rado a citare indistintamente la tradizione di Dionigi, Eriugena ed Eckhart, come se si fosse di fronte a *unicum*, al blocco unitario di un solo pensiero.

Come sappiamo dal documento del “Codex Additivus 11035”, conservato presso il British Museum, Cusano conobbe il *Periphyseon* eriugeniano, almeno per quanto concerne il primo Libro<sup>30</sup>. Dal “Cod. Lat. 6734”, conservato presso la Bibliothèque Nationale di Paris, sappiamo che, almeno indirettamente, Cusano conobbe una larga parte della produzione eriugeniana, attraverso la lettura della *Clavis Physicae* di Honorio<sup>31</sup>. Inoltre, Cusano aveva chiaramente conoscenza delle traduzioni eriugeniane da Dionigi<sup>32</sup>. Aggiungasi che, dai *sermones* cusani – la cui ispirazione di fondo è decisamente eriugeniana – è possibile evincere una ulteriore conoscenza, da parte del filosofo di Kues, del corpus dell’Irlandese.

La celebre *Omelia* eriugeniana sul *Prologo di Giovanni*, ad esempio, compare espressamente nei *sermones* XIX e CXLI di Cusano. È nella *Omelia* di Eriugena che, forse per la prima volta, si assiste compiutamente a quella giustapposizione fra esegesi biblica e speculazione filosofica che sarà tipica degli anni medievali e che troverà in Nicola Cusano una sua completa realizzazione. Come ha notato Cristiani, nella *Omelia* dell’Eriugena troviamo “la forza evocativa di un linguaggio carico di storia, che unisce l’annuncio della Rivelazione cristiana al nascere della riflessione filosofica in Occidente”<sup>33</sup>. Cusano tesaurizzerà questa lezione, coniugando in *unicum* la parola di Eriugena e la filosofia dionisiana.

Egli, in varie occasioni, fa cenno a Dionigi, riprendendo espressioni che ricorrono tuttavia nel filosofo d’Irlanda. È Dionigi, ad esempio, la fonte indicata a più riprese da Cusano per il concetto di Dio come “*oppositorum oppositio*”. Tale espressione, tuttavia, non appare in Dionigi *ad litteram*, mentre invece si presenta, come abbiamo visto, nell’Eriugena. In effetti, Cusano parrebbe considerare spesso Dionigi, l’Eriugena, Eckhart, e le connesse tradizioni, come un unitario sistema di pensiero.

Nell’*Apologia doctae ignorantiae*, l’Eriugena è chiaramente posto da Cusano come momento e parte integrante di una specifica tradizione sapienziale. Si tratta della tradizione del Neoplatonismo cristiano fondato sulla metafisica di Proclo: Cusano conferma tale ipotesi, dimostrando la consapevolezza di essere un interprete “moderno” di tale *traditio*, emarginata e marginale nello sviluppo identitario della storia della Cristianità.

Importante, per comprendere il legame “strutturale” che lega l’Eriugena a Cusano, è gettare lo sguardo sulla predica *Dies Sanctificatus*, tenuta da Cusano ad Augsburg il giorno di Natale del 1440.

Osservando le considerazioni speculative svolte da Cusano in questo sermone, correlatamente alle affermazioni riguardo il concetto teologico della Trinità che troviamo nei suoi libelli, in special modo nel *De docta ignorantia*<sup>34</sup>, risultano evidenti alcuni legami fondanti con l’opera eriugeniana, che qui acquistano una profonda valenza storico-filosofica.

<sup>30</sup> Cfr. J. Koch, in *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft*, 3, 1963, pp. 86-100

<sup>31</sup> Cfr. P. Lucentini, *Platonismo Medievale*, Firenze 1979, pp. 77-103

<sup>32</sup> Cfr. L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in *Cusanus-Texte*, III, Heidelberg 1941.

<sup>33</sup> M. Cristiani, *Introduzione a Giovanni Scoto Eriugena, Il Prologo di Giovanni*, Milano, 1987, p. 32

<sup>34</sup> Per un quadro relativo alla questione teologica trinitaria in Cusano rimando, con i relativi apparati bibliografici, al classico studio R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.

La questione risulta nodale, in quanto da un punto di vista speculativo il Mistero della Trinità si pone come il più arduo ostacolo per una sintesi definitiva tra il pensiero neoplatonico, nel quale il principio viene posto come Uno infinito, e la metafisica cristiana, basata sulla trinità della divinità. Non senza motivo, una buona parte delle condanne di eresia che ebbero a investire la visione neoplatonica prese proprio le mosse dal mancato riconoscimento e salvaguardia del concetto di Trinità.

Come per Nicola Cusano, per Giovanni l'Eriugena il mistero trinitario non è da concepirsi come la sommatoria di tre unità distinte, seppur connesse; ben diversamente, essa deve essere intesa come un auto-dispiegamento dell'Uno: un movimento che, procedendo in se medesimo e rimanendo in se medesimo, si pone come una auto-relazione infinita, nella quale la Trinità, emergendo e rimanendo Unità, risulta in ultima analisi una Tri-Unità. Scrive in questo senso il filosofo irlandese: “*summa siquidem sancta trinitas non est unum et unum et unum, sed simplex et individuum unum in tribus inseparabilis substantiis [...]. Non numero, et non aliquid unum est, sed universaliter et infinite unum*”<sup>35</sup>. Sono parole che Cusano pare ricalcare con il suo sermone.

La relazionalità intrinseca al mistero trinitario, secondo Eriugena – come sarà per Cusano – è una totale compenetrazione delle tre *Personae*, nella quale non viene a vanificarsi la *proprietas* di ognuna di esse, ma bensì si fonda l'*Unitas* che, in quanto infinita, permane identica a se medesima in eterno. Le tre *Personae* si coappartengono nella Unità infinita, in una *processio gignens*, che si sviluppa dinamicamente secondo una relazione ternaria eterna. Scrive ancora Giovanni l'Irlandese: “*totus pater gignens in toto filio genito et totus filius genitus in toto patre gignente et totus pater gignens et totus filius genitus in toto spiritu sancto a pater per filium procedente et totus spiritus sanctus a pater per filius procedens in patre a quo procedit et filio per quem procedit, et tres unum sunt per intellectum trinitatem in unitate*”<sup>36</sup>.

Possiamo notare come l'Eriugena, non senza la mediazione di Dionigi, guardi costantemente a quel concetto neoplatonico di Uno, e all'apparato di pensiero a esso connesso<sup>37</sup>. Tale concetto rappresenta, possiamo ben dire, un'alternativa filosofica essenziale al tomismo aristotelico. In particolare, il concetto di *infinita Unitas* presente nell'Eriugena tramite Dionigi e, di qui, in Nicola Cusano, è precisamente quell'Uno-divino espresso da Proclo nella *Theologia Platonica* con il suo essenziale *Commento al Parmenide*<sup>38</sup>.

In questo senso, risulta prezioso notare come la concezione di Dio quale *infinita Unitas* sia stata particolarmente teorizzata da quel Bertoldo di Moosburg, citato da Cusano nell'*Apologia*, il quale, significativamente, successe a Eckhart nello *Studium* di Colonia: una posizione ancora “calda” per le violente persecuzioni subite dal maestro di Hoheim.

Il *Commento* del filosofo di Moosburg alla *Theologia Platonica* di Proclo si muove attorno al concetto di Dio come *infinita Unitas*. La scelta, da parte di Bertoldo, di dedicare il suo commento a Proclo, fu storicamente eccezionale. Essa doveva certo motivarsi in base al fatto che Bertoldo considerasse quel filosofo neoplatonico come il più grande pensatore dell'antichità, il più cristiano dei pagani. E ciò, in quanto Proclo aveva descritto una metafisica aperta, al di là delle determinazioni dell'essere, alla contemplazione della Unità infinita. Comprendiamo la profonda linea di continuità, in questo senso, fra Eckhart e Bertoldo, il quale, in apparenza, come nota Alain de Libera, “non ha nulla di eckhartiano”<sup>39</sup>.

Se Bertoldo sceglie di svolgere il proprio *Commento* nei confronti di Proclo, e non di Aristotele (come avrebbe previsto la tradizione universitaria del suo tempo e la cultura dominante della

---

<sup>35</sup> Eriugena, *Periphyseon*, cit., III 22 ; 182, 16-20.

<sup>36</sup> Ivi, II 31; 190, 11-15.

<sup>37</sup> Per un quadro filosofico approfondito riguardo tale tematica filosofica, cfr. il fondamentale studio di W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, cit., soprattutto le pp.193 sgg.

<sup>38</sup> Sul tema, cfr. E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide platonico*, Torino, 1962.

<sup>39</sup> A. De Libera, *Eckhart, Suso, Taulero, e la divinizzazione dell'uomo*, Roma 1996., p. 48.

Cristianità), è perché a suo avviso la metafisica aristotelica si arresta a un piano inferiore del reale – non considerando l'Uno<sup>40</sup>. In questo senso, Bertoldo trascende radicalmente, sulla scorta di Eckhart, l'orizzonte aristotelico-tomista dal quale lo stesso Eckhart prende le mosse in maniera eversiva.

Secondo la lezione procliana cui Bertoldo intese guardare, il principio è l'Uno super-essenziale; in quanto tale, esso è la negazione assoluta delle differenze che si danno nell'ambito della finitudine. In sé, l'Uno è l'assolutamente indifferenziato, l'indeterminato. L'Uno è assoluto rispetto a qualsiasi forma o determinazione interna: è il “nulla” di ogni cosa, come glosserà icasticamente Eckhart. Nota in questo senso Beierwaltes che tale “negazione dell'essere, della forma, del qualcosa, della relazione, del pensiero, non può chiaramente essere intesa come un semplice vuoto o come una diminuzione di realtà; essa vuole piuttosto rinviare alla pienezza dell'Uno, al suo essere *potenza di tutto*, che, essendo la forma più intensiva di Unità e di Semplicità, ha già in sé, in un modo assolutamente indifferenziato, tutto ciò che ‘in seguito’ si differenzierà da lui. Per meglio dire: non lo ha, ma lo è realmente, essendo in sé *unitario* nella misura più alta possibile”<sup>41</sup>.

Queste acute annotazioni di Beierwaltes ci mostrano la correlazione strutturale tra il concetto cusano di *posse ipsum* – inteso come “potenza del tutto”, in cui sono originariamente complicati tutti gli enti in modo indifferenziato – e l'Uno divino, di matrice procliana, che Dionigi, Eriugena ed Eckhart fanno proprio radicalizzandone la portata all'interno di un orizzonte di pensiero cristiano nutrito dalla lezione di Agostino.

Quando Cusano, nel sermone *Dies sanctificatus*, si trova a chiarificare il concetto di Trinità che già l'Eriugena aveva codificato – prendendo le mosse dalla metafisica procliana dell'Uno, per congiungerla con il pensiero agostiniano – egli palesa la derivazione della sua speculazione da tale riflessione, proponendo un concetto di Trinità come *infinita Unitas*.

Risulta dunque decisivo osservare come Cusano riprenda direttamente dall'Eriugena l'idea secondo cui “*Deus est unum multiplex in se ipso*”<sup>42</sup>. Dio è, per Nicola Cusano sulla scorta dell'Eriugena, l'eterno auto-dispiegamento che si pone come fondamento del tutto, creando se medesimo a-temporalmente. Esso, nel suo auto-dispiegarsi, si manifesta nel creato visibile, il quale è dunque non-altro dal principio, senza tuttavia poter mai identificarsi con esso *sic et simpliciter*, in quanto la realtà finita è tale, in virtù delle differenziazioni inammissibili nell'Uno infinito. Dunque, le categorie applicabili ai *creata* nella loro finitudine, sono insensate per l'indeterminato Uno.

In questo senso, come ha mostrato Riccati nella sua ampia monografia dedicata al rapporto tra Cusano e il filosofo irlandese, vi è davvero una relazione strutturale tra il concetto di *processio* in Giovanni Scoto l'Eriugena, e il concetto di *explicatio* in Nicola Cusano<sup>43</sup>.

Per entrambi, la dinamica in cui si costituisce il *Mysterium Trinitatis* è intesa come causalità assoluta del principio divino. Dio è, nel suo auto-generarsi trinitario, causa, principio e materia dell'universo. Nella auto-costituzione trinitaria del principio, ogni *Persona* è, contemporaneamente, *causa sui* e causalità creatrice in modo insostituibile, alla luce della eguaglianza essenziale che vi è tra le tre *Personae* divine. L'universo è dunque inteso come essenziale “teofania” in questo preciso senso: in quanto pro-cede dalla originaria relazione trinitaria del principio divino. Ogni cosa, originariamente contenuta in Dio, si esplica nel mondo, per fare infine ritorno alla sua Origine, secondo un movimento metafisico destinale degli enti, scandito in tre fasi, che ricalca la metafisica procliana sull'impianto trinitario cristiano, conformemente al disegno indissolubilmente teologico e filosofico di Giovanni Scoto l'Eriugena.

Secondo l'esposizione eriugeniana e cusana del *Mysterium Trinitatis*, fra l'ambito della finitudine molteplice e il principio – essendovi una essenziale comunanza ontologica in virtù del

---

<sup>40</sup> Cfr., su questo tema, B. de Mottoni Faes, *Il Commento di Bertoldo di Moosburg alla Elementatio theologica di Proclo*, in “Studi Medioevali”, 1, (1971), pp. 417-461.

<sup>41</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena redivivus*, cit., pp. 234-235.

<sup>42</sup> Eriugena, *Periphyseon*, III, 17; 152, 16 s.

<sup>43</sup> Cfr. C. Riccati, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, cit.

sensu della *processio* (Eriugena) o *explicatio* (Cusano) divina – vi è una *similitudo* sostanziale: l'universo è *imago Dei*. Vi è dunque una corrispondenza ontologica fra Dio e universo, una corrispondenza che si mostra minimamente nella realtà materiale, essendo Dio puro spirito, e massimamente in quella spirituale. Troveremo perciò una corrispondenza massimale fra la parte spirituale del mondo creato e il principio divino originante. La parte spirituale del mondo creato è, in misura eminente, la *mens* umana – posta da Cusano, proprio in questo senso, come unico *medium* fra uomo e Dio.

Come insegnato anche da Raimondo Lullo, fra *mens* umana e Dio troviamo un nesso di sostanziale *similitudo*, che si manifesta appunto nella struttura ternaria della *Denkstruktur*, in rapporto al mistero trinitario. Il concetto cusano di *docta ignorantia* trova qui il suo fondamento. Svolgendo la dinamica interna alla sua struttura ternaria, la mente – *analogia Trinitatis* – giunge per *intellectum* alla *visio* del principio.

Vediamo prendere forma, nel principio della docta ignorantia, quella sintesi, operata dall'Eriugena, fra la lezione procliana e l'insegnamento di Agostino. Questi aveva esattamente affermato, a proposito del concetto di Trinità, che “*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*”<sup>44</sup>.

Il rapporto, *analogico* in questo preciso senso, fra *mens* e *Deus*, permette all'essere umano, tramite la *ratio*, di incontrare il *murus coincidentiae oppositorum*, comprendendo la differenza fra *Deus* e *imago dei in mente*, redimendo così il peccato originario in cui l'uomo ultimamente consiste<sup>45</sup>. Sulla scorta di Agostino, Eriugena definisce infatti la *mens* come la “*interior nostrae naturae trinitas*”<sup>46</sup>, lezione che Cusano riprenderà nel fondare il filosofema della *docta ignorantia*.

Il legame strutturale tra Cusano e l'Eriugena si mostra, infine, come la linea essenziale di una *traditio* filosofica dalle evidenti e potenti derive eterodosse. L'idea di Dio come infinita *Unitas*, che ritorna in Cusano nei termini del *Non-aliud* e del *posse ipsum* quali “nomi dell'Ineffabile”; l'idea della *deificatio* dell'uomo, che Cusano descrive in particolare nel *De filiatione Dei*; la concezione, squisitamente neoplatonica e sviluppata da Eriugena, del finale *reditus ad Unum* quale aspetto ontologico di ogni ente (concezione che apre una fondamentale prospettiva sulla dottrina della “apocastasi”), che nel sistema cusano si ripresenta, tramite l'accezione metafisica che egli conferisce ai concetti di *complicatio/explicatio* e di *contractio* (concetti che egli desume infatti dalla scuola neoplatonica di Chartres<sup>47</sup>): tali connessioni mostrano il legame tra la filosofia cusana e la linea di pensiero che prende le mosse dall'opera di Giovanni l'Eriugena.

Non è infatti senza importanza il fatto che nell'attacco che Cusano subì dal filosofo scolastico Johannes Wenck siano direttamente presi in esame i punti eterodossi presenti nella filosofia di Giovanni l'Eriugena. Saranno, significativamente, questi medesimi punti a costituire la sostanza teologica della celebre condanna subita dal pensiero di Eckhart con la bolla papale *In agro dominico*.

Alla condanna di Eckhart – le cui tesi furono definite dal Pontefice “semenza del diavolo” che il filosofo aveva sparso nel campo del Signore – si giunse attraverso un processo che registrò due fasi distinte: una prima a Colonia (dalla cui diocesi prese le mosse l'accusa), e una seconda ad

---

<sup>44</sup> Agostino, *De Trinitate*, VII, 4, 37.

<sup>45</sup> E' in questi termini, che ritorneranno in Cusano tramite la mediazione dell'Eriugena, che si esprime ancora Agostino: cfr. *De Trinitate*, IX, 2, 2.

<sup>46</sup> Eriugena, *Periphyseon*, II, 32; 192, 5.

<sup>47</sup> Per il rapporto fra Cusano e la scuola di Chartres, cfr gli studi: P. Duhem, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in “Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques”, XXX, 1909, pp. 525-531; e K. Takashima, *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in K. Yamaky (a cura di), *Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Modern Age*, London 2002, pp. 97-105.

Avignone<sup>48</sup>.

Nella prima fase, svoltasi il 24 gennaio del 1327, veniva intentato contro il Meister un *processus pro promoventem*: era in questione, cioè, l'ortodossia dello stesso Eckhart. In esame erano alcuni *rotuli di articuli* posti dall'ambiente di Colonia alla attenzione della commissione inquisitoria, convocata dall'Arcivescovo.

Nella seconda fase, dopo che Eckhart si era appellato al Papa il 13 febbraio dello stesso anno, muta la sostanza del processo: a essere in questione, ora, sono una serie di proposizioni eckhartiane incriminate *prout sonant*, cioè indipendentemente dal contesto; non è più in questione, dunque, l'ortodossia personale del filosofo.

Sottoposti alla commissione teologica avignonese, vi sono, infine, ventotto articoli eckhartiani, la cui disamina conduce il Papa, nel marzo del 1329, a promulgare la bolla *In agro Dominico*, nella quale diciassette articoli vengono dichiarati eretici e altri undici "in odore di eresia".

Il giudizio papale colpisce il filosofo *post mortem*, in quanto questi, alla data della condanna, era già spirato, all'età di circa settanta anni. La condanna si riferisce anzitutto all'Eckhart predicatore a Colonia e Strasburgo, ma è anche come maestro di Parigi che il filosofo, data la sua lettura "eversivamente" sottile del *Genesi*, viene incriminato.

La condanna di Eckhart è fondamentalmente una questione teologica<sup>49</sup>. Certo, la condanna, com'è stato notato, si svolge anche sullo sfondo di un ben preciso quadro socio-politico: in atto, vi erano le profonde tensioni fra Luigi di Baviera e il papa di Avignone Giovanni XXII, il quale scomunica e dichiara decaduto l'imperatore di Germania. Dobbiamo ricordare la fedeltà dell'ordine domenicano al Papa, e come l'Arcivescovo fosse, allora, un rinomato personaggio imperiale. Non è illecito supporre che amplificare le accuse che in questo momento colpivano la figura dominante dell'ordine domenicano di Colonia possedesse un valore politico prezioso<sup>50</sup>.

Ma, al di là di questo dato contingente per quanto senza dubbio rilevante, vi è altresì una linea teologica essenziale, nella condanna della filosofia di Eckhart giudicata "semenza del diavolo". Una linea teologica che, come ha ipotizzato Kurt Flasch, non è disgiunta dalla proclamazione di santità di Tommaso d'Aquino quattro anni prima del processo al Meister di Colonia<sup>51</sup>.

In un momento in cui il clero viene codificando il credo cristiano fondamentale, chiudendosi nel perimetro identitario di una ben precisa teologia fondante – quella tomista –, un pensiero come quello di Eckhart, che portava su lidi distanti da quelli di Tommaso la medesima lezione originaria di Alberto Magno, assumeva per la Chiesa la caratteristica di un'alternativa teologico-filosofica potente, e dai riflessi altamente pericolosi.

I pochi ma preziosi documenti che possediamo del processo a Eckhart – l'*Appello* del 13 febbraio 1327, il *Votum avinionense*, la bolla *In agro Dominico*, il *Rechtfertigungsschrift*<sup>52</sup> – ci restituiscono uno scontro fra una teologia filosofica, il cui cuore consiste nel principio della *filiatio Dei*, e una impostazione scolastica per la quale tale principio è fondamentalmente inaccettabile: per la quale esso è "semenza del diavolo". Può quella "semenza diabolica" essere germinata, un secolo dopo la condanna, nelle pagine e nei pensieri del Vescovo e Cardinale Nicola Cusano<sup>53</sup>, fiorendo splendidamente?

A questa domanda, potremo rispondere percorrendo i connotati della filosofia (fondamentalmente distante dalla impostazione tomista) che Nicola Cusano delinea con la sua opera sulla scorta di Eckhart, quasi "rivivificando" quella lezione teologico-filosofica che conduceva

---

<sup>48</sup> Per le tappe e i significati essenziali del processo a Eckhart: W. Trüsen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Zürich 1988.

<sup>49</sup> Per un approfondimento di questo aspetto: T. Suarez-Nani, *Philosophie und und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze*, in H. Stirnimann, R. Imbach (a cura di), *Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus: Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, ribourg 1992, pp. 31-96.

<sup>50</sup> Cfr. A. de Libera, *Eckhart, Suso Taulero et la divinisation de l'homme*, cit., pp. 35-44.

<sup>51</sup> Cfr. K. Flasch, *Introduzione*, cit., 216-219.

<sup>52</sup> Cfr. L. Sturlese, *Die Dokumente zum Prozess gegen Meister Eckhart*, cit.

<sup>53</sup> Cfr. N. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cues*, cit.

l'originario insegnamento di Alberto a conclusioni speculativamente difformi rispetto a quelle dell'Aquinate<sup>54</sup>. In questo senso, è interessante notare la posizione di Cusano proprio rispetto al "doctor universalis", la quale non è certo di matrice tomista, quanto piuttosto eckhartiana<sup>55</sup>.

Possiamo osservare, preliminarmente, i connotati della forte – seppur fortemente emarginata – sopravvivenza del messaggio eckhartiano, nonostante la sua condanna.

Di ciò è anzitutto testimonianza quel *Documento di Soest* che, considerato per anni dagli storici una redazione ufficiale di due discussioni di Eckhart di fronte alla commissione inquisitoria<sup>56</sup>, Loris Sturlese ha mostrato essere un prodotto postumo, fatto circolare dalla sua cerchia, a salvaguardia e difesa della reputazione del Meister<sup>57</sup>. Questo documento chiarifica e testimonia, dunque, la viva presenza di una concezione dottrina, minoritaria nella Cristianità, le cui fiamme di ardore teologico non furono sedate dal processo di Colonia-Avignone, ma si propagarono negli anni successivi: fino a Nicola Cusano.

La diffusione dei principi eckhartiani si sarebbe perciò realizzata, negli anni immediatamente successivi alla condanna del 1329, in una articolata, e in buona parte "sotterranea", cultura teologico-filosofica<sup>58</sup>. In essa possiamo individuare alcuni momenti e nodi essenziali. Dobbiamo citare anzitutto il principale continuatore e interprete del pensiero eckhartiano: Giovanni Taulero. A questi, si aggiungano gli esponenti della scuola eckhartiana di Colonia, come Suso e lo stesso redattore anonimo del *Documento di Soest*. Essi, al pari di Taulero, sono espliciti seguaci del Meister; per essi, la bolla *In agro Dominico* sembra non possedere alcuna autorità, rispetto al legame che manifestano con il pensiero eckhartiano<sup>59</sup>. Taulero scrisse che "il Papa non aveva alcun potere sulle umili anime, dimoranti in un pace essenziale"<sup>60</sup>, facendo certamente cenno a coloro che avevano compreso il verbo di Eckhart, facendone l'orientamento del proprio cammino cristiano.

Altri pensatori e predicatori riprendono invece Eckhart indirettamente, senza esserne espliciti seguaci, tacendo il nome del Meister (verosimilmente in conseguenza della bolla papale). Possiamo citare a questo proposito i nomi Giordano di Quedlinburg, Aldobrandino di Toscanella, Giovanni di Damnach, Marquard di Lindau.

Come abbiamo detto, inoltre, la riflessione eckhartiana sarebbe rimasta viva nel pensiero di Bertoldo di Moosburg<sup>61</sup>.

Infine, troviamo porsi sulla scorta del Meister gli attivissimi movimenti ereticali della vallata del Reno, le cui riflessioni teologiche si sono alimentate dei principi, spesso arditamente e peculiarmente rivisitati, di Meister Eckhart, come ci testimonia la vasta messe di scritti pseudo-eckhartiani fiorita in questo ambiente<sup>62</sup>.

Salvo che con questo ultimo gruppo, i legami di Nicola Cusano con i continuatori del messaggio eckhartiano della seconda metà del XIV secolo sopra richiamati sono evidenti, e non di rado espliciti.

---

<sup>54</sup> Per questa evoluzione filosofico-dottrinale, cfr. A. de Libera, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994.

<sup>55</sup> Sul tema, rimando al sempre ottimo studio di R. Haubst, *Albertus wie Cusanus ihn sah*, in G. Meyer, A. Zimmermann (a cura di), *Albertus Magnus Doctor universalis: 1280-1980*, Mainz 1980, pp. 1667-1694.

<sup>56</sup> Mi riferisco al classico studio di G. Thery, *Edition critique des pièces relative au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, (1926), 129-286.

<sup>57</sup> Cfr. L. Sturlese, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in *Die Kölner Universität in Mittelalter*, Berlin-New York 1989, pp. 192-211.

<sup>58</sup> Per un quadro completo della questione su di un piano sia storico che filosofico, cfr. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, New York 2005.

<sup>59</sup> Cfr. E. Filthaut, *Johannes Tauler und die deutsche Dominikanerscholastik de XIII./XIV Jahrhunderts*, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, pp. 94-121.

<sup>60</sup> Taulero, *sermo* 64, §7; in Taulero, *I Sermoni* (Milano 1997) 633 sgg.

<sup>61</sup> Per i temi eckhartiani di Bertoldo, utile lo studio di R. Imbach, *Le (néo)platonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, in "Revue de théologie et de philosophie", 110 (1978), pp. 427-448.

<sup>62</sup> Vedasi lo studio di R. Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito, Testi e Documenti*, Roma 1965.

Non solo, quindi, il Cardinale si riallaccia in numerosi passi della sua opera al condannato Meister Eckhart (esplicitamente, oppure, più spesso, criptocitandone i principi fondamentali); egli si collega altresì chiaramente a quella tradizione, emarginata e marginale ma mai sopitarsi, che ha permesso la sopravvivenza culturale del messaggio del Meister, nonostante la condanna papale, e anzi contravvenendovi non di rado apertamente.

Cusano cita, in alcuni passi dei suoi *Sermones*, proprio Giordano di Quedlinburg e Aldobrandino di Toscanella. Anzi, come ebbe a notare Koch, Cusano fu il primo a scorgere, in un suo *sermo*, il legame implicito fra il Meister e Giordano, che quest'ultimo, in ossequio alla bolla papale, non cita mai esplicitamente<sup>63</sup>. Nicola Cusano notò tuttavia come Giordano di Quedlinburg, nei suoi scritti, non faccia altro che riprendere il messaggio di Eckhart. Cusano, esplicitando questo legame, si fa interprete, a sua volta, di questa tradizione. Opportunamente, Koch in questo senso parla di sermoni cusani scritti "nello spirito di Eckhart"<sup>64</sup>.

Al termine del suo *sermo* CXL, *Verbum caro factus est et habitavit in nobis*, del 27 dicembre 1453, Cusano scrive appunto: "*Vide Eckardum, quem sine nomine recitat Jordanus in sermone huius nativitatis*"<sup>65</sup>. Con questo rimando, Cusano non solo porta alla luce la fonte non espressa da Giordano di Quedlinburg (notazione erudita, la cui necessità non si mostrerebbe nel contesto divulgativo di un sermone): dichiara altresì una traccia ermeneutica per l'interpretazione filosofica da lui fornita della Scrittura nel *sermo* CXL e, in generale, nell'approccio esegetico del suo intero sermonario.

In esso, evidenti sono le vicinanze rispetto alle opere di Suso e di Taulero. Il *sermo* XXII di Cusano, *Dies sanctificatus*, tenuto ad Augsburg il giorno di Natale del 1440, rispecchia fedelmente la struttura compositiva del celebre sermone tauleriano, tenuto anche esso in occasione del giorno di Natale, sul *thema* delle "tre nascite divine"<sup>66</sup>. Se non possiamo in questo caso in alcun modo dimostrare una conoscenza diretta di questo scritto di Taulero da parte di Cusano, dobbiamo indicare in Eckhart e nella sua tradizione una comune fonte fondante. Medesima cosa dicasi per il rapporto della teologia di Suso con i fondamenti metafisici espressi da Cusano, specialmente nel *De visione dei*<sup>67</sup>.

Comprendiamo dunque il forte e netto legame fra Cusano e la tradizione che ha permesso la sopravvivenza della parola eckhartiana alla condanna papale. Il dissolversi della eredità teologico-filosofica di Eckhart, che nella seconda metà del XIV secolo avrebbe trovato in Jan van Ruusbroec e in Jan van Leeuwen un suggello in apparenza definitivo<sup>68</sup>, sarebbe stato impedito proprio dalla straordinaria ripresa e reinterpretazione cusani degli insegnamenti del Meister.

Il legame di Cusano con Eckhart e con quella tradizione "clandestina" che, in barba alla bolla di Giovanni XXII, ha ardentemente seguito il verbo del Maestro, garantendone la sopravvivenza, è dunque innegabile.

Non è un caso che nel sistema cusani la lezione di Eckhart si coniughi, per formare un originalissimo e unitario impianto metafisico, da un lato con gli insegnamenti di Dionigi

---

<sup>63</sup> Cfr. J. Koch, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, Heidelberg 1937, pp.74-75.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Nicolai de Cusa, *Sermones* III, fasc. 2, *Opera Omnia*, XVIII, Hamburg 2001, p. 91.

<sup>66</sup> Vedasi: Taulero, *I Sermoni*, pp.115-126

<sup>67</sup> Mi riferisco, in particolare, alla dottrina della "deificazione" dell'uomo, sulla quale Suso insiste così vastamente nella sua "difesa" eckhartiana ne *Il Libretto della Verità*, e che in Nicola Cusano è un nodo centrale della sua intera filosofia: *De visione Dei*, § 13-55; su questo tratto del pensiero di Suso, cfr. A.M. Haas, *Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso*, in "Revue de sciences religieuses", 70 (1996), pp. 154-166.

<sup>68</sup> Cfr. A. de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana*, cit., pp. 108-110.

l'Aereopagita<sup>69</sup> e, dall'altro, con quelli della scuola di Chartres: due fonti che sono, seppur in maniera differente, fondamentalmente distanti dalla cultura teologica dominante della Scolastica tomista.

In questo senso, se la santificazione di Tommaso nel 1323 e la condanna di Eckhart sei anni dopo non sono, come suggerisce Flasch, episodi a sé stanti, ma bensì i due cespiti di un ben preciso programma culturale di identità teologica della Cristianità ufficiale, la filosofia del Cardinale di Kues condivide allora con quella del Meister di Colonia una concezione eversiva rispetto ai criteri della ortodossia<sup>70</sup>.

I punti controversi, attorno ai quali si snodava l'intera accusa inquisitoria contro Eckhart, possono essere sostanzialmente individuati in due nuclei concettuali fondamentali, che costituiscono l'asse portante dell'intero pensiero eckhartiano nelle sue derive "eterodosse": 1) la radicale infinità del principio divino, indeterminato e indeterminabile nella sua individuazione; e 2) la *filatio Dei*, la "divinizzazione" dell'essere umano. Ognuno dei ventotto articoli eckhartiani incriminati dalla bolla rimanda a uno o a entrambi questi principi essenziali.

Come non occorre sottolineare, essi sono i medesimi che abbiamo già osservato in Giovanni l'Eriugena.

Possiamo notare come l'approccio euristico e il programma di fondo di Eckhart, nonostante egli affermi il contrario in più passi dei suoi *Sermones*, posseggano un carattere fondamentalmente anti-tomista<sup>71</sup>, e fondamentalmente eriugeniano, che sarà fatto proprio da Cusano. Eckhart si proponeva infatti di mostrare la verità contenuta nella scrittura attraverso le *rationes naturales* dei filosofi, nella ferma convinzione che teologia e filosofia potessero e dovessero essere inscindibilmente unite, data la reciprocità di *fides et ratio*<sup>72</sup>: per cui Giorgio Penzo ebbe a parlare di una "mistica della ragione" per definire il quadro globale della filosofia del Meister<sup>73</sup>.

Esattamente come Cusano dopo di lui, "Eckhart voleva sviluppare in senso filosofico [...] quelli che nella Bibbia erano accenni al tema della sapienza"<sup>74</sup>, nota Flasch. "Certo" – prosegue lo studioso – "un programma di questo genere può essere rifiutato. Tommaso d'Aquino non l'avrebbe accettato, perché rendeva oggetto delle argomentazioni filosofiche le dottrine della Trinità e dell'incarnazione, che a suo parere appartenevano al 'soprannaturale'"<sup>75</sup>.

Una distinzione fra teologia e filosofia in senso tomista, tanto nella prospettiva eckhartiana che in quella cusana, sarebbe, come insegnato dall'Eriugena, meramente fittizia: in quanto, da un lato, nella reciprocità di *fides* e *ratio*, l'apice della ragione consiste propriamente nel palesare l'impotenza della ragione stessa di fronte al mistero divino; e, parallelamente, in quanto il senso ultimo delle Scritture è di ordine fondamentalmente razionale. Non c'è *auctoritas* senza *ratio*.

Sia Eckhart che Cusano palesano questa loro convinzione commentando il medesimo passo del Vangelo: quel prologo giovanneo che è un momento fondamentale della Cristianità.

---

<sup>69</sup> Per il rapporto tra Cusano e Dionigi, utile il contributo, cui rimando con i relativi riferimenti bibliografici, di E. Ludueña, *Teología mística y cristología. El Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa*, in M. Machetta, C. D'Amico (a cura di), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires 2005, pp. 109-117.

<sup>70</sup> Per il testo e un quadro globale dello svolgersi della condanna, vedasi K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo - Predicatore - Mistico*, Brescia 1989, pp. 253-283; M. Vannini, *Meister Eckhart, I sermoni latini*, Roma 1989.

<sup>71</sup> Cfr. K. Flasch, "Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik' – Zur Kritik einer historiographischen Schemas", *Die Philosophie 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam 1988, pp. 439-463.

<sup>72</sup> Su questo tratto del pensiero eckhartiano, vedasi K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts, Sprache und Begriff*, Meisenheim am Glan 1974, pp. 292-318.

<sup>73</sup> Mi riferisco, appunto, all'ottimo volume curato da G. Penzo, *Meister Eckhart, Una mistica della ragione*, Milano 1992.

<sup>74</sup> K. Flasch, *Introduzione*, cit., 219.

<sup>75</sup> *Ibid.*

“Nello spiegare queste parole e quelle che seguono”, scrive Eckhart nel suo *Commento a Giovanni*<sup>76</sup>, “è intenzione dell’autore, come in tutti i suoi scritti, esporre attraverso le ragioni naturali dei filosofi ciò che è affermato dalla santa fede cristiana e dalla Scrittura”<sup>77</sup>.

Nicola Cusano, a sua volta, nel sermone *Verbum caro factus est et et vocatum est nomen eius Iesus*, tenuto a Bressanone il 1° gennaio del 1454, proporrà un finissimo collegamento fra *Verbum-Logos-Ratio*, sulla scorta del progetto indissolubilmente teologico-filosofico di Eckhart<sup>78</sup>.

Questa impostazione “anti-tomista”, in cui si coniugano filosofia e teologia in un *unicum* indivisibile, poggia sulla concezione della filiazione divina cui si è accennato. *Fides* e *ratio* possono essere considerate in un fondamentale circolo ermeneutico, nel momento in cui viene posta una fondamentale *théosis* dell’uomo attraverso le sue facoltà sapienziali, ossia la possibilità di una “divinizzazione” della creatura umana. Come ha acutamente notato McGinn, tale concezione cusana si discosta sia dalla impostazione tomista che da quella scotista, concernenti l’idea filosofica di “incarnazione”, per dare vita a una “ontologia cristologica”, che trova proprio in Eckhart la sua fonte principale<sup>79</sup>.

Questo tema, trattato da Cusano in numerosi suoi sermoni e in maniera speciale nell’opuscolo *De filiatione Dei*, consiste in ciò che Eckhart aveva chiamato il “Natale nell’anima umana”: ossia la nascita di Cristo nel cuore del singolo uomo, affinché questi rinasca in Dio come suo stesso figlio<sup>80</sup>.

È esattamente questo principio a essere condannato come “eretico” nelle proposizioni X-XIII poste sotto accusa nella bolla *In agro Dominico*.

La critica di Wenck a Cusano – proprio come la condanna di Eckhart da parte di Giovanni XXII che abbiamo osservato – si snoda attorno a due punti fondamentali, che costituiscono la struttura portante del testo. Esso è composto inoltre da una introduzione generale e da dieci *conclusiones*, seguita ognuna da un numero vario di corollari.

La prima accusa di Johannes Wenck concerne il concetto stesso di *docta ignorantia*: esso, distruggendo il principio di non-contraddizione, pretenderebbe a suo avviso di condurre l’uomo, al di là delle sue facoltà, a una conoscenza diretta di Dio, una reale *visio facialis Patris*; eliminando, con ciò, ogni possibilità del sapere positivo attraverso le distinzioni di genere.

La seconda accusa ha per oggetto ciò che chiameremmo un “panteismo” del Cusano: ossia l’idea di Dio come *infinita Unitas*, in cui creatore e creature, in ultima analisi, non sono distinti, ma uniti *per essentiam*.

Vediamo chiaramente come la sostanza delle accuse di Wenck a Cusano sia la medesima della condanna della bolla papale contro Eckhart. Quella bolla, infatti, possedeva il suo *background* teologico nella medesima filosofia della quale Wenck si fa interprete contro Cusano.

Il tema della *filiatio Dei*, e il tema di Dio come principio infinito indeterminato, che la bolla *In agro Dominico* aveva individuato in Eckhart, sono scorti da Wenck chiaramente nel *De docta ignorantia* cusano. Di qui, appunto, muove l’accusa del filosofo di Heidelberg: Cusano – al pari di Eckhart e dei Begardi – si è discostato dalla ortodossia.

Non era una questione da poco. Per una simile accusa, appena centoventi anni prima, il Meister era stato costretto, prima di morire, a ritrattare le sue tesi, decretate eretiche.

La risposta che Cusano fornisce alla prima accusa Wenck costituisce una vera e propria rivalutazione del pensiero eckhartiano; un pensiero fino a quel momento emarginato nella cultura

---

<sup>76</sup> Sul commento eckhartiano di Giovanni, vedasi K. Flasch, *Meister Eckharts Expositio sancti Evangelii Ioannem, Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, pp. 381-401.

<sup>77</sup> M. Eckhart, “*In Ioannem, 2*”, *Latenische Werke*, III, 4; a cura di M. Vannini, *Commento al Vangelo di Giovanni* Roma 1992, p. 46.

<sup>78</sup> N. Cusano, *sermo CXLI, Opera Omnia*, XVII, cit. fasc.1, 93 sgg.

<sup>79</sup> B. McGinn, *Maximum contractum et absolutum: the motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus and his predecessors*, in T. Izbicki, C. Bellitto (a cura di), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden 2002, pp. 151-175.

<sup>80</sup> Per un’ampia analisi di questo tema in Eckhart e Cusano, vedasi ed. M.-A. Vannier, *La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris 2006.

ufficiale della Cristianità, rispetto ai principi della filosofia aristotelico-tomista, la quale tuttavia, nell'ambiente del Rinascimento europeo, viene mostrando con chiarezza i segni di una reale sclerotizzazione.

Alla seconda delle accuse di Wenck, quella riguardante il “panteismo” cusariano, il Cardinale replica che fra Dio e mondo si dà una comunanza essenziale, in quanto Dio è “la forma di ogni forma”. Attraverso l'uso dei concetti chartriani di *explicatio* e *complicatio*, che Cusano fa peculiarmente propri, egli espone l'impianto metafisico già espresso nel *De docta ignorantia*.

Non si dà nessuna identificazione immanentista (“panteista”), nel pensiero di Cusano: l'assoluta trascendenza di Dio è salvaguardata, in quanto fra il principio e gli enti contratti vi è una infinita differenza di ordine modale. Quanto è esplicito nel mondo, si dà in Dio nel modo della complicazione. È in questo senso che va intesa l'equivalenza posta da Cusano, ancora sulla scorta di Eckhart, fra Dio e essere. Risulta centrale, in questo senso, il concetto cusariano di Dio come “luogo infinito” di ogni ente, preso in esame da Cusano in modo particolare in una delle sue migliori prediche, *Ubi est qui natus est Rex Iudaerom*, la cui dipendenza da Eckhart, in modo particolare l'Eckhart latino (e non, come potrebbe pensarsi, quello tedesco) è stata sottolineata da Miller in un suo studio<sup>81</sup>.

Questa predica di Cusano corre parallelamente al *Commento* di Eckhart a Giovanni e tiene presente, senza alcun dubbio, anche l'*Omelia* dedicata al medesimo *locus* scritturale da Giovanni Scoto l'Eriugena. Sia Cusano che Eckhart, come ha avuto modi di rilevare Elizabeth Brient, condividono l'idea di Dio come “luogo” assoluto di ogni ente<sup>82</sup>; e l'idea, complementare alla prima, secondo la quale Dio è il luogo dell'anima, *in interiore*. A ben vedere, questo è un *topos* che risale, in maniera evidente, alla speculazione di Giovanni l'Irlandese. “Dio è inteso dall'Eriugena”, come spiega Beierwaltes, come il luogo di ogni luogo che attrae e acquieta e che, come centro visibile in prospettiva, dà inizio al movimento di ritorno dell'intera realtà verso lui stesso<sup>83</sup>. E' esattamente in questa direzione che Cusano, proprio come Eckhart prima di lui, svolge la tematica, in questa predica, di Dio come “luogo assoluto degli enti”<sup>84</sup>.

Come spesso accade nei testi cusariani, la problematica in oggetto era stata originariamente sollevata da Agostino, il quale ebbe ad affermare che “*locus enim in spatio est quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur: nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur in ipso sunt, et locus non est*”<sup>85</sup>. Per Cusano, che certo ha presente questo motivo agostiniano, intendendolo, come Eckhart, in una chiave di lettura eriugeniana, “*Deus non inconvenienter potest dici locus, non modo, quo intelligitur vis vocabuli, sed supra modum conceptus nostri infirmi*”<sup>86</sup>. Dunque, Dio è “luogo” in un senso “superconcettuale”. L'intera predica *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum* si svolge nella chiarificazione di questa idea, ponendosi, di fatto, come un tentativo di chiarificazione del concetto di “infinito in atto”. È questo medesimo concetto che Cusano utilizza, quale chiave di volta, per la sua difesa, nell'*Apologia doctae ignorantiae*, dall'accusa di “panteismo”, rivoltagli da Johannes Wenck.

Sono vaste le argomentazioni che il Cardinale, nella *Apologia*, adduce a sua difesa su questo tema. Una difesa che è al contempo una rivalutazione di una intera tradizione: le argomentazioni cusariane su questo punto significano al contempo una *apologia* di Eckhart contro i principi della “setta” aristotelico-tomista, una difesa di quei medesimi principi che avevano condotto alla condanna del Meister nel 1329. Il Cardinal Cusano, centoventi anni dopo, intende contestare filosoficamente quella condanna, rivalutando la tradizione teologica della Cristianità che si era

<sup>81</sup> C. L. Miller, *Meister Eckhart in Nicholas of Cusa's 1456 sermon: Ubi est qui natus est rex Iudeorum*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, cit., pp. 105-125.

<sup>82</sup> E. Brient, *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the “Where” of God*, in *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality*, cit. pp. 127-150.

<sup>83</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena e Cusano*, cit., 297.

<sup>84</sup> E. Brient, *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the “Where” of God*, cit., 133-135.

<sup>85</sup> Agostino, *De diversis questionibus* LXXXIII, q. 20 *De loco dei* (Paris 1857) 40, 15-16.

<sup>86</sup> N. Cusano, *sermo CCXVI*, cit., 83.

rifatta ad Eckhart e, ancor prima a Giovanni l'Eriugena, interprete e traduttore di Dionigi, il quale a sua volta aveva letto cristianamente il neoplatonico Proclo.

“Quest'uomo non si cura affatto di Aristotele”, aveva detto Wenck di Cusano con un'espressione assai significativa: come se il solo distacco dall'impianto aristotelico della Scolastica significasse, ai suoi occhi – non dissimilmente che agli occhi che redassero la bolla *In agro dominico* – un errore teologico “in odore di eresia”.

In realtà, Wenck aveva visto bene, individuando le fonti di Cusano nella condannata tradizione eckhartiana-eriugeniana. Dal suo punto di vista, la proposta teologico-filosofica di Cusano distruggeva la dottrina delle categorie e la distinzione tra sostanza e accidenti, per una filosofia della unità ontologica assoluta. Nella *Apologia doctae ignorantiae* di Nicola Cusano, vediamo chiaramente i riflessi del tramonto della tradizione scolastica, mentre la cultura europea è prossima a realizzare uno straordinario ritorno alla parola platonica. Ritorno che, oltre al suo assoluto protagonista, ossia Marsilio Ficino, vedrà svolgere un ruolo rilevante e originale anche al Cardinale tedesco Nicola Cusano.

Tale ritorno, nel caso di Cusano, significa al contempo una rivalutazione dei principi filosofici di matrice eckhartiana, condannati da una ortodossia i cui parametri teologici sono culturalmente terremotati dal Cardinale. Il Neo-platonismo di Cusano non è che una ripresa, alternativa all'impostazione aristotelico-tomista, di una traditio abscondita che aveva trovato in Eriugena ed Eckhart i suoi principali interpreti.

Come ha scritto Flasch, “alla radice del concetto di sapere” che Wenck voleva salvaguardare, difendendo il principio aristotelico di non-contraddizione contro la cusaniana *coincidentia oppositorum*, “si trovava l'orrore per l'infinito (*horror infiniti*) che Cusano non condivideva più”<sup>87</sup>.

Osservando il mare, di ritorno da Costantinopoli nel 1439, Cusano comprese improvvisamente che proprio quell'infinito, di cui Eriugena ed Eckhart avevano pericolosamente parlato, era il carattere più verace del divino; di fronte ad esso, come l'occhio di fronte alle infinitudine delle onde, il principio raziocinante di non contraddizione non può che naufragare in un “sapere di non sapere”, in una *docta ignorantia*. Non è un caso che il principio inteso come indeterminato non abbia diritto di cittadinanza nel sistema tomista.

Ciò che molti critici hanno voluto leggere, interpretando Cusano, come il “cominciamento” del pensiero moderno<sup>88</sup>, era, in questo senso, non altro che la ripresa di un'antica, e per molti versi obliata tradizione di *sapientia*: era il recupero di una filosofia clandestina sopita, la quale concepiva Dio come radicalmente infinito.

In conclusione, le radici storiche del concetto cusano di infinito possono suggerire le linee di una tradizione filosofica neoplatonico-cristiana rimasta per molti versi inespressa, per quanto riguarda il suo sviluppo, nella descrizione storica del pensiero europeo.

In questa tradizione, possiamo riconoscere alcune caratteristiche fondamentali che si suggellano filosoficamente nell'opera cusana, all'interno del contesto intellettuale del Rinascimento.

Da un punto di vista metafisico, tale *treditio* presenta, quale caratteristica comune, la concezione del principio divino inteso come assoluto infinito, Uno indeterminato privo di limitazioni e distinzioni. Seconda caratteristica metafisica costante, correlata alla prima, è l'idea di una comunanza ontologica tra il principio e le creature – tra il *producens* e il *procedens*, come dice

---

<sup>87</sup> Ivi, 233.

<sup>88</sup> Basti citare, per questa linea storiografica, i celeberrimi ed essenziali contributi di Cassirer: E. Cassirer, *Individuum un Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927; Idem, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, I, Berlin 1906; vedasi anche lo studio di K.H. Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1957.

Cusano in un suo *sermo* – i quali si distinguono squisitamente *per modos*, non *per essentiam*. Altra diretta conseguenza risulta essere l'idea del finito come molteplice, opposto in questo senso al principio inteso quale Uno. La molteplicità finita, proprio in quanto tale, implica contraddizione, sfasamento rispetto alla perfezione – aspetto che, cristianamente, viene a identificarsi con il peccato. Nella unità ontologica degli enti (in questa tradizione, *ens multipliciter non dicitur*), l'Uno-essere giunge, in ultima analisi, in quanto infinito indeterminato, a coincidere con il nulla infinito.

Sul versante antropologico, questa *traditio* concepisce l'essere umano come una creatura potenzialmente divina: in grado, cioè, di realizzare la propria divinità latente in una *visio beatifica* del principio. Si tratta della *deificationis potestas* o, per meglio dire, della *filiationis Dei receptibilitas* che Cusano chiarifica come il divenire “per adozione” figli di Dio, principio direttamente connesso al detto di Massimo il Confessore: “divenire per grazia ciò che Dio è per natura”. La *traditio* cui intendo far cenno condivide tale idea, la quale è connessa con la visione per la quale il principio divino, massimamente estraneo all'essere umano, gli è tuttavia ineludibilmente intimo: da qui discende l'intuizione “mistica” della abissale “alterità” dell'essenza dell'anima.

Per quanto concerne l'aspetto gnoseologico, questa *traditio* si muove sostanzialmente sulla scorta di quello che Platone definisce originariamente come il “ragionamento bastardo”: ossia la necessità e l'impossibilità simultanee di pensare il principio divino della realtà, principio tanto intuibile quanto inconoscibile<sup>89</sup>. Cusano, chiaramente, prenderà da qui le mosse per la formulazione della *docta ignorantia*. Quest'ultima non è altro che una declinazione della teologia negativa, o apofatica, che costituisce una caratteristica unitaria evidente della *traditio* cui faccio cenno, all'interno della quale il pensiero umano è visto come pensiero comparativo nell'ambito del finito (ciò che Cusano chiarisce come il “*colligere*” della *mens*). Alla luce di ciò, in questa *traditio* si dà un fondamentale circolo ermeneutico di *fides* e *ratio*, intesi come momenti complementari e inscindibili.

Da un punto di vista escatologico, si mostrano altresì caratteristiche comuni per quanto concerne il destino metafisico degli enti, i quali sono interpretati come necessariamente ritornanti all'*Unum* originario, per un *reditus* alla propria natura divina. Cusano descrive questo principio nel concetto neoplatonico di *contractio*. Questa medesima dottrina sfocia, in vari pensatori, nella difesa della dottrina eretica della apocastasi. Nella prospettiva escatologica di questa *traditio abscondita*, la filosofia viene vista come *ianua* per la salvezza, in quanto dalla conoscenza l'essere umano può intraprendere la propria esperienza mistica, consistente nel superamento del male nel molteplice, per scorgere l'essenza di ogni finitudine nel bene dell'Uno infinito.

Infine, una grande e costante importanza, all'interno di questa *traditio*, viene accordata all'istanza estetica, in quanto l'universo, modalità finita dell'infinito, viene visto, platonicamente, come *signum Dei*, rivelazione del principio divino in cui, in ultima analisi, consiste appunto la bellezza.

Queste non contingenti caratteristiche fondamentali comuni possono designare una linea di pensiero che, per differenti ragioni (tra cui non ultima la potente eterodossia delle tesi sostenute) non si mosse per espliciti rimandi e aperti collegamenti, ma piuttosto come una *traditio abscondita*. A questa *traditio* Nicola Cusano, il quale fonda sul concetto di infinito la propria metafisica neoplatonica cristiana, sembra volersi riallacciare idealmente, ricucendo la trama di una *sapientia* che alcune idee di inaccettabile rivelazione avevano intessuto nel corso dei secoli.

---

<sup>89</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 50c, 51a, 49a, 52d, 88d, 50d, 51a, 52a-d.

