

Enrico Peroli

CUSANO E LO SGUARDO DI DIO

1. *Il dibattito sulla mistica*

«Per coloro che considerano la mistica primariamente come una questione che ha a che fare con i resoconti personali delle esperienze estatiche di Dio, Cusano può meritare poco più che una nota a margine della sua storia. Se invece la mistica è qualcosa di più dei racconti autobiografici di questo genere, ma implica piuttosto una seria analisi intellettuale di come il contatto fra Dio e l'uomo trasformi la coscienza del soggetto umano [...], allora pochi pensatori sono stati più attenti di Cusano nell'esplorare il significato della teologia mistica o più innovativi nel discernere le sue implicazioni».¹ Le parole con le quali Bernard McGinn introduce l'ampio capitolo che egli dedica a Niccolò Cusano (1401-1464) nella sua storia della mistica occidentale descrivono un aspetto importante del cammino filosofico percorso da Cusano dalla sua prima grande opera, il *De docta ignorantia* (1440), fino al suo ultimo scritto, il *De apice theoriae* (1464), passando per i *Dialoghi dell'Idiota* (1450), nei quali l'esposizione del suo pensiero viene affidata ad un umile »illiteratus«, alla figura cioè a cui si richiamavano tradizionalmente tutti i sostenitori della mistica. L'opera in questo contesto più significativa è tuttavia il *De visione Dei*, che Cusano compone nel 1453, nei primi mesi del suo vescovado a Bressanone. L'importanza di questo scritto emerge già dalla sua genesi. Il *Trattato sulla visione di Dio* rappresenta infatti la risposta a una controversia teologica in cui Cusano era stato coinvolto dai monaci del monastero benedettino di Tegernsee, nelle Alpi bavaresi, i quali, nel corso di un lungo e intenso scambio epistolare, lo avevano più volte sollecitato a esporre il suo parere circa le diverse interpretazioni che venivano date della teologia mistica.²

¹ B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Herder & Herder, New York 2005, p. 432.

² La corrispondenza con i monaci di Tegernsee e i testi relativi alla controversia sulla teologia mistica da cui nasce il *De visione Dei* sono stati pubblicati da E. VANSTENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Aschendorff, Münster 1915; si veda anche W. BAUM, R. SENONER (eds), *Briefe und*

Cusano aveva visitato per la prima volta il monastero nel maggio-giugno 1452, di ritorno dal lungo viaggio che come legato pontificio aveva compiuto in Germania e nei Paesi Bassi, nel corso del quale aveva cercato di attuare un ampio programma di rinnovamento della chiesa tedesca che era stato accolto con grande favore nelle comunità benedettine di Melk e di Tegernsee, dove da vari anni era in atto una riforma della vita monastica. Quando nella primavera del 1452 aveva soggiornato per tre giorni a Tegernsee, Cusano aveva trovato una comunità colta e vivace che era pertanto già aperta alle sue idee. Anche nei suoi scritti, che nel corso dei primi anni Cinquanta la biblioteca del monastero giunse a possedere quasi interamente,³ i monaci di Tegernsee avevano potuto scoprire una riflessione filosofica che sembrava accordarsi con i fermenti di riforma della vita religiosa e con le esigenze di rinnovamento del sapere tradizionale della teologia universitaria che erano da tempo diffusi nelle comunità benedettine. In questo senso, l'anno precedente, il priore Bernhard di Waging aveva scritto un *Laudatorium doctae ignorantiae* (Vansteenberghes, pp. 163-168), nel quale aveva comunicato ai confratelli il suo entusiasmo per l'opera di Cusano, che Bernardo aveva definito come la «scienza delle scienze», frutto dell'«umiltà intellettuale», in grado, essa sola, di condurre a una comprensione della vera natura della teologia mistica, sulla quale a Tegernsee era in corso un vivace dibattito.⁴ È quanto aveva riferito a Cusano l'abate Gaspar Aindorfferr in una lettera dell'anno successivo, nella quale, pochi mesi dopo la visita di Cusano al monastero, gli aveva chiesto, a nome della sua comunità, un parere sulla questione.

Il tema su cui discutevano a Tegernsee era se l'ascesa dell'anima a Dio si realizzasse attraverso un'esperienza interiore di carattere esclusivamente affettivo, fondata sulla presenza dell'amore di Dio nel cuore dell'uomo, o se si dovesse riconoscere un ruolo anche alla ricerca intellettuale. E dal momento che, nel corso della tradizione medievale, attorno a tale questione si erano venute formando due diverse interpretazioni della teologia mistica di Dionigi Areopagita, una orientata a sottolineare la preminenza dell'intelletto e un'altra che accordava invece il primato

Dokumente zum Brixner Streit, Turia-Kant, Wien 1988, pp. 84-187. Sul «dibattito di Tegernsee» e il suo contesto cfr. A.M. HAAS, *Deum mystice videre...in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbing & Lichtenhahn, Basel - Frankfurt a. M. 1989, pp. 8-31; K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and Intellect: A Case Study in the 15th Century Fides-ratio Controversy*, Brill, Leiden 2004, pp. 137-198; MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., pp. 445-456.

³ Per i testi di Cusano presenti a Tegernsee tra il 1452 e il 1458 (gli attuali *codd. Monac. lat.* 18712 e 18750), si veda BAUM, SENONER (eds), *Briefe und Dokumente*, cit., p. 289.

⁴ Cfr. U. TREUSCH, *Bernhard von Waging. Ein Theologe der Melker Reformbewegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 143 ss.

alla dimensione affettiva dell'amore, per i monaci di Tegernsee si trattava anche di sapere quale fosse la corretta interpretazione del pensiero dell'Areopagita, l'autore che veniva generalmente considerato come il più grande dei teologi. Nella sua lettera, l'abate aveva precisato che la questione sulla quale i monaci di Tegernsee desideravano avere una «breve e autorevole risposta» da Cusano era la seguente: «La questione è questa. Se un'anima devota, senza conoscenza intellettuale, o anche senza alcun tipo di conoscenza precedente o concomitante, possa giungere a Dio solo mediante l'affetto o attraverso quel vertice della mente che viene chiamato *sinderesi*, e possa essere condotta o guidata immediatamente verso di Lui» (Vaansteenberghes, p. 110). L'abate aveva aggiunto che i suoi confratelli avevano letto l'opera di Ugo di Balma, *De triplice via*, e diversi «opuscoli» del cancelliere dell'Università di Parigi Jean Gerson, ma erano rimasti confusi, in quanto non erano riusciti a trovare una risposta chiara e convincente alla questione che stava loro a cuore e che coinvolgeva aspetti centrali della loro vita spirituale.

Nella sua lettera a Cusano, Gaspar Aindorffer cita il popolare scritto che il certosino Ugo di Balma aveva composto verso la fine del tredicesimo secolo e che era noto anche con il titolo *De mystica theologia* o con le prime parole del suo incipit *Viae Sion lugent*, ma non specifica quali fossero i testi di Gerson che venivano letti e discussi a Tegernsee. Sappiamo, tuttavia, che la biblioteca del monastero possedeva un manoscritto (Ms. Munich., Clm. 18590) che conteneva insieme l'opera di Ugo di Balma e alcuni brevi testi di Gerson, fra i quali un opuscolo del 1424, la *Elucidatio mysticae theologiae*, nel quale il Cancelliere aveva preso in modo esplicito le distanze dall'interpretazione della mistica proposta dal monaco certosino. In particolare, nella *Elucidatio* Gerson aveva esaminato la sezione conclusiva del *De mystica theologia* di Ugo di Balma, nella quale quest'ultimo aveva dedicato una lunga *quaestio difficilis* al problema che l'abate di Tegernsee aveva sottoposto a Cusano, ossia «se l'anima possa, per sua propria disposizione, muoversi verso Dio quando vi aspira e lo desidera, senza che preceda o si produca nello stesso tempo una riflessione dell'intelletto» (II, p. 183).⁵

Nella discussione di tale *quaestio difficilis*, costruita secondo le regole della tradizione scolastica, Ugo aveva utilizzato ampiamente la lettura di Dionigi Areopagita che Tommaso Gallo aveva proposto nella prima metà del tredicesimo secolo. L'interpretazione del celebre commenta-

⁵ Cito il testo del *De mystica theologia* di Ugo di Balma secondo l'edizione critica curata da F. RUELLO, 2 voll., Cerf, Paris 1995-1996. Dell'opera di Ugo di Balma esiste anche una recente traduzione italiana, che non contiene tuttavia la sezione conclusiva nella quale si trova la *quaestio difficilis* (II, pp. 182-233): UGO DI BALMA, *Vedere Dio*, trad. it. di M. Pedrone e M. Di Monte, Edizioni Monasterium, Cellio 2020.

tore degli scritti dionisiani, che anche Cusano aveva menzionato nella sua *Apologia* (30, 9), aveva rappresentato una svolta decisiva nella concezione della teologia mistica, che avrebbe determinato, due secoli più tardi, anche i termini del dibattito di Tegernsee. Fedele alla tradizione dei Vittorini, Tommaso Gallo ne aveva infatti ripreso l'interpretazione in senso affettivo dell'unione dell'anima con Dio, ma, ad un tempo, l'aveva trasformata in modo profondo. Nella mistica dei Vittorini, infatti, la concezione secondo la quale la conoscenza di Dio si realizza pienamente attraverso l'amore per Lui era ancora inserita all'interno di uno schema ispirato ad Agostino che considerava l'ascesa spirituale come una successione continua di diversi livelli di profondità, in cui la sfera mistica dell'unione affettiva veniva intesa come ciò che perfeziona e porta a compimento una serie di facoltà conoscitive sovraordinate gerarchicamente l'una all'altra. Nella sua interpretazione degli scritti dionisiani, e in particolare nel suo commento al *De mystica theologia*, Tommaso Gallo aveva invece separato l'esperienza affettiva dalla successione tradizionale delle facoltà dell'anima e aveva concepito la «mistica» come qualcosa di totalmente altro dall'intelletto, assegnandola alla sfera esclusiva dell'amore.

È questa interpretazione puramente affettiva di Dionigi che era stata ripresa e sviluppata da Ugo di Balma alla fine del tredicesimo secolo. In questo senso, nella discussione della *quaestio difficilis* che aveva introdotto nella sezione conclusiva del suo *De mystica theologia* (II, pp. 182-233), Ugo di Balma aveva spiegato che il cammino che conduce alla visione di Dio è, sin dall'inizio, una via del tutto diversa dalla via conoscitiva. Aveva pertanto concluso la sua discussione della *quaestio* sostenendo che «è evidente che l'anima che ama veramente può elevarsi verso Dio attraverso un affetto infiammato dall'amore senza alcuna conoscenza precedente» (II, p. 232). Nelle pagine precedenti del suo scritto, illustrando la «via unitiva», ossia l'ultimo dei tre classici livelli dell'ascesa spirituale, e spiegando il significato dell'affermazione di Dionigi, secondo la quale bisogna ascendere a Dio «nell'ignoranza», Ugo aveva anzi precisato come la «distruzione» di ogni operazione intellettuale fosse un presupposto essenziale della conoscenza mistica: «L'elevazione affettiva pura non esisterà mai se l'occhio della facoltà intellettuale non è completamente soppresso» (II, p. 159). Solo l'«ardore dell'amore», senza essere preceduto da nessuna riflessione e «senza neppure un movimento dell'intelletto che l'accompagni», può elevarsi verso il suo fine ultimo ed è solo l'affetto o «scintilla della sinderesi» che può unirsi a Dio, come aveva sostenuto Tommaso Gallo (II, pp. 133-135). E questa via puramente affettiva della conoscenza di Dio, aveva concluso Ugo, è la via che nessun filosofo greco ha potuto mai percorrere (cfr. anche I, p. 135), e che neppure il *doctor scholasticus* è in grado di concepire (II, p. 232).

Già nella sua *Teologia Mistica*, che aveva pubblicato a Parigi nel 1408 in due parti, la prima «speculativa» (1402-3), la seconda «pratica» (1407), Gerson aveva presentato un'interpretazione della mistica diversa da quella puramente affettiva di Tommaso Gallo e di Ugo di Balma.⁶ Il celebre Cancelliere dell'Università di Parigi aveva certo pronunciato una critica impietosa dei metodi e della pratica della teologia universitaria del suo tempo, che aveva suscitato una forte impressione negli ambienti della riforma monastica del quindicesimo secolo. Nella sua *Teologia Mistica*, dove esortava i suoi ascoltatori a prediligere quella «scienza del cuore» senza la quale la teologia non avrebbe potuto dar frutto o sarebbe risultata vana, Gerson aveva tuttavia voluto prendere le distanze anche da una parte della mistica affettiva del Trecento. Pur riconoscendo che, nell'ascesa dell'anima a Dio, il primato doveva essere assegnato all'amore e alla volontà, aveva infatti cercato di attribuire un giusto rilievo anche alla conoscenza razionale, senza la quale il sentimento avrebbe corso il rischio di naufragare nell'arbitrio soggettivo.⁷ In questo senso, riprendendo l'interpretazione di Ugo di Balma, aveva descritto la teologia mistica come «una conoscenza esperienziale di Dio acquisita attraverso l'unione dell'affetto con Lui», e aveva affermato la sua superiorità rispetto a una contemplazione meramente intellettuale (III, pp. 275, 290). Aveva tuttavia cercato di mostrare come, nella dinamica della vita spirituale, l'amore e la conoscenza siano strettamente connessi l'uno all'altra. Aveva per questo descritto la natura della teologia mistica delineando un quadro di psicologia razionale (II, pp. 257 ss.) che intendeva superare la radicale contrapposizione fra le diverse facoltà dell'anima teorizzata dai sostenitori di una mistica puramente affettiva. Per quanto distinte nelle loro attività, aveva infatti spiegato Gerson, le facoltà conoscitive e le facoltà affettive sono connesse tra di loro: «Nessuna facoltà, infatti, causa il suo effetto senza l'altra, dal momento che la facoltà affettiva concorre a produrre conoscenza, così come una facoltà conoscitiva concorre a generare un affetto» (III, p. 262).

Nella *Elucidatio* del 1424, Gerson aveva espresso la sua posizione in modo ancora più chiaro, riferendosi esplicitamente a Ugo di Balma.⁸

⁶ Cito il *De mystica theologia* e la *Elucidatio* secondo le pagine dell'edizione di P. Glorieux, Desclée, Tournai 1960-1973. Di queste due opere di Gerson esiste una traduzione italiana curata da M. VANNINI, Edizione Paoline, Milano 1992.

⁷ Cfr. a questo proposito D.C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 194-208.

⁸ Per un'analisi dettagliata della *Elucidatio*, cfr. A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Descée, Roma 1963-64, II, pp. 395-465. Secondo Combes, nel pensiero di Gerson vi sarebbe un passaggio da una mistica più affettiva a una più cognitiva; a questo riguardo le interpretazioni degli studiosi sono tuttavia diverse: cfr. J. FISCHER, *Gerson's Mystical Theology. A New Profile of Evolution*, in B.P. MCGUIRE, *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 205-248.

Sin dal Prologo aveva infatti spiegato che l'intento del suo opuscolo era di chiarire quanto aveva sostenuto Ugo nella sezione conclusiva del suo *De mystica theologia*, dove aveva affermato «espressamente che l'apice della mente viene condotta a Dio attraverso un amore estatico, senza alcuna conoscenza previa o concomitante». Nel corso della sua discussione, Gerson aveva esaminato la posizione di Ugo sotto più punti di vista. Aveva sostenuto che è vero che la teologia mistica consiste nell'amore «infuso soprannaturalmente» da Dio «in coloro che desiderano la sapienza» (VIII, pp. 156-157). Aveva tuttavia precisato che tale amore non esige necessariamente l'eliminazione di ogni attività intellettuale. L'esperienza interiore dell'amore per Dio può infatti essere accompagnata da una conoscenza in atto, grazie alla quale l'anima sa «di essere, in forza dell'amore, unita, in modo ineffabile e sconosciuto, a qualcosa di ineffabile e sconosciuto». Per questo, aveva concluso Gerson, non è vero che la teologia mistica può essere presente nella mente dell'uomo solo se viene eliminata ogni forma di conoscenza; in realtà, «la conoscenza affettiva della teologia mistica e l'altro tipo di contemplazione», ossia quella intellettuale, «che ha per oggetto la verità divina, possono sussistere insieme» (VIII, p. 159).

Cusano interviene nel «dibattito di Tegernsee», come viene generalmente chiamato, con due lettere. Nella prima, scritta il 22 settembre 1452 (Vansteenberghe, pp. 111-113), risponde alla questione, che gli aveva sottoposto l'abate, circa il ruolo dell'amore e della conoscenza nel cammino spirituale verso Dio richiamandosi al principio agostiniano, a cui aveva fatto più volte riferimento lo stesso Gerson, secondo il quale non si può amare ciò che non si conosce affatto (*De Trin.*, X 1, 1). Riprendendo questo principio, sul quale si basavano tradizionalmente gli avversari di un'interpretazione puramente affettiva della teologia mistica e che tornerà a citare più volte anche nelle sue lettere successive (Vansteenberghe, pp. 134-135; 163-168), Cusano osserva che noi possiamo amare o scegliere qualcosa solo perché siamo convinti che sia un bene, per quanto possiamo non sapere esattamente di che bene si tratti. In ogni forma di amore vi è, in effetti, un'unità o una coincidenza di sapere e di non-sapere. Allo stesso modo, «in ogni amore mediante il quale si viene condotti verso Dio vi è una qualche conoscenza», il che, tuttavia, non significa che possiamo avere una comprensione concettuale dell'Assoluto; «la verità divina», come Cusano aveva spiegato sin dal *De docta ignorantia*, «non può infatti essere vista dall'intelletto se non in modo invisibile» (Vansteenberghe, p. 113). Cusano ritorna più diffusamente sulla questione l'anno successivo, rispondendo ancora una volta a una richiesta dei suoi amici benedettini, i quali si erano nuovamente rivolti a lui per avere un parere a proposito di uno scritto del certosino Vincenzo di Aggsbach,

di cui gli avevano fatto pervenire una copia. Nel testo, che, sotto forma di lettera, aveva inviato nel giugno del 1453 al priore del monastero di Melk (Vaansteenberghes, pp. 189-201), Vincenzo aveva attaccato con forza la *Teologia Mistica* di Gerson, che, a suo avviso, si era allontanato dalla corretta interpretazione di Dionigi che avevano dato Tommaso Gallo e Ugo di Balma. Secondo Vincenzo, infatti, Gerson aveva parlato in maniera contraddittoria della mistica, confondendola con la «contemplazione» e fraintendendo, in questo modo, l'insegnamento dell'Areopagita, il quale aveva sostenuto, con tutta chiarezza, che l'ascesa a Dio deve realizzarsi *ignote*, senza alcuna forma di conoscenza (*sine omni cogitatione previa vel comite*: Vaansteenberghes, p. 200). Infatti, mentre la *contemplatio* è un'attività intellettuale, la teologia mistica, nel senso proprio del termine, «esiste solo *in affectu*», e per questo ad essa possono accedere anche «le persone non istruite e semplici» (*idiotae et simplices*): la prima è «un'opera servile» dei giorni feriali, la seconda «è il riposo» del giorno festivo «e le due non possono sussistere ad un tempo nella stessa persona» (Vaansteenberghes, p. 200).

Cusano risponde in una lunga lettera del 14 settembre 1453 (Vaansteenberghes, pp. 113-117), in cui chiarisce il suo pensiero sulla teologia mistica di Dionigi e difende Gerson, di cui conosceva il *De mystica theologia* sin dagli anni Quaranta.⁹ Anche in questa lettera Cusano riprende quanto aveva scritto l'anno precedente, ossia che chiunque tenda a unirsi a Dio attraverso l'amore deve avere un certo tipo di conoscenza, senza la quale Dio non potrebbe essere né amato, né ricercato (p. 115). Aggiunge che un'interpretazione puramente affettiva della mistica fraintende la teologia negativa di Dionigi. Infatti, nel raccomandare di «ascendere nell'ignoranza», Dionigi non ha inteso dire che «nell'ascesa mistica solo l'affetto, soppresso con forza l'intelletto, si eleva all'unione con l'amato», come ripeterà Vincenzo in un suo scritto successivo (Vaansteenberghes, p. 210). Ciò che Dionigi ha voluto dire è piuttosto che l'ascesa a Dio non può essere «completa» fino a che restiamo legati al modo di procedere del nostro pensiero razionale e quindi anche all'opposizione che la ragione costruisce fra teologia negativa e teologia positiva (pp. 114-115). Cusano conclude poi la sua lettera del 14 settembre annunciando ai suoi amici benedettini che invierà loro due testi che ha appena terminato di scrivere, il *De mathematicis complementis* e il *De theologis complementis*. Ag-

⁹ Il testo del *De mystica theologia* di Gerson è infatti contenuto, insieme ad altri testi, in un manoscritto posseduto dal giovane Cusano, conservato in un codice della Biblioteca nazionale e universitaria di Strasburgo (*codex Argentoranensis* 84); per la descrizione del testo di Gerson presente in questo manoscritto di Cusano, si veda R. HAUBST, *Die Thomas- und Prokolos-Exzerpte des Nicolaus Treverensis in Codicillus Strassburg 84*, «Mittelungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 1, 1964, pp. 17-18.

giunge, inoltre, che in quest'ultimo testo ha inserito un capitolo finale nel quale spiega in che modo possiamo essere condotti alla teologia mistica e che affronterà in maniera più ampia questo tema in un nuovo libro che sta scrivendo (p. 116). Il libro promesso in questa lettera del 14 settembre 1453 è il *De visione Dei*. Cusano terminerà di scriverlo verso la fine di ottobre e lo invierà subito a Tegernsee. Tra il gennaio e il febbraio del 1454 i monaci ne avevano già fatto diverse copie (cfr. Vansteenberghes, p. 120), che spedirono poi ad altri monasteri, dando così inizio a un'ampia circolazione del nuovo libro cusano, che negli anni successivi continuerà ad essere al centro di un vivace dibattito intellettuale.

2. *Vedere Dio*

Come aveva già preannunciato all'abate di Tegernsee nella sua lettera del 14 settembre, insieme al testo del *De visione Dei* Cusano invia ai suoi amici benedettini «un quadro che raffigura un volto che vede tutte le cose», del quale vuole servirsi, come dice nella Prefazione, per «elevatorli alla teologia mistica» mediante un'esperienza sensibile (4, 10-13).¹⁰ Cusano giustifica questo suo procedimento insolito spiegando ai destinatari del suo scritto che noi possiamo «ascendere alle cose divine» solo in un modo che sia conforme alla nostra natura umana (2, 2-3) ed è per questo che abbiamo bisogno di essere «guidati per mano» da immagini sensibili di cui possiamo fare esperienza (*experimentaliter manuducere*: 1, 12-13), come aveva del resto sostenuto lo stesso Dionigi. E tra le immagini sensibili nessuna gli sembra più appropriata per trattare il tema della «visione di Dio» di quella che chiama *eicona dei* (2, 13), ossia l'immagine di un volto dipinto che, «in virtù di una fine arte pittorica», sembra guardare l'osservatore ovunque egli si trovi (2, 3-5).

Cusano spiega che vi sono molti dipinti di questo genere, alcuni dei quali ha avuto modo di vedere personalmente (2, 5-10). Nella lettera del 14 settembre aveva scritto a Tegernsee che ne possedeva uno anche a casa sua, presso il vescovado di Bressanone, e che «conosceva un pittore» a cui avrebbe chiesto di farne una copia da mandare ai monaci insieme al testo che stava ultimando per mostrare loro come «mediante un'esperienza avrebbero potuto ricercare tutto ciò che si può sapere (*omnia scibilia*), specialmente in teologia mistica» (Vansteenberghes, p. 116). Nell'invviare ora alla comunità di Tegernsee la copia promessa, Cusano

¹⁰ L'edizione critica del *De visione Dei* è stata curata da H.D. RIEMANN, *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. VI: *De visione Dei*, Meiner, Hamburg 2000; per la traduzione italiana, si veda N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, introduzione, traduzione, note e commentario a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017, pp. 1024-1153.

ripete ai suoi amici benedettini che ha accluso al testo il quadro che ha fatto dipingere perché vuole guidarli alla «facilità della teologia mistica» (1, 5), vuole cioè condurli a comprendere che cosa significhi vedere il Dio invisibile, mediante un procedimento sperimentale (*praxis*: 4, 12; XVII 77, 6; *praxis experimentalis*: Vansnsteenbergh, p. 116).

Il metodo che Cusano intende seguire nel *De visione Dei* determina anche la struttura dell'opera. La prima parte del trattato sulla visione di Dio è infatti concepita come una specie di manuale di istruzioni, nel quale Cusano spiega ai destinatari del suo scritto come devono condurre l'esperimento con il quadro dell'onniveggente che ha inviato loro (3, 1-4, 5) e illustra poi i principi per poter trasferire in ambito teologico l'esperienza che essi faranno (capp. II-III), secondo un procedimento analogo a quello che Cusano aveva seguito nel *De docta ignorantia* a proposito dell'impiego teologico delle figure matematiche. Nella seconda parte del *De visione Dei*, l'esercizio che gli osservatori hanno svolto seguendo le istruzioni di Cusano, diventa la base sperimentale per una lunga riflessione filosofica (*speculatio*: IV 9, 6) sulla natura infinita di Dio, sul suo rapporto con la creazione e con ogni singolo individuo (IV-XVI), che si conclude con un'ultima sezione dello scritto dedicata alla Trinità (capp. XVII-XVIII) e alla Cristologia (capp. XIX-XXV).

L'esperimento, che Cusano costruisce nel dettaglio nella *Prefazione*, si articola in tre momenti fondamentali. Come nella abituale liturgia monastica, inizia con una processione della comunità che si dispone in semicerchio attorno al quadro dell'onniveggente che Cusano invita i monaci ad appendere alla parete settentrionale del refettorio del loro convento (3, 1-3).¹¹ Inizialmente i monaci devono stare fermi e guardare, ciascuno dalla propria posizione, il volto raffigurato nel quadro; in questo modo, ognuno di essi «avrà l'impressione che, da qualsiasi luogo egli lo guardi, quel volto abbia gli occhi rivolti soltanto su di lui» (3, 4-5). All'osservatore che sta a occidente sembrerà, infatti, che il volto dell'onniveggente guardi a occidente, mentre lo spettatore che è posizionato a oriente avrà l'impressione che guardi a oriente, e così via (3, 5-10). L'esercizio cusano prevede poi che gli osservatori si scambino le loro rispettive posizioni iniziali; in questa seconda fase dell'esperimento, ognuno di essi scopre che lo sguardo dell'icona lo segue nel suo movimento e sembra muoversi insieme con lui, in qualunque direzione egli proceda (3, 10-18). Lo stupore (*admiratio*: 3, 7; 13; 16) suscitato dal carattere anoma-

¹¹ Per un'analisi dell'esperimento illustrato da Cusano nella prefazione del *De visione Dei*, cfr. M. DE CERTAU, *La Fable mystique*, 2. XVI^e-XVII^e siècle, Éditions Gallimard, Paris 2013, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2016, pp. 29-88 («Lo sguardo: Nicola Cusano»).

lo di questa esperienza viva dà l'avvio alla terza fase dell'esperimento che Cusano propone ai suoi amici benedettini (3, 18-25). In quest'ultima tappa dell'esercizio cusano, nella quale si passa dal momento visivo a quello discorsivo, ciascun membro della comunità ascolta dalla testimonianza del suo confratello che lo sguardo divino ha «accompagnato di continuo» anche lui (3, 21) e in questo modo «giunge a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte» (3, 24-25). Come viene spiegato all'inizio del quarto capitolo, l'esperimento illustrato nella Prefazione ha la funzione di «suscitare» e di «provocare» il discorso filosofico (IV 9, 6-7) che verrà condotto nella seconda parte del trattato, dove a parlare non sarà più direttamente Cusano, come nei primi tre capitoli, ma uno dei fratelli della comunità monastica (*frater contemplator*: IV 9, 3) che ha partecipato alla dimostrazione sperimentale allestita nelle pagine iniziali del testo.

Ciò che «provoca» la riflessione filosofica, che viene sviluppata nei capitoli che seguono il manuale didattico della Prefazione, è il fatto che l'esperienza visiva costruita per i destinatari del *De visione Dei* sembra sfuggire alle categorie abituali del nostro pensiero razionale. In questo senso, il primo aspetto che viene messo in evidenza è il fatto che l'osservazione del quadro dell'onniveggente dissolve il rapporto abituale tra soggetto e oggetto. Quando guarda il volto dipinto ogni osservatore ha infatti l'impressione di essere visto nell'atto stesso in cui rivolge ad esso il suo sguardo; scopre che i suoi occhi lo accompagnano sempre e lo precedono ovunque egli vada (4, 1-8). A partire dal quarto capitolo, Cusano utilizza questo fenomeno visivo (*sensibilis apparentia*: 4, 10) per spiegare ai destinatari del suo scritto, desiderosi di avere un chiarimento circa il significato della «teologia mistica», come la nostra visione di Dio sia inseparabilmente connessa al nostro essere visti da Lui (X 40, 4: *videre coincidit cum videri*). Più che l'oggetto del nostro vedere, la *visio absoluta* di Dio è infatti il presupposto fondamentale che rende possibile ogni nostro atto visivo (II 7, 17-18) e lo stesso sguardo che possiamo rivolgere all'Assoluto.¹² Come dice il *frater contemplator* nel quinto capitolo, esplicitando il significato simbolico della sua osservazione del dipinto dell'onniveggente, «guardando me, tu, che sei un Dio nascosto, offri te stesso alla mia vista. Nessuno ti può vedere, se non sei tu stesso che ti dai a vedere. E vedere te non significa altro se non che tu vedi colui che ti vede» (V 13, 12-14). Poco dopo, Cusano riprende il classico argomento

¹² Cfr. a questo proposito W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in Id., *Identità e differenza*, trad. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 174-207, spec. 175-182. Si veda anche J.-L. MARION, *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in De visione Dei*, «The Journal of Religion», 3, 2016, pp. 305-331, 313-318.

platonico-agostiniano, che aveva già utilizzato nel *De sapientia* (I 11, 1-5; 16, 15-17), e spiega che, senza questa presenza attiva dello sguardo divino, noi non potremmo neppure cercarlo: «Nessuno può rivolgersi a te, se tu prima non sei presente. Tu sei presente prima ancora che io mi rivolga a te. Se tu non fossi presente, infatti, in che modo potrei rivolgermi a te? Se tu non fossi presente, infatti, e non mi sollecitassi, ti ignorerei del tutto; e se ti ignorassi, in che modo potrei rivolgermi a te?» (V 15, 15-19).

L'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto, di cui fa esperienza lo spettatore del quadro dell'onniveggente, il quale scopre di essere in realtà colui che è guardato, è il primo momento del «procedimento sperimentale» con il quale Cusano vuole «guidare per mano» i suoi amici benedettini a comprendere che cosa significhi per noi vedere il Dio invisibile. L'esperienza del volto dell'onniveggente, che accompagna ogni singolo osservatore e sembra muoversi insieme a coloro che si muovono, deve mostrare loro come tale «invisibilità» non sia quella di un *Deus absconditus*, non dipenda dal fatto che l'Assoluto è lontano e distante da noi (V 14, 1-5; XII 47, 3-13); secondo un paradosso che Cusano esplora a lungo nella seconda parte del *De visione Dei*, illustrando ai suoi amici bavaresi i temi familiari della sua concezione dell'Assoluto, essa è dovuta piuttosto alla sua vicinanza. Lo sguardo divino si manifesta infatti nella sua infinità e assolutezza proprio per il fatto che è attivamente presente in tutti i modi di vedere particolari, determinati o contratti, con i quali gli uomini guardano le cose (II 7, 7-13; 17-18); viene visto «in ogni sguardo da ogni persona che vede, in ogni cosa visibile e in ogni atto di visione» (XII 47, 10-13), e proprio per questo eccede ogni nostra percezione visiva, così come elude il nostro pensiero razionale. Essendo infatti la «visione delle visioni» (I 7, 1-6), ossia il principio che rende possibile ogni nostra capacità «visiva», la *visio absoluta* di Dio resta in sé invisibile, trascende ogni capacità conoscitiva della nostra mente.

Nel sesto capitolo, Cusano spiega questa idea paragonando la visione del volto invisibile di Dio all'accecamento che sperimentiamo quando guardiamo la luce del sole (VI 21, 1-22). Sebbene sia la condizione di tutto ciò che è visibile, la luce, infatti, non può essere vista per com'è in se stessa, nel suo splendore e nella sua purezza. La luce possiamo vederla solo «in obliquo», attraverso ciò che essa ci consente di vedere. In tutto ciò che vediamo, infatti, vediamo sempre anche la luce, senza la quale non potremmo vedere nulla. Allo stesso modo, «in ogni vista è presente la vista assoluta, in quanto ogni vista contratta esiste grazie ad essa e senza di essa non può affatto esistere» (II 7, 17-18). La luce, tuttavia, non la vediamo come vediamo le altre cose, che essa ci consente di vedere, come un oggetto che potremmo percepire, o comprendere concettualmente. In quanto presupposto e condizione di ogni atto visivo,

la luce, infatti, resta in sé invisibile. Come Cusano dirà nel *De apice theoriae*, «nelle cose visibili la luce non si manifesta per rendersi visibile, ma piuttosto per manifestarsi come invisibile» (8, 17-18). Proprio in questo modo, infatti, rende possibile la visibilità di tutto ciò che vediamo. Se la luce fosse infatti visibile per com'è in se stessa, allora non potremmo vedere la molteplicità delle cose nelle quali si manifesta. Vede la luce, pertanto, non chi cerca di vederla come qualcosa di visibile; non la vede, tuttavia, neppure chi pensa che, per cercare di vederla, occorra entrare nel buio della teologia negativa, rimuovendo ogni contenuto positivo della nostra esperienza e ogni nostra forma di conoscenza. Vedere la luce significa piuttosto «vedere l'invisibile» in un luogo «visibile», come Cusano dirà nel *De non-aliud* (XXII 103, 8-9). Infatti, è solo nell'esperienza o nella prassi del vedere (*praxis experimentalis*) che possiamo cogliere ciò che rende possibile ogni nostro atto visivo e che, per questo, non può essere da noi visto: possiamo «vedere in modo invisibile» la luce divina, secondo la descrizione della «dotta ignoranza» che Cusano aveva dato nella sua prima opera filosofica.

Chi comprende questo nesso apparentemente paradossale tra visibilità e invisibilità, e quindi tra immanenza e trascendenza dell'Assoluto, comprende, secondo Cusano, il vero significato della teologia mistica, comprende, come si dice a conclusione del sesto capitolo, in che modo «è possibile accedere *revelate* alla luce inaccessibile del volto» divino (VI 21, 21-23). A questa comprensione possiamo tuttavia pervenire solo se impariamo a non trasferire in ambito teologico la logica oppositiva che governa il nostro pensiero razionale e il nostro linguaggio, come ha invece fatto, secondo Cusano, l'aristotelismo scolastico. Per questo motivo anche gli interpreti medievali più acuti di Dionigi non sono stati a suo avviso in grado di comprendere l'intenzione di fondo della sua teologia mistica, come aveva spiegato nelle sue lettere alla comunità di Tegernsee e come tornerà a ripetere nei suoi scritti successivi. L'esercizio che Cusano mette in scena per i destinatari del *De visione Dei* ha in questo senso la funzione di mostrare come l'esperienza viva che essi fanno sia inaccessibile alle opposizioni che la ragione costruisce per organizzare la sua comprensione del mondo. Nel guardare il quadro dell'onniveggente, ogni osservatore, infatti, sperimenta che il volto dell'icona, pur rimanendo fisso e immobile, lo segue in tutti i suoi movimenti, ovunque egli vada (3, 10-13; IX 35, 14-17); ascoltando poi la testimonianza dei suoi confratelli, scopre che lo sguardo divino è rivolto a uno spettatore, in modo tale, tuttavia, da essere ad un tempo rivolto anche a tutti gli altri, per cui i suoi occhi sembrano «guardare simultaneamente a tutte le cose e a ciascuna di esse singolarmente» (3, 7-8; I 5, 6-8; X 38, 8-9) ed essere «ovunque» e «in nessun luogo» (4, 1-5).

Questo carattere anomalo del volto dell'onniveggente impedisce ai singoli osservatori di vederlo come un oggetto tra gli altri, di cui essi potrebbero formarsi un concetto (VI 20, 9-12; XIII 51, 9-12) o anche un'immagine (3, 8; 17; IX 32, 7). Noi infatti possiamo pensare gli oggetti e formarci di essi un concetto solo nella misura in cui distinguiamo e teniamo separati gli opposti, per cui possiamo attribuire un significato al movimento solo distinguendolo dalla quiete (III 8, 14-15), al singolare solo distinguendolo dall'universale (IX 32, 4-10), e così via. Lo stupore (*admiratio*), che provano i monaci che partecipano all'esperienza cusano (3, 7; 13; 16), nasce dal fatto che lo sguardo divino non offre loro alcun punto di riferimento oggettivo per poter organizzare la loro esperienza visiva. Il disorientamento, che in questo modo l'osservatore sperimenta di fronte al quadro dell'onniveggente, nel sesto capitolo viene paragonato da Cusano all'esperienza del buio di cui parla Dionigi, alla caligine o all'oscurità in cui, secondo la tradizione mistica, deve entrare chi cerca il volto di Dio, «oltrepassando ogni *scientia* e ogni concetto» (VI 21, 1-7). Ciò che Cusano vuole tuttavia spiegare ai suoi amici benedettini è che questo ingresso nella «tenebra divina» non può essere inteso come l'abbandono di ogni forma di conoscenza, conformemente a un'interpretazione puramente affettiva della teologia mistica, in quanto il «superamento» dei nostri concetti non può essere compiuto senza un'attività intellettuale. Come aveva spiegato all'abate di Tegernsee nella sua lettera del 14 settembre, se Dionigi aveva detto che bisogna ascendere a Dio *ignote*, questa ascesa non può avvenire solo attraverso la volontà e l'affetto (*per affectum, linquendo intellectum*): anche l'ignoranza, infatti, presuppone l'intelletto, solo grazie al quale possiamo vedere il limite dei nostri concetti nei confronti dell'Assoluto, possiamo vedere che il volto di Dio non può essere visto con nessuna forma di conoscenza razionale (Vansteenbergh, p. 115).

L'esercizio con il quadro dell'onniveggente, attraverso il quale Cusano vuole condurre per mano i suoi amici benedettini a comprendere la facilità della teologia mistica, consiste, in effetti, in un passaggio (*transilire*: VI 21, 6; 12; 15; XII 48, 2) da un modo di vedere ad un altro. Attraverso un'esperienza apparentemente paradossale, che inizia con il rovesciamento dei termini abituali del rapporto visivo, per cui il supposto oggetto (il quadro) guarda, mentre lo spettatore viene guardato, gli osservatori dell'icona dell'onniveggente vengono guidati da Cusano a pensare fino in fondo i limiti del loro pensiero razionale e giungono in questo modo alla visione dell'intelletto. Scoprono che le opposizioni abituali che la ragione costruisce per interpretare la realtà finiscono per essere un «muro» che nasconde la visione del volto di Dio, secondo l'immagine che Cusano in-

troduce a partire dal nono capitolo;¹³ comprendono, allora, che «entrare nella caligine» significa «ammettere, al di sopra della capacità della ragione, la coincidenza degli opposti, e cercare la verità là dove ci viene incontro l'impossibilità» (IX 35, 16-36, 3). Significa, cioè, riconoscere che quanto la logica oppositiva del nostro pensiero giudica impossibile è invece «la necessità stessa» (IX 36, 7; X 42, 14-15), ossia è ciò che, mediante l'intelletto, dobbiamo necessariamente ammettere se vogliamo iniziare a vedere «senza veli (*revelate*)» o «meno velatamente (*minus velate*)» il volto divino (IX 36, 7-9), se vogliamo, cioè, concepire l'Assoluto in modo conforme alla sua assolutezza e infinità (XIII 53, 8-14). Come Cusano spiega a lungo nella seconda sezione dello scritto, dove espone ai suoi amici benedettini la concezione che aveva sviluppato sin dal *De docta ignorantia*, possiamo infatti pensare in modo coerente la natura infinita dell'Assoluto, solo se, mediante l'intelletto, cerchiamo di congiungere insieme gli opposti che la ragione deve mantenere necessariamente separati, ossia, secondo i diversi esempi esposti da Cusano, il moto e la quiete (IX 35, 4-21), la successione temporale e il presente dell'eternità (X 42, 1-19), la complicazione e l'esplicazione (XI 44, 1-45, 11), il visibile e l'invisibile (XII 47, 3-48, 2), la potenza attiva e la potenza passiva (XII 49, 4-16; XV 61, 11 ss.), il manifesto e il nascosto (XVII 75, 9-14). In questo modo, tuttavia, l'Assoluto non diventa un contenuto determinato del nostro pensiero o un oggetto che noi potremmo comprendere concettualmente. L'intelletto, di cui parla infatti Cusano, o l'«occhio dell'anima razionale», secondo l'espressione platonica che egli usa frequentemente, è la facoltà più elevata con la quale possiamo «vedere» il fondamento già sempre presupposto di ogni nostro atto conoscitivo, il quale proprio in questo modo si mostra alla mente come in se stesso inconoscibile.

Nei suoi scritti successivi, Cusano descriverà questa visione dell'intelletto come *apex mentis* o *acies mentis*, ossia con la terminologia tradizionale della teologia mistica, che Cusano, tuttavia, non intende più in termini meramente affettivi. *L'apex mentis*, infatti, è la modalità di cono-

¹³ Riprendendo un'immagine biblica (*Gn.* 3, 24), nel *De visione Dei* Cusano spiega (X 37; X 40, 42; XII 48; XIII 51) che la coincidenza degli opposti è il «muro» che circonda il giardino del paradiso, dove «abita» Dio e dove potrà realizzarsi quella visione escatologica del suo volto (*visio facialis*) promessa dalla Scrittura (1 *Cor.* 13, 12). Sull'immagine del «muro del paradiso», cfr. R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Maurer der Koinzidenz*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 167-195; W. HAUG, *Die Maurer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «Theologische Zeitschrift», 45, 1989, pp. 216-230. Sulla *visio facialis* e sul suo carattere escatologico, cfr. W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Seben ins Angesicht*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 91-118; W.J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2004, pp. 57, 102-104; 157 e 162.

scienza intellettuale o intuitiva con cui la mente «vede» come incomprendibile concettualmente il principio da cui dipende ogni sua conoscenza razionale. In questa visione intellettuale dell'incomprendibilità dell'Assoluto consiste l'*apex theoriae*, secondo il titolo dell'ultimo scritto di Cusano, ossia la visione più elevata che possiamo avere di Dio, il quale può essere visto solo se lo si vede nella sua infinità incomprendibilità, come Cusano aveva spiegato con la sua dottrina della dotta ignoranza. Con questo richiamo alla dotta ignoranza il *frater contemplator* conclude la sua lunga meditazione sulla natura infinita di Dio, «suscitata» e «provocata» dall'osservazione del quadro dell'onnivigente:

È necessario che l'intelletto si faccia ignorante e si situi nell'ombra, se ti vuole vedere. Ma che cos'è, Dio mio, l'intelletto nell'ignoranza? Non è forse la dotta ignoranza? Non può accedere a te, Dio, che sei l'infinità, se non colui il cui intelletto è ignoranza, ossia colui il cui intelletto sa che non ti conosce. In che modo l'intelletto può cogliere te, che sei l'infinità? Intendere l'infinità, infatti, significa comprendere l'incomprendibile. L'intelletto sa che non ti conosce, perché sa che tu puoi essere conosciuto solo se viene conosciuto l'inconoscibile, viene visto l'invisibile, viene raggiunto l'irraggiungibile. (XIII 52, 8-18)

Come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo, nel quindicesimo secolo il dibattito sulla natura della mistica coinvolgeva da vicino una serie di altre questioni, come le diffuse esigenze di un rinnovamento della vita religiosa, spesso congiunte a una critica, se non a un esplicito rifiuto, dell'autorità e della gerarchia ecclesiastiche, o l'insoddisfazione nei confronti del sapere «istituzionale» della teologia universitaria, che era poi alla base anche dello spirito antiscolastico della riforma monastica. Quando, nel 1451, i monaci di Tegernsee si erano rivolti per la prima volta a Cusano per avere un chiarimento sulle diverse e divergenti interpretazioni che venivano date della teologia mistica, ciò che li aveva spinti a chiedere il suo parere era stata, da un lato, la lotta per la riforma della chiesa che aveva condotto durante la sua legazione in Germania e che proseguirà, poi, nella sua diocesi di Bressanone; dall'altro lato, c'era il fatto che, sin dal *De docta ignorantia*, Cusano aveva proposto «un modo di ragionare circa le questioni teologiche» (*Prol.*, 1, 27) che aveva voluto differenziarsi, in maniera intenzionale e programmatica, dalle diverse «vie» della teologia medievale (263, 3-9), com'era poi emerso chiaramente nella polemica nei confronti dell'aristotelismo scolastico che aveva condotto nell'*Apologia* (1449) e, soprattutto, nel ruolo che, nel *De sapientia* (1450), aveva attribuito alla figura del *pauper-idiota*. Nel suo trattato sulla visione di Dio Cusano intende tuttavia mostrare ai suoi amici benedettini come una risposta alle diverse questioni che animavano il dibattito sulla mistica non poteva provenire da una mera esaltazione del

sentimento o da un rifugio nel fideismo. In questo senso, già nei *Dialoghi dell'Idiota* del 1450 Cusano aveva fatto della figura del laico/idiota il portavoce di un progetto filosofico che voleva tenere insieme la *sapientia* e la *scientia*, «gli sforzi religiosi dell'uomo con la *curiositas* nell'ambito dell'attività scientifica mondana», come ha scritto giustamente Alois Maria Haas.¹⁴ Ora, alla comunità di Tegernsee, che si era rivolta a lui per avere un chiarimento sul significato della mistica, presenta la sua filosofia come un'alternativa sia alla teologia scolastica delle università, sia alla svolta antintellettualistica della mistica affettiva. In questo senso, come aveva già fatto nell'*Apologia* (7, 4-24), spiega ai suoi amici benedettini come la dottrina della dotta ignoranza e la teoria della coincidenza degli opposti, che aveva sviluppato nei suoi scritti precedenti, siano l'unica via adeguata per giungere a una comprensione del vero significato della teologia mistica.¹⁵ Infine, nel capitolo che conclude la seconda sezione del *De visione Dei*, chiarisce come l'ascesa a Dio nella dotta o nella «santissima» ignoranza (XVI 67, 9; 13) si collochi al di là anche dell'opposizione tradizionale tra conoscenza e amore che aveva animato il dibattito secolare sulla mistica, in quanto la visione intellettuale dell'incomprendibilità dell'Assoluto è, in realtà, il principio del dinamismo del desiderio.

L'intelletto, infatti, è la facoltà più elevata della mente (*apex, acies mentis*), in quanto «vede» la continua trascendenza della verità divina rispetto ad ogni nostra capacità di comprensione. Per questo motivo, l'intelletto svolge una funzione critica nei confronti di tutte le forme di oggettivazione, incluse quelle che possono provenire da una mistica affettiva, nella quale, come Cusano aveva spiegato nelle sue lettere all'abate di Tegernsee, vi è sempre il pericolo di scambiare per un'autentica *visio Dei* un'immagine costruita dalla proiezione dei nostri sentimenti (*visio fantastica*: Vansteenberghes, pp. 112-113; cfr. anche p. 115). «Respingendo» tutto ciò che vuole rappresentare Dio come un qualcosa che possa essere afferrato o compreso (XVI 69, 3-5), l'intelletto, infatti, relativizza tutte le costruzioni della nostra mente e ci impedisce di assolutizzarle. In questo modo, opera in maniera vitale nel nostro spirito, spingendoci ad andare sempre oltre nella nostra ricerca e alimentando continuamente il nostro desiderio (68, 1-8; 69, 1-2). Per questo motivo, lungi dall'essere

¹⁴ HAAS, *Deum mystice videre*, cit., p. 25.

¹⁵ Cfr. in questo senso le giuste considerazioni di H.-G. SENER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in P. KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich - München 1988 pp. 111-134, 113: «Cusano intende per *theologia mystica* la dottrina, che aveva formulato già da molto tempo, della coincidenza degli opposti e della dotta ignoranza [...]. Il suo coinvolgimento e la sua presa di posizione nella controversia sulla mistica è pertanto, in linea di principio, nient'altro che un'autointerpretazione di ciò che aveva esposto nei suoi libri precedenti».

qualcosa di contrapposto all'*affectus*, solo l'*intellectus* è in grado di offrire al desiderio il cibo che è conforme alla sua natura e che, pertanto, è per esso «il cibo più gradito». Il desiderio del nostro spirito, infatti, non può essere «attratto» né da qualcosa di totalmente sconosciuto e irraggiungibile, né da qualcosa che, una volta raggiunto, ponga fine al desiderio stesso (68, 3-5; 70, 1-8). Ciò che può appagare la dinamica illimitabile del desiderio (*insaturabilem famem*: 70, 9) può essere solo un «cibo» di cui esso possa nutrirsi, ma che, ad un tempo, non possa mai essere consumato completamente, ossia da «un cibo che, essendo infinito, non diminuisce mai per quanto se ne mangi» (XVI 70, 11-14).¹⁶

3. Filosofia della singolarità

«Mi sforzerò di condurvi per mano nella santissima oscurità in modo quanto mai semplice e comune mediante un'esperienza» (1, 11-13). La dichiarazione iniziale con la quale Cusano apre il *De visione Dei* poteva essere accolta con favore dai destinatari del suo scritto. Il riferimento alla «semplicità» e soprattutto il richiamo all'«esperienza» corrispondevano, infatti, al significato fondamentale che, nel quindicesimo secolo, veniva attribuito alla teologia mistica: non una teoria, ma una «conoscenza sperimentale di Dio», secondo la celebre definizione di Jean Gerson.¹⁷ L'esperienza, a cui Cusano intende fare riferimento, non riguarda, tuttavia, eventi particolari di unione momentanea con il divino, che, a sua stessa ammissione, non gli sono stati concessi (XVIII 79, 9-14), come aveva già spiegato nelle sue lettere alla comunità di Tegernsee (cfr. Vansteenberghes, p. 113). Il *De visione Dei*, del resto, non è neppure un trattato che offra delle indicazioni, pratiche o teoriche, circa le tecniche o gli esercizi necessari per raggiungere l'esperienza mistica.¹⁸ La base sperimentale, dalla quale Cusano intende partire per guidare i monaci Tegernsee alla comprensione del vero significato della teologia mistica, consiste piuttosto in un esercizio vivo che essi sono invitati a compiere, prima individualmente e poi in comune, con il dipinto che accompagna il libro e che, in seguito, darà ad esso anche il suo titolo. Il *libellus iconae*, come Cusano chiamerà nel *De possest* (58, 12; 19) il suo trattato sulla vi-

¹⁶ Per questa immagine e per altre simili, cfr. *De docta ignorantia*, III 12, 258-259; *De sapientia*, I 18, 12-16; *De beryllo*, 53, 19-21; *De venatione sapientiae*, XII 33, 8-11.

¹⁷ Come aveva scritto Ugo di Balma, la «sapienza mistica è molto facile» e «si distingue da tutte le altre scienze», perché in essa «l'esperienza personale [della verità] precede la comprensione delle parole; qui la pratica precede la teoria» (*De mystica theologia*, I, p. 138).

¹⁸ Cfr. quanto osserva giustamente C.L. MILLER, *Nicholas of Cusa's The Vision of God*, in P. SZARMACH (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 293-312, 294.

sione di Dio, è per molti aspetti una guida filosofica all'interpretazione di un esperimento di ottica che Cusano costruisce ricorrendo alle tecniche pittoriche del suo tempo. Negli ultimi decenni la ricerca storiografica ha messo più volte in evidenza i possibili rapporti tra la riflessione che Cusano era andato sviluppando a partire dal *De coniecturis* e l'arte italiana del Quattrocento.¹⁹ Anche il discorso filosofico del *De visione Dei* è scritto per molti versi con il linguaggio artistico di una nuova epoca.

È lo stesso Cusano che, nell'inviare ai destinatari del suo libro il quadro che doveva guidare il loro esercizio visivo, ricorda, in una sorta di catalogo da collezionista, una serie di dipinti (a Norimberga, a Bruxelles, a Coblenza, a Bressanone) che, in modo simile a quello che accompagna il suo testo, raffigurano un volto che, grazie «ad una fine arte pittorica», sembra guardare ogni osservatore (2, 5-10). I dipinti citati da Cusano sono andati perduti e non è possibile identificarli con precisione. Non sappiamo neanche quale immagine fosse raffigurata nel quadro inviato ai monaci di Tegernsee. Nella Prefazione, tuttavia, Cusano cita, come esempio di una *figura cuncta videntis*, l'autoritratto del pittore fiammingo Rogier van der Weyden (1400-1461), tra gli interpreti più significativi e stilisticamente influenti dell'arte nordica del Quattrocento. Cusano potrebbe averlo conosciuto a Roma, durante il viaggio che il pittore fiammingo fece in Italia in occasione del giubileo del 1450. In ogni caso, l'anno successivo, durante la sua legazione in Germania e nei Paesi Bassi, Cusano aveva potuto ammirare la decorazione del palazzo comunale di Bruxelles eseguita da Van der Wyden nel 1439 con gli esempi di giustizia tratti dalla vita dell'imperatore Traiano. Anche quest'opera è andata perduta, distrutta in un incendio del 1695. Ne resta tuttavia una copia in un arazzo conservato attualmente presso il Museo di Berna, nel quale compare l'autoritratto di Van der Weyden a cui fa riferimento Cusano:²⁰ in mezzo alla folla, radunata nel pannello destro della «Giustizia di Traiano», il pittore ha inserito il volto di un uomo ritratto di tre quarti e con lo sguardo rivolto verso lo spettatore, secondo le idee figurative che da tempo erano caratteristiche della ritrattistica nordica, inaugurata da Jan van Eyck.

¹⁹ Per un panorama degli studi dedicati al rapporto tra Cusano e l'arte del suo tempo, cfr. E. FILIPPI, *Cusanus und die Kunst*, «Das Mittelalter», 19, 2014, pp. 103-124.

²⁰ Cfr. E. PANOFKY, *Facie illa Rogeri maximi pictoris*, in K. WEITZMANN (ed.), *Late classical and mediaeval Studies in honor of Albert Mathias Friend*, Princeton, New Jersey 1955, pp. 392-400. Su Cusano e Rogier van der Weyden, cfr. anche H. SCHWAETZER, *Zum lebendigen Selbstportrait bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden*, in E. FILIPPI, H. SCHWAETZER (eds), *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*, Aschendorff, Münster 2012, pp. 161 ss. Più in generale, per una ricostruzione della storia della *figura cuncta videntis* o *eicona dei*, come la chiama Cusano, nel contesto dell'iconografia orientale e occidentale, cfr. A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 50-68.

Tra le novità introdotte dalla pittura fiamminga intorno ai primi decenni del Quattrocento, oltre al realismo descrittivo, che restituiva la figura umana nella sua esteriorità individuale e unica, vi era per l'appunto il fatto che, per la prima volta, il volto dei personaggi dipinti si rivolgeva verso lo spettatore *en face*. Veniva così creata una continuità tra lo spazio virtuale dell'immagine e lo spazio reale dell'osservatore, in modo analogo a quanto accadeva in quegli stessi anni nell'arte italiana. Come nella nuova tecnica della prospettiva, codificata agli inizi del quindicesimo secolo da Alberti, in un testo che era ben noto a Cusano,²¹ la costruzione dello spazio aveva il suo fulcro nell'occhio dell'osservatore, il cui sguardo, pertanto, veniva «portato all'interno dell'immagine»,²² così nella pittura fiamminga sviluppatasi durante la generazione di Van Eyck lo spettatore viene coinvolto attivamente nello spazio figurativo del dipinto, al punto da poter essere raffigurato al suo interno.²³ Come ha scritto lo storico dell'arte Hans Belting parlando del *De visione Dei*, «Cusano era consapevole della rivoluzione che era ormai iniziata in campo artistico» e che era l'espressione di una nuova visione del mondo, nel quale l'uomo può occupare la stessa posizione centrale che l'osservatore ha di fronte all'immagine.²⁴ La peculiarità del *De visione Dei* consiste in questo senso nel tentativo, per molti versi unico, di congiungere la rivoluzione artistica del Quattrocento, che, con la creazione della prospettiva, segna l'inizio di una «visione deteologizzata del mondo»,²⁵ con la presenza ubiquitaria di Dio, essa stessa rappresentata simbolicamente attraverso una raffigurazione pittorica. In questo modo, nel libro sull'icona di Cusano la centralità che le nuove esperienze artistiche andavano assegnando alla prospettiva personale dell'osservatore trova per la prima volta la sua legittimazione teologica nello sguardo stesso di Dio.

²¹ Cusano possedeva, infatti, una prima versione del *De pictura* (1435) di Alberti, intitolata *Elementa picturae*: cfr. N. BOHNERT, T. MÜLLER, *Die albertische "Elementa Picturae" im Codex Cusanus 112*, in W.C. SCHNEIDER (eds), *"Videre et videri coincidunt": Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 289-309.

²² H. BELTING, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 14; 220 («L'osservatore di quel tempo nella rappresentazione prospettica cercava il proprio sguardo, se non addirittura il proprio volto. Lo stesso vale per la pittura fiamminga»).

²³ Sulla rivoluzione estetica introdotta, intorno ai primi decenni del Quattrocento, dall'arte fiamminga del ritratto borghese, cfr. H. BELTING, *Specchio del mondo. L'invenzione del quadro nell'arte fiamminga*, Carocci, Roma 2016, pp. 29 ss. (70-71: su Cusano e Van Eyck; cfr. anche sotto, n. 26).

²⁴ Cfr. BELTING, *I canoni dello sguardo*, cit., p. 218. Si veda anche N. SCHNEIDER, *Aequalitas. Zu Jan van Eyck Porträts*, in I. BOCKEN, T. BORSCHKE (eds), *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, Fink, München 2010, pp. 155-165.

²⁵ Cfr. E. PANOFKY, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), ed. it. a cura di G.D. NERI, Feltrinelli, Milano 1961, p. 47.

Il primo elemento che Cusano si preoccupa in effetti di evidenziare, illustrando le diverse valenze simboliche del dipinto dell'onniveggente, è il fatto che ogni osservatore che guarda ad esso scopre la peculiarità e l'inconfondibilità del proprio sguardo. L'esperienza visiva, attraverso la quale Cusano vuole guidare per mano la comunità dei monaci benedettini a comprendere che cosa significhi «vedere Dio», consiste, anzitutto, nello sperimentare come lo sguardo divino «accompagni» ovunque chi cammina, «segua» i suoi tragitti (3, 24-25; V 15, 9-14), ma non dall'alto o dall'esterno, come se fosse «altro» da essi (XIII 54, 10-17). Come Cusano spiega nel sesto capitolo, il volto di Dio è piuttosto il «volto di tutti i volti» (VI 17, 3) ed è per questo immanente in ciascuno di essi, senza essere loro identico (XIII 55, 6-7; 57, 1-2). Si mostra nella sua assolutezza proprio per il fatto che si rende presente nello spazio determinato, delimitato o «contratto» di ogni osservatore, nel «luogo» stesso del suo sguardo e della sua esperienza personale del mondo. Questa immanenza dello sguardo assoluto di Dio nello sguardo dell'osservatore conferisce ad ogni individuo una nuova dignità ontologica, «nobilita la fondamentale finitezza dell'uomo, facendone il luogo di manifestazione dell'infinito», come ha scritto giustamente Werner Beierwaltes.²⁶ Ogni singolo individuo, infatti, con la peculiarità della sua prospettiva e a partire dalla posizione particolare che egli occupa nel mondo, diventa un testimone diretto dell'Assoluto, un «punto di vista» ad un tempo «totale» e «singolare», e per questo insostituibile.

Nel *De visione Dei* Cusano insiste ripetutamente su questa «centralità» che lo sguardo divino attribuisce a ogni osservatore. Sin dalla Prefazione, spiega che chiunque guardi il volto raffigurato nel dipinto dell'onniveggente avrà l'impressione che, in qualunque direzione egli si muova, il volto del dipinto lo segua ovunque (IV 9, 3-6) e sperimenterà, in questo modo, di stare sempre al centro dell'attenzione del suo sguardo, «come se quel volto si preoccupasse solo di lui e di nessun altro» (4, 6-7). Nei capitoli successivi, Cusano estende ulteriormente queste considerazioni sullo sguardo singolarizzante di Dio. Riprendendo un motivo caratteristico dell'arte del Quattrocento e applicandolo al rapporto tra uomo e Dio, spiega come, nell'esperienza visiva del volto dell'onniveggente, ogni osservatore scopra di essere coinvolto attivamente nello spazio virtuale del dipinto e di non essere pertanto più un semplice spettatore.²⁷ In questo

²⁶ BEIERWALTES, *Visio facialis*, cit., p. 100.

²⁷ Cfr. a questo proposito C. OLDS, *Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck*, in G. CHRISTIANSON, TH. IZBICKI (eds), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden - Boston 1996, pp. 251-264, e I. BOCKEN, *Imitatio und creatio bei Cusanus und Van Eyck*, in SCHNEIDER (ed.), *“Videre et videri coincidunt”*, cit., pp. 195-207.

sensu, nel corso dello scritto Cusano evidenzia più volte come fra l'immagine e l'osservatore vi sia un gioco reciproco: come il volto dipinto segue ovunque coloro che lo guardano, così chi lo osserva determina il modo in cui l'immagine gli ricambia lo sguardo: «Chi ti guarda con viso indignato, troverà il tuo volto parimenti indignato; chi ti guarda con gioia troverà il tuo volto tanto gioioso quanto lo è il suo» (VI 19, 8-10). Lo sguardo assoluto di Dio, che vede tutti gli uomini e ciascuno di essi singolarmente (I 5, 7-8), si lascia per così dire condizionare dalle capacità visive dei singoli individui, dal loro modo di vedere le cose, il quale è sempre filtrato anche dalla lente dei loro desideri, e delle loro intenzioni e delle loro attese (VI 19, 11-15), è «contratto secondo il tempo e le regioni del mondo» (I 6, 4) e varia a seconda delle condizioni di vita di ciascuno (II 7, 3-6).

L'esperimento con il quale Cusano «vuole condurre alle cose divine» (2, 2-3) i suoi amici benedettini intende in questo modo mostrare loro come lo sguardo assoluto di Dio, rappresentato simbolicamente nel volto dell'onniveggente, che rivolge i suoi occhi verso l'osservatore ovunque egli si trovi e «non lo abbandona ovunque egli vada» (IV 9, 6), coinvolga ogni individuo nel luogo stesso della sua visione personale, particolare e «contratta» del mondo: più che farci fuggire verso di sé, «si conforma» allo sguardo di ogni osservatore, «come se ricevesse da lui il suo essere», «come se fosse una sua creatura» (XV 65, 13; 66, 1), in modo tale che ognuno possa amarlo come qualcosa di «proprio» e personale (65, 2-7). Su questa idea Cusano insiste ripetutamente nel corso dello scritto. Come un'opera d'arte è lo specchio dei suoi spettatori, come andava mostrando la nuova estetica rinascimentale legata al punto di vista dell'osservatore, e come l'omelia pronunciata da un predicatore, secondo l'esempio autobiografico che Cusano introduce nel decimo capitolo, diventa lo specchio di coloro che la ascoltano e la interpretano in modi rispettivamente diversi (X 39, 2-12), così il volto dell'onniveggente si lascia configurare da ogni individuo in un modo a lui proprio e peculiare, secondo l'«angolo visuale» che gli è proprio (VIII 30, 14-16).²⁸

Nel *De theologicis complementis*, un testo che aveva composto qualche mese prima della stesura del *De visione Dei*, Cusano aveva espresso la stessa idea, ripetendo quanto aveva sostenuto sin dal *De coniecturis*, ossia che nessun individuo può disporre di una visione della realtà che sia svincolata dall'«angolo visuale» dal quale egli l'osserva: «Ognuno coglie e misura il visibile a partire da un angolo visuale che è suo proprio e sin-

²⁸ Cfr. a questo proposito N. HEROLD, *Bild der Wahrheit-Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des "Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift "De visione Dei"*, in V. GERHARDT, N. HEROLD (eds), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, pp. 71-98.

golare [...]. Lo stesso vale per quanto riguarda la mente e il suo oggetto, ossia la verità o Dio» (11, 34-38). Nel *De visione Dei* Cusano fa un passo ulteriore; non si limita a sottolineare l'irriducibile particolarità dello sguardo con il quale ogni osservatore guarda il quadro dell'onniveggente. Nel libro sull'icona è lo sguardo stesso di Dio che dà allo spettatore il diritto di considerare la sua prospettiva unica e personale come il punto di partenza insostituibile del suo rapporto con la verità divina. Per questo motivo, l'esercizio che deve condurre dall'esperienza visiva sensibile, che la comunità dei monaci è invitata a compiere guardando il quadro dell'onniveggente, alla teoria della visione mistica, nel senso inteso da Cusano, non può consistere nel rimuovere la particolarità e l'individualità dell'*angulus oculi* che è proprio di ogni osservatore, come vorrebbe il procedimento tradizionale della teologia negativa. L'«angolo del nostro occhio», con la sua prospettiva ristretta e personale, è piuttosto il «luogo» nel quale ciascuno può fare l'esperienza dello sguardo divino, può diventare consapevole della sua presenza.²⁹

4. «*Simul omnes et singulos*»

Quanto abbiamo visto fin qui è tuttavia solo un aspetto della riflessione che viene proposta nel *De visione Dei*. Alla filosofia della singolarità che Cusano illustra nel suo libro sull'icona è infatti strettamente connessa anche un'altra idea fondamentale, che non può essere più compresa nel contesto dei presupposti antropologici della nuova estetica del Quattrocento, che, come abbiamo visto, Cusano ha certamente presenti nella costruzione del suo esperimento. Se la scoperta della prospettiva in ambito artistico può essere considerata come una «forma simbolica» della visione dell'uomo e del mondo dell'età moderna, che attribuisce al soggetto la stessa posizione privilegiata nei confronti della realtà che l'osservatore ha di fronte all'immagine, la filosofia del *De visione Dei* potrebbe essere definita come un «prospettivismo dialogico»,³⁰ che si re-

²⁹ Da ciò dipende anche il linguaggio del *De visione Dei*, che è stato spesso accostato a quello agostiniano delle *Confessioni* (cfr., ad es., MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., pp. 463-464). A partire dal quarto capitolo e sino alla fine del trattato, il *De visione Dei* è in effetti una lunga riflessione (*speculatio*: IV 9, 6) che, sotto forma di soliloquio o di preghiera rivolta a Dio, viene condotta in prima persona da uno dei fratelli della comunità di Tegernsee, al quale Cusano mette in bocca talvolta ricordi o sentimenti che sono suoi propri, conferendo in questo modo anche alla meditazione filosofica della seconda parte del trattato la dimensione autobiografica con cui si era aperta la *Prefazione*. Sul linguaggio del *De visione Dei*, cfr. L. HÖDL, *Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione Dei des Nikolaus von Kues*, in E. JAIN, R. MARGREITER (eds), *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin 1991, pp. 227-245.

³⁰ L'espressione è di HOFF, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 76.

alizza nello spazio sociale e comunitario dischiuso dal rapporto con lo sguardo assoluto di Dio. È quanto emerge nell'ultima tappa dell'esperimento descritto nel testo didattico della Prefazione, con la quale si giunge alla «parte cruciale» dell'esercizio «mistagogico» che Cusano propone ai suoi amici benedettini.³¹

Il suo punto di partenza è lo stupore che, come abbiamo visto, colpisce lo spettatore di fronte alla *eicon* dei:

Si meraviglierà del fatto che quello sguardo si muova pur restando immobile. La sua immaginazione, poi, non riuscirà neppure a cogliere il fatto che quello sguardo si muove in modo simile accompagnando anche un'altra persona che gli venga incontro nella direzione contraria. Se volesse fare esperienza di questo fenomeno, egli potrebbe chiedere a un suo confratello di spostarsi da oriente a occidente, continuando a tener fisso lo sguardo sull'icona, mentre egli cammina da occidente a oriente; se, quando l'incrocia, gli chiedesse se lo sguardo dell'icona lo abbia continuamente accompagnato, egli si sentirebbe dire che lo sguardo si è mosso parimenti in direzioni opposte, e allora deve credere a suo fratello; se non gli credesse, infatti, non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile. E così, sarà grazie a quanto gli rivela il suo interlocutore che egli giungerà a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte. (3, 16-25)

Lo stupore che gli osservatori, prima immobili e poi viandanti, sperimentano di fronte alla visione del quadro dell'onniveggente dà l'avvio al terzo momento dell'esercizio cusano, nel quale si passa dall'esperienza visiva dei singoli monaci alla domanda che ognuno di essi rivolge al suo confratello per sapere se anche lui è stato seguito dallo sguardo dell'icona («Anche tu come me?»). Più precisamente, questa domanda assume la forma di una richiesta (*interrogatio*: 3, 21) di coordinare i rispettivi movimenti, in modo tale che ogni osservatore possa verificare la propria esperienza sulla base di quanto l'altro dice di sé. In questo modo, lo stupore iniziale, ancora solitario e muto, viene trasformato in un lavoro coordinato e cooperativo, grazie al quale ciascuno può affidare all'ascolto del proprio interlocutore (3, 22) l'interpretazione di ciò che, nella sua esperienza visiva individuale, gli appare insensato, il fatto, cioè, che lo sguardo dell'onniveggente sia rivolto a un singolo individuo e insieme a tutti gli altri e sia immobile e mobile ad un tempo. «Sarà grazie a quanto gli rivela il suo interlocutore che giungerà a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte» (3, 23-25). La testimonianza dell'altro, il quale mi rivela (*revelatio reatoris*: 3, 23) che anche lui, in un altro «luogo», che non è il mio, a partire da un'altra prospettiva, ossia da un'altra esperienza

³¹ Cfr. in questo senso MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., p. 462.

e visione del mondo, è stato accompagnato dallo sguardo divino («Anche tu?-Sì») mi consente infatti di riconoscere come possibile ciò che, a partire dalla prospettiva isolata del mio «angolo visuale», non posso né constatare *de visu*, in quanto non posso occupare più luoghi nello stesso tempo, né posso immaginare o pensare, in quanto è inaccessibile alle categorie del mio pensiero razionale.

In questo modo, nell'ultima tappa della dimostrazione sperimentale di Cusano, con il passaggio dal momento visivo a quello discorsivo, i singoli spettatori, che inizialmente procedevano in modo solitario senza avere alcun rapporto tra di loro, diventano gli attori di una scena sociale.³² Una scena che nasce dalla volontà di ciascuno di essi di condividere lo stupore per qualcosa di impensabile («Com'è possibile? Non ci credo!»), dalla comunicazione e dallo scambio delle rispettive esperienze visive e infine dal «credere» a ciò che viene «rivelato» dal proprio interlocutore, in quanto nessuno può prendere il suo posto: ciò che ognuno dei partecipanti alla scena cusana può dire del suo rapporto con lo sguardo dell'onniveggente non può essere visto dagli altri, ma da essi può essere solo creduto. Per questo, come Cusano spiega nel passo che ho sopra riportato, quando uno dei monaci sente dal suo confratello «che lo sguardo si è mosso parimenti in direzioni opposte» deve «credere al suo fratello, e se non gli credesse non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile (*nisi crederet, non caperet hoc possibile*)» (3, 22-23).

Cusano riprende qui il *credo ut intelligam* della tradizione medievale, ma gli conferisce inizialmente un altro significato: la fede, di cui si parla qui e che consente di «capire» ciò che sarebbe altrimenti impensabile, non è, in prima battuta, la fede religiosa, che Cusano introdurrà nei capitoli conclusivi del trattato; come il termine *revelatio*, che ricorre subito dopo (3, 23), il «credere», che fa dei singoli osservatori raccolti intorno al quadro dell'onniveggente una comunità di «credenti», non è infatti riferito a un contenuto teologico. Si tratta piuttosto di quella forma di fiducia e di ospitalità attiva nei confronti dell'altro che rende possibile il dialogo e l'incontro fra prospettive e storie diverse, ciascuna delle quali accede alla comprensione della sua esperienza credendo a quanto l'altro dice di se stesso: «Uno sguardo mi segue ovunque. – Segue ovunque anche me».

In questo modo, ai suoi amici benedettini, che invita a raccogliersi attorno al quadro dell'onniveggente appeso a una parete del loro refettorio, con l'ultima tappa del suo esperimento, che deve guidarli per mano a comprendere che cosa significhi vedere il Dio invisibile, Cusano mostra in che modo nasca una comunità, nella quale a ciascuno dei suoi membri

³² Cfr. DE CERTAU, *Fabula mistica*, trad. it. cit., pp. 60-64.

può diventare visibile ciò che è invece inaccessibile alla prospettiva isolata del suo sguardo: ossia quella simultaneità di «tutti» e di «ciascuno» che caratterizza in modo essenziale la *visio absoluta* di Dio, il quale è detto *theos* proprio perché «ci guarda tutti insieme e ciascuno nello stesso tempo» (*simul omnes et singulos*: I 5, 7-8; IX 32, 4-5). La genesi di questo legame comunitario, grazie al quale il «filiale» e il «fraterno» sono strettamente connessi l'uno all'altro, come Cusano spiega nella sua esegesi filosofica della preghiera del «Padre nostro» (VIII 27-28),³³ non elimina affatto la «centralità» dell'esperienza dei singoli osservatori, che è stata descritta nella prima parte dell'esperimento cusariano, il rapporto unico e personale che ciascuno di essi ha con la sguardo assoluto di Dio. Nel dialogo che i singoli osservatori istituiscono fra di loro e nella fiducia che ciascuno di essi accorda alla parola dell'altro, nasce piuttosto lo spazio sociale di un vedere e di un credere in comune che tiene insieme la loro rispettiva singolarità e la loro unità. Infatti, è proprio grazie a ciò che ciascuno di essi attesta in maniera rispettivamente diversa, a partire dalla unicità del suo «angolo visuale», che anche gli altri possono accedere «in modo migliore» al «segreto» che abita i loro sguardi e muove il loro desiderio: a quell'«invisibile», cioè, che è attivamente presente in ogni sguardo finito, ma che, ad un tempo, «eccede» sempre la prospettiva particolare e limitata con la quale ogni osservatore può guardare ad esso. Proprio per questo, ogni membro della comunità ha bisogno della diversa prospettiva degli altri; ogni volto, infatti, esprime del volto originario di Dio qualcosa che solo quell'individuo, con la sua *singularitas*, è in grado di esprimere, ma nessuno sguardo può «esaurire» il volto infinito di Dio, che è il «volto di tutti i volti» (VI 17, 3). È quanto Cusano spiega di nuovo a conclusione del *De visione Dei*. Dopo la meditazione solitaria condotta dal *frater contemplator* nel corso dei capitoli precedenti, nelle pagine finali Cusano torna infatti ad insistere sull'importanza della dimensione dialogica e comunitaria per un'autentica esperienza di Dio. In questo senso, dopo aver paragonato la creazione del mondo a un autoritratto di Dio, nel quale, per poter rappresentare se stesso e la sua arte, l'artista divino ha dovuto usare i colori più diversi, in quanto è nella *varietas* che «risplende nel modo più perfetto la bellezza infinita» del suo volto (XXV 116, 10-15), Cusano aggiunge:

Tutti gli spiriti intellettuali giovano a ciascuno spirito. Se non fossero innumerevoli, infatti, tu, o Dio, che sei infinito, non potresti essere conosciuto nel modo migliore. Ogni spirito intellettuale, infatti, vede in te, mio Dio, qualcosa senza il quale gli altri, se non venisse loro rivelato, non potrebbero cogliere te, il

³³ Cfr. in questo senso, E. FALQUE, *L'Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», 1, 2014, pp. 37-73.

loro Dio, nel modo migliore possibile. Gli spiriti pieni di amore si rivelano vicendevolmente i propri segreti, e così aumenta la conoscenza dell'amato e il desiderio di lui, e arde la dolcezza della gioia. (117, 2-9)

Bibliografia

- W. BAUM, R. SENONER (eds), *Briefe und Dokumente zum Brixner Streit*, Turia-Kant, Wien 1988.
- W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18 1989, pp. 91-118.
- ID., *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in ID., *Identità e differenza*, trad. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 174-207.
- H. BELTING, *Specchio del mondo. L'invenzione del quadro nell'arte fiamminga*, Carocci, Roma 2016.
- ID., *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bolzani Boringhieri, Torino 2010.
- I. BOCKEN, *Imitatio und creatio bei Cusanus und Van Eyck*, in W.C. SCHNEIDER (ed.), *"Videre et videri coincidunt": Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 195-207.
- D.C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- M. DE CERTAU, *La Fable mystique, 2. XVI^e-XVII^e siècle*, Éditions Gallimard, Paris 2013, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2016.
- A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Descée, Roma 1963-64.
- N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Introduzione, traduzione, note e commentario a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017.
- E. FALQUE, *L'Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», 1, 2014, pp. 37-73.
- E. FILIPPI, *Cusanus und die Kunst*, «Das Mittelalter», 19, 2014, pp. 103-124.
- J. FISCHER, *Gerson's Mystical Theology. A New Profile of Evolution*, in B.P. MCGUIRE, *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 205-248.
- A.M. HAAS, *Deum mystice videre...in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbing & Lichtenhahn, Basel - Frankfurt am Main 1989.
- R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Maurer der Koinzidenz*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 167-195.
- ID., *Die Thomas-und Prokolos-Exzerpte des Nicolaus Treverensis in Codicillus Strassburg 84*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 1, 1964, pp. 17-18.

- W. HAUG, *Die Maurer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «Theologische Zeitschrift», 45, 1989, pp. 216-230.
- N. HEROLD, *Bild der Wahrheit-Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des "Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift "De visione Dei"*, in V. GERHARDT, N. HEROLD (eds), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, pp. 71-98.
- L. HÖDL, *Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione Dei des Nikolaus von Kues*, in E. JAIN, R. MARGREITER (eds), *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin 1991.
- J. HOFF, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2013.
- W.J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2004.
- J.-L. MARION, *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in De visione Dei*, «The Journal of Religion», 3, 2016, pp. 305-331.
- B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Herder & Herder, New York 2005.
- C.L. MILLER, *Nicholas of Cusa's The Vision of God*, in P. SZARMACH (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 293-312.
- C. OLDS, *Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck*, in G. CHRISTIANSON, TH. IZBICKI (eds), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden - Boston 1996, pp. 251-264.
- E. PANOFSKY, *Facie illa Rogeri maximi pictoris*, in K. WEITZMANN (ed.), *Late classical and mediaeval Studies in honor of Albert Mathias Friend*, Princeton, New Jersey 1955, pp. 392-400.
- ID., *La prospettiva come forma simbolica* (1927), ed. it. a cura di G.D. NERI, Feltrinelli, Milano 1961.
- N. SCHNEIDER, *Aequalitas. Zu Jan van Eyck Porträts*, in I. BOCKEN, T. BORSCHKE (eds), *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, Fink, München 2010, pp. 155-165.
- H. SCHWAETZER, *Zum lebendigen Selbstportrait bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden*, in E. FILIPPI, H. SCHWAETZER (eds), *Spiegel der Seele. Reflexionen im Mystik und Malerei*, Aschendorff, Münster 2012, pp. 161-185.
- H.-G. SENGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in P. KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich - München 1988 pp. 111-134.
- A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 50-68.
- U. TREUSCH, *Bernhard von Waging. Ein Theologe der Melker Reformbewegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

- UGO DI BALMA, *Vedere Dio*, trad. it. di M. Pedrone e M. Di Monte, Edizioni Monasterium, Cellio 2020.
- E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Aschendorff, Münster 1915.
- K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and Intellect: A Case Study in the 15th Century Fides-Ratio Controversy*, Brill, Leiden 2004.