

LA «DOTTA IGNORANZA» DI CUSANO E SAN BONAVENTURA

Nicolò da Cusa è stato un pensatore cristiano, che non ha voluto sacrificare nulla del cristianesimo e che, nello stesso tempo, si è sentito ed ha voluto, essere profondamente filosofo. Scriverà nel *De non aliud* (cap. 9): « Sacrae litterae et philosophi idem varie nominaverunt ». E ancora: « Qui de genesi locuti sunt, idem dixerunt in variis modis (*De Genesi*) ». Egli ci sembra che abbia saputo conciliare le due vie. In altre parole, ha dato larghissimo spazio all'elaborazione razionale impiegando tutti gli strumenti logici e speculativi della filosofia a sua disposizione, per cui non si può interpretare la sua dottrina, liquidandola, come pur è stato fatto, come quella di un « mistico », di un visionario cristiano, o di uno « scettico », come è accaduto nella storia della sua fortuna (1).

La sua opera, tuttavia, ha presentato sempre molte difficoltà al lettore, non tanto e non solo per l'originalità dei concetti che egli pazientemente svolge ed elabora, per la straordinaria ricchezza inventiva delle sue idee, ma anche per una particolare terminologia che esce dalle conoscenze tradizionali delle opere sia teologiche che metafisiche o scientifiche, più vulgate per noi della fine del Medioevo.

È stato così detto che Cusano scrive in un latino astruso, secondo termini desueti e, per questo, alquanto incomprensibili

(1) Per le interpretazioni in senso scettico del *De Docta ignorantia*, cfr. GÜNTHER GAWLICK, *Zur Nachwirkung cusanischer Ideen in siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Bressanone 1964), Firenze 1970, pp. 227 ss. Per l'interpretazione nel senso della riflessione di Teilhard de Chardin, cfr. S. SCHNEIDER, *Die "kosmische" Grösse Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit, an der Hand des kosmosgenetischen Entwurfes Teilhard de Chardin und der Christologie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster i. W. 1979.

La bibliografia dell'opera di Cusano è molto vasta ed è sistematicamente raccolta nei « Mitteilungen und Forschungsbeiträge des Cusanus Gesellschaft », Mainz; in particolare, 1 (1961), pp. 95-126; 3 (1963), pp. 223-237; 6 (1967), pp. 178-202; 10 (1973), pp. 207-234; 15 (1982), pp. 121-147; per gli anni anteriori e i primi studi della metà dell'800, cfr. A. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920 (ristampa Frankfurt 1963).

che renderebbero ancora più complesso un pensiero che si dichiarava formulato nello « specchio e nell'enigma », per tesi assurde e affermazioni contraddittorie. In realtà la grande umiltà e la modestia di una mente elevatissima, che lo induceva a scusarsi del latino rozzo, concepito da un tedesco e delle sue espressioni desuete, non devono trarre in inganno.

In altri termini le difficoltà di comprensione del suo pensiero sono riconducibili in parte alla incompleta conoscenza che noi ancora abbiamo di quella cultura e di quella problematica filosofica e teologica in cui il suo pensiero affonda le radici: e, cioè, quella della fine del secolo XIV e degli inizi del XV. Cusano è pensatore straordinariamente moderno, e perciò aperto e fiducioso in un dialogo tra Dio, l'uomo e il mondo, ma la sua dottrina rimane ancora profondamente radicata in una problematica legata all'insegnamento filosofico, scientifico e teologico della fine del Medioevo, da cui mutua la sua originale e difficile terminologia.

Il problema che speculativamente interessa Cusano è ancora quello teologico della Scolastica medievale, cioè il rapporto tra verità di fede e verità di ragione, rivelazione cristiana e filosofia. Ma la soluzione è moderna e sfocia in una « mondanizzazione » (*mundus*) del messaggio religioso, nella idea della pacificazione terrena della fede e della concordanza religiosa dei popoli fondata sulla universalità del suo messaggio, il Verbo o il Logos rivelato e, perciò, sull'idea di una Sapienza che si svela anche agli umili nelle piazze e nei fori.

Egli rifiuta i tentativi compiuti da un certo orientamento della Scolastica del XIII secolo di costruire una scienza naturale o razionale di Dio con gli strumenti della metasica e della logica di Aristotele. Gli attacchi contro di lui dell'aristotelico Giovanni Wenck nel suo *De Ignota Litteratura*, in cui Wenck ironizzava sul titolo *de Docta ignorantia* di Cusano, le ferme risposte di Cusano nell'*Apologia della 'Docta Ignorantia'* stanno peraltro a confermarlo. E ciò, nonostante i tentativi di alcuni interpreti, ci pare, di riportare il pensiero di Cusano all'*esse* di Aristotele o ad altre dottrine dello Stagirita.

Il tema della 'dotta ignoranza' di Cusano ci riporta, infatti, al secolo XIII, a quell'ignoranza predicata da Bonaventura nel suo *Breviloquio*, come l'atteggiamento più consono al fedele per attingere la verità suprema. Ma con qualcosa di profondamente mutato e diverso: comune è, certamente, l'atteggiamento anti-aristotelico di entrambi, ma la sfiducia di Bonaventura, nella filosofia, con le sue novità aristoteliche, non è condividibile da parte

di Cusano. L'ignoranza predicata da Bonaventura è veramente un atteggiamento di svalutazione nei confronti del sapere mondano identificato con 'pagano', rappresentato in grado sommo dalla filosofia di Aristotele. Invece per Cusano l'ignoranza, in quanto dotta, rivaluta il sapere anche quello filosofico-mondano in un recupero del mondo. Ben consapevole delle divergenze nell'interpretazione a questo proposito, nonostante le diverse valutazioni, credo che la tesi sostenuta da alcuni studiosi che l'intervento di San Bonaventura sia stato determinante per la prima condanna dell'aristotelismo arabizzante e l'opera di Sigeri del 1270, sia in sostanza condividibile, come risulta anche dalla fine ricostruzione degli studi del padre Bougerol, della posizione di Bonaventura nei confronti dell'aristotelismo.

Dell'atteggiamento di Bonaventura nei confronti dell'aristotelismo se ne tracciano gli sviluppi: da una prima presa di posizione assai dura degli anni 1267-1268, come si può leggere nelle *Collationes de donis Spiritus Sancti*, alle posizioni più sfumate delle opere più tarde. Secondo san Bonaventura con Aristotele penetra una falsa concezione della ricerca filosofica che, pur tuttavia, egli non intende rifiutare in blocco: « *non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere* ». Questo è lo spirito che anima le sue opere fondamentali come il Commento alle Sentenze, l'*Itinerarium mentis in Deum*. Tuttavia per Bonaventura la filosofia è più dannosa che utile alle verità di fede, perché l'origine del filosofare non sta nei principi filosofici (come dicono gli aristotelici), ma la fonte del conoscere filosofico sta nella Verità rivelata: cioè nella Scrittura. La filosofia non nasce esclusivamente da un bisogno dell'intelletto. Così la filosofia è *ancilla theologiae* e là dove tutte le verità della filosofia di Aristotele, come l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto attivo, sono contrarie alla rivelazione, esse devono essere condannate.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron* san Bonaventura fa un elenco degli errori di Aristotele da cui si evince che egli aveva presente le interpretazioni arabizzate di Aristotele, per esempio la teoria dell'unicità dell'intelletto attivo di Averroè e il necessitarismo razionale di Avicenna: « *inducunt necessitatem fatalem Arabes* ». In altre parole egli condannava una filosofia di Aristotele intinta di neoplatonismo avicenniano e di razionalismo averroistico. Scrive Bonaventura nei *Sette doni dello Spirito Santo*: « La luce della scienza filosofica è gran cosa nella opinione degli uomini del mondo, ma è ben poca cosa in confronto alla luce della scienza cristiana. D'altronde anche la luce della scien-

za teologica pare poca cosa all'opinione degli uomini di questo mondo, mentre invece è grande secondo la verità. E così la scienza filosofica non è altro che conoscenza certa della verità in quanto indagabile. La scienza teologica è pia conoscenza della verità in quanto credibile e così la scienza filosofica 'docet eloquia veritatis'. Ma colui che pretende di conoscere e di spiegare tutta la verità con la sola filosofia è uno stolto ». « *Qui confidit in scientia philosophica et appretiatur se propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine, credit se apprehendere Creatorem* ».

E così, ammesso che l'uomo abbia raggiunto « scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantiam summam », è impossibile che non cada in errore « nisi sit adiutus lumine fidei ». Per questo Dio « ultra scientiam philosophicam dedit nobis scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia pia ». Così la filosofia con tutto il nuovo armamentario aristotelico deve essere umile ancella della teologia, purificarsi e sorreggersi sulla Scrittura.

Pare innegabile che Cusano nel suo atteggiamento critico nei confronti dell'aristotelismo, si riallacci a questa tradizione francescano-monastica: san Bernardo, i Vittorini, san Bonaventura con il suo ricorso ai simboli, alle immagini, rappresentano una teologia fondata sulla promessa di Dio che giustifica la salvezza su un piano superiore alla filosofia, di alta spiritualità secondo una visione neoplatonica 'eminenziale', trascendente, della Realtà Assoluta di Dio. Ma in Cusano non esiste più questo contrasto, tra sapere mondano-filosofico e sapere divino teologico, pur ricomposto nella idea della subordinazione della filosofia alla teologia o alle *Sacrae litterae* (come in San Bonaventura), ma la riflessione teologica è il fulcro del suo diverso modo di intendere la filosofia, per cui la sua dottrina filosofica, tutta tesa a cogliere la Verità di Dio, si può anche definire come una teologia delle rappresentazioni filosofiche di Dio, tutte più o meno insufficienti a cogliere la Verità di fede, assoluta, divina. Fondamento di tutto, però, non è la ragione o l'essere, ma la fede rivelata nella Scrittura, che è ricerca aperta di tutte le possibili interpretazioni teologiche. Fede inesauribile che frantuma l'identità delle interpretazioni, a causa del mistero che ne rimane al fondo, che è l'*Idem*. Così afferma esemplarmente in quell'opera matura, non molto studiata che è il *De venatione sapientiae*. La sapienza che è Dio, si rivela e, così, si può scoprire nei vari e diversi modi, che sono i 'campi' della sua caccia (*venatio*) tra cui importante è il campo della 'dotta ignoranza', anche se la nostra caccia è

sempre inadeguata, insufficiente e approssimata. La verità di fede è, infatti, la fonte di tutte le possibili interpretazioni di Dio, che si collocano sempre in un ambito più basso. Nasce anche da questa idea la straordinaria fecondità del pensiero filosofico-teologico di Cusano per immagini, simboli, in *speculo* e in *enigmate*. Tutte le cose, scriverà nel *De venatione sapientiae*, anche se noi ignorassimo Dio, lo testimoniamo perché in quanto Dio è, tutte le cose sono (*La caccia della sapienza*, trad. G. Federici Vesco-vini, Utet, Torino 1972, cap. XII, p. 953). In altre parole affermerà in quest'opera, « poiché tutto ciò che si sa, si può sapere in modo migliore e più perfetto ancora, non si conosce niente così come è conoscibile in se... così non sappiamo che cosa sia il *quia est* di Dio così come è conoscibile, e non conosciamo la quiddità di tutte le cose, così come essa è conoscibile. Aristotele dice che questa quiddità è sempre cercata e, ad esempio egli la cerca nella filosofia prima, ma — conclude Cusano — (e ciò ci sembra rilevante) Aristotele non la trova ». Infatti prosegue Cusano, non si può conoscere ciò che è anteriore a ogni conoscenza possibile. Non è pertanto possibile che Dio, in quanto anteriore, sia comprensibile. E così non potendosi comprendere la quiddità in atto o la causa di tutto ciò che è stato fatto, così come è conoscibile in se, in quanto anteriore, di nessuna cosa si conosce la quiddità in atto, ossia come causa. Per questo Dio è più grande di ogni concetto e di ogni scibile ».

E così i filosofi, a caccia della sapienza, che si sforzano di cacciare la quiddità delle cose, ignorando la quiddità di Dio, incapaci di rendere nota la quiddità di Dio che rimane sempre ignota, hanno faticato inutilmente perché non sono entrati nel campo della Dotta Ignoranza. Platone solamente (anzi Proclo) ha detto che si sarebbe meravigliato se avesse potuto trovare Dio, e più ancora, se trovatolo, fosse riuscito a divulgarlo.

Cusano ereditava in ciò gli esiti più maturi del pensiero del XIV secolo, della scuola scotista soprattutto, che aveva messo in luce l'inadeguatezza della filosofia di Aristotele per costruire una teologia come scienza positiva. Non si può avere una scienza di Dio, una teologia positiva, esordisce Cusano, nella *Dotta ignoranza*, bensì una sapienza di Dio, una intelligenza di esso; ma ciò è possibile superando i concetti tradizionali di Dio, andando oltre il piano della ragione e del senso con la dotta ignoranza. Questa idea è chiarita, ripresa e svolta in tutti i suoi scritti fino a riassumersi nella *Caccia della sapienza*, con una ricchezza di concetti e di soluzioni che attestano la fecondità della sua immaginazione filosofico-teologica.

Nel rifiuto della metafisica e della logica di Aristotele, su cui i teologi medievali hanno costruito secondo l'orientamento di Cusano, la loro presuntuosa teologia positiva (« dalla logica garbata, liberaci Signore », scrive nell'*Apologia*), agisce probabilmente la problematica scotista dell'onnipotenza e dell'infinità di Dio. Dio è concepito come un essere la cui volontà ed azione supera ogni comprensione in quanto sfugge a tutte le regole della ragione. Questo è il significato di Dio, definito come « infinito negativo », appunto, per le possibilità di comprensione della ragione, ma non negativo in sé. Infatti per Cusano il significato della infinità di Dio, intesa positivamente come onnipotenza, o come potere assoluto come ribadirà nel *Compendio*, è anche un concetto estremamente positivo da cui tutto si ricava. Ma è proprio questa definizione che gli permette di scardinare il sistema ben ordinato della teologia positiva di stampo aristotelico. Il concetto di Dio deve trascendere totalmente tutte le possibilità della ragione fondate sul principio di non contraddizione e, siccome essa è finita, misurabile, limitata, Dio sarà definito « negativamente », come infinito, immensurabile, immenso. Dio, in quanto onnipotente, *Posse* infinito, è in ogni luogo e in nessun luogo. Egli è come quella sfera infinita il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo. Esso risulta, quindi, un concetto positivo in questo particolare senso.

La *Dotta ignoranza* è un'opera che è centrata su alcuni concetti-chiave e su una importante terminologia matematica. Come la definizione di Dio sfera infinita il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo, una parte considerevole delle idee e dei concetti fondamentali di Cusano, compreso quello stesso del principio della dotta ignoranza, risulta mutuata da una tradizione filosofico-teologica e cosmologica, che, contaminata all'interno con il neoplatonismo cristiano di Dionigi, ne feconda l'impostazione: l'ermetismo medievale appunto.

Cusano appare come uno degli esponenti più acuti di una dottrina della verità, le cui idee fondamentali, sia quelle teologiche che quelle cosmologiche e antropologiche, si ritrovano, oltre che in quel *corpus hermeticum* di cui l'*Asclepius* è gran parte, anche nello pseudo ermetico *Liber XXIV philosophorum*. Il *Libro delle ventiquattro regole di Dio* e l'*Asclepius* sono opere presenti con tanta prepotenza nei secoli XII e XIII attraverso l'opera di Alano di Lilla e poi, nel secolo XIV, attraverso le lunghe citazioni del *De causa Dei contra Pelagium* di Tommaso Bradwardine, fino ai riferimenti dal *Liber XXIV philosophorum* di Enrico di Erford, discepolo di Eckhart, nonché di Eckhart

stesso, puntualmente annotati da Cusano nei suoi appunti.

Di recente è stato messo in luce (2) in alcuni studi dedicati alla influenza di Ermete tra Trecento e Quattrocento, la circolazione della esaltazione di Ermete, presentato come un saggio cristiano, nella Firenze della seconda metà del Trecento, da parte di Coluccio Salutati che riprendeva il testo del *Liber Alcidi* che narrava la santa morte cristiana di Ermete e la sua ultima preghiera in lode di Dio e della vita ultraterrena: l'anima, con la morte del corpo, finalmente liberata, si ricongiunge all'unico Dio altissimo. E sempre a Firenze risuonava l'insegnamento dell'eremitano Francesco de' Nerli (3), maestro di teologia allo Studio fiorentino che, nel 1356, si era fatto trascrivere in Parigi il *De causa Dei* di Tommaso Bradwardine che contiene anche passi dell'*Asclepius* (4). Questa circolazione delle idee dell'ermetismo teologico medievale a Firenze, conferma l'idea che Cusano (che già di per sé era interessato alla sapienza ermetica che rinveniva anche in Eckhart e nella scuola scotista a cui apparteneva Bradwardine) poteva trovare anche in Italia una tradizione culturale che rompeva con una idea della verità che si era rivelata insufficiente; e tutto ciò nel clima di una esigenza di profondo rinnovamento religioso, teologico e filosofico.

I riferimenti a Ermete Trismegisto, ai testi e alle definizioni dell'ermetismo medievale nella *Dotta ignoranza*, colpiscono il lettore. Come è noto, Cusano aveva l'abitudine di citare largamente i suoi autori preferiti, come quelli con cui non era d'accordo: basti pensare alle citazioni della *Apologia della dotta ignoranza* (e del *Berillo*) là dove difende la sua dottrina dalle accuse di panteismo a lui mosse nel *De ignota litteratura* dall'aristotelico Giovanni Wenck, citazioni per le quali è molto vicino alla tradizione neoplatonica dell'albertismo di Colonia, a Eckhart e al suo maestro di teologia Eimerico di Campo (5).

(2) E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 33-41. Cfr. anche il mio studio, *Temi ermetico-neoplatonici della Dotta Ignoranza*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma 1993, pp. 117-132.

(3) L'opera del De' Nerli è contenuta nell'attuale manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze, Conv. Soppr. G.3.418.

(4) THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, ex scriptis codicibus nunc primum editi (ed. H. Savilius) Londinii ex officina Nortoniana, apud Johannem Billium 1618 (Frankfurt 1964). Su Tommaso Bradwardine e la sua influenza, cfr. H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian, a Study of his Theology in its Historical Context*, Drukkery en Vitgevers-Maatschappij v/h Kemenk et Loon N.V., Utrecht 1958.

(5) R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in *Albertus Magnus, doctor*

Tuttavia i riferimenti alle dottrine dell'*Asclepius* e ancor più alle definizioni di Dio del *Libro dei ventiquattro filosofi* non possono essere considerati uno sfoggio di mera erudizione (come pure è stato detto), ma costituiscono, ci sembra, una fonte di primaria importanza per l'ispirazione della dottrina ignoranza. Se sulla redazione, composizione e circolazione di questo testo pseudo-ermetico, edito e studiato dal Baeumker nel primo Novecento, sappiamo molto poco, tranne di presentarsi come una opera teologica di sincretismo delle idee del neoplatonismo (dionisiano e procliano), dell'ermetismo e dell'aristotelismo (secondo Hudry), ed è ora uscita una nuova edizione critica (6), è chiaro, tuttavia, che le idee racchiuse nelle definizioni di questo libretto sono oltremodo feconde per la speculazione teologica, cosmologica e antropologica della *Dottrina ignoranza*, come già se ne accorse il Baeumker.

L'altra tradizione filosofica che feconda la terminologia apparentemente inconsueta della *Dottrina ignoranza* di Cusano, con la sua straordinaria pregnanza metafisica e teologica, è quella della scuola padovana dei primi decenni del secolo XV di cui ben poco sappiamo o lo conosciamo solo da poco tempo (7).

È noto che trasferitosi giovanissimo da Deventer e da Heidelberg nel 1417 in Padova, vi compie gli studi di diritto canonico soggiornandovi fino al 1423, ospite del suo stesso maestro in diritto canonico Prosdocimo Conti (*De Comitibus*) (8). Curioso e interessato di tutte le scienze, soprattutto del quadrivio, di *experimenta* e di arti divinatorie, compresa l'astrologia (come ci attestano i suoi appunti giovanili), scriverà una previsione

universalis (1280-1980), hrsg. G. Meyer O.P., A. Zimmermann, Mainz, Grünewald Verlag, 1980, pp. 167-192.

(6) Cfr. M. T. D'ALVERNY - K. H. DANNENFELD, *Hermetica philosophica*, App. I, in *Catalogus translationum et commentariorum*, I, Washington 1960, pp. 137-156 e III, 1976, pp. 425-426; PSEUDO-ERMETE TRISMEGISTO, *Liber XXIV philosophorum*, ed. C. Baeumker (1913), in « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », XXV (1927, 1-2, ristampato a cura di M. GRABMANN; cfr. anche *Asclepius*, in *Corpus Hermeticum*, II, ed. A. Nock, trad. franc. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1945, pp. 296-355; F. HUDRY, ed., *Le livre des XXIV philosophorum*, ed. e trad. francese, Millon, Grenoble 1989.

(7) Si vedano le osservazioni di CHARLES SCHMITT che lamentava la scarsa conoscenza del pensiero scientifico italiano della prima metà, o *tout court*, del secolo XV. Tra i suoi numerosi studi dedicati all'argomento, cfr.: *Filosofia e scienza nelle Università italiane del XVI secolo*, in *Il Rinascimento, interpretazione e problemi*, Laterza, Bari 1979, pp. 355-398.

(8) P. SAMBIN, *Niccolò da Cusa, studente a Padova e abitante nella casa di Prosdocimo Conti suo maestro*, « Quaderni per la storia dell'Università di Padova », 12 (1979), pp. 141-151.

sulla fine del mondo, la *Coniectura de ultimis diebus* (9) (prevista per gli anni tra il 1700 e il 1734), e un interessante dialogo impregnato di scienze medievali, il *De staticis experimentis*.

Nella sua opera la *Riforma del calendario* mostra anche di conoscere molto bene le opere astronomiche di Pietro d'Abano come il trattato di questi del *Moto dell'ottava sfera* (10), operetta in cui le dottrine astronomiche erano strettamente legate con l'aspetto pratico dell'astronomia, ossia con l'astrologia. E, quindi, assai verosimile che Cusano fosse a conoscenza di quelle dottrine cosmologiche che erano insegnate nello Studio e che conoscesse altrettanto bene il dibattito filosofico, metafisico e gnoseologico che avveniva nella scuola padovana, dove una eco profonda avevano lasciato le dottrine di Biagio Pelacani da Parma (per molti aspetti legato a Pietro d'Abano). Il Pelacani aveva cessato di insegnare a Padova nel 1411; ma il suo insegnamento era stato proseguito dal suo allievo, quel Prosdocimo dei Beldomandis, maestro di filosofia, matematica e scienze del quadrivio, quali la musica e l'astronomia, proprio negli anni degli studi padovani di Cusano. Nel 1418 Prosdocimo (11) redige la sua opera di astronomia nella forma di commento alla *Sfera* del Sacrobosco, ma soprattutto riprende la teoria delle proporzioni del Pelacani, nel cui *Trattato delle proporzioni* si discuteva e si criticava quella di Tommaso Bradwardine e la configurazione geometrica

(9) *Coniectura de ultimis diebus* (pubblicata nel 1471 in Hugonis de Novo Castro, *Tractatus de victoria Christi*) (cfr. A. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, pp. 468-472 per la fortuna di questa opera e le edizioni dei secoli XV e XVII); edizione critica in *Opuscula*, I, a cura di P. Wilpert, in *Opera omnia*, IV, Meiner, Hamburg 1959; cfr. ora la mia traduzione in N. CUSANO, *La pace della fede*, ed. Cultura della pace, Firenze 1993, pp. 69-88.

(10) *Tractatus de reparatione Kalendarii*, in *Opera*, Badius Ascensius, Paris 1514, II, f. 23 (ristampata con il titolo *De correctione kalendarii*, testo latino e traduzione tedesca a cura di V. Stegemann e B. von Bischoff, Kerle, Heidelberg 1955).

(11) Su Prosdocimo per i rapporti con il Pelacani mi si permetta di rinviare al mio lavoro *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Nuove ed. E. Vallecchi, Firenze 1979, pp. 443 ss.; per gli scritti di musica, cfr. F. ALBERTO GALLO, *Prosdocimo de Beldomandis*, *Opera*, I, *Expositiones tractatus practice cantus mensurabilis magistri Johannis de Muris*, Bologna 1966; per il suo commento della *Sfera* del Sacrobosco, cfr. la mia edizione del *Lucidator dubitabilium astronomiae* di Pietro d'Abano, Ed. Programma e 1+1, Padova 1988, e M. MARKOWSKI, *Die Kosmologischen Anschauungen des Prosdocimo de' Beldomandi*, in *Studi sul XIV secolo* in onore di A. Maier, Ed. Storia e letteratura, Roma 1984, pp. 263-274 con ampie citazioni di questo testo in nota; per un profilo biografico, G. SANTINELLO, *Prosdocimo de Beldomandi*, in *Scienza e Filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, Lint, Padova 1983, pp. 71-85.

della intensione delle forme dei maestri parigini quali Alberto di Sassonia e Nicola Oresme. Quest'opera del Pelacani aveva avuto larga risonanza e non solo in Padova, ma anche in altri Studi e circoli culturali, come quello di Firenze (12).

Come è stato osservato da molti studiosi (13), la terminologia e le immagini matematiche giocano un ruolo centrale nella *Dotta ignoranza* di Cusano e saranno riprese in tutta la sua opera. Si è parlato di matematica mistica (14), di matematica qualitativa, di metafisica del numero, di analogia del numero, di matematica « per immaginazione » o « immaginaria ». Ma un vero intendimento e una reale comprensione della terminologia matematica di Cusano, la si può avere a giusto titolo solo ricorrendo alla sua opera alla influenza del contesto storico e problematico da cui muove e, quindi, vederne gli sviluppi originali e fecondi da parte della sua elaborazione personale: da Tommaso Bradwardine all'opera dei « calcolatori » (15) scotisti ed occamisti, passata da Oxford a Parigi e da qui a Padova attraverso l'opera di Nicola Oresme, di Marsilio d'Inghen, ma soprattutto di Biagio Pelacani e di Prosdocimo dei Beldomandis, oltre che di tanti altri maestri meno conosciuti, ma non per questo meno importanti da un punto di vista storico e dottrinale.

La *Dotta ignoranza* è dedicata a argomenti teologici: il problema della conoscenza di Dio, del metodo per attingerlo, della sua definizione; se essa è possibile e come; della sua creazione, il mondo. L'opera è, quindi, da considerarsi di teologia; ma nel modo particolare in cui Cusano l'intende. E lo schema è triadico come la Santa Trinità. Il primo libro è dedicato a Dio in sé; il secondo alla sua creazione, il mondo; il terzo, al Mediatore tra Dio e il mondo, Gesù Cristo.

(12) Mi si permetta di rinviare ai miei studi *Il problema delle fonti ottiche medievali del Commentario III di Lorenzo Ghiberti e La prospettiva del Brunelleschi, Alhazen e Biagio Pelacani a Firenze*, in 'Arti e filosofia, Nuove ed. E. Vallecchi, Firenze 1983, pp. 101-140 e 141-169.

(13) In particolare gli studi di J. KOCH, di J. E. HOFFMANN che ha curato anche l'edizione minore degli opuscoli matematici di Cusano (Hamburg 1952), di W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie, Eine Untersuchungen zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster i. W. 1978; F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Aschendorff, Münster i. W. 1984.

(14) D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, « Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik », VIII (1937), pp. 76-117 (ristampa F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

(15) Per la matematica speculativa di Tommaso Bradwardine, cfr. TOMMASO BRADWARDINE, *Geometria speculativa*, P. S. Ciruelo, Paris 1495; Johannes Petit, Paris 1511; ed. critica a cura di Molland, Steiner, Stuttgart, 1989.

Nessun dubbio della realtà assoluta di Dio. Dio è l'unica realtà assoluta, assolutamente indubitabile, l'unica vera e reale certezza che noi abbiamo e questo è un concetto basilare della filosofia religiosa di Cusano fondata sulla fede.

Ma su quale fondamento teorico e filosofico egli giustificava l'idea dell'assoluta realtà intelligibile di Dio, anche se è da noi inattingibile in sé, ma è realtà pienamente indubitabile?

Dio è sapienza, anzi è la fonte stessa della sapienza. Il punto di partenza dell'uomo è la fede in Dio; anche se lo ignoriamo del tutto in sé, come scrive nel *De venatione sapientiae*, egli si rivela continuamente nelle sue opere e, nel *De sapientia* dirà che la sapienza di Dio grida nelle piazze, nei fori, nelle operazioni di peso e di misura dell'attività umana. Così nella sottile elaborazione filosofico-teologica della definizione dell'essenza di questa sapienza, inattingibile in sé, nella sua quiddità — come dirà —, i concetti e le idee di stampo matematico scientifico hanno una funzione importante e subiranno una ulteriore elaborazione concettuale successivamente alla redazione della *Dotta ignorantia*. In realtà egli sviluppa uno dei concetti basilari elaborati dal pensiero matematico-filosofico di uno degli esponenti di maggiore spicco della scuola scientifica italiana che già la tradizione storiografica dei secoli passati (16), tra tutti il Tiraboschi aveva indivi-

(16) Per i calcolatori si rinvia ai numerosi studi di E. SYLLA, *Medieval concepts of the latitude of forms. The Oxford calculators*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge », XL (1973) (Paris 1974), pp. 277 ss.; L. ROURE, *La problématique des propositions insolubles au XIII et au début du XIV siècle, suivi de l'édition des traités de W. Shyreswood*, W. Burley, T. Bradwardine, ivi, 37 (1970) (Paris 1971), pp. 205-326; in particolare di A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Storia e letteratura, Roma 1952 e *Ausgehendes Mittelalter*, 3 voll., Storia e letteratura, Roma 1964, 1967, 1977. Per i rapporti di Cusano con questa tradizione scientifica francese e inglese del secolo XIV, cfr. le acute osservazioni di RAYMOND KLIBANSKY, *Copernic et Nicolas de Cues*, in *Leonard de Vinci et l'expérience scientifique au seizième siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, pp. 229-223. G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Tomo VIII, parte 1, Moderna 1793, pp. 334-336. Scrive il Tiraboschi che il Cusano aveva appreso le nuove nozioni di astronomia « a Padova probabilmente dal suo maestro Biagio Pelacani di cui sommo era il sapere nell'astronomia »: non tanto da lui direttamente, ma indirettamente dal discepolo di Biagio, Prosdocimo, come sappiamo meglio adesso. D'altronde la tesi della possibilità o meno del moto della terra, della sua non centralità, era già stata ampiamente discussa all'Università di Parigi dai diversi commentatori al *De caelo*, in particolare da Alberto di Sassonia. Ora noi sappiamo che Biagio Pelacani, nelle sue diverse redazioni del commento al *De caelo* di Aristotele, leggeva il testo di commento di Alberto di Sassonia al *De caelo*. Pertanto le discussioni cosmologiche che così venivano professate nelle Università italiane, da Bologna,

duato; egli riallacciava cioè il pensiero scientifico di Cusano a quel Biagio Pelacani da Parma, famoso matematico che aveva elaborato le idee di una certa tradizione speculativa della matematica medievale. Da questa tradizione era derivata l'idea della conoscenza « precisa » o della « precisione » del ragionamento matematico, che consiste nella definizione matematica che si ritrova nelle proporzioni tra i numeri e le grandezze. Di tutti e tre i modi conoscitivi, cioè l'essenziale (o metafisico o divino), il matematico e il naturale (per usare le espressioni aristoteliche del tempo), solo il matematico è privilegiato da questa tradizione speculativa. Esso solo può attingere la verità, in quanto attinge la « precisione » proporzionale. Il concetto di verità come precisione (*praecisio*) matematica, è centrale nella *Dotta ignoranza* di Cusano. Esso è l'unico valido per cogliere la verità assoluta: anzi è l'unica verità entro la quale si verifica l'assolutezza del vero e, quindi, è data la nozione di Dio.

Questa nozione di verità matematica come precisione, assicura il più alto grado di certezza a questa scienza; questa certezza è l'unica che l'uomo può avere sia rispetto al « modo » divino (la teologia e la metafisica) che a quello della fisica. Ora questa dottrina era stata ampiamente elaborata e discussa nello Studio padovano nei primi anni del Quattrocento (17). L'uomo potrà allora tentare di estendere questa nozione di verità come « precisione » matematica, assolutamente vera, all'unico Vero assoluto che è Dio, che non si può cogliere negli altri ambiti disciplinari.

Dio nella riflessione teologica della fine del secolo XIV e de-

Padova, Pavia, ecc., attraverso l'insegnamento del Pelacani, ricongiungevano l'Italia a Parigi e ad Oxford. Cusano, durante il periodo giovanile dei suoi studi padovani, aveva, dunque, a sua disposizione una tradizione scientifica del secolo XIV ben definita (sul commento di Biagio al testo di Alberto di Sassonia, *De caelo*, cfr. il mio studio *Astrologia e scienza*, Nuovedizioni Enrico Vallecchi, Firenze 1979, pp. 45 e 421-422) ed ora il mio studio *Note sur la circulation en Italie du commentaire d'Albert de Saxe sur le 'De caelo'*, in *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV siècle*, ed. J. Biard, Vrin, Paris 1991, pp. 235-251.

(17) Cfr. i sempre validi studi del Favaro, in particolare: A. FAVARO, *I lettori di matematica nell'Università di Padova dal principio del secolo XIV alla fine del XVI*, « Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova », 1 (1922), pp. 1-70; V. ZOUBOV, *Jean Buridan et les concepts du point au XIV siècle*, « Medieval and Renaissance Studies », 5 (1961), pp. 43-95 e il mio studio, *L'importanza della matematica tra aristotelismo e scienze moderne in alcuni filosofi padovani della fine del secolo XIV*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, vol. II, pp. 661-684.

gli inizi del XV, dopo gli sviluppi dello scotismo e dell'occamismo e la scarsa fortuna che aveva incontrato il tomismo, non risultava attingibile con nessuno degli strumenti presentati dalla metafisica dell'essere di Aristotele. La dissoluzione operata dagli scotisti, ma soprattutto dagli occamisti, della dimostrazione della esistenza di Dio elaborata con i concetti della teoria del moto di Aristotele e della sua metafisica dell'ente, gli sviluppi della logica terminista della fine del secolo XIV applicata al discorso teologico con le loro teorie dei « segni » e della *suppositio* (si veda la loro influenza nel *Compendio* di Cusano), avevano portato alla conclusione che nel mondo del divenire ci si muove solo nell'ambito del singolare, del finito, del limitato e conchiuso. Le teorie scotiste dell'intensione e della remissione delle forme, della loro latitudine e misura, dei loro gradi proporzionali, delle comparazioni quantitative dei loro eccessi, avevano innestato la speculazione matematica e fisica della verità su quella metafisica e teologica.

È questa tradizione che è sviluppata a Padova, in senso strettamente matematico e scientifico, più che teologico, nella teoria delle proporzioni di Biagio e di Prosdocimo, dei massimi e dei minimi delle forme, degli « eccessi » o dei superamenti di una forma rispetto ad un'altra, che si ritroverà nella *Dotta ignorantia* di Cusano elaborata in campo teologico, con scopi, esiti e conclusioni di un altro ordine. Infatti se Dio che è l'assoluto, è certamente definibile positivamente come « precisione » (*praecisio*), verità precisa, nello stesso tempo è possibile definirlo con quel concetto di massimo, assoluto e non relativo, di cui tanto si discuteva nei commenti di fisica, di psicologia e nei trattati della misurazione della intensione delle forme in Padova, Parigi, Oxford, Colonia e Heidelberg. Cusano mutua, quindi, da questa

(18) Cfr. L. M. DE RIJK, *The Development of Suppositio Naturalis in Medieval Logic*, « Vivarium », 9 (1971), pp. 71-197; 11 (1973), pp. 43-79; D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*, « Augustinianum », 6 (1956), pp. 229-231; e dello stesso, per l'applicazione delle teorie terministe della *suppositio*, più che nominaliste, *CLM 27034. Anchristened Nominalism and Wyclifite Realism at Prague in 1381*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 24 (1957), pp. 320-360 e Z. KALUSA, *L'oeuvre théologique de Nicolas Aston*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge », 45 (1978) (Paris) 1979, pp. 45-82; sul nominalismo del secolo XIV, RUPRECHT PAQUÉ, *Das Pariser Nominalistenstatut: Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970 (Quellen und Studien zur Geischichte der Philosophie, 14) (trad. francese con il titolo *Le statut parisien des nominalistes*, PUF, Paris 1987).

tradizione il concetto di massimo assoluto o sommo e lo estende a Dio, l'unico vero assoluto. Ma l'altra idea che deriva da questa tradizione filosofica e gnoseologica, qualora queste nozioni siano applicate al mondo della natura, è che i massimi e i minimi di perfezione non si trovano mai nell'ambito dell'universo fisico e che qui vi prevale il più e il meno. Ecco così l'altro importante concetto della *Dotta ignorantia*: nel mondo della natura fisica, che è quello dell'imprecisione, prevale il più e il meno, il grado, l'eccesso: la grandezza che supera (*excedens*) e quella che è superata (*excessum*), il loro scarto o la differenza del superamento (*excessus*); mentre la sostanza o la realtà assoluta, che è il massimo assoluto, è una verità che non riceve il più e il meno e non è superata da nulla. La matematica rappresenta quindi un modello di verità precisa, la cui assolutezza vale solo nell'ambito del divino, e non nel mondo fisico, in cui prevale la verità o la precisione matematica relativa. In tale senso ci pare che debbano essere intese le valutazioni restrittive delle scienze del Quadrivio della *Dotta ignorantia*.

Il primo libro della *Dotta ignorantia* è, quindi, tutto incentrato sul concetto di Dio massimo assoluto, precisione inattuabile assoluta, in quanto è verità inaccessibile nella sua precisione alla nostra ragione, perché essa coglie solo le differenze, cioè gli eccessi, ossia misura gli scarti o le quantità del superamento, quel grado, quel di più o di meno che costituisce la misura della differenza tra le forme e le distingue. Pertanto il principio della *dotta ignorantia*, che l'uomo può sapere solo di non sapere, non risulta un concetto negativo, ma esso si rivela estremamente positivo. Anche la 24ª proposizione del *Liber XXIV philosophorum* (con cui si chiude il libretto ermetico citato da Cusano) si richiama al principio che Dio è colui che è conosciuto dalla mente con la sola *ignorantia* e questa definizione (aggiunge) è data in riferimento all'essenza. Ora, la teoria delle proporzioni matematiche delle differenze tra le forme, e il principio che la sostanza è immutabile e non è soggetta al più e al meno, applicati a Dio ed agli enti creati, permettono di distinguere la precisione assoluta della Verità che è il massimo assoluto, Dio: di stabilire che la precisione assoluta si differenzia rispetto alla verità o precisione dei gradi degli esseri relativi e finiti; nel cui ambito valgono le proporzioni di disuguaglianza e la comparazione relativa degli eccessi o degli scarti; in altre parole permette di distinguere la sfera del divino da quella terrena; di individuare

(19) Su ciò in particolare gli studi di Anneliese Maier e di E. Sylla, citati in nota 16.

il campo della sapienza come altro da quello della scienza. Distinguere, ma non separare e divaricare totalmente, perché questo discorso, anche se difficile (come qualunque altro che voglia spiegare la trascendenza di Dio), è condotto da Cusano in termini intelligibili secondo quella verità che è legata al linguaggio e al ragionamento matematico che non ha in sé, come tale, molto di mistico, né, ci pare, di analogico nel senso tomistico (20). Una tale matematica è fondata sull'estensione al divino, della teoria delle proporzioni, della definizione di « similitudine », di *habitudō*, di proporzione di « uguaglianza » e di « disuguaglianza », teorie tutte elaborate dalla riflessione matematica, scientifica ed epistemologica del suo tempo. Essa potrebbe chiamarsi una matematica teologica.

Il primo libro della *Dotta ignorantia* è, pertanto, dedicato a Dio, Verità in sé, come precisione inattingibile alla ragione che non è capace di misurare la precisione assoluta e infinita, ma solo quella relativa degli eccessi: Dio che non è il numero, ma l'uno, principio del numero. Dio sarà allora quel massimo assoluto nella cui infinità coincide il minimo assoluto, principio della misura di tutti i massimi e i minimi relativi. Con queste

(20) Si intende osservare che, anche se il linguaggio matematico nel pensiero di Cusano è stato ricondotto a quello dell'analogia dell'ente di san Tommaso, in Cusano non c'è lo stesso concetto di ente e nemmeno quello di analogia, perché in lui sono primari i concetti di uguaglianza e disuguaglianza e disproporzione tra Dio e l'ente. Dio non è l'ente, perché è più che l'ente per Cusano. Cusano è preciso nell'uso dei termini, e si vale piuttosto di *similitudo*, *proportio*, *imago*, *assimilatio* per intendere quello che molti hanno inteso come analogia dell'ente: cfr. E. ZELINGER, *Cusanus-Konkordanz*, Huber, München 1960, sotto la voce *analogia* pp. 36/1-43/6; D. F. DUCLOW, *The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa*, « International Philosophical Quarterly », 21 (1981), pp. 295-301. Del resto si vedano le penetranti analisi di ENRICO BERTI, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in *Metafore dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33, già per le difficoltà e le diverse gamme di interpretazione dell'analogia dell'ente di san Tommaso. Sull'interpretazione in senso simbolico della matematica di Cusano, cfr. W. BREIDERT, *Mathematik und Symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, « Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft », 12 (1977), pp. 116-126. In generale sul valore del simbolo nel cosmo medievale, in senso non filosofico (cfr. la teoria delle forme simboliche di Cassirer), ma letterario ed estetico, cfr. FRIEDRICH T. VISCHER, *Das Symbol*, in *Ausgewählte Werke*, 8 voll., Leipzig 1887; WOLFRAM VON STEINEN, *Der kosmos des Mittelalters*, Bern-München 1959; GERHARDT B. LADNER, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison*, « Speculum », 54 (1979), pp. 223-256. Il pensiero di Cusano non si può intendere bene se non entro il contesto del mondo medievale, con la sua centralità religiosa e la sua visione particolare della storia, del mito, dell'allegoria, dell'immagine, dell'enigma, del simbolo.

nozioni matematiche si può cercare di definire non solo la Verità di Dio in sé, ma anche la Trinità: la Trinità divina è definibile come unità, uguaglianza dell'unità e proporzione di uguaglianza, ossia nesso, secondo una elaborazione teologica che preferisce accantonare la terminologia tradizionale, troppo antropomorfica delle tre Persone divine, di Padre, Figlio e Spirito Santo, anche se Cusano se ne vale ancora. Il carattere positivo dell'idea della dotta ignoranza nel campo della sapienza divina è chiarito dall'insistenza di questo tema della verità matematica che pervade tutta la sua opera e non solo questa.

La mente umana è, infatti, capace solo di distinguere, numerare delimitando una cosa dall'altra entro la sua particolare misura individuale e limitata. La mente numera i finiti con i loro più e meno, i loro eccessi, i loro gradi; coglie una verità approssimativa o approssimata; impone i nomi alle cose istituendo le distinzioni e individuando una cosa rispetto all'altra. Per questo la teologia positiva non è appropriata per cogliere l'assoluto, nasce dalla capacità distintiva della ragione, si muove nella pluralità e nella diversità. La teologia positiva afferma la verità per distinzione e non per l'unità ed uguaglianza che è Dio. Pertanto, come dice anche Ermete Trismegisto (*Dotta ignoranza*, lib. I, 24), poiché Dio è l'universalità di tutto, nessun nome gli è appropriato, giacché bisognerebbe che Dio fosse chiamato con tutti i nomi e con nessuno. Se applicassimo a Dio i nomi positivi, quelli che attribuiamo alle cose del mondo, cadremmo nell'idolatria, afferma, perché rimarremmo sempre nell'ambito del finito, del relativo, del limitato, ossia attribuiremmo a Dio quegli attributi che non gli sono propri perché sono desunti dalle creature.

Così la teologia negativa è più appropriata per esprimere la verità di Dio, precisione assoluta. Ma teologia negativa non vuol dire negazione delle facoltà conoscitive umane, il loro annullamento: significa invece superare le regole dell'intelletto stabilite dalla logica e dalla metafisica centrate sui principi di non-contraddizione e del terzo escluso elaborati da Aristotele. Il più grande errore, afferma Cusano, che è stato fatto da Aristotele, è stato quello di escludere nella sua logica la nozione di « terzo », cioè la *relatio*, il nesso trinitario: il rapporto di uguaglianza che unisce l'uno a se stesso, così come Cusano lo intende.

L'intelligibilità dell'assolutezza di Dio è assicurata, dunque, nel pensiero di Cusano dal concetto di verità matematica ricavato dalla elaborazione filosofica e scientifica del suo tempo, e dagli sviluppi teologici e cosmologici dell'ermetismo medievale. La teo-

logia negativa di Cusano, ci sembra, infatti che non si possa ricondurre *sic et simpliciter* né all'opera di Proclo, né a quella dello Pseudo-Dionigi: nel suo discorso interviene fortemente la mediazione dell'influenza degli scritti ermetici, che già era insita nell'opera di Eckhart. La positività della teologia negativa consiste anche nell'idea della coincidenza degli opposti che nella *Dotta ignoranza* è sviluppata soprattutto quando parla di Cristo, uomo e Dio, il Mediatore.

Questo complesso concetto della filosofia di Cusano lo si può in un certo qual modo intendere in maniera più vicina alla reale intenzione cusana riportandolo alla sua filosofia matematica; esso è anche una chiave per capire la definizione finale di Dio data nel primo libro della *Dotta ignoranza*. Dio è qui definito come « infinito negativo », dove negativo sta ad indicare un concetto positivo Dio. Infinito negativo o massimo assoluto significano, infatti, che Dio è privo di tutte le finitudini o limitazioni degli esseri finiti e, quindi, è, per converso, pienezza assoluta, positività eterna, potenza infinita, onnipotenza, *Posse-esse*, anzi solo *Posse*. Ciò significa che in Dio tutte le determinazioni opposte vengono a coincidere. Cusano non fa distinzione tra opposti come contrari e opposti come contraddittori, distinzioni care ai virtuosismi logici degli aristotelici scolastici; e ciò, consapevolmente e non perché non le conoscesse o facesse confusione. Gli opposti, siano essi contrari che contraddittori, dichiarerà, poi, nel *Berillo* (pietra preziosa attraverso la quale, usata come lente, possiamo vedere ciò che non si può scorgere ad occhio nudo), sono i termini che dividono e distinguono gli enti, uno dall'altro e in sé; ne definiscono l'imperfezione perché stabiliscono le individualità di ognuno: esse rimangono chiuse nella loro divisibilità imperfetta. In Dio, invece, vale il principio non della separazione e distinzione degli opposti, ma quello della loro coincidenza, non perché Dio sia l'unione degli opposti (e ciò sarebbe una forma di panteismo), ma perché in Dio vale il principio unitrino o della Trinità come quello che è anteriore alla distinzione, trinità concepita nel suo principio connettivo, che è la proporzione di uguaglianza, l'uguaglianza Assoluta, il nesso, ossia lo Spirito Santo.

Cusano sviluppa così un'altra definizione del *Libro dei ventiquattro filosofi*, quello appunto di Dio come coincidenza al di là delle opposizioni senza la mediazione dell'ente, che è centrale nella sua speculazione. Si tratta della definizione 14^a del libro pseudo-ermetico ricordato da Cusano nel capitolo secondo del libro secondo della *Dotta ignoranza*. Questo concetto è molto

importante per capire rettamente la sua idea di teologia « sermocinale » o, meglio, circolare e, poi, perfetta (come dirà nel *Berillo*) perché è in circolo che è la figura più perfetta (*Dotta ignoranza*, I, 21). Essa ci permette di cogliere in una circolazione infinita di discorsi, anche opposti, Dio come massimo infinito, coincidenza infinita del massimo assoluto e del minimo assoluto, ossia coincidenza degli opposti al di là di essi, cioè, come egli spiega, « opposizione di nulla per la mediazione dell'ente ». Scriverà nella *Dotta ignoranza*: « Chi è dunque capace di intendere l'essere della creatura, unendo insieme, in essa, la necessità assoluta dalla qual è, e la contingenza, senza la quale non è? Sembra che la creatura che non è né Dio, né il nulla, sia qualcosa che viene dopo Dio e prima del nulla, sia cioè tra Dio e il nulla, come ebbe a dire un sapiente: Dio è l'opposizione di niente per la mediazione dell'ente ». Questo concetto è assai difficile da interpretare, ma lo si può chiarire riferendoci a un passo del *De non aliud*, cap. 19, dove afferma, criticando per bocca del suo interlocutore, il principio di non contraddizione di Aristotele: « In questo modo il teologo Dionigi ha visto che Dio è l'opposizione degli opposti, senza opposizione ». E aveva scritto prima: « La ragione non arriva a ciò che è prima della ragione ». Questo tema è ampiamente svolto e ripreso anche nel *De visione dei*, nei capitoli dieci e diciassette, con il concetto del muro della coincidenza degli opposti, che la ragione non può comprendere, ma che, con l'aiuto dell'immaginazione, l'uomo può saltare e andare così al di là di questo muro, nel Paradiso.

Ma non è detto che per questo, la teologia sia difficile, anzi (come scriverà nel secondo libro della *Sapienza*, spiegando ulteriormente questa sua idea), essa è facile, perché nelle questioni teologiche ogni domanda su Dio, presuppone il quesito, cioè Dio stesso e, pertanto, il presupposto è la risposta stessa. Ciò deve essere 'sufficiente' all'indagine teologica e tale requisito ne assicura anche la « facilità ». Questa è la facilità della teologia 'sermocinale': cioè quella là dove riconosciamo la validità dei discorsi su Dio e non escludiamo completamente l'efficacia delle parole. E così la sufficienza delle verità più difficili è ricondotta alla facilità del modo di formulare le proposizioni più vere. Il messaggio positivo che scaturisce dal principio negativo della *Dotta ignoranza*, è riconfermato così anche nelle opere più tarde come i dialoghi della *Sapienza*.

La nozione forte di ente, desumibile della metafisica aristotelica elaborata nel pensiero sia cristiano che musulmano per costruire l'edificio della teologia naturale o positiva, è, infatti,

abbandonata da Cusano, per una nozione assai più debole di ente che tuttavia finirà anch'essa per essere accantonata sia per definire l'assoluto in sé, sia per cogliere il finito e il creato: infatti quest'ultimo sarà meglio definibile con le immagini bibliche, per esempio con quell'idea della creatura come similitudine (*similitudo*), immagine, esplicazione del modello o dell'esemplare eterno ed unico, Gesù, Dio e uomo.

La certezza in un Dio massimo assoluto, infinito, in cui coincidono al di là delle opposizioni, il massimo e il minimo assoluto, è indubitabile; a sua volta essa è assoluta, come il concetto di verità precisa, assoluta da cui discende. Ma ciò pone una sproporzione tra la nostra mente che non può attingere mai quell'unica proporzione che è Dio stesso, e la stessa Verità assoluta; ma ne fa scaturire insieme anche il principio positivo della ignoranza dotta: è questa la conclusione apparentemente assurda che il fondamento della nostra conoscenza è l'ignoranza. Ma, in realtà, come Cusano non si stanca mai di spiegare, questa ignoranza non è vuota, non è una *tabula rasa*, bensì essa è pregnante. Né d'altronde Cusano vuole arrivare nella *Dotta ignoranza* a cogliere Dio partendo dalla sua manifestazione o dalla sua creazione, sia essa il mondo o l'uomo o entrambi, secondo il modo di procedere del ragionamento *a posteriori* che si era rivelato debole di fronte alle critiche sollevate nelle discussioni teologiche sul movimento degli esseri, da parte delle scuole scotiste ed occamiste del secolo XIV e degli inizi del XV. Ma perché l'idea che noi abbiamo dell'Assoluto deve superare le capacità del nostro intelletto, oltrepassare le regole dei nostri principi logici, negare il principio di non contraddizione? Perché la nozione di Dio deve essere trascendente al nostro funzionamento intellettuale? (E noi sappiamo quale risposta è stata data dall'idealismo assoluto di Hegel).

Nella risposta di Cusano a questa domanda sta un altro elemento fecondo e rilevante, sia dal punto di vista religioso che filosofico, della sua dottrina. Se la nostra idea di Assoluto non dovesse superare le capacità del nostro intelletto, se l'intelletto dell'uomo ne avesse un concetto adeguato e non approssimato, esso sarebbe della stessa natura di quella di Dio, per cui Dio non sarebbe la perfezione infinita, come noi non lo siamo. Se noi non riconosciamo i limiti della nostra conoscenza, che si muove nell'ambito della scienza dei numeri, della misura e della proporzione relativa, dove pure è validissima, cadremmo nell'errore, sia conoscitivo, che morale: quest'ultimo consiste nel mancato riconoscimento del limite, nella superbia di crederci Dio. In que-

sta arroganza mentale e delirio di onnipotenza, sta il peccato. Cusano con il suo principio della *Dotta ignoranza* cerca di giustificare così in modo filosofico, con gli strumenti concettuali di cui disponeva, la trascendenza assoluta di Dio rispetto all'uomo e dare una giustificazione speculativa della distinzione tra la natura divina e quella umana, tra sapienza e scienza; ma non per questo la sapienza non è intelligibile né non esprimibile: lo è, anche se in modo inadeguato, con quei concetti di verità matematica desunti dall'aritmetica e dalla geometria del suo tempo e da una tradizione sapienziale di stampo monastico di cui san Bonaventura è stato un esponente grandissimo.

GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI