

## L'UOMO «AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM»

### NEL CUSANO

#### 1. IL CONTESTO SCRITTURALE

Il concetto di uomo *imago Dei* viene trattato dal Cusano, secondo la tradizione, in un contesto di teologia scritturale, che poi egli sfrutta di frequente portandosi sul piano di una teologia e di un'antropologia speculative. Due luoghi della Scrittura vengono da lui impiegati di preferenza. Il primo è nel capitolo della *Genesi*, ove si narra la creazione dell'uomo (1). In esso il Cusano ama accentuare il «facciamo», come a voler dire che l'essere l'uomo immagine e somiglianza del creatore è conseguenza diretta del suo essere fatto. D'altra parte tutta la genesi del creato viene rappresentata nella chiave del «fare», del produrre, non certo del «generare» naturale o del filosofico «emanare». Il mondo è un prodotto «artistico», secondo la metafora del *poiein tecnico*, che la filosofia aristotelica distinguerebbe dal pensare e dal volere.

Il secondo motivo sottolineato dal Cusano nel racconto della *Genesi* è che la creazione dell'uomo avviene per ultima; e ciò che si fa per ultimo rappresenta il compimento e la perfezione di quanto s'è fatto prima (2). La creazione dell'universo è dunque opera unitaria; l'uomo ultimo, prima del riposo, riassume il tutto, dà il senso alla totalità, cosicché il creatore può rivolgersi a sé e compiaceri per l'opera compiuta. Perciò l'uomo può anche dirsi «microcosmo» (3), piccolo mondo, perché è il suggello finale che, per tal motivo, adempie ad una funzione mediatrice di unificazione e interco-

---

(1) *Gen.* 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».

(2) *Sermo* 1,15,3: «Creavit autem ultimo Deus hominem, tanquam in quo complementum et creaturarum perfectio». Citerò le prediche 1-39 del Cusano dall'edizione critica di Heidelberg (h XVI-XVII). Dei *Sermones* 204 e 248, non ancora disponibili in quell'edizione, darò il testo in preparazione, cortesemente forniti dal Cusanus-Institut; ne ringrazio vivamente il direttore Prof. Dr. R. Haubst e il suo collaboratore Dr. H. Pauli. Citerò le altre opere cusane dalla medesima edizione critica di Heidelberg, ove non sia indicato diversamente.

(3) *Sermo* 204, f. 174vb, 22-24: «Homo enim, qui et microcosmus dicitur, ad imaginem et similitudinem creatus est ipsius nati Dei [...]».

municazione fra tutti gli enti creati. Vuol essere un vero e proprio compendio per le connessioni sensibili col mondo delle piante e degli animali, come con la luce e con le stelle del firmamento, e per le connessioni intellettuali che lo mettono in contatto con l'altra dimensione dell'essere, quella del mondo spirituale o intelligibile angelico, e del regno di Dio. La centralità dell'uomo nell'universo ha il doppio significato, fisico-cosmologico e spirituale.

L'altro luogo della Scrittura, che il Cusano impiega di frequente quando parla dell'uomo-immagine, è in S. Paolo e nella *Lettera agli Ebrei*, ove l'essere immagine prima e vera di Dio è proprietà del Figlio di Dio, non dell'uomo (4). «Perciò l'uomo non è immagine come il Figlio, ma è creato ad immagine di lui» (5). E in questa predica, da cui stiamo citando, la distinzione è illustrata dal Cusano ricorrendo ad una raffigurazione di Dio che, ancora una volta ed esplicitamente, viene tratta dall'esperienza artistica. Dio che crea l'uomo è come il pittore che voglia farsi l'autoritratto: deve anzitutto potersi contemplare in uno specchio senza macchia e solo così, dall'immagine prima di se medesimo prodotta dallo specchio, può venire anche l'immagine seconda da lui dipinta nel quadro (6). Questa differenza fra essere *imago* (il Figlio) ed essere *ad imaginem* (l'uomo) è nella tradizione cristiana dai Padri a S. Tommaso (7). Essa si collega alla distinzione fra il processo generativo interno a Dio, dal quale viene il Figlio, e quello creativo esterno a Dio, dal quale viene il mondo, stabilendo però una relazione fra i due processi. La considerazione trinitaria di Dio è implicata anche nella considerazione del creare; questo infatti avviene attraverso il *Logos*, tramite il Figlio di Dio, sapienza e *ars* divina (attributi che il Cusano trovava in S. Agostino) (8); e quindi il momento del creare chiama all'opera, si può dire, non solo il Padre, ma l'intera Trinità, ed implica e coinvolge il momento del generare. Non può esservi un uomo fatto *ad imaginem* se non vi fosse la generazione da Dio dell'*imago* sua nel

---

(4) *II Cor.* 4,4: «qui est imago Dei»; *Col.* 1,15: «qui est imago Dei invisibilis»; *Hebr.* 1,3: «qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius».

(5) *Sermo* 248, f. 188rb, 45-46: «Quare homo non est imago vera ut Filius, sed est ad imaginem ipsius creatus».

(6) *Sermo* 248, f. 188va, 9-16: «Vult pictor faciem suam in tabula polita depingere, et non potest nisi ad imaginem suam hoc facere. Habet speculum, et intuetur suam imaginem faciem suam quasi figuram totius faciei perfectissime continentem, et ad illam imaginem aliam in tabula, quae est specularis seu polita, depingere satagit».

(7) TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 35, a. 2 ad III: «[...] uno modo [dicitur imago] in re eiusdem naturae secundum speciem: ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae: sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, Filius est imago Patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei».

(8) AGOSTINO, *De trinitate*, VI, 10, 11; CUSANO, *De docta ignorantia* (h I editio minor), I, 24, § 80.

Figlio. A maggior ragione il discorso si ripete in termini di teologia della salvezza. Solo attraverso il Figlio di Dio, che assume l'umanità in Gesù, l'uomo può divenire figlio di adozione; solo attraverso l'*imago* ciò che è *ad imaginem* riacquista trasparenza e vicinanza rispetto all'esemplare, sciogliendo l'opacità che nel suo essere ad immagine era stata indotta dal peccato.

## 2. LA TEOLOGIA SPECULATIVA

Ho ricordato questi elementi di fondo della tradizione teologica cristiana (9), entro la quale si muovono in prevalenza gli scritti religiosi del Cusano, come sono i suoi *Sermones*, per vedere ora in qual modo questa teologia rivelata venga utilizzata in sede speculativa. Potrebbe apparire strano un richiamo così frequente e diffuso al mistero trinitario, un argomento tipico della rivelazione, ritradotto nei termini concettuali (per altro agostiniani) di *unitas-aequalitas-nexus*, o in altri schemi astratti che sostituiscono le denominazioni scritturali antropologiche di paternità, figliolanza, amore. Il Cusano, dicevo, si avvale della Trinità, anche se riespressa in schemi concettuali, con molta frequenza, e non soltanto in trattazioni metafisiche, che possono essere più vicine alla teologia, ma in scritti d'altro tipo, dedicati a questioni filosofiche più tecniche e più lontane dalle tematiche teologiche. La ragione di questo insistente ritornare sugli schemi trinitari è che in essi egli trovava la fondazione di certe sue categorie, esplicative della dottrina dell'essere e del conoscere.

La nostra conoscenza del mondo naturale implica la scoperta di progressive unificazioni tra i fatti, che al primo incontro appaiono caratterizzati invece da alterità e da molteplicità irrelate. Così pure le disequaglianze e le diversità empiriche vengono via via ridotte a somiglianze e a corrispondenze; e le divisioni e le sconnesioni sono ricomposte in nessi tra i fatti sempre più vasti e profondi. Il conoscere sembra dunque procedere ricostruendo un mondo

---

(9) Per la teologia dell'*imago Dei* il Cusano poteva avere presente anche l'*Itinerarium* di Bonaventura, un testo che gli era forse suggerito dagli amici monaci dell'abbazia di Tegernsee, ove l'opera era tenuta in grande considerazione. P. Bougerol cortesemente mi segnala un commento del cap. 7 composto dall'abate di Tegernsee Bernhard von Waging, che fu in stretta relazione col Cusano (J. GUY BOUGEROL, *L'aspect original de l'Itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps*, in «Antonianum», 54 (1977), pp. 309-324, specialmente pp. 321-323). Su Cusano-Bonaventura: F.N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 4 (1964), pp. 129-144; su Bernardo-Cusano: P. WILPERT, *Bernhard von Waging, Reformator vor der Reformation*, in *Festgabe für [...]* Rupprecht von Bayern, ed. W. Goetz, München-Pasing 1953, pp. 260-276.

unitario di somiglianze e di connessioni a partire dalla prima esperienza dell'alterità e della molteplicità. È come se nell'unità delle relazioni, che ci sforziamo di ricostruire, riconoscessimo il rispecchiarsi di quella relazione perfetta che viene offerta dal modello trinitario di *unitas* (il Padre), *aequalitas* (il Figlio), *nexus* (lo Spirito santo o amore che collega il Padre al Figlio). Se la scienza obbedisce alla legge della riconduzione del molteplice all'unità, in concreto l'unità del molteplice si esprime in una rete di relazioni, della quale è modello esemplare non l'uno irrelato, ma l'unitarietà d'una relazione perfetta. Tale esemplare è la relazione uni-trinitaria in Dio (10). Insomma l'attività creativa divina è concepita, al modo platonico, come causalità esemplare, non come semplice causalità efficiente. Se le relazioni fra gli effetti nel mondo trovassero al loro vertice soltanto l'unità causante del principio, il mondo delle relazioni sarebbe un flusso di eventi, non un organismo articolato quale risulta alla nostra esperienza conoscitiva (11). Il flusso di cause ed effetti, che mette capo alla causa prima, ci darebbe una rappresentazione fisico-meccanica del mondo, e non renderebbe l'organicità intelligibile dei significati e delle corrispondenze che invece è sua caratteristica; e questa soltanto rende effettiva la nostra capacità d'intenderlo, di penetrarlo con la mente, di ritrovarci nel suo mezzo non come estranei.

Tale è il significato dell'impiego speculativo, da parte del Cusano, del mistero trinitario di Dio. Nella categoria dell'*aequalitas* c'è la chiave interpretativa, sul piano della speculazione, per intendere il concetto biblico di *imago Dei*, essendo l'«immagine» — almeno in quanto riferita al finito — una «eguaglianza» diminuita e limitata.

A questo punto s'impongono due osservazioni. La prima è che la considerazione dell'uni-trinità, come modello sul quale costruire una conoscenza relazionale del mondo, è valida solo in rapporto

(10) Cfr. *De docta ignorantia*, cit., I, 7.

(11) Mi sembra di fondamentale importanza l'interpretazione, molto recente, della filosofia del Cusano come di un «pensiero funzionale», che si contrappone al «pensiero sostanziale», soprattutto per il largo impiego del metodo comparativo in sede scientifica. Al «funzionalismo» del Cusano, come «neue Denkart», è dedicato il volume di F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 1984 (se ne veda l'impostazione pp. 6-8). Un modo di pensare analogo è quello che qui ho chiamato «relazionale», ed ha una radice teologica nella dottrina trinitaria. Ho espresso idee simili molti anni fa (nel mio *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, pp. 132-140), seguendo un suggerimento che mi veniva da uno dei miei maestri, Agostino Faggiotto, tra l'altro, nel suo opuscolo *Unità, pluralità e dualità nella relazione* (1940), che ho poi raccolto in un volume postumo di suoi scritti: A. FAGGIOTTO, *La religione nell'esperienza umana*, Antenore, Padova 1967, pp. 29-43.



a tale conoscenza. Non sarebbe valida se si volesse impiegare il modello per ottenere una conoscenza di Dio in sé. In certi momenti, si potrebbe dire, di accentuato «malumore neoplatonico», il Cusano insiste nel negare che di Dio in se stesso si possa avere propriamente alcuna conoscenza; ne possiamo parlare solo in termini negativi rispetto a quanto di lui diciamo e conosciamo rapportandolo al mondo. Non gli conviene che quel tipico termine negativo che è l'«infinità». «E secondo la considerazione semplice dell'infinito egli non è né padre, né figlio, né spirito santo [...]. Secondo la teologia negativa in Dio non si trova altro che infinità. Perciò [...] egli non è conoscibile né in questo secolo né in quello futuro, perché ogni creatura è tenebra nei suoi confronti, e non può comprendere la luce infinita; egli è noto solo a se medesimo» (12).

Quando nel Cusano prevalgono le spinte neoplatoniche verso una considerazione dell'uno in sé, tolta ogni sua relazione col mondo, allora la nullità dell'umano e la solitudine di Dio risultano non soltanto dallo sparire di ogni partecipazione ad altro da sé, ma anche dallo svanire di ogni comunità trinitaria interna al divino.

La seconda osservazione, connessa alla precedente, è che si potrà parlare d'un rapporto d'immagine fra Dio e l'uomo solo nella misura in cui si cercherà di dare una dimensione razionale al nostro discorso. Dire con la teologia affermativa, che il mondo è stato fatto «attraverso il *Logos*», e che un'immagine di tale *Logos* è rimasta in noi, significa affermare che c'è razionalità e intelligibilità alla radice dell'essere creato, perché l'atto creatore stesso è razionale e non arbitrario. Ma anche in questo caso il discorso che facciamo non ha valore assoluto; se pensiamo di poterlo rivolgere a Dio in se medesimo, allora non ha più senso parlare di *Logos* e di razionalità radicale; il negativo e il silenzio sul mistero debbono avere, per così dire, l'ultima parola.

Tutte le considerazioni che il Cusano ci proporrà intorno al motivo dell'*imago Dei* cadono dunque nell'ambito d'una teologia positiva, nell'orbita d'un discorso che vuol essere razionale e dimostrativo, ma che, perciò stesso, ha valore solo entro i limiti della razionalità, ed è superabile dalle negazioni e dal silenzio dell'*apophasis*. Il tema dell'*imago Dei* appartiene al momento della serenità dello sguardo e dell'umore, alla fase ottimistica per la quale si proiettano sul mistero di Dio tutte le esperienze guadagnate nella considerazione razionale del mondo, con la fiduciosa aspettazione che le immagini conservino limpida la loro trasparenza e ci lascino intravedere, attraverso la loro cornice, ciò che in sé sempre si sottrarrebbe ad ogni nostro sforzo catafatico.

---

(12) *De docta ignorantia*, I, 26, § 88 (traduzione mia da NICOLÒ CUSANO, *La docta ignorantia - Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 123-124).

### 3. UNA VISITA A MONTOLIVETO MAGGIORE

Entro questi limiti dobbiamo collocare lo scritto del Cusano al quale affidiamo il compito di chiarire il suo pensiero sul tema dell'*imago Dei*. Tale scritto è una *Predica* tenuta dal Cardinale nell'abbazia di Montoliveto Maggiore, in quel di Siena nei pressi di Buonconvento, in occasione della vestizione del giovane novizio bolognese Nicolò Albergati, accompagnata da una *Lettera* allo stesso novizio, in cui il Cusano ribadisce e illustra più diffusamente il suo pensiero (13). Il «lascito di Nicolò Cusano»: è il titolo dato ai due lavori da Gerda von Bredow nel pubblicarne il testo critico e la traduzione tedesca. Una specie di testamento, perché è uno fra gli ultimi scritti al quale il Cusano affida certi suoi pensieri di fondo, consegnandoli alla memoria dell'eredità storica.

Il Cardinale di S. Pietro in Vincoli, «vicarius Urbis» del pontefice Pio II, giunse a Montoliveto da Montepulciano il 3 giugno 1463, e vi si intrattene fino al 6, abitando nel convento e inserendosi nella vita della comunità, come usava fare. Lo accompagnavano due vescovi e molti suoi familiari. La predica, che il Cusano pronunciò in quell'occasione, ci è pervenuta in una redazione scritta da un ascoltatore, che la introduce e la conclude narrando anche molte altre circostanze; dice di scrivere «ne labilis hominum memoria ex hoc damnum incurrat» (*Die Predigt*, 1,9-10), se cioè quei pensieri fossero rimasti affidati al solo ricordo orale. Egli è pieno d'ammirazione e di curiosità per il cardinale ed il suo seguito, e sembra voler prender nota di ogni loro mossa: «Nam ita humiliter, devote, honeste et modeste se exhibuerunt», proprio come se appartenessero alla casa, «stando in officiis divinis et in silentio [...] et ieiunando illis diebus, in quibus quator tempora occurrerunt» (2,21-24).

### 4. CONOSCENZA DI SÉ QUALE IMAGO DEI VIVA

Il 6 giugno il Cusano lasciò Montoliveto per ritornare a Montepulciano; di lì, qualche giorno dopo, scrisse la *Lettera* al novizio, «ut quantum sufficit se ipsum cognoscat» (*Der Brief*, p. 26). Il tema

---

(13) G. VON BREDOW (ed.), *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, Cusanus-Texte, IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1955: vi si veda, oltre al testo affiancato dalla traduzione tedesca, della von Bredow la *Einleitung* storico-filologica (pp. 7-12) e le belle e profonde *Erläuterungen* interpretative, pp. 62-106. Sugli ultimi anni di vita del Cusano, a Roma e nelle località viciniori: E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues*, Westdeutscher Verlag, Köln u. Opladen 1958 (per l'episodio della visita a Montoliveto, p. 292, n. 1).

socratico-platonico del «conoscere se stesso», scoprendo in noi l'*imago Dei*, lo seguiamo ora nella *Lettera* ove il pensiero del Cusano procede con un andamento dimostrativo più ordinato e più diffuso di quanto non sia nella predica.

E prima di tutto incontriamo una prova dell'esistenza di Dio, così insolita nel Cusano che sembra considerare quest'argomento oggetto d'intuizione piuttosto che di dimostrazione:

«Cum nihil omnium quae comprehendendi possunt careat esse et ipsum quod sunt non possint a se ipsis habere (quomodo enim non existens se ipsum crearet ut esset?), hinc ante omnia quae facta sunt necesse est aeternum esse omnium creatorem...» (2,11-15).

L'essere è visto dunque come condizione dell'«essere compreso», dell'essere intelligente, oltre che dell'esistere stesso. È una prova *a contingentia mundi*, nella quale al concetto di contingenza è intrecciato anche quello di intelligibilità, ed è quindi comprensivo d'una presenza di senso nel creato. Il contingente non può essere che creato; e il principio dal quale dipende non può essere che un creatore. Siamo dunque nella sfera d'un rapporto poetico, non semplicemente causativo; e siamo sul terreno dell'ontologia, del linguaggio positivo dell'essere, non fra le negazioni neoplatoniche.

La seconda questione riguarda la finalità della creazione:

«Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus, nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit; finis igitur creationis ipse est qui et principium» (3,16-18).

Sarebbe strano per un aristotelico, o nell'ambito d'un linguaggio aristotelico, domandare che cosa ha mosso l'immobile motore. E se per un momento si può pensare ad una contraddizione sanata, quando si dica che il fine cui tende il principio è lo stesso principio, rimane pur sempre vero che tutto questo discorso avviene in un contesto, in un significato di fondo, che non è aristotelico. È il contesto del valore. L'universo è un valore (*pulcherrimum opus*), ed è realtà creata (*opus*), ossia non è semplicemente mosso ma posto in essere e, in quanto tale, è valore. Perciò esso rappresenta un fine per il creatore. E c'è una diffusione di bene, una partecipazione di bellezza, una manifestazione di sé, nel creare, che in questo trova la propria finalità, la propria ragion d'essere.

C'è anche di più. Per manifestarsi il creatore ha bisogno di un altro da sé. Ma deve trattarsi d'un altro in cui egli trovi la capacità di riflettere, quasi mente che cerca un'altra mente per autocomprendersi. Un re che rimanesse sconosciuto, resterebbe «sine laude et gloria»; perciò il creatore di tutte le cose vuol essere conosciuto, per poter manifestare la sua gloria, e per questo creò «una natura intellettuale capace di conoscere».

Resterebbero fuori da questo circolo manifestativo quegli aspetti dell'universo che non sono capaci di conoscenza: il mondo visibile degli elementi, dei vegetali, degli animali dotati di senso. Ed ecco allora la natura intellettuale creata farsi tramite e mediatrice, perché ad essa sono finalizzati i gradi inferiori del mondo sensibile e vegetativo. Ciò avviene, però, non nella natura angelica, che è capace di conoscenza ma non ha commercio col mondo inferiore, bensì nella natura intellettuale umana, la quale è inserita nella vita animale corporea, chiamata così a rispondere all'universale finalità della manifestazione divina (3-4). Queste connessioni del visibile con l'intelligibile avvengono non solo nel piccolo, nella realtà corporeo-intellettuale dell'uomo, ma nel tutto:

«Constringit igitur creator omnia sensibilia, caelum et terram et quae in eis sunt, amoroso nexu rationali naturae, ut serviant homini, in quo est viva dei imago» (5,3-5).

Non vengono qui impiegati dal Cusano i termini di «microcosmo» e di «macrocosmo», come abbiamo visto altrove, ma il pensiero è quello stesso. L'accento cade piuttosto sulle connessioni; c'è corrispondenza non fra singoli elementi sparsi, ma fra organismi; così come avviene globalmente fra quell'organismo in piccolo, che è l'uomo, e l'organismo grande dell'universo. L'unità di senso sta nell'unità di fine; e questa viene assicurata dalla presenza della vita intellettuale, capace di comprendere e di manifestarsi.

Nelle ultime parole del testo ora riferito compare l'espressione «imago viva». Su questo attributo dell'essere viva il Cusano insiste, per distinguere l'immagine intellettuale che siamo noi da quell'altra «similitudine di Dio senza della quale nessuna creatura potrebbe esistere». Ossia ogni creatura, in quanto creata, ha una similitudine con colui che l'ha prodotta. Nella creatura umana la similitudine diviene «imago viva», in quanto l'essere immagine di Dio comporta il sapere di esserlo, quella coscienza di sé che è connessa alla natura intellettuale, distinta per questo dalla natura sensibile o visibile.

Nell'espressione impiegata dal Cusano, «habet scientiam se dei esse similitudinem» (14), a ben vedere, vengono implicati due concetti: quello di coscienza di sé, denotazione dell'essere intelligente, o «imago viva»; ma anche quello del contenuto di questa coscienza di sé, ossia di essere immagine di altro da sé, di Dio. Oppure si può dire: l'intelligenza è coscienza di sé, non come di un sé generico, ma di un se stesso che è immagine di altro da sé. Analiticamente si pos-

---

(14) *Der Brief*, 5,12-13. Avrebbe dovuto dire «*imaginem*». Malgrado abbia stabilito la differenza fra *imago* e *similitudo*, qui il Cusano impiega i due concetti disordinatamente scambiandoli fra loro.



sono distinguere i due concetti. In realtà essi sono reciprocamente condizionati: se conosce se stessa come immagine, la natura intellettuale in qualche modo, almeno implicitamente, deve conoscere anche colui di cui è immagine. Nel saper di essere immagine è compreso anche il sapere (solo implicito, imperfetto, a-tematico, o comunque lo si voglia limitare) l'altro di cui si è immagine. Il Cusano qui non tematizza l'argomento. Ma altrove (15) gli è consueto dire che Dio è presenza connaturata, o innata, alle anime, in quanto è il «sole», la «luce» delle intelligenze; l'unità divina si riflette nell'unità seconda dell'intelletto. Dopo la teoria dell'illuminazione di S. Agostino e quella dell'*unum in nobis* del neoplatonismo da Plotino a Proclo, non poteva essere altrimenti nel Cusano.

Il primo motivo per cui la nostra *imago* è *viva* è dunque che il nostro essere è cosciente di sé e dell'esemplare di cui è *imago*. Il secondo motivo consiste nel fatto che, mentre tutti gli altri esseri non intelligenti, che pur hanno ricevuto una *similitudo*, si acquietano nel proprio essere senza desiderare nulla di più di quello che hanno ottenuto, la nostra natura intellettuale, sapendosi immagine viva, ha il potere di rendersi continuamente più chiara e più conforme al suo esemplare divino, anche se non potrà mai coincidere con esso, perché ne è solo immagine (*Der Brief*, 7). Ritorna qui anche la raffigurazione dell'autoritratto del pittore, che già vedemmo; se fosse autoritratto vivo, non rimarrebbe immutato così com'è stato una volta dipinto, ma il pittore gli avrebbe dato il potere di rendersi da se medesimo sempre più autoritratto, sempre più simile al suo fattore (*Der Brief*, 8).

I due motivi per cui nella natura intellettuale l'*imago* è *viva* confluiscono: perché l'intelligenza sappia di essere immagine è necessario che le sia presente in qualche modo l'esemplare; e tale presenza la rende *viva*, ossia capace di trascendersi in direzione dell'esemplare, anche se ne rimarrà sempre distinta.

## 5. CONNATURALITÀ DELLA CONOSCENZA DI DIO NELLA CONOSCENZA DI SÉ

È importante ribadire, mi sembra, il carattere connaturale, ontologico diremmo oggi, del rapporto *imago-exemplar*. Non semplicemente è un dovere, è un compito divenire immagine, ma lo diveniamo perché già lo siamo, perché l'essere-immagine connota la nostra realtà; e lo siamo in quel senso dinamico che è stato raffigura-

---

(15) CUSANO, *De coniecturis* (h III), I, 6, § 26; II, 13, § 136; *De dato patris luminum* (h IV), I, § 26.

to nella similitudine dell'autoritratto. L'essere immagine comporta dunque la connaturalità della nozione dell'esemplare in noi, la connaturalità, come dice il Cusano, della *lode* e dell'*amore*.

«Unde cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio [...]. Naturaliter etiam deo laudes damus, qui est laudabilis et gloriosus in saecula [...]. Est autem amor ille sine quo non possumus felicitari, nobis naturalis. Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet [...]» (10 e 13).

Concludendo su questo punto: la conoscenza di se medesimo, lo «ut se ipsum cognoscat» che era lo scopo della lettera al novizio, consiste nella scoperta, in tutta l'intensità del suo significato, che l'uomo è «immagine viva di Dio». Conosciamo noi stessi congiuntamente alla conoscenza dell'esemplare divino in noi, anzi in virtù di questa presenza dell'«altro» che vi scopriamo; tale presenza è connaturata al nostro essere, è il nesso che ci lega all'essere. Se questo pensiero è riconducibile all'illuminazione di S. Agostino e all'*unum in nobis* dei neoplatonici (e fra i medievali, in primo luogo, alla nozione dell'essere nel capitolo V dell'*Itinerarium* di S. Bonaventura) (16), d'altra parte esso è anche un motivo che apre la filosofia del Cusano a molti aspetti del pensiero moderno, da Cartesio al nostro Rosmini.

## 6. L'ATTIVITÀ «ARTISTICA» DELLA MENTE IMAGO DEI

La mente umana imita il proprio fattore anche, forse prima di tutto, nella sua operosità. Essere immagine significa, per la natura intellettuale umana, *farsi* immagine, e questo farsi si esprime nel produrre. E Dio era stato colto come creatore, mentre il mondo è il suo «pulcherrimum opus». Le similitudini impiegate per rendere il rapporto d'imitazione sono tutte intonate ad una valutazione positiva dell'*ars* divina, equiparata alle arti belle umane: abbiamo visto il pittore e l'autoritratto; avremmo potuto udire anche la musicalità delle lodi, perché più innanzi l'immagine umana viene chiamata «vividus hymnus», o anche «cithara intellectualis in se ipsa laudes dei decantans» (15,4-5).

Le opere dell'immagine sono imitazioni dell'esemplare, la cui misteriosa *ars* viene raffigurata sotto le vestigia delle «artes humanae». Anche queste sono tutte produttive, poietiche, perché esemplate su quel produrre per eccellenza che è il creare. Lo strumento

---

(16) Così ho cercato d'intendere e interpretare nel mio *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, in «Doctor Seraphicus», XXX (1983), pp. 69-80.

creativo è il Verbo, la mente divina, come in noi lo è la mente nostra; il Verbo è *ars*. Ma mentre l'arte divina invisibile è del tutto libera e sovrana nel produrre, l'arte umana la può soltanto imitare, e perciò la assume a modello solo indirettamente, si potrebbe dire, imitando l'*ars* tramite gli *artificiata*, tramite le opere, le cose naturali che la rendono visibile.

«Haec est imago viva invisibilis invisibilis creatoris, illa imitari potest deum. Sicut enim deus invisibilis per verbum, artem seu conceptum suum, sibi soli notum, omnia quae in natura subsistunt creavit, ita et intellectus per artem seu verbum suum sive conceptum omnia quae in arte sunt imitando naturam operatur, ut aedificia, picturae, texturae, scripturae et similia intellectus opera ostendunt» (18,27-33).

Significativo è l'accoppiamento *verbum-ars* (che troviamo anche in S. Agostino), come *intellectus-opus*. È un pensiero operativo, si direbbe, di cui si accentua l'attuosità, la fattività, nei confronti della semplice contemplazione. Se pensiamo alla divisione aristotelica fra il pensare, l'agire e l'operare (fra scienza, morale, tecnica o attività poetico-artistica), qui troviamo invece un pensiero che si traduce subito in *techne* (o tende a farlo), un *intellectus* che si rivela in opere. L'esemplificazione del Cusano non è casuale: edifici, pitture, tessuti, scritture e cose simili, ove l'opera bella e l'opera utile non si oppongono, ma si equiparano nel valore che recano in sé e nell'atto intellettuale-produttivo che rivelano.

La sinteticità creativa è propria dell'*ars* o *verbum* divino; quella umana è imitativa, ha un momento di passività e di soggezione ai materiali. La *forma artis*, a differenza della *forma entis*, ha bisogno del legno per riprodurre un crocefisso o del bronzo per foggia-re una statua. La verità d'una umile rosa naturale non sta in essa medesima, ma nell'atto produttivo intellettuale che ne è la fonte. Lo stesso vale — in una certa misura — per la rosa dipinta: la sua verità (la verità del suo essere nella pittura) è l'intelletto del pittore, anche se questi, per produrla, si rapporta all'intelletto creatore divino, non direttamente, ma tramite le opere divine (le rose naturali) e tramite gli elementi materiali di cui la pittura ha bisogno (20-22). Certo è, però, che non si viene dall'atto divino all'ultima sua manifestazione, all'umile rosa dipinta, se non passando attraverso l'arte umana. Né l'intelletto divino, né la rosa naturale possono mai produrre, da soli, senza l'uomo, una piccola rosa dipinta. Non per impossibilità di Dio, ma per sua legge o decreto, che tutto il mondo sensibile debba mediarsi attraverso quel microcosmo intellettuale che è la *imago dei viva humana*.

Che l'*imago dei* si esprima soprattutto nel pensiero artistico (chiamiamolo così, anche se non si deve mai restringerlo alle sole arti belle, o al solo valore estetico nelle arti) è significativo dell'im-

pronta che la civiltà umana assume: essa è la storia delle arti (invenzioni, prodotti tecnici, arti utili, arti belle) di cui l'uomo arricchisce la sua vita. Nel *Compendium*, composto dal Cusano in questo stesso anno della *Lettera* al novizio, si legge:

«A chi consideri tutto ciò, si rendono evidenti le scoperte fatte dall'uomo nelle arti meccaniche e liberali e nelle scienze morali. L'uomo soltanto ha trovato come supplire con la candela alla mancanza di luce per poter vedere, e come aiutare la vista deficiente con le lenti, e correggere con la prospettiva gli errori della vista, adattare il cibo al gusto mediante la cottura, scacciare i fetori con i suffumigi profumati, difendersi dal freddo con le vesti, con il fuoco e con la casa, vincere la lentezza con i veicoli e le navi, provvedere alla difesa con le armi e alla memoria con la scrittura e l'arte mnemonica. L'animale bruto ignora tutto questo [...]. L'uomo sta al bruto, come l'uomo dotto all'indotto» (17).

Avvertiamo in questo testo uno sguardo attento alla cultura tecnico-letteraria dell'incipiente rinascimento: tecnica non disgiunta dalle lettere. Il segretario del Cusano Andrea de' Bussi, nel dedicare a Paolo II qualche anno dopo la morte del cardinale (1464) le lettere di S. Girolamo edite a Roma presso Conrad e Arnold (fra il 1468 e il 1470), diceva dell'interesse del Cusano per questa nuova arte della stampa, la «sancta ars»:

«[...] gloriosa illa et coelo digna anima Nicolai Cusensis cardinalis S. Petri ad V. peroptabat ut haec sancta ars, quae oriri tunc videbatur in Germania, Romam deduceretur» (18).

Ritornando alla *Lettera* a Montoliveto e per concludere con un ultimo pensiero: il Cusano non manca di sottolineare i progressi ma anche le deficienze della civiltà «artistica» umana:

«Unde cum ex virtute sua exserat diversas artes imitando naturam, certum est quod nunquam in tantum crescit in arte quin semper reperiat sibi plura deesse ad quae pervenire cupit» (23,24-26).

È l'aspetto ambiguo della nostra civiltà tecnica, che ben conosciamo: arricchisce e cresce, ma anche accresce i bisogni e segna le perdite; una indefinita via di avanzamento, che non si sa se più soddisfi o maggiormente non ci lasci insoddisfatti. L'uomo resta *imago* e non può mai coincidere con l'esemplare; e continua a camminare fra immagini e imitazioni, nel mondo prodotto dalla sua ope-

---

(17) CUSANO, *Compendium* (h XI<sup>3</sup>), 6, § 18 (traduzione mia in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, I, Zanichelli, Bologna 1965, p. 333).

(18) Citato da E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action - La pensée* (Paris 1920), Nachdruck, Minerva, Frankfurt a.M. 1963, p. 30, n 5.



rosità artistica e tecnica inserito in quello della natura. Abbiamo dubbi ed esitazioni, che cioè il cammino attraverso le immagini non si renda alla fine opaco sull'essere. Cusano non ha di queste esitazioni; è più ottimista di noi. «Non haesitat intellectus, si in se artem creativam videret [se cioè potesse attingere in sé la presenza stessa di Dio] quin ars illa sibi immortalitatem praestaret, cum ars illa omnibus esse donat» (23,29-31). Alla sua stessa radice dunque, questa *ars*, questa *techne*, è buona, è donatrice di essere, non di illusione. Tale dovrebbe conservarsi anche nelle imitazioni umane.

Il XXXVII Convegno di Studi Bonaventuriani, su GIOVANNI SANTINELLO  
 giorni 10 e 11 giugno 1983 con il seguente programma:

SABATO 10 GIUGNO

ore 10.30

PIETRO PRINI - *Introduzione al XXXVII Convegno di Studi Bonaventuriani*

FRANCESCO DE ANIS CRIVELLO BLANCO - *Per due teologie: un'indagine sul pensiero di Gregorio in San Bonaventura*

ore 16.30

SERGIO ZUCCONI - *Il tema della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*

GILLIA BARONE - *L'«Imago Dei» in Gregorio Magno e nell'agiografia visiva medievale (VI-X secolo)*

BARBARA FAES DE MOTTONI - *«Imago Dei» nel «Statement» di 17 delle «Sententiae» di Bonaventura*

DOMENICA 11 GIUGNO

ore 10

LI CHANG-SU - *«Imago Dei» in San Bernardo di Chiaravalle*

GIOVANNI SANTINELLO - *L'uomo «ad imaginem et similitudinem» nel pensiero*

Le relazioni sono state seguite da un vivace dibattito.

Erano presenti: Mons. Fiorino Tagliacarne Vescovo di Viterbo, Dr. Mario Boncatelli Profetto di Viterbo, Dr. Erino Pompei Sindaco di Bassano del Grappa, P. Jacques Guy Bougerol OFM, P. Edoardo Mariani OFM, Prof. Lucio Maccarella, Prof. Edoardo Mirri, Prof. Gisuni Dotto, Prof. Franco Lanza, Prof. Giuseppe Mazzarella, Prof. Francesco Bottin, Prof. Luterio Mavari, Prof.

