

DARIO TORDONI

IL LIMITE E IL PRESUPPOSTO.
BONAVENTURA NELLO SPECCHIO
DEL PENSARE CUSANIANO

Le note che seguono su Cusano e Bonaventura sono da intendersi quale proposta di un'ipotesi di ricerca, spunti per successive riflessioni; non mirano ad alcuna esaustività e anzi abbisognano d'essere vagliate nell'applicazione a questioni specifiche della teoresi dei nostri autori. Intento ulteriore del contributo, nel tracciare linee di rispecchiamento tra le prospettive filosofiche dei due, è anche quello di evidenziare alcuni aspetti del pensiero bonaventuriano che sembrano porsi in linea di continuità con il pensiero quattrocentesco – di cui Cusano è uno dei maggiori esponenti – e della prima modernità¹. Niccolò Cusano è infatti convenzionalmente il primo grande profilo di filosofo che troviamo nei manuali di storia della filosofia moderna. Quest'uso risale a Cassirer che lo ha presentato come il pensatore che introduce il problema della conoscenza nel cuore del pensiero speculativo². La proposta di Cassirer voleva evidenziare la novità della mossa cusania di avviare l'indagine filosofica dalla questione delle possibilità della conoscenza. Le analisi di Cusano, infatti, muovono in modo quasi sistematico dalla riflessione

¹ Tale linea interpretativa dell'influenza della prima scuola francescana e di Bonaventura su alcune tematiche centrali della cultura dell'Umanesimo, poi trapassate nella modernità, è presente già nella *Storia della filosofia italiana* di Eugenio Garin, dove, trattando di Marsilio Ficino, lo studioso ricorre frequentemente a Bonaventura (cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966, I, pp. 392-397) e viene ribadita da Francesco Corvino nella sua monografia dedicata al pensatore di Bagnoregio (cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980 [rist. Città Nuova, Roma 2006], pp. 283-286). Recentemente Andrea Di Maio è tornato sul tema: «Il pensiero bonaventuriano ha un influsso "carsico" (non ancora ben ricostruito) sul pensiero filosofico e teologico moderno: attraverso il Concilio di Lione II, preparato da Bonaventura, forse segna l'approccio con la teologia orientale; attraverso la *Teologia mistica* di Gerson (ma forse anche tramite la mistica dionisiana tedesca e inglese) influirà sulla spiritualità moderna (Bonaventura sarà con Tommaso e il Lombardo tra i tre teologi scolastici, la cui lettura è raccomandata da Ignazio di Loyola negli *Esercizi spirituali*); attraverso la predicazione di Bernardino da Siena, influirà sulla cultura popolare e le arti; attraverso Cusano, arriverà addirittura alla filosofia contemporanea» (A. DI MAIO, *La duplice dimensione cronologica e topologica del discorso bonaventuriano*, in *Trilogia bonaventuriana*, a cura di C. Pandolfi e R. Pascual, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, Roma 2020, pp. 147-197: 184).

² Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, I. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza* [1906], trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952 e ID., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], introd. di M. Ghelardi, trad. it. di G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012).

sulle condizioni del sapere umano. Tale costante insistenza e soprattutto il livello di profondità che il filosofo tedesco raggiunge sulla questione costituiscono senza dubbio una novità; tuttavia, tale novità non deve venire assolutizzata. Non soltanto, com'è ovvio, il pensiero precedente si era già ripetutamente interrogato sullo statuto del conoscere, ma soprattutto possiamo legittimamente ascrivere Cusano a una tradizione, quella del platonismo cristiano, che certamente non è possibile ridurre nella definizione del conoscere come *adaequatio intellectus rei* che caratterizzerebbe, invece, il pensiero precedente la svolta gnoseologica della modernità e in particolare il pensiero scolastico. Del resto, come è stato notato, l'assunzione del paradigma dell'oggettivismo per caratterizzare il pensiero degli ultimi secoli dell'età medievale è frutto della «convinzione che prima della vera e propria nascita, in epoca moderna, della *gnoseologia* come "teoria della conoscenza" (o *Erkenntnistheorie*), la sola concezione possibile dei rapporti tra soggetto e oggetto fosse quella *corrispondentista*»³. La prospettiva del pensiero neoplatonizzante mette in discussione la concezione del sapere come corrispondentismo propria al realismo oggettivistico e riflette sul *diástema* tra il Principio e il principiato⁴. Cusano è tra coloro che hanno contribuito a riscoprire in Occidente nella sua veste originale tale tradizione, la quale, comunque, attraverso molteplici mediazioni era stata presente anche al pensiero medievale. Basti pensare a tutti quegli autori che sulla scorta di Agostino e di Dionigi hanno riproposto le istanze speculative del neoplatonismo, come Scoto Eriugena, i Vittorini o la Scuola di Chartres, fino agli esponenti della mistica renana. Cusano si colloca esplicitamente in continuità con questo versante platonizzante della speculazione medievale, e

³ G. D'ONOFRIO, *Nel cuore della «rivoluzione gnoseologica»: Cusano e la dottrina della contractio fra Medioevo e Rinascimento*, in *Cusano*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia», XLVIII (2009), pp. 11-26: 12. Nota lo studioso come la formula corrica di *adaequatio intellectus rei* non possa essere applicata senza remore nemmeno al pensiero di Tommaso d'Aquino: «A ben vedere, tuttavia, in Tommaso stesso, che è persuaso dell'impossibilità di considerare "vero" o "falso" un oggetto del conoscere prima che sia conosciuto, il fondamento speculativo che sostiene tale concezione della verità è collocato nel principio relazionale tra *res* e *intellectus*, secondo cui l'essere vero corrisponde in tutto e per tutto all'essere intelligibile, perché la verità di qualsiasi cosa è dipendente soltanto dal suo "entrare in relazione" con le capacità conoscitive del soggetto. [...] In ragione di questo diffuso connotato platonico-cristiano nella concezione medievale della verità, lo stesso Tommaso – per esempio quando riflette sulla visione dell'essenza divina da parte dei beati – si mostra incline a correggere la convenzionalità di un *corrispondentismo* troppo rigido e meccanico, osservando che quando la cosa conosciuta è presente al soggetto è sempre prima passata attraverso il filtro, che inevitabilmente ne modifica la rappresentazione, della varia capacità recettiva delle potenze conoscitive di volta in volta messe in campo per riprodurne, a propria misura, l'apparire» (pp. 12-13).

⁴ Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza* [1980], trad. it. di S. Saini, introd. di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1989; ID., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* [1985], trad. it. di M.L. Gatti, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991; ID., *Platonismo nel Cristianesimo* [1998], trad. it. di M. Falcioni, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

in un confronto critico con la scolastica aristotelica; un confronto che non mira tanto a prendere parte contro la canonica filosofia delle *scholae*, quanto piuttosto teso a superare le strettoie insite in essa per via del suo eccesso razionalistico, in vista, dunque, di un recupero autenticamente metafisico nella considerazione del divino, grazie al fecondo influsso degli autori e delle scuole nominate⁵.

Uno degli autori più rappresentativi di questa tradizione è sicuramente Bonaventura da Bagnoregio, il cui pensiero esorbita da una prospettiva ingenuamente realistica come pure dal paradigma corrispondentista.

Se in Cusano abbiamo la constatazione che qualunque forma di conoscenza avviene sempre «a partire da un angolo [visuale] di una determinata quantità»⁶, ossia secondo una particolare e determinata prospettiva, anche per Bonaventura l'unica *visio absoluta* è quella divina e ogni considerazione finita ricade in una *theoria* prospettica costituita dall'intrecciarsi di «diversi *status, gradus et ordines*»⁷, livelli della realtà che non costituiscono regioni ontologiche rigidamente chiuse e fisse, bensì il frutto del riconoscimento operato dallo sguardo, dall'*aspectus*, dei *cum-scientes*. La mente è uno specchio, ma nello speculare – nel rivolgersi a Dio – co-stituisce la visione nella quale rientra anch'essa – ri-guardata da Dio –: «Omnis enim creatura concurrat ad hoc speculum faciendum et iungitur in hoc speculo secundum viam ordinis, originis, completionis»⁸. Ogni creatura è uno sguardo sull'intera realtà, ma in base alla propria unica e irripetibile capacità, legata allo *status* in cui si

⁵ Giulio d'Onofrio conclude rispetto alla modernità di Cusano: «Se dunque di effettiva "modernità" è corretto parlare a proposito della concezione che ha Cusano dei rapporti tra soggetto e oggetto del conoscere, è per il suo avere metodicamente rimarcato le conseguenze di una disciplina gnoseologica che è stato suo merito tornare a esplicitare e valorizzare con forza, ma che penetra con le proprie radici filosofiche nel cuore di una tradizione neoplatonizzante antica e diffusa, perpetuata nel corso dell'intero Medioevo, in molteplici contesti speculativi e attraverso variabili contaminazioni con altri modelli epistemologici» (D'ONOFRIO, *Nel cuore della «rivoluzione gnoseologica»*, cit., p. 13).

⁶ N. CUSANO, *Trattato sulla visione di Dio*, VIII 30, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, testo latino a fronte, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 1059.

⁷ Cfr. *Apol. paup.*, II, n. 12 (VIII, 243a): «Et quemadmodum ab illo uno aeterno exemplari indiviso tam diversae manant creaturarum naturae et naturarum perfectiones secundum variam ipsius summi boni participationem quod perfecte ab aliqua una creatura capi non poterant, propter quod et diversas constituit Deus rerum species ad universi completionem; sic et a Verbo incarnato tanquam ab originali principio gratiae, de cuius plenitudine accepimus omnes, et tanquam a speculo, in quo et a quo omnis sanctitatis et sapientiae plenitudo et pulcritudo refulget, diversi status, gradus et ordines secundum variam distributionem donorum et varium imitandi modum exemplariter derivantur, in quibus secundum multiformem participationem multimoda Christi perfectio sic distribuitur, ut simul reperiatur in omnibus, nec tamen in aliquo uno solo secundum omnimodae plenitudinis totalitatem refulgeat; sed quilibet gradus et status pro suae mensurae modulo secundum plus et minus istiusmodi exemplaris influentiam suscipit et ad ipsius imitationem accedit».

⁸ *Hexaëm.*, coll. x, n. 12 (v, p. 378b).

colloca⁹, ossia al particolare livello di coscienza testimoniante il grado di prossimità della sua relazione a Dio. Anche per Bonaventura, in modo diverso ma vicino a quanto troviamo nel pensiero di Cusano, non si dà conoscenza oggettiva slegata dalle condizioni soggettive e queste dipendono direttamente dal rapporto in cui si pone la coscienza rispetto al proprio principio. Cusano ha conosciuto bene il pensiero di Bonaventura. Il cardinale tedesco possedeva codici contenenti il *Commento alle Sentenze*, il *De reductione artium ad theologiam*, il *Breviloquium*, l'*Itinerarium mentis in Deum* e le *Collationes in Hexaëmeron*. Citazioni da Bonaventura le troviamo spesso nella produzione sermonistica di Cusano, e le troviamo lungo tutto il corso di questa produzione, dalle prediche giovanili a quelle della maturità; inoltre il nome del francescano è riportato in otto luoghi nei sermoni. Stando a questa frequentazione dei testi bonaventuriani è possibile riconoscere nel *Doctor seraphicus* una delle fonti di Cusano. Sono abbastanza persuaso del fatto che gli ambiti d'indagine sulla prossimità delle prospettive teoretiche dei nostri due autori siano molteplici. Nelle mie ricerche mi sono concentrato su due tematiche fondamentali: innanzitutto la distinzione tra conoscenza e sapienza, che Cusano affronta in particolare nel primo dei tre *Dialoghi dell'idiota*, appunto il *De sapientia*, e il grande tema cusaniaco del *posse* divino, argomento che interessa la speculazione del filosofo tedesco sin dal *De docta ignorantia* e che viene posto in primo piano nell'ultimo periodo speculativo di Cusano, in quelle che potremmo definire opere della maturità. Tali temi mi si sono imposti, in quanto il dialogo sulla sapienza e il *De possess* sono le due opere filosofiche che presentano un maggior numero di riferimenti a Bonaventura¹⁰.

In questo contributo non tornerò su quanto già esposto diffusamente altrove; vorrei invece tentare di delineare il plesso teoretico che mi pare emergere dalle prospettive che accomunano Cusano e Bonaventura. E in ciò mi appoggio all'indicazione data da Gianluca Cuzzo e Thomas

⁹ Sulla dottrina bonaventuriana degli *status* Teodorico Moretti-Costanzi scrive: «Il Serafico allude spesso alla qualità dell'intendere, avente, ai due estremi, la possibilità di luminose elevanze e quella di una miserabile *curvitas* o *pronitas*, appunto perché l'intendere medesimo gli risulta, nell'espressione concettuale che ne consegue, come diretta testimonianza dello *status* d'essere in cui rientra. Si dica pure *stato d'animo*, ove l'espressione venga spogliata di ogni significato soggettivistico e si consideri che il discorso con cui esprimiamo gli stati d'animo vale o meno a seconda che tali stati siano luminosi o tenebrosi [...], sono da intendersi in attinenza alla *situazione* esistenzialistica, redenta dall'unidimensionalità e liberata dal sottinteso d'una finitezza materiale che la sorregga. In effetti san Bonaventura, nella dottrina degli *status*, concepisce l'io non astratto dalla *situazione* e questa considera relativa a un vero e proprio *esser-nel-mondo*. Il mondo, per lui, non esorbita da quella concreta *natura* che, a seconda che sia *lapsa* o meno, convoglia, negli *status* corrispondenti, un pensiero deviato o un pensiero retto» (T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 2633).

¹⁰ Cfr. D. TORDONI, «*Supremum mentis desiderium*». *La mediazione bonaventuriana nel neoplatonismo di Niccolò Cusano*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

Leinkauf che in un loro testo sulla filosofia del Rinascimento affrontano il pensiero di Cusano e parlano in proposito di «limite vivente»¹¹. Credo che il tema del limite sia strettamente connesso con quello del “presupposto” emerso nella mia precedente ricerca sui due autori¹². Nell'*Introduzione* di Antonio Dall'Igna al volume, la nozione di limite vivente viene adoperata per indicare «le scansioni della realtà, i differenti livelli del reale che si articolano secondo posizione e vibrazione». Significativamente la nozione di limite denota «ogni postazione metafisica» – compreso l'essere divino, viene specificato – che «si dà nella forma di un limite che detiene valore teofanico [...] e tale limite è contraddistinto dalla capacità di muoversi e di pulsare, essendo animato da una potente e mirabile *vis creativa*, la quale è scomponibile in una componente verticale, che incentra e raccoglie, e in una componente orizzontale, che decentra ed esprime»¹³. Innanzitutto abbiamo la rilevazione del limite, dello *status* nel suo senso generico: ciascuna postazione metafisica presenta una sua propria morfologia che dota ogni mondo che ne risulta di un'interna coerenza e quindi di una peculiare capacità di stabilità in sé stesso. Perciò ogni postazione è limitata rispetto alle altre, un dominio determinato nelle caratteristiche che fanno quella precisa postazione diversa dalle altre.

Il regno della divinità è quello del principio primo nella sua posizione di *interminus terminus*, di limite estremo della realtà, in sé stesso illimitato, infinito, e perciò limite ultimo di quanto scaturisce da esso; all'estremo opposto il dominio della realtà per come appare immediatamente, regno dei limiti, contrassegnato dalla costitutiva finitezza. La totalità del reale si squaderna come una ininterrotta manifestazione che lega i due estremi dell'*ipsum esse subsistens* e del finito che ha essere solo partecipando di quello. Fin qui lo schema rilevato potrebbe applicarsi anche a quelle correnti che in vario modo hanno perseguito la ricerca della causa prima lungo la via della differenza tra attualità e potenzialità. A complicare tale prospettiva vi è però, nei nostri autori, la forte accentuazione della sempre mobile posizione del *chi* al quale si offre tale manifestazione. Su questa via il limite si fa vivente. Qui la nozione di limite non indica più soltanto il *terminus*, il confine che rinsera nella propria determinatezza ciascun dominio e mantiene dicotomicamente separati il regno dell'*esse* da quello dell'*ab-esse*, bensì il limite è il confine di cui si sa autenticamente perché è dato passarci attraverso, è il diaframma che nel separare unisce *esse* e *ab-esse* in intimità, la soglia che nel determinare i domini che divide è rivolta a entrambi. Dunque, il limite

¹¹ Cfr. G. CUOZZO, T. LEINKAUF, *Dialettiche del Rinascimento. Natura, mente e arte da Nicola Cusano a Leonardo da Vinci*, a cura di A. Dall'Igna, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

¹² Il riferimento è all'*absolutum praesuppositum* cusariano (*De coniecturis*, I, 5, 20), secondo cui il fondamento divino è ciò che la mente presuppone nel suo ricercare. Tale tema rispecchia quello bonaventuriano dell'*itinerarium* che è in *Deum*.

¹³ Ivi, p. 7.

è vivente perché è consapevole di sé e così si pone quale prospettiva già da sempre aperta ad altre postazioni.

Ogni cosa deriva dal nesso di identità e alterità, anche la mente umana, che si costituisce come coscienza di tale composizione. Se il pensiero cusano è incessantemente percorso dalla dialettica tra *unitas* e *alteritas*, la nozione di limite vivente che ne viene è ravvisabile anche nel pensiero del Maestro di Bagnoregio. Trapela da ogni pagina di Bonaventura la connotazione dell'ambito dell'umano come quella del limite, finitizzato dall'altro da sé che determinandolo lo delimita e, allo stesso tempo, lo infinitizza, poiché gli rimanda la prospettività dell'ulteriorità. La struttura degli *itineraria* che egli delinea in diverse sue opere espone la figura della scala, la quale indica alla mente di essere sempre mobile, di gradino in gradino, attraverso i confini dei domini del reale; in cammino secondo una duplice direzione, quella orizzontale che riflette le dimensioni della particolare postazione, e quella verticale che riflette la scala nella sua unitarietà¹⁴. Le prospettive dei nostri autori sono vicine nel delineare una ontologia che non si lascia ridurre alla categoria della sostanza e convergono nel tracciare una concezione liminare della coscienza. Entrambi additano all'eccedenza del reale rispetto a quelle "figure" del reale di cui si fa esperienza a ogni livello del cammino ed è tale eccedenza a essere presagita nella consapevolezza della prospettività di ogni punto di vista¹⁵. Tale eccedenza costituisce il presupposto del limite in cui continuamente si riedifica l'angolo prospettico. La finitezza della prospettività trova il presupposto della sua stessa posizione nell'infinità dell'*interminus terminus* che è il principio primo.

La dinamica della *contuitio* bonaventuriana indica a tale percezione di un'iridescenza dell'infinito nel finito, alla *notitia* dell'infinito che ogni apprensione del finito comporta; essa viene spiegata come quel peculiare modo d'intuire della mente che tiene insieme due distinti livelli della realtà, quella esteriore del mondo sensibile e quella superiore del mondo ideale, tanto che nell'*Itinerarium* viene esplicitamente nominata alla fine del cammino come la forma di conoscenza che lo ha percorso sin dall'inizio: «postquam mens nostra contuita est Deum *extra se* per vestigia et in vestigiis, *intra se* per imaginem et in imaginem, *supra se* per divinae lucis similitudinem super nos relucens et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae»¹⁶. In virtù della *contuitio* ogni cosa dunque acquista la sua più precisa fisionomia,

¹⁴ Cfr. A. DI MAIO, *La scala e lo specchio: chiavi di lettura e rilettura dell'Itinerario bonaventuriano*, in *Bonaventura da Bagnoregio. Studi in memoria di Marco Arosio*, a cura di D. Tordoni, presentazione di M. Moschini, IF Press-Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2020, pp. 127-168.

¹⁵ Cfr. M. MOSCHINI, *La verità, il mondo e i livelli qualificati della mente. Una proposta speculativa nel pensare con Cusano*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LIX/1 (2020 = *Pensare con Cusano*, a cura di M. Moschini ed E. Peroli), pp. 11-25.

¹⁶ *Itin.*, cap. VII, n. 1 (v, p. 312a).

quella di costituire un segno rinviante al suo principio e fondamento. Così, secondo l'immagine tanto cara a Bonaventura come a Cusano, la realtà è un libro e ciascun essente ha una natura anzitutto simbolica in quanto figura finita dell'infinito. L'infinito non è comprensibile eppure è l'orizzonte al di fuori del quale le cose finite non avrebbero autentico significato. La mente umana si scopre come il punto di tangenza dell'infinito col finito; in quanto tale, essa può ricondurre tutto a unità.

Il pieno riconoscimento della molteplicità e varietà delle cose avviene nella tensione all'*unitas* e tale dinamica tra orizzontalità e verticalità soggiace alla concezione della realtà come distinta in tre mondi o tre ordini¹⁷. La distinzione di tre ambiti secondo cui possiamo leggere il reale è una costante nella storia della filosofia, la ritroviamo infatti sin dal pensiero neoplatonico e, anche attraverso Bonaventura e Cusano, giunge alla modernità, fino alla filosofia contemporanea. In ogni autore assume una fisionomia propria e particolare, ma è costante lo spirito di fondo di tale distinzione: le cose che la mente pensa non appartengono a uno stesso piano ontologico ma appunto a tre ambiti distinti. Tale teoria riecheggia nella trattazione moderna dei tre oggetti della *metaphysica specialis* (mondo, anima, Dio), tuttavia occorre notare come lo spirito che guida la speculazione dei nostri autori resti distante dalla pretesa moderna di farne sistema, ovvero di costituire tali oggetti a partire dal parametro comune del cogitare umano; al contrario, in Bonaventura e in Cusano emergono in primo piano la prospettività in cui tali dimensioni risultano unite pur mantenendosi distinte, e la qualificazione esperienziale, potremmo dire "in prima persona", che connota la "vitalità" della mente attraverso tali dimensioni. Una tale caratterizzazione esperienziale è evidente tanto nella teoria bonaventuriana degli *status*, quanto nel fondo mistico del pensare cusano, che, se si vuole intendere davvero il discorso portato avanti dal filosofo tedesco, non è da considerare distaccato dagli altri aspetti del suo pensiero, nemmeno dalla teoria della conoscenza, come è manifesto nel caso emblematico del *De visione Dei*.

Proprio nei suoi due grandi trattati filosofici, il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*, Cusano espone la propria teoria dei tre mondi. Le due opere possono essere considerate speculari l'una all'altra. Nella prima il punto di partenza è quello della *unitas* divina: Dio è il massimo assoluto, ossia l'unità semplice, l'essere non contratto nella finitezza e nel limite; dopo troviamo il Mondo, ancora il massimo, ancora una unità, ma stavolta contratta, ossia recante la prima unità nell'alterità dell'essere limitato; infine l'Uomo-Dio, il Cristo copula delle due unità, assoluta e contratta, e – tramite Lui – l'umanità eletta quale microcosmo. Nel *De coniecturis*, invece, la prospettiva muove dal basso, dalla mente nel suo

¹⁷ Cfr. DI MAIO, *La duplice dimensione*, cit.

universo congetturale, dominato quindi dall'intreccio di *unitas* e *alteritas*¹⁸. Tale universo congetturale è formato dal relazionarsi tra i quattro modi di conoscere della mente, modi che corrispondono a quattro unità. Queste abbracciano i livelli ontologici o "mondi" e, allo stesso tempo, i modi di comprenderli. Tali unità sono *deus*, *intelligentia/intellectus*, *anima/ratio*, *corpus/sensus*¹⁹. La scansione cusana non corrisponde a quella bonaventuriana dell'*Itinerarium*²⁰, il riferimento di Cusano qui è il pensiero procliano, così come è sempre alla tradizione neoplatonica che dobbiamo risalire per il nesso di *descensus* e *ascensus* che lega tra loro le quattro unità. Tuttavia è possibile rinvenire delle similarità nei due diversi itinerari, dovute senza dubbio anche alla vicinanza di entrambi alla tradizione neoplatonica, benché recepite secondo fonti diverse. Nello scritto del Maestro francescano i tre mondi sono quelli dell'*extra nos*, dell'*intra nos* e del *supra nos*, che corrispondono a tre aspetti della mente, a tre sue diverse prospettive sulla realtà²¹: la distinzione bonaventuriana esplicita il punto prospettico dal quale si parla, quel *nos* che ci indica come l'orizzonte preso in considerazione sia quello della mente; così, per entrambi resta fermo che per l'uomo non si dà un punto di vista assoluto, la considerazione della realtà è necessariamente legata alle diverse potenzialità della mente, al suo angolo visuale. In secondo luogo, in quanto questi differenti ambiti di realtà sono altrettanti angoli prospettici della mente umana, ne viene evidenziata la continuità nella differenza: abbiamo una medesima realtà, quella che si apre all'attenzione della nostra mente ma vista attraverso postazioni metafisiche differenti, sebbene anche queste in continuità. Infine, la struttura del cammino della mente segue un medesimo percorso: la centralità della mente quale fulcro della triadicità della realtà giunge fino a un certo punto, ossia fin dove, nel suo cammino speculativo, la mente si trova nello scacco dell'ulteriorità della verità rispetto alle sue capacità; il nesso di unità e alterità che la mente è e che struttura ogni sua forma di conoscenza non può giungere a comprendere l'unità assoluta e semplice di una conoscenza *divinaliter*: tutto quanto può fare è riconoscere il suo proprio costitutivo limite riconoscendo Dio come proprio presupposto; è questo lo spazio della teologia negativa e della morte mistica della mente, quello della considerazione della prima unità in Cusano e quello dell'*excessus mentalis* che conclude l'itinerario speculativo bonaventuriano.

¹⁸ Cfr. E. PEROLI, *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero*, Carocci, Roma 2021, pp. 210-220.

¹⁹ Cfr. N. CUSANO, *Le congetture*, I 4, 14-15, in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 325.

²⁰ Il riferimento è al solo modello dell'*Itinerarium mentis in Deum* in quanto all'epoca della composizione del *De coniecturis* Cusano non conosceva ancora le *Collationes in Hexaëmeron*.

²¹ Cfr. A. DI MAIO, *Animalitas, spiritus, mens. Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano*, in *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattero, Aracne, Canterano (RM) 2019, pp. 93-128.

I mondi, quindi, non sono chiusi ciascuno in sé stesso, non sono in-comunicabili, ma appunto distinti, ovvero ognuno implica gli altri; una precisazione accentuata dalla mediazione della speculazione cristiana che pensa trinitariamente il fondamento della realtà. E se il fondamento della realtà è trinitario e quindi intrinsecamente relazionale, allora anche la realtà nel suo complesso risulterà come relazione dei tre mondi che si presentano allo sguardo della mente. La trinitarietà della mente è il sigillo del suo essere *imago Dei*. Scrive Cusano che, «come Dio [...] è la complicazione delle complicazioni, così la mente, che è un'immagine di Dio, è un'immagine della complicazione delle complicazioni. Dopo queste immagini [le menti], viene la pluralità delle cose, che esplicano la complicazione divina»²². È il tema cusaniaco dell'uomo come *secundus deus*. Il pensatore tedesco tratta il tema della mente umana come nesso dei mondi in quasi tutti i suoi scritti, ma bisogna notare che, sin dal *De docta ignorantia*, il riconoscimento di questo stato di connessione tra Dio e la creatura, l'uomo lo ha solo in modo mediato; e la mediazione è quella compiuta dal mediatore per eccellenza che è il Cristo: qui Cristo come Λόγος è il presupposto necessario di questa funzione di *medium* dell'uomo stesso. L'immagine che è l'uomo, è immagine del *medium* all'interno della dinamica intra-trinitaria. Cristo come Λόγος o *Verbum* è la prima espressione del Padre e quindi costituisce la prima forma di alterità²³. La connessione spirituale tra il Padre e la sua Parola suggella l'unità divina come identità con la propria alterità²⁴. Così, l'uomo che è immagine di Dio è essenzialmente immagine della prima alterità o differenza in Dio. Tra il modo di distinzione intratrinitario e l'alterità costitutiva della mente creata vi è un abisso, tuttavia nel rapporto di esemplarità che lega l'Uni-Trinità e la mente creata si riverbera la medietà del Figlio, che è col Padre all'origine dello Spirito ma ha a sua volta la propria origine nel

²² N. CUSANO, *La mente*, IV, 74, in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 875.

²³ Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolas of Cusa. Mind or Intellect, Unfolding Divine Trinity and Created Triads. Aspects of Cusanus' Theory of Mind*, in *Dialettiche del Rinascimento*, cit., pp. 57-89.

²⁴ Scrive Maurizio Malaguti, nell'affrontare la distanza e la prossimità tra l'alterità intra-trinitaria e quella creata: «Il creato è la totalità strutturata in ragione dell'*alter - alter*: identità che si rapportano reciprocamente nel senso della non-identità. Prima della creazione [...] non c'era l'"altro da..."; c'era soltanto il mirabile "altro in...", cioè la Trinità beata nella Unicità di Dio. L'"altro da Dio" è costituito a partire dal "miracolo" trinitario dell'"altro in..." ed è attratto illimitatamente verso la trascendenza: divenire sempre più e meglio conforme al mistero trinitario, lasciarsi condurre per divenire "altro in Deum". L'Origine di ogni "identità" è nella Trinità Santissima dove l'"Altro" è "nella" unicità dell'essere; la nostra destinazione è desiderare e accettare di essere trasfigurati dalla "alterità da..." in "alterità in...": l'itinerario che ci conduce a trasformarci in *Deum* non avrà mai termine. E non sarà mai il frutto della nostra giustizia, fosse pure la più rigorosa; non basterebbe a tanto nemmeno un nostro sacrificio estremo. Nemmeno gli angeli potranno muovere verso la loro trasfigurazione luminosa: non potranno divenire sempre più e meglio *similitudo* di Dio se non riconoscendo e accogliendo la regalità del Verbo loro rivelato e donato» (M. MALAGUTI, *Nell'audacia del bene: la creazione*, «Doctor Seraphicus», LXV, 2017, pp. 79-102: 100).

Padre²⁵. La mente umana, dunque, è icona della Trinità. Ma se la mente è trinitaria allora sarà radicalmente triadica la realtà in cui essa vive: ecco i tre mondi, nessuno dei quali può esistere senza gli altri, il che significa per la nostra mente, che nessuno può essere autenticamente pensato senza gli altri. A un livello epistemologico, dati questi presupposti, per Cusano come per Bonaventura, sarebbe del tutto insensato pretendere di assolutizzare uno solo dei livelli della realtà. Essi sono tutti egualmente legittimi e coimplicantesi ma ordinati secondo una scalarità che li prospettivizza verticalmente. Così l'autentico sapere per la mente non può arrestarsi alla *scientia*, ma deve aprirsi ad altro, deve in-altrarsi e farsi *sapientia*²⁶; ed ecco ancora come qualsiasi conoscere autentico debba passare attraverso la conoscenza di sé.

La mente umana, in quanto immagine di Dio, si qualifica come vincolo dei mondi che le si schiudono davanti. Così la mente nella sua unità trascende i livelli che le sono dialetticamente consustanziali ponendosi come l'unità presupposta alla molteplicità dei mondi. Ma questo non cancella la distanza incolmabile che distingue il Creatore dalla creatura. La stessa capacità creativa della mente umana, che rende l'uomo, dice Cusano, un *secundus deus*, o un *deus occasionatus*, non è paragonabile alla potenza divina di porre qualcosa di reale a partire dal nulla: l'uomo non è creatore delle cose, come invece è Dio, la mente è creatrice di nozioni, di concetti; l'uomo è dunque essenzialmente creatore del suo mondo ma un mondo che egli interpreta, non fonda metafisicamente. L'uomo è simile a Dio per le sue potenze: intelletto e volontà, ossia per la sua libertà²⁷. Dio lo ha costituito così perché vuole rivelare la sua gloria a

²⁵ Su Cristo quale *persona media* Letterio Mauro chiarisce quanto sia fondamentale e gravida di conseguenze tale riflessione sulla posizione del Cristo, tanto da far presagire nella teoresi bonaventuriana elementi che si riveleranno strutturali nella concezione cristologica di Cusano: «sin dal *Super Sententias* emerge, dunque, accanto al concetto del Cristo come *persona media* della Trinità e *medium* dell'attività creatrice e redentrice di essa, quello del Cristo come *mediator*. E se è proprio del *medium* stare tra i due estremi, condividendone le proprietà *secundum ordinem et congruentiam*, l'essere *mediator* vi aggiunge il compito di riconciliarli, ove essi si siano allontanati» (L. MAURO, *Prospettiva filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica*, «Rosmini Studies», 2, 2015, pp. 105-117: 110). Sulla vicinanza tra Cusano e Bonaventura in ambito cristologico, cfr. D. MONACO, *Il Cristo come ostium. Teologia mistica e cristologica in Cusano e Bonaventura*, «Paradosso», 1 (2020 = *Sulla soglia. Pensare il limite e il confine*, a cura di L. Bottacin e F. Tomatis), pp. 37-48.

²⁶ Cfr. MOSCHINI, *La verità, il mondo e i livelli qualificati della mente*, cit., p. 18: «Questa *scientia* deve trasfigurarsi, porsi altrove, in un piano dove questa non costituisce solo uno strumento di definizione ma un luogo di recezione e di rifrazione; essa deve trasfigurarsi in *sapientia*; cioè è istituita come esperienza di ciò che *venit a sapore*. Deve lasciar trasparire l'eccedente della cosa».

²⁷ Come ha rilevato Irene Zavattero, «Bonaventura sottolinea continuamente che il libero arbitrio è il potere con cui l'uomo realizza integralmente sé stesso, perché, come si è visto, costituisce il potere della volontà di realizzare il bene, ovvero di raggiungere il proprio fine [...]. L'inclusione del concetto di dignità nella definizione di libero arbitrio è la grande novità introdotta da Bonaventura rispetto alle sue fonti» (I. ZAVATTERO, *Il libero arbitrio imago*

un essere che può riconoscere la sua gloria, ed entrare in comunione con Lui. Il piano ultimo sul quale l'uomo gioca sé stesso e il suo mondo non è dunque quello della natura, bensì quello della possibilità, del rischio, del suo libero arbitrio; e avere libera volontà significa avere la capacità di migliorarsi. È questa libertà che rende possibile all'uomo di rendersi simile a Dio, attraverso la conoscenza di sé e la trasfigurazione nel suo autentico e vero sé, ossia nel riconoscersi immagine e quindi non autonomo, non autosufficiente; ma potremmo anche dire: non metafisicamente solo. Da qui l'importanza fondamentale riservata da entrambi i nostri autori all'*humilitas*, al punto da intendere l'obbedienza a Dio come autentica libertà, in quanto obbedienza al fondamento di sé stessi.

Nelle *Quaestiones disputatae de mysterium Trinitatis* Bonaventura osserva che l'infinito, sotto il profilo della nostra considerazione, è essenzialmente la dichiarazione del limite umano, creaturale, di fronte a Dio; ma tale indice di carattere negativo in Dio non può che sciogliersi in una posizione assoluta di essere. La libertà della mente umana è immagine del *posse* divino, ma contrattamente, ossia in modo che si articoli sempre in un limite; ma è proprio questo limite a svelare e far risaltare il presupposto positivo assoluto e incondizionato che è Dio. Senza Dio non saremmo in grado neanche di negarlo, senza Dio non potremmo pensare, e non potremmo porci questioni intorno a Lui. La condizione umana è libera, ma limitata da una necessità che, se vista adeguatamente è la libertà assoluta di Dio; è finita, ma a premere contro questa finitezza è l'infinito che è l'autentico presupposto del finito. Questa condizione paradossale rende l'uomo una immagine viva (*viva imago*) della divinità, desiderio d'essere sempre più adeguato al suo esemplare. È in questo senso che i due grandi filosofi possono indicare, non solo per fede rivelata, ma soprattutto nell'esercizio della speculazione che la speculazione è limitata, che l'apice dello speculativo allo stesso tempo è e non è l'oltrepassamento del limite stesso, l'avere contezza della soglia che si è²⁸. La verità del sé, per la mente complicante i suoi mondi, non si chiude

della libertà divina secondo Bonaventura, in *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 289-307: 304, 305).

²⁸ Così Moschini denota il carattere paradossale della filosofia in Cusano e — possiamo legittimamente aggiungere — in Bonaventura: «La filosofia, come ogni attività spirituale umana, non ha niente da inventare o da chiarire; ha solamente da raccogliersi, ha solo da stringere a sé tutto quello che appare diviso nel mondo per scoprirlo fondato nel movente stesso del suo esistere. La filosofia fa davvero tutt'uno con la fede, fa tutto uno con la certezza sapida della santità che prova come scontato quello che non vede e dà per certo ciò che non è visto. In Cusano, si può dunque parlare davvero di una filosofia in quanto non elude, ma affronta, il perpetuo paradosso che si pone alla comprensione del pensare: secondo cui lo stesso uomo, parte finita di questa realtà, può rendersi accorto del più e oltre infinito; può farlo perché può elevarsi nella coscienza e nella mente sino ad accettare, con la propria intelligenza, la sua stessa finitezza come risultato della sua positura eterna» (MOSCHINI, *La verità, il mondo*, cit., p. 22).

nell'orizzonte da lei comprensibile, ma passa necessariamente *per altro*. La mente al suo apice avverte che la luce mediante la quale si scopre unità dei suoi mondi è emanata da *Altri*. Allora, esposto all'incondizionato come sua propria costitutiva condizione, il pensiero si scioglie in lode e «oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»²⁹.

La stessa nozione di verità, per entrambi i nostri autori, deve essere riscoperta al di là del suo significato formalistico e meramente gnoseologico; la verità che, così presa, è punto di partenza astratto nella conoscenza, si rivela il possibile autentico punto di partenza solo se, sottratta all'astrazione gnoseologica, viene intesa come concreta, cioè se la verità viene sottratta dal piano neutro ed estroflettente della conoscenza di oggetti, e viene invece riconosciuta come vivente, viva, cioè intelligente e insieme volente, ovvero, potremmo dire, incarnata. E quando diciamo incarnata dobbiamo intenderla non nel senso di un'ossatura logica immanente alla storia, rispetto alla quale i singoli rischiano di essere ridotti a meri momenti del processo cosmico, di modo che la storia del mondo e dell'umanità proceda, in sé salva, nell'indifferenza rispetto all'assunzione in prima persona che i singoli sono chiamati a compiere; bensì incarnata come il Cristo, che è venuto al mondo in un contesto di minorità, alla periferia dell'impero, al di fuori delle grandi logiche di questo mondo. E la verità come Cristo è verità che interpella ciascuno, singolarmente, nel qui e ora della propria esperienza più intima.

²⁹ *Itin.*, cap. VII, n. 4 (v, p. 312b).