

Il «pneuma» nel *De pace fidei* di Niccolò Cusano

Ermenegildo Bidese (Trento)

[Published in: *Politica e religione* 2010/11, 95-114]

Abstract: This essay investigates the conceptual figure of the *spiritus connexionis* in Nicholas of Cusa's *De pace fidei*. The thesis is that the German thinker, by radicalizing the scope of the traditional use of that figure, which originally belonged to the doctrine of the Trinity and to the Neo-Platonic conception of the *anima mundi*, in this work confers to it a pneumatological-political characterization. Indeed, at the end of *De pace fidei*, from the *spiritus connexionis* descends to the individual representatives of the cultures and religions the *potestas* necessary to establish in Jerusalem the only true faith, guaranteeing the tolerance of the diversity of rites. As in the Trinity and in the Universe the *spiritus connexionis* binds the various parties and thereby causes that they are also possible in their singularity, so, in the political realm, the *spiritus connexionis* is the category in which, after the medieval *ordo*, the diversity of individual *nationes* is held together, made possible and founded in their individuality within a larger connection. The name of this union, not spelt out and only sketched by Nicholas, is: Europe.

ERMENEGILDO BIDESE

IL «PNEUMA» NEL *DE PACE FIDEI*
DI NICCOLÒ CUSANO

1. Introduzione: Cusano tra medioevo e modernità

Non c'è introduzione tanto alla biografia quanto alle singole opere di Cusano che non manchi di sottolineare come sia la sua personalità che il suo pensiero si collochino «tra medioevo e modernità»¹, o, secondo un'altra caratterizzazione, sulla «soglia della vera modernità» (*die Schwelle zu wirklicher Modernität*)². Anch'io, quindi, partirò da questa soglia di vera modernità, che caratterizza la filosofia di Cusano, sottolineando come stia proprio qui, nel fatto, cioè, di non essere entrato nella modernità filosofica, la possibilità di vedere nel cardinale titolare di San Pietro in Vincoli e vescovo di Bressanone un interlocutore attuale anche per la tematica di questo volume. Valgano per ora solo alcuni accenni di carattere introduttivo e generale.

Ciò che caratterizza l'epoca moderna è indubbiamente la centralità del soggetto, quale categoria filosofica fondante prima la conoscenza e poi la stessa esistenza del reale. Ciò che nessun scettico dell'antichità e del medioevo aveva mai messo in discussione, e cioè, l'esistenza del reale, viene considerato, invece, proprio dal pensatore che inaugura la modernità, Renè Descartes, – anche se solo metodologicamente – come la cosa meno certa, la cosa da provare partendo, appunto, dal *cogito*, dall'io pensante. Strettamente legata alla categoria filosofica di soggetto vi è quella politica e filosofica di *popolo*. Il popolo altro non è che l'ipostatizzazione del soggetto a livello politico: infatti, così come la categoria *soggetto* riunisce tutte le differenze che compongono l'io fondandone così l'identità, allo stesso modo, la categoria *popolo* fonda

¹ Alfred Gierer, *Cusanus – Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002, p. 9 (traduzione: E.B.).

² Norbert Winkler, *Nikolaus von Kues zur Einführung*, Junius, Hamburg 2001, p. 9 (traduzione: E.B.).

l'identità dei componenti della realtà politica, riportando tutte le dif-

Politica e religione 2010/11, 96

ferenze alla loro radice fondativa³. Non è un caso che, politicamente, all'*ordo* medioevale, che pensa il soggetto a partire dalla realtà, alla quale il soggetto è appunto *sub-jectum*, subentri, anche se non immediatamente, un processo che porterà, poi, alla formazione degli stati nazionali, nei quali il reale è lo stato nazionale e il popolo-nazione è ciò che lo fonda e lo sostiene, fino ad arrivare a tutte le forme parossistiche di nazione che sono stati i nazionalismi del XX secolo⁴.

Tuttavia, se c'è un concetto che da decenni ormai – non solo nel pensiero filosofico⁵ – risulta in modo crescente sempre più problematico, perché inadatto a condensare il vissuto e a farlo sperimentare, è proprio il concetto di soggettività e, quindi, di io. Circa la possibilità di rispondere a questo “indebolimento” del soggetto con un suo ulteriore rafforzamento o con un suo “sollevamento” (*Aufhebung*) in versione globalizzata, Jean François Lyotard ne ha già dimostrato anni or sono la paradossalità e l'impossibilità⁶. Con la crisi della soggettività è di-

³ Cfr. Michael Hardt - Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge/Mass.-London 2000 (*Impero*, tr. it. a cura di Alessandro Pandolfi e Daniele Didero, Rizzoli, Milano 2002⁶, pp. 105-112).

⁴ Cfr. *ibi*, pp. 112-116.

⁵ Nella riflessione filosofica moderna è con Søren Kierkegaard e i suoi *Il concetto dell'angoscia* e *La malattia mortale* che inizia la grande critica alla soggettività, in primo luogo, naturalmente, a quella di matrice hegeliana. Nel contesto del cosiddetto “pensiero della differenza” e in particolare in quello di Jacques Derrida la critica al *cogito* diviene uno dei punti centrali, come ben evidenzia Michael Zichy nel seguente passaggio: «Come non dovrebbe essere difficile riconoscere e come Derrida stesso ha sempre ripetuto, la sua critica al pensiero metafisico non lascia intatto neppure il concetto di soggetto; a dire il vero questo è il centro primario del suo confronto con la metafisica, dato che il *cogito* personifica “il punto nel quale si radica il proposito di pensare la totalità sfuggendole”, la volontà metafisica per eccellenza. In tanto in quanto nella filosofia moderna il soggetto assume il ruolo del centro e diviene il luogo, anzi – a partire dalla svolta trascendental-filosofica di Kant – l'origine presente a sé stessa di questa presenza, la decostruzione del centro e del pensiero della presenza, procedendo dalla trattazione del concetto di segno, si rivolge in questa linea contro tale soggetto» (Michael Zichy, *Ich im Spiegel. Subjektivität bei Jacques Lacan und Jacques Derrida*, Alber, Freiburg-München 2006, p. 134, traduzione: E.B; cf., a questo proposito, anche Arno Schubbach, *Subjekt im Verzug*, Chronos, Zürich 2007, pp. 7-17). Oltre a questi due studi rinvio anche all'opera ormai classica di Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996², come pure ai seguenti lavori più recenti: Claudia Kolf-van Melis, *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*, Kohlhammer, Stuttgart 2003; Michael Zichy - Heinrich Schmidinger (eds.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Tyrolia-Verl, Innsbruck-Wien 2005.

⁶ Cfr. Jean-François Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris in particolare

Politica e religione 2010/11, 97

venuta problematica anche la sua ipostatizzazione statale, il concetto di popolo, soprattutto nella sua definizione moderna che lo identifica con lo “stato nazionale”.⁷ Anche in questo caso vale quanto detto per il soggetto: le possibilità di ripensare lo stato o strutture tipiche dello stato-nazione in chiave globalizzata sono da vagliare con occhio molto critico⁸.

È proprio, quindi, il fatto che Cusano si situi sulla soglia della vera modernità, a rappresentare un'altra modernità possibile dopo la modernità. In essa il reale non fonda più il soggetto, come nel medioevo, e neppure è il soggetto a fondare il reale com'è proprio, invece, del pensiero moderno: in essa, piuttosto, il soggetto e l'oggetto si danno come co-originari. Il concetto di stato non si fonda più sulla *christianitas* medioevale, e non ancora sulla *natio* moderna; la statalità e la realtà, piuttosto, sono co-originari all'interno d'una entità concettuale politica più grande che ne è la condizione di possibilità, e trascende il singolo stato. Fondamentale per questa entità appare la figura concettuale dello *spiritus conexionis*.

Scopo di questo mio contributo è delineare nel *De pace fidei* la figura ed il ruolo dello *spiritus conexionis*, categoria della dottrina trinitaria, ma presente anche nella tradizione filosofica neoplatonica quale *anima mundi*. La tesi che intendo sostenere è che proprio lo *spiritus conexionis*, categoria sottesa alla legittimazione e realizzazione dell'unità nella fede, si costituisca – o possa costituirsi – anche come categoria teologico-politica in sé e per sé. Cusano, infatti, non ha più, quale realtà politica di riferimento, l'*ordo christianus* medioevale, e non ha

il saggio «Le temps, aujourd'hui», pp. 69-88 (*L'inumano. Divagazioni sul tempo*, tr. it. a cura di Emilio Raimondi e Federico Ferrari, Lanfranchi, Milano 2001).

⁷ Cfr. Eric J. Hobsbawm, *La fine dello stato*, tr. it. di Daniele Didero, Rizzoli, Milano 2007 e Id., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Michael Joseph, London 1994 (*Il secolo breve, 1914-1991*, tr. it. di Brunello Lotti, Milano, Rizzoli 2009^a). Mi permetto di rinviare anche alla riflessione su questo tema presente in altre forme di conoscenza come la rappresentazione artistica, ad esempio negli interventi di arte pubblica di Hans Haacke. Si veda al proposito: Pierre Bourdieu - Hans Haacke, *Free exchange*, Polity Press, Cambridge 2005. Si veda, inoltre, relativamente al nostro tema, il progetto di Haacke «der Bevölkerung» [risorsa online: <http://ww.derbevoelkerung.de>] (cfr. Matthias Flügge - Michael Freitag, *Wem gehört das Volk? Ein Gespräch mit Hans Haacke*, in: *neue bildende kunst* 7, dicembre 1999 [risorsa online: <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/kunst/kuenstler/haacke/derbevoelkerung/projekt/interview02.html>]).

⁸ Cfr. Hardt - Negri, *Impero*, cit., pp. 175-193.

ancora gli stati moderni, fondati sul concetto di *natio*. Al suo tempo si

Politica e religione 2010/11, 98

stava abbozzando – e tra gli altri proprio da Cusano – un’entità concettuale e politica che si autocomprendeva come unitaria proprio nel momento in cui percepiva al suo interno le diversità delle singole *nationes*: l’Europa. È nella definizione e comprensione di questa nuova entità filosofico-politica che lo *spiritus connexionis* sembra giocare un ruolo preminente.

Articolerò il contributo in tre momenti: innanzitutto presenterò alcuni passaggi del *De pace fidei*, particolarmente significativi per il tema in questione (cfr. 1). Passerò, poi, a rintracciare, in una delle opere più speculative e classiche del vescovo di Bressanone, il *De docta ignorantia*, alcuni motivi sistematici della pneumatologia cusana (cfr. 2) per poi tratteggiare, in un terzo momento, delle conclusioni sistematiche (cfr. 3).

1. Il “*pneuma*” nel *De pace fidei*

1.1. *Introduzione*

Non occorre presentare dettagliatamente il contesto nel quale nasce il *De pace fidei*, del resto noto; mi limiterò soltanto ad alcuni richiami di cornice. Il 29 maggio 1453 il sultano Muhammed II conquistava Costantinopoli mettendola a ferro e fuoco. La Roma d’Oriente, la πόλις per antonomasia (Istanbul) e i suoi tesori cadevano per sempre in mano ai Turchi mussulmani. In Occidente, dopo il primo stordimento per la notizia, si alza forte, fomentato dal papato, il grido d’una crociata di riconquista. In questo clima da chiamata alle armi Cusano, raggiunto dalla notizia circa un mese più tardi, reagisce con una predica addirittura il giorno dopo nel duomo di Bressanone, con una lettera all’Arcivescovo di Cesarea, Giovanni di Segovia, il 28 giugno e, in forma più articolata e completa con il *De pace fidei*. Già il fatto che ci sia stata da parte di Cusano una reazione così repentina e composita, è indice del fatto che, nell’interpretare la caduta di Costantinopoli, Cusano ricorre a temi e questioni che aveva già precedentemente elaborato e preparato, ad esempio nel *De concordantia catholica*, di 20 anni prima, e che ora ripropone alla luce del nuovo drammatico evento. In questo senso non

va dimenticato che Cusano aveva partecipato al Concilio di Basilea

Politica e religione 2010/11, 99

(1431-1437), in cui era stata tentata una riunificazione tra la chiesa cattolica e quella ortodossa.

Il *De pace fidei* è costruito in forma di dialogo, nel cielo altissimo dell'intelletto, tra il Verbo di Dio che presiede il concilio o Pietro o Paolo da una parte e i rappresentanti delle religioni e delle culture dall'altra. La discussione vera e propria è preceduta da una parte introduttiva, in cui messaggeri celesti si fanno latori, davanti al trono dell'Onnipotente, dei lamenti che da più parti della terra si innalzano a causa delle guerre di religione, e supplicano il re del cielo di mostrarsi agli uomini nella sua bontà e verità; la guerra e l'odio di religione nascono, infatti, dall'ignoranza della vera essenza divina:

«[T]u, Dio Onnipotente che sei invisibile ad ogni mente, ti puoi rendere visibile a chi vuoi nella misura in cui puoi essere compreso. Non nasconderti più oltre, o Signore, aiutaci, mostra il tuo volto e saranno salvi tutti i popoli, i quali non potranno più abbandonare la fonte della loro vita e la sua dolcezza per poco che l'abbiano pregustata: nessuno fugge da te se non perché ti ignora. Se ti degnerai di ascoltarci, cesserà la spada, il livore dell'odio e qualunque altro male e tutti sapranno che non c'è che una sola religione pur nella varietà dei riti (*et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate*)»⁹.

A questa richiesta il re dell'universo risponde d'aver plasmato l'uomo fornendolo di libero arbitrio, d'aver inviato sulla terra numerosi profeti e alla fine il suo Verbo creatore per educare il libero arbitrio umano a camminare secondo l'uomo interiore e aspirando a conseguire la vita eterna, che altro non è se non il possesso di quella verità che l'intelletto umano perennemente desidera. Tuttavia, aggiunge il Verbo, il mutamento continuo del mondo sensibile e con esso delle opinioni e delle congetture così come delle lingue e delle interpretazioni hanno dato luogo, nella considerazione di ciò che è religioso, alla varietà. Dato, però, che la verità è una sola, dovrà poter essere compresa

⁹ Nicola Cusano, *La pace della fede e altri testi*, ed. it. a cura di Gabriella Federici Vescovini, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (Fi) 1993, cap. I, p. 91. Il testo latino è preso dalla seguente edizione: Nicolai de Cusa, *De pace fidei (Opera Omnia VIII)*, a cura di Raymond Klibansky e Hildebrand Bascour, Felix Meiner, Hamburg, pp. 1-65.

da ogni intelletto libero così come la diversità nelle singole religioni

Politica e religione 2010/11, 100

dovrà poter esser ricondotta ad un'unica fede retta (*perducentur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam*)¹⁰. Vengono, perciò, chiamati a raccolta gli uomini più saggi di questo mondo (*viri graviores mundi huius*); essi ricevono l'incarico di ricondurre concordemente ogni diversità delle religioni, attraverso il comune consenso di tutti gli uomini, a un'unica fede maggiormente inviolabile e di istaurare questa concordia religiosa a Gerusalemme. Inizia, quindi, il greco, rappresentante della sapienza filosofica, a porre delle domande al Verbo, mai nominato Gesù o Cristo, ma sempre e solo Verbo, così da essere istruiti sul modo con cui poter realizzare tale unità di religione.

1.2. *La Trinità nel De pace fidei*

Nel *De pace fidei* il tema della trinità viene introdotto nel settimo capitolo all'interno della discussione con l'indù sul politeismo e la credenza nelle statue e nei simulacri. Nella trinità sembra esserci pluralità. Pluralità non può, però, darsi nel principio primo, ma solo nei principii, negli esseri, cioè, che partecipano del principio primo. La fede trinitaria sembrerebbe essere contraddittoria in quanto afferma la pluralità del principio. Le tre persone trinitarie non sarebbero, allora, da intendersi quali Dio in senso assoluto, ma dèi per partecipazione (*non est igitur pluralitas in absoluta deitate, sed in participantibus, qui non sunt Deus absolute, sed dii participatione*)¹¹.

La risposta del Verbo si apre con una distinzione classica: Dio è trino e uno solo *ut creator, ut infinitus* egli non è né trino né uno né alcuno degli attributi che di lui possono essere enunciati. Egli, infatti, è in sé *incognitus et ineffabilis deus absconditus*. Chiunque si rivolga a Dio nella preghiera, lo intenderà, necessariamente, quale *principium universi*, cioè, nella sua relazionalità con ciò che è principiato, l'universo appunto¹². Ora, nell'universo si ritrovano la molteplicità (*partium multitudo*), la disuguaglianza (*inaequalitas*) e la divisione delle parti (*separatio*). Il molteplice è l'esperienza fondamentale che

¹⁰ Cfr. *ibi*, cap. I, p. 93.

¹¹ Cfr. *ibi*, cap. VII, p. 101.

¹² Cfr. *ibidem*.

i sensi ci forniscono; da esso si dà l'ineguale; da entrambi procede il

Politica e religione 2010/11, 101

diviso o separato. Principio della molteplicità è, però, l'unità eterna (*aeterna unitas*), la disuguaglianza deriva dall'uguaglianza dell'unità con se stessa che sarà perciò anch'essa eterna (*aequalitas aeterna*), la separazione o distinzione delle parti è preceduta dal nesso dell'unità e dell'uguaglianza. Da tale nesso eterno (*conexio aeterna*) deriva la separazione o distinzione. Poiché più eterni sarebbero contraddittori, nell'unica eternità si devono dare necessariamente l'unità, l'uguaglianza dell'unità con se stessa ed il nesso di unità ed uguaglianza. Cusano conclude:

«[o]gni principiato si costituisce come tale in quanto complicato nel suo principio, e così in ogni principiato si ritrova questa distinzione trina entro l'unità dell'essenza. Perciò anche il principio semplicissimo di tutte le cose sarà trino ed uno»¹³.

Il capitolo VIII introduce il tema dell'attività (*virtus o potentia*) del principio e del principiato. Si impone la domanda se anche questa sia uni-trinitaria. Discostandosi notevolmente dalla tradizione aristotelico-tomistica, che non ammette in Dio potenza alcuna ma solo attualità, e prendendo le mosse dall'attributo divino *omnipotens*, egli interpreta l'essenza divina come *una absoluta virtus*, cioè come una sola potenza assoluta, che è la stessa realtà di Dio (*quia in Deo virtus est ipsa realitas. Sic et de potentia absoluta, quae est et virtus*)¹⁴. Per Tommaso d'Aquino, invece, l'essenza divina corrisponde perfettamente al *modus essendi* di Dio, cioè al suo atto d'essere, in altre parole, alla sua esistenza. In Dio, quindi, è esclusa ogni forma di potenza, che presupporrebbe il divenire e la temporalità. Solo come pura attualità egli è *l'ens sibi subsistens*, sussistente, quindi, in ogni passaggio dall'atto alla potenza di ogni singola creatura, naturalmente ognuna secondo la sua essenza. Cusano intende la potenza in Dio non tanto come possibilità, quanto, piuttosto, come attività del possibile, in virtù del carattere relazionale di ogni attributo divino.

Questo assunto comporta le seguenti conseguenze:

¹³ *Ibidem*. Quale riassunto del capitolo si veda lo schema 1 alla fine del contributo.

¹⁴ Cfr. *ibi*, cap. VIII, p. 102.

- 1) Se la potenza divina corrisponde alla sua stessa realtà, l'unità divina è da intendersi come la sua entità, infatti, unità ed entità sono interscambiabili (*unum et ens convertuntur*), nel senso che il suo essere-uno corrisponde al suo essere-se stesso, essere cioè uguale a se stesso. In altri termini: se l'unità in Dio è entità, allora questa altro non è se non una id-entità, cioè l'uguaglianza con se stesso e il nesso tra entità e uguaglianza¹⁵.
- 2) La potenza divina dell'unità conferisce unità o essenza a tutto ciò che ha l'essere (*uniat seu essentiat*); la potenza dell'uguaglianza rende uguali a se stesse (*aequalificet*) o fissa nella forma (*formet*) ciò che esiste. La potenza della connessione unifica (*uniat*) e connette (*nectat*). Infatti, niente può essere che non sia unità con sé stesso. Da questo si dà l'esplicazione della forma nell'unità, così che un essere possa essere uguale a se stesso, cioè se stesso, cioè essere. Da entrambe, unità e uguaglianza, procede immediatamente il nesso o l'amore. Esso, infatti, si dà nel momento stesso in si danno l'unità e l'uguaglianza¹⁶.

Concludendo: la distinzione nella trinità non riguarda l'essenza che rimane una, in quanto non si dà uguaglianza che non sia già uguaglianza di unità e non si dà nesso che non sia già nesso di unità e uguaglianza, «cosicché il nesso esiste nell'unità e nell'uguaglianza, l'uguaglianza esiste nell'unità e l'unità nell'uguaglianza, e l'unità e l'uguaglianza nel nesso»¹⁷, bensì la relazionalità di Dio, il suo essere creatore, cioè principio dell'universo. Infatti,

«se nell'unità non vi fosse quella trinità, essa non sarebbe neppure quel principio onnipotente capace di creare tutto l'universo e le singole cose [...] Senza la trinità infatti l'essenza divina non sarebbe quel principio semplicissimo, fortissimo ed onnipotente»¹⁸.

Ma la stessa fecondità che si riscontra nella semplicità dell'essenza divina si ritrova nell'essenza dell'anima razionale e cioè, la mente, la

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Cfr. *ibi*, cap. VIII, pp. 102-103.

¹⁷ *Ibi*, cap. VIII, p. 103.

¹⁸ *Ibi*, cap. VIII, pp. 103-104.

sapienza e l'amore o volontà; infatti, la mente sviluppa da sé l'intelletto o sapienza, dai quali spira la volontà o amore nell'unità dell'essenza. Quindi, l'uomo dall'essere divino non riceve solo l'essere che è uno, ma anche la stessa fecondità trinitaria nella relazione con le altre cose, in quanto crea, nella sua mente, questa stessa relazione. Senza tale fecondità, derivante dalla relazionalità, il mondo non potrebbe sussistere e la creatura non potrebbe trovarsi nel migliore stato a lei possibile. Lo spirito umano, infatti, – come è stato sottolineato da uno studioso tedesco, Johannes Wolter¹⁹ –, opera la connessione tra gli opposti, media tra unità e alterità, ed è, in questo modo, la *conditio sine qua* sia dell'essere che del conoscere; infatti, non può non percepire tutto come connesso dato che opera la stessa connessione²⁰.

Nel nono capitolo Cusano spiega come la trinità sia intesa tacitamente nella religione ebraica, in quanto anche i profeti dell'antico Testamento, a cui si rifanno gli Ebrei, parlano della parola e dello spirito di Dio grazie ai quali sono stati fatti i cieli, ammettono, quindi, che Dio abbia parola e spirito. E dato che in Dio non c'è distinzione tra avere ed essere, ci sono anche per gli Ebrei le premesse per accogliere la dottrina della trinità. Nel decimo capitolo viene ripreso il tema della trinità, argomentando come anche nei saggi e nei filosofi ci siano le premesse per accogliere la fede trinitaria, in quanto anche loro, nella loro speculazione, parlarono, seppur in altri termini, delle tre persone della trinità. In particolare, a riguardo dello spirito, essi ammisero un'anima o spirito del mondo che unisce tutte le cose e per il quale ogni creatura partecipa dell'ordine dell'universo. Lo spirito, infatti,

«ricongiunge tutte le cose all'uno in modo che vi sia quell'unità che è l'unità dell'universo (*connectit omnia ad unum, ut sit unitas sicut unitas universi*)»²¹.

L'attività dello spirito è di ricongiungere tutte le cose all'uno; l'obiettivo del suo agire è creare la stessa unità che vige anche nell'universo. La forza (*vis*) di questo spirito è diffusa per l'universo. Egli

¹⁹ Cfr. Johannes Wolter, *Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004, p. 260.

²⁰ Si veda, quale riassunto del capitolo, anche lo schema 2 alla fine del contributo.

²¹ Cusano, *La pace della fede*, cit., cap. x, p. 106.

rappresenta il nesso che lega le parti all'uno-tutto e senza il quale non si darebbe perfezione alcuna.

Lo spirito da una parte, quindi, sembrerebbe rappresentare la perfezione già presente nell'universo, che tiene unite le parti del tutto, dall'altra, tuttavia, in quanto amore, è accrescibile e rappresenta non solo la forza che tiene unito il tutto, ma anche quella che unifica nel tutto, quindi, un dinamismo, un movimento. Come tale lo *spiritus connexionis* si candiderebbe a essere quella categoria teologico-politica che sta alla base dell'instaurazione dell'unica retta fede, di cui tratta proprio il *De pace fidei*. Non solo, sarebbe lo *spiritus connexionis* a legittimare, in virtù di questo processo di unificazione, i rappresentanti delle religioni ad istaurare a Gerusalemme l'unica retta fede. Dallo *spiritus connexionis* deriverebbe loro la *potestas* per l'opera da compiere. Del resto viene affermato con forza già nel primo capitolo che il modello per l'unica retta fede è l'unità di Dio:

«che almeno possa esservi una sola religione e una sola adorazione, come unico sei Tu stesso (*saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latrae cultus*)»²².

quell'unità che è lo spirito stesso a creare. Nel *De pace fidei* stesso non si trovano accenni diretti al collegamento tra l'opera dello spirito di unità e l'opera di unificazione nell'unica religione. Tuttavia, è la centralità della categoria della *conexio* o del *nexus* nel pensiero di Cusano a rendere questa tesi plausibile; «allo spirito, infatti,» – scrive Wolter – «spetta una funzione di mediazione, o per meglio dire, la funzione di mediazione per eccellenza»²³. Lo spirito è, quindi, la categoria strutturale della unificazione tramite mediazione. Tra le opere che trattano esplicitamente tale categoria vanno ricordati l'undicesimo capitolo del terzo libro dell'*Idiota*²⁴, l'ottavo campo del *De venatione sapientiae*, dedicato al *de nexu*²⁵, e il capitolo X del secondo libro del *De docta*

²² *Ibi*, cap. I, p. 712.

²³ Wolter, *Apparitio Dei*, cit., p. 259 (traduzione: E.B.).

²⁴ Cfr. Nicolò Cusano, *Idiota* (*Scritti filosofici* I), a cura di Giovanni Santinello, Zanichelli, Bologna 1965, pp. 59-235, in particolare pp. 169-185 oppure Nicola Cusano, *I dialoghi dell'idiota: libri quattro*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Olschki, Firenze 2003, pp. 63-69.

²⁵ Cfr. Nicola Cusano, *La caccia della sapienza*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 106-115.

*ignorantia*²⁶, capitolo che porta il titolo *De spiritu uniuersorum*, di cui ci occuperemo ora per sommi capi al fine di ricavare ulteriori caratterizzazioni dello spirito a sostegno della tesi sopraesposta.

2. *Lo Spirito nel De docta ignorantia, Cap. X*

Come ha suggerito Charles Lohr, i 13 capitoli del secondo libro del *De docta ignorantia*, aventi per tema l'universo quale infinito massimo contratto, presentano una struttura a *climax* e *anticlimax*, in cui i gradini ascendenti corrispondono a quelli discendenti e al cui apice si trova il capitolo dedicato alla struttura trinitaria dell'universo²⁷. Lohr ha, inoltre, sottolineato come, per la comprensione del libro secondo, sia fondamentale il fatto che esso si apra e si chiuda con delle riflessioni sulla *ars divina* quale *modus operandi* di Dio nelle creature e quale *modus intelligendi* di Dio da parte delle creature. L'*ars*, infatti, si distingue dalla *scientia*, in quanto rappresenta, assieme alla prudenza nel giudizio etico, una forma di sapere pratico. Anche l'*ars* tende al *bonum*, ma ha a che fare con l'instabilità e la gravità del materiale, per cui il suo tendere non arriverà mai a perfezione. L'artista ha in sé il principio di cambiamento, ma si dà anche del materiale che è in grado da sé di mutare tendendo al bene. È il caso della natura. Nella tradizione dell'arte medica, ad esempio, vigeva l'idea che fosse la natura da sola a riportare l'equilibrio tra gli umori corporei, equilibrio perduto nella malattia, e che le medicine costituissero solo un principio secondario di guarigione. La natura, quindi, non rappresenta tanto un principio di movimento, quanto piuttosto una specie di «congiuntura», un ponte, attraverso il quale un ente procede verso la pienezza del suo essere. Si tratta, però, anche in questo caso di un movimento vitale che tenderà infinitamente alla sua perfezione, a causa della pesantezza della mate-

²⁶ Cfr. Nicola Cusano, *La docta ignorantia*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991, pp. 141-145. Il testo latino è tratto da: Nicolaus von Kues, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit (Philosophisch-theologische Werke 1)*, Felix Meiner, Hamburg 2002.

²⁷ Charles Lohr, *Chaos nach Ramon Llull und Nikolaus von Kues*, in: Ermenegildo Bidese - Alexander Fidora - Paul Renner (eds.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz - Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 125-138, qui p. 137; cfr. al proposito lo schema 3 alla fine del presente contributo.

ria. Nel *Liber de natura* di Raimondo Lullo, l'autore catalano da cui Cusano deriva il suo concetto di *ars*, la natura viene definita in senso artistico, e cioè «quale principio, attraverso il quale gli *entia concreta* – ad esempio l'uomo individuale (*homo*) – si avvicinano sempre più agli *entia abstracta* – l'essenza dell'umanità (*humanitas*) – come al loro completamento»²⁸. Gli enti astratti non sono, tuttavia, nell'iperuranio, ma già presenti nelle cose concrete quale confine superiore del loro possibile.

Cusano riprende proprio nel x capitolo del II libro del *De docta ignorantia* il tema della natura quale principio artistico collegandolo a quello dello spirito quale *conexio* o *nexus*. Nell'universo lo spirito è quel *motus* che, come un artista, collega la materia dell'universo, quale possibilità contratta, il cui principio è Dio padre possibilità assoluta, alla forma o anima. La materia indica, infatti, possibilità, la forma – l'anima, la *ratio* o realtà dell'universo – indica, invece, la determinazione razionale contratta della possibilità, il cui principio è il Logos di Dio. Il *nexus* è quel moto creativo che fa sì che una cosa sia se stessa, unendo possibilità e determinazione. È lo spirito dell'amore, in quanto la materia appetisce di ricevere la forma e la forma desidera esistere in atto. E Cusano aggiunge:

«Si tratta, dunque, del movimento *dell'amorosa connessione di tutte le cose verso l'unità*, per cui di tutte le cose si fa un unico universo. Quando tutti gli esseri si muovono ciascuno per proprio conto in modo che ciascuno sia ciò che è nella maniera migliore e nessuno sia eguale ad un altro, ogni cosa, allora, contrae il movimento di ciascun'altra a suo modo, e ne partecipa mediamente o immediatamente, si da esserci un unico universo: come gli elementi e le cose formate dagli elementi, partecipano del movimento del cielo e tutte le membra partecipano del movimento del cuore. Per tale movimento le cose sono nel modo migliore possibile e si muovono per conservarsi in se stesse e nella loro specie, mediante l'unione naturale dei due sessi i quali sono uniti nella natura che complica il movimento, mentre sono contratti e distinti negli individui»²⁹.

Lo scopo di tale connessione è il mantenimento dell'individualità, nella quale è contratto il moto della natura nel modo della differenza.

²⁸ Lohr, *Chaos nach Ramon Llull und Nikolaus von Kues*, cit., p. 134 (traduzione: E.B.).

²⁹ Cusano, *La docta ignorantia*, cit., lib. II, cap. X, pp. 144 (corsivo: E.B.).

Il capitolo si conclude affermando che, come ogni possibilità è racchiusa nell'assoluta possibilità del padre e ogni forma e attualità nell'assoluta forma del Logos, così ogni movimento di connessione e «ogni movimento di connessione, ogni proporzione e ogni armonia unificante (*proportio ac harmonia uniens*)»³⁰ è racchiusa e trova il suo principio nell'assoluta connessione dello spirito divino. Commentando proprio questo passaggio sull'armonia unificante Giovanni Santinello spiega il motivo per cui l'armonia venga assimilata al *motus connexionis*, e cioè: perché essa «è una risultante dinamica, non la copia statica di un modello preesistente»³¹. E questo ci riporta al tema dell'*ars* e dello spirito come tensione infinita verso il compimento.

3. Conclusioni sistematiche

Questo scorcio sul decimo capitolo del secondo libro del *De docta ignorantia* ci permette di riprendere la questione, lasciata aperta dalla trattazione dello spirito nel *De pace fidei*, sulla relazione tra questa categoria e l'opera di unificazione politico-religiosa nell'unica retta religione e di concludere questo contributo con una tesi finale che si compone di tre passaggi:

1) Il processo di instaurazione dell'una retta fede a Gerusalemme è un movimento del pneuma. Quanto aggiunto dalla caratterizzazione dello *spiritus* nell'universo quale *motus connexionis* avvalora la tesi che sia lo spirito la categoria attraverso la quale è pensata l'unificazione delle diverse religioni e culture. Lo spirito, infatti, è il nesso che, artisticamente, in un processo dinamico e tendente nella sua perfezione all'infinito unisce e armonizza le parti nell'unità. Da lui deriva ai singoli rappresentanti delle culture e delle religioni la *potestas* per istaurare l'una retta fede a Gerusalemme, in quanto essi stessi, nel consesso nel cielo altissimo dell'intelletto, l'hanno raggiunta. Connessione nell'unità (*conexio*), tuttavia, non significa composizione, quasi somma o valore medio delle divergenze (*compositio*). La varietà dei riti e delle

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Giovanni Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, pp. 209-210.

culture va mantenuta, anzi – secondo Cusano – quasi preservata,³² in quanto può essere di reciproco sprone nella pietà, va vista, però, all'interno dell'unica fede in Dio che è uno, in quanto, anche in Dio, pur nella diversità delle persone trinitarie, lo spirito rappresenta la fonte dell'unità, così come anche la varietà delle forme o delle cose persiste nell'unico *universo*. È questo il senso dell'*unitas harmonica* cui lo spirito artisticamente, quindi, tendendo all'infinito a perfezione, sottende. Così Cusano nella Predica 69, *Tertia die resurrexit*:

«L'infinità artistica, per essere infinità, non può risplendere meglio che nell'unità della moltitudine. La moltitudine, infatti, non si dà senza pluralità, la pluralità senza l'alterità; nella varia alterità l'armonica unità delle immagini. Così l'esemplare infinito può rilucere nel miglior modo possibile»³³.

2) La mente umana è il fondamento non autofondantesi dell'essere della realtà. Nella *mens* dell'uomo ha luogo la conoscenza delle cose, la quale si basa anch'essa sulla connessione. La specifica forma di conoscenza dell'uomo è, infatti, la coincidenza degli opposti, nella quale i contrari vengono connessi in quanto coincidenti. Da qui emerge chiaramente che, pur avendo la *mens* umana una struttura trinitaria, cioè mente, sapienza e amore o volontà, è la terza realtà, l'amore o volontà, che la costituisce quale struttura di connessione, allo stesso modo del *nexus* nella trinità e del *motus connexionis* nell'universo. In questo modo la *mens* umana diviene il luogo in cui la connessione si manifesta. Così Wolter:

«La connessione appare nella mente [...] quale imprescindibile condizione di possibilità dell'essere e del conoscere, in quanto la mente attraverso la connessione percepisce tutto come connesso»³⁴.

E, tuttavia, in questo modo la mente scopre, proprio nel momento in cui si riconosce come luogo della connessione, che la divisione e

³² Qualora ci fossero dei punti nella pratica religiosa palesemente inconciliabili in quanto contraddittori suggerisce Cusano: «Sia sufficiente, pertanto, di fondare la pace saldamente nella fede e nella legge dell'amore, tollerando il rito di ogni luogo (*sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando*)» (Cusano, *La pace della fede*, cit., cap. XVI, p. 128).

³³ Citato in: Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 210.

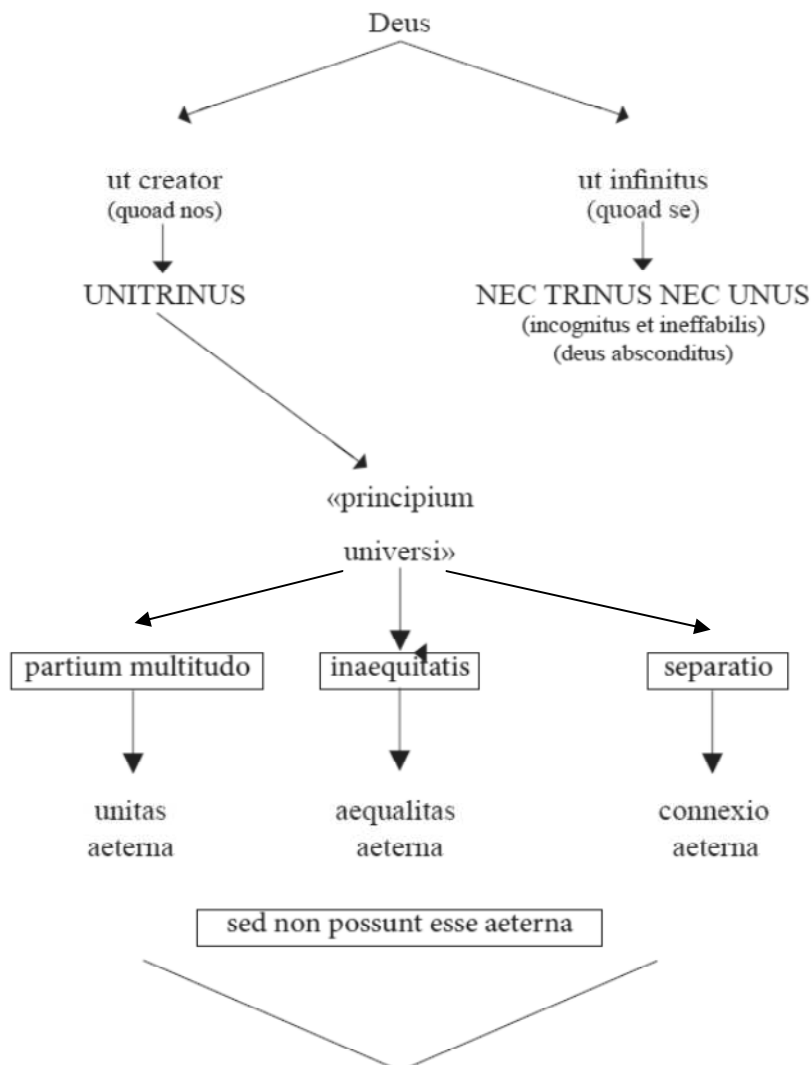
³⁴ Wolter, *Apparition Dei*, cit., p. 260 (traduzione: E.B.).

la separazione non sono originarie, ma bensì derivate dalla connessione e che ogni divisione non potrà mai separare essenzialmente, in quanto non potrà lacerare la connessione originaria che è condizione di possibilità della divisione. Così la mente, attraverso questo atto di autoriflessione, riconosce il fondamento connettivo del tutto e del suo stesso connettere, l'assoluta ed eterna connessione che è la trinità. Lo spirito umano non si autofonda come nel *cogito* cartesiano; il suo fondamento viene piuttosto riconosciuto nell'attività stessa della mente umana dalla mente umana. Nel momento della riflessione su di sé l'io scopre che non è lui ad autofondarsi. Ma senza questo momento di autoripiegamento non si darebbe la conoscenza del suo fondamento nello spirito divino. Vi è, quindi, un momento di soggettività senza autofondamento, ma che costituisce il fondamento, in quanto senza di esso alcun fondamento potrebbe darsi.

3) Al di là dell'obiettivo immediato del *De pace fidei* lo spirito sembra costituirsi per Cusano quale categoria teologico-politica con la quale poter pensare, in abbozzo, anche la nuova realtà politica, che – come si diceva – non è più l'*ordo* medioevale basato sulla *christianitas* e non è ancora la *natio* moderna basata sul concetto di popolo. Sia nel caso dell'*ordo* medioevale che in quello della *natio* moderna i confini del reale vengono insovertibilmente a coincidere, in quanto entrambe queste realtà politiche sono concepite a partire da un'entità concettuale metafisica, quale appunto la *christianitas* e la *natio*. Le persecuzioni degli eretici nel medioevo e del diverso negli stati moderni, fino ai parossismi della *natio* che sono stati i nazionalismi del novecento, hanno, pur nelle loro peculiarità, una radice filosofica comune. La soluzione che la riflessione di Cusano, proprio a partire dalla categoria teologico-politica dello spirito, sembra prospettare e che si pone, come tutto il suo pensiero, tra medioevo e modernità, e che avrebbe potuto dare luogo ad una modernità altra, non prevede la coincidenza dell'ordine politico con la realtà, in quanto l'entità concettuale che la fonda, il singolo popolo, la cultura o la singola religione, sul modello dell'io, nel momento in cui si autocomprende come luogo di fondazione veritativa del reale, scopre in sé il fondamento del suo porsi quale fondamento dell'unità del reale. Essa è, quindi, rinviata oltre sé in una connessione

originaria che lei stessa non ha fondato, ma che, altresì, senza la sua autocomprensione particolare, neppure si potrebbe dare. Questa realtà politica al di là della singola realtà politica immaginata al tempo di Cusano e in primo luogo da Cusano aveva un nome, si chiamava Europa. Ma Cusano sembra, in qualche modo, addirittura andare oltre l'Europa e intravedere un'entità politica più grande, quasi universale, che abbracci l'intera umanità.

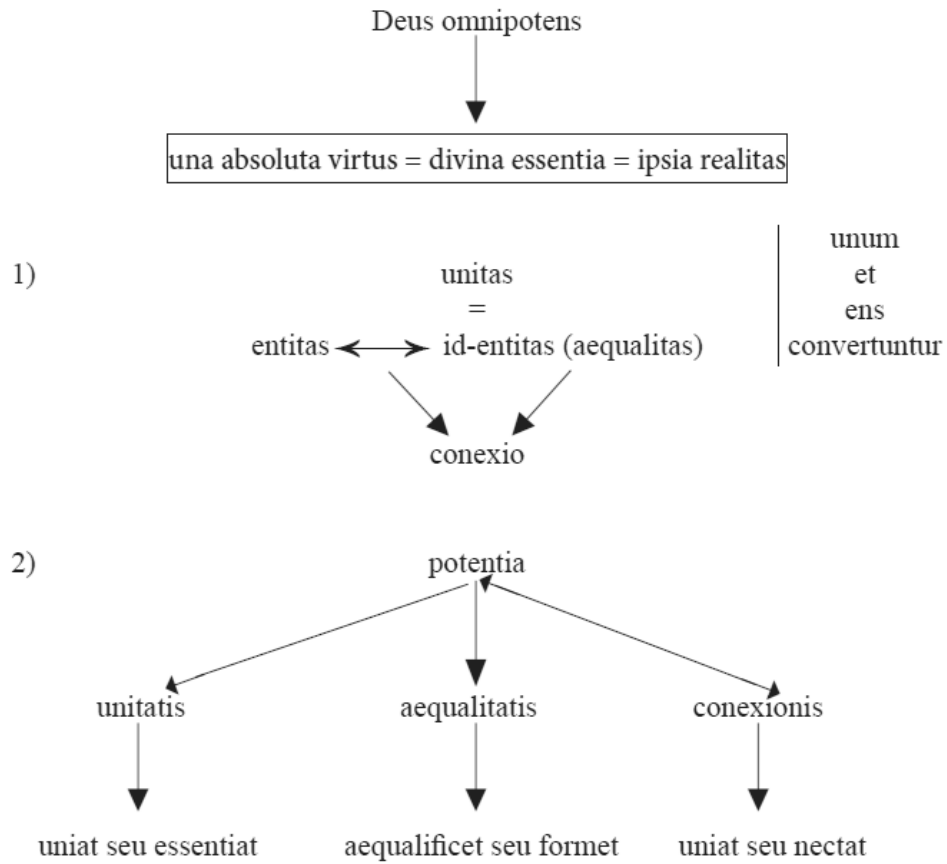
Schema 1: *De pace fidei*, Cap. VII



1) simplicissimum principium trinum et unum

2) in principio trina distinctio in unitate essentiae

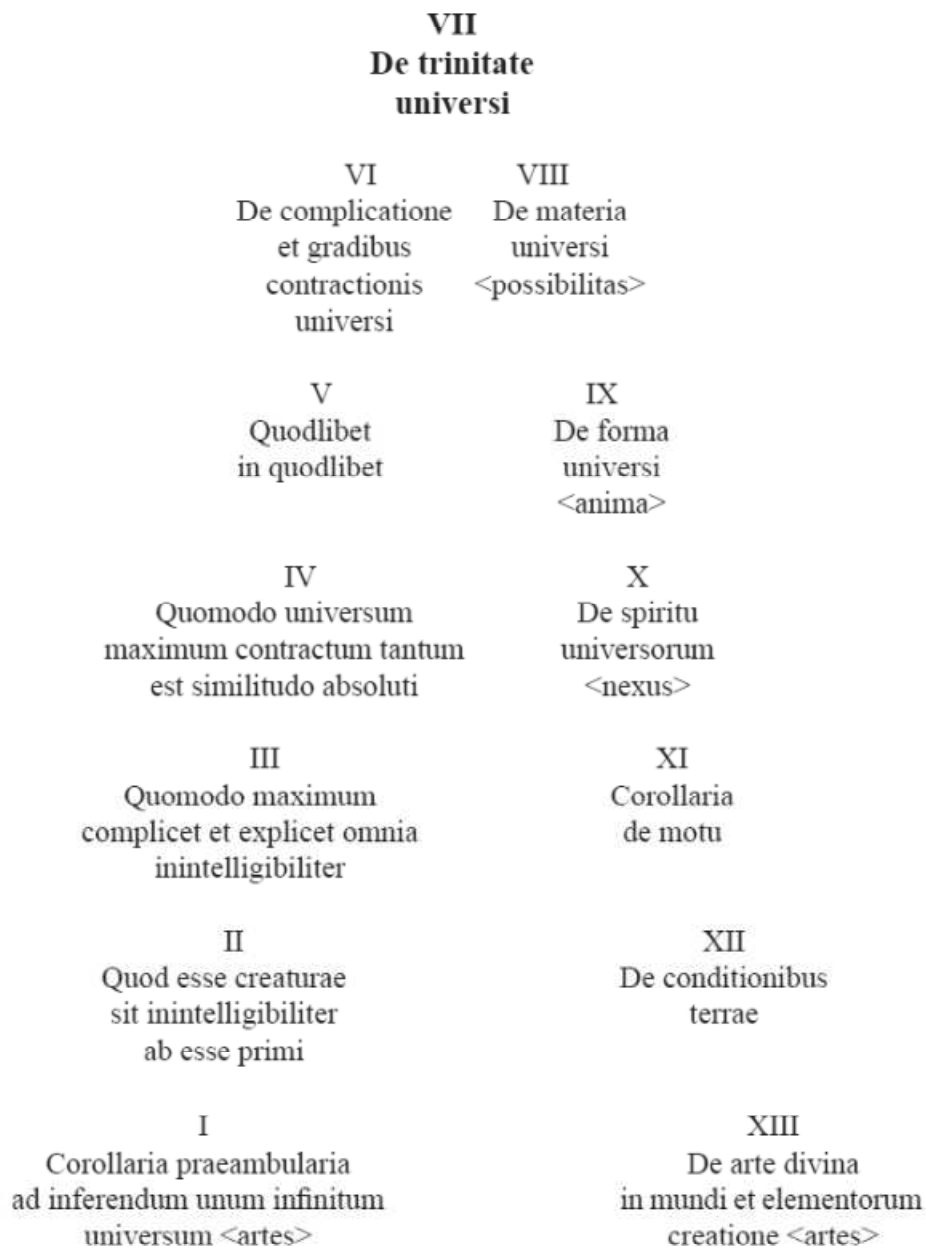
Schema 2: De pace fidei, Cap. VIII



Conclusione sull'essenza della trinità: «nexus est in unitate et aequalitate, et aequalitas in unitate, et unitas in aequalitate, et unitas et aequalitas in nexu». Schema circolare: ABBA. L'essenza della trinità è una sola.

Conclusione sulla relazionalità della trinità: «alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio». Dio è trino in quanto relazionato all'universo quale suo principio.

Schema 3: *De docta ignorantia*, Liber II, divisio capitulorum³⁵



³⁵ Lohr, *Chaos nach Roman Lull und Nikolaus von Kues*, cit., p. 137.