

INDIVIDUO E SOCIETÀ NEL PENSIERO DEL CARD. NICCOLÒ DA CUSA (*)

SOMMARIO: 1. Il Cusano e l'umanesimo italiano – 2. La società è al tempo stesso «Chiesa» e «Impero» – 3. Il potere legittimato «dall'alto» e «dal basso» – 4. La ragione metafisica dell'individualità – 5. L'uomo «microcosmo» – 6. Gesù Cristo, compimento e fine dell'universo – 7. Individuo e società. Ancora a proposito dell'umanesimo italiano.

Più di cinque secoli di storia ci distanziano dal pensiero e dall'opera del grande vescovo di Bressanone, il Card. Cusano. Molte rivoluzioni culturali e sociali si sono verificate nel frattempo. Da lui e dalla sua epoca ci separano niente meno che tutto il travaglio dell'età moderna e gli assetti nuovi che la società si è data passando attraverso le dolorose vicende delle guerre di religione e delle lotte di classe. Viviamo in un tempo in cui il radicale senso religioso dell'uomo, se non è del tutto scomparso, prorompe però in forme talmente deboli e spurie, da lasciare seri dubbi circa l'originaria esperienza del sacro che vorrebbe evocare. Senza cadere in balia di un troppo facile e scontato pessimismo, non si può fare a meno di constatare che la nostra epoca, aperta fin che si vuole a prospettive cosmopolitiche, porta in sé notevoli spinte alla disgregazione e all'antagonismo.

Ma proprio questo difficile stato di cose ci rende vicino ed amabile un uomo come il Cusano che, ormai sull'ultimo scorcio del tardo medioevo, cercò di reagire con tutte le sue forze allo

(*) All'origine di questo articolo sta una conferenza tenuta dall'autore il 30 novembre 1993, per l'«Istituto Francesco Petrarca», presso la sede dell'«Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere» nel Palazzo Brera di Milano. Ci sia consentito esprimere un rinnovato ringraziamento alla Prof. Luisa Rotondi Secchi Tarugi, presidente dell'Istituto F. Petrarca. Il testo della conferenza è stato in parte ampliato e riorganizzato.

sgretolamento della *civitas christiana*, nel tentativo di ritrovare l'unità non solo in seno alla Chiesa divisa, ma anche nel mondo più vasto delle altre religioni e dell'umana convivenza. Ce lo rendono ovviamente vicino anche l'identica comunione di fede e la nostalgia d'una solida «capacità di pensare» in senso metafisico, che egli esercitò in modo eminente e che il nostro secolo ha certamente smarrita, ma di cui, in modo spesso penoso e goffo, avverte l'insostituibile esigenza.

Il nostro tema è presto enunciato: da un lato cercheremo di dimostrare che Niccolò da Cusa ebbe sempre un concetto di Chiesa e di società in cui l'individuo non viene mai considerato come un elemento meramente passivo, ma come il portatore d'una libertà inconculcabile che si esercita nella stessa costituzione della vita ecclesiale e sociale, dall'altro risulterà che solo all'interno di un corpo naturale e sociale, ben compaginato, gerarchicamente strutturato e obiettivamente centrato in Cristo, il volto di ogni singolo individuo acquista i propri tratti irripetibili. Nello svolgimento di questo compito avremo anche cura di precisare in che misura Niccolò abbia recepito o meno alcune tematiche dell'umanesimo, un movimento culturale che pure in vario modo si interessò alla necessità di articolare gli interessi del singolo («vita contemplativa») con quelli della comunità («vita attiva»).

Ma bisogna subito avvertire il lettore che, mentre nei primi scritti importanti del Cusano, soprattutto nel *De concordantia catholica* (1433), prevale la prospettiva della comunità (ecclesiale e sociale) sull'interesse per l'individuo, negli scritti filosofici più maturi, grosso modo a partire dal *De docta ignorantia* (1440), la riflessione sull'individualità diventa decisamente rilevante se non addirittura dominante, mentre si attenua fortemente l'interesse esplicito e particolare per il tema della società. Questa, in ogni caso, non viene più considerata dal punto di vista «politico», ma inserita in un quadro «mistico-speculativo», entro il quale i contorni concreti e specifici del fenomeno sociale non emergono come tali. Perciò in un primo momento si cercherà il posto dell'individuo all'interno della società, mentre in un secondo tempo si dovrà intraprendere il percorso inverso.

1. IL CUSANO E L'UMANESIMO ITALIANO

Trattando del Cusano ⁽¹⁾, mi sembra quasi d'obbligo precisare anzitutto, se e in che misura il celebre Cardinale tedesco possa o debba essere considerato un «umanista». Niccolò da Cusa nacque nel 1401 in un piccolo villaggio di nome Cues, sulla Mosella, nei pressi di Treviri, dal battelliere benestante Henne Crypfftz o Kreves (vale a dire Krebs, in latino Cancer) e da Katharina Roemer. Oggi si mette seriamente in dubbio che, ancora giovinetto, abbia potuto frequentare la scuola dei «Fratelli della Vita Comune» di Deventer ⁽²⁾, mentre è assolutamente certo che, poco dopo essersi immatricolato ad Heidelberg, venne a Padova nel 1417, per frequentare i corsi di diritto presso l'Università patavina, allora celebrata in tutta Europa. Nel 1423 vi conseguì il titolo di *Doctor decretorum*.

Qui venne certamente a conoscenza del movimento umanistico italiano, ma non si può dire che ne abbia assimilato in modo pro-

(1) Per le opere del Cardinale da Cusa ci siamo serviti dell'edizione critica: NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, 20 voll. in più parti più 2 voll. di indici, a cura dell'«Academia litterarum Heidelbergensis», Hamburg, Meiner, 1932ss. Nelle note, il rimando a quest'edizione sarà dato tra parentesi. Ci è stata molto utile anche l'edizione: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, 3 voll., a cura di L. GABRIEL e W. DUPRÉ, testo latino e tedesco, Wien, Herder & Co., 1964-1967.

SIGLARIO:

DC = *De coniecturis* (in *Opera*, vol. III);

DCC = *De concordantia catholica* (in *Opera*, vol. XIV/1-4);

DDI = *De docta ignorantia* (in *Opera*, vol. I);

DLG = *De ludo globi* (ed. GABRIEL DUPRÉ, vol. III);

DNA = *Directio speculantis seu De non aliud* (in *Opera*, vol. XIII);

DS = *Dies sanctificatus* (in *Opera*, vol. XVI/4);

DVD = *De visione Dei* (ed. GABRIEL DUPRÉ, vol. III);

DVS = *De venatione sapientiae* (in *Opera*, vol. XII);

MFCG = «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», Mainz 1968-1986; Trier 1989ss.

Ci siamo liberamente serviti delle seguenti versioni italiane: NICOLÒ CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. GIAIA, Torino, Utet, 1971 (contiene tra l'altro: DCC; DS); NICOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di Graziella FEDERICI-VESCOVINI, Torino, Utet, 1972 (contiene tra l'altro: DLG; DNA; DVD; DVS); NICOLÒ CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, a cura di G. SANTINELLO, Milano, Rusconi, 1988.

(2) Mentre la storiografia tradizionale, classicamente rappresentata da E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action la pensée*, Paris 1920 (ristampa: Frankfurt am Main, Minerva, 1963), 6s., continua a credere che il Cusano abbia cominciato ad assimilare la spiritualità della *devotio moderna* proprio a Deventer, E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster, Aschendorff, 1967, 9s., ritiene questa notizia una «leggenda». Per un ulteriore approfondimento nella stessa linea: ID., *Cusanus in Deventer*, in *Concordia discors*. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, a cura di G. Piaia, Padova, Antenore, 1993, 39-54.

fondo lo spirito. Per tutta la vita conservò piuttosto una specie di complesso d'inferiorità nei confronti del mondo genuinamente latino, da lui tanto sinceramente stimato e amato. A distanza di circa un decennio dal suo felice soggiorno a Padova, egli stesso dichiarava nella prefazione al *De concordantia catholica*:

«Oggi non soltanto riesumiamo le opere di autori seri e concettosi, ma vediamo pure che tutti si diletano nell'imitare il linguaggio, lo stile e la forma letteraria dei classici. In questo campo si distinguono particolarmente gli Italiani, i quali non si accontentano di imitare il linguaggio letterario latino, così pieno d'eloquenza e quindi a loro congeniale, ma seguendo le orme dei loro antichi avi, dedicano il massimo studio anche alle lettere greche. Noi Tedeschi invece, sebbene la diversa posizione delle stelle non ci abbia reso di molto inferiori agli altri per ingegno, tuttavia, nel dolcissimo uso di quel linguaggio, generalmente siamo inferiori agli altri popoli, non però per colpa nostra, ma solo perché non siamo capaci di parlare correttamente in latino se non a costo di immensa fatica, quasi facendo violenza alla resistenza della natura» (3).

Con questa candida confessione il Cusano smentiva in anticipo l'elogio che di lui avrebbe fatto il nostro Vespasiano da Bisticci, quando nella sue *Vite* definì il Cardinale tedesco «dotto in greco» (4). Giustamente Garin, riprendendo alcuni studi di Honecker, relativizza assai tale qualifica (5). Messo a confronto con un Bruni, un Valla, un Ficino o un Giovanni Pico della Mirandola, si può dire che il Cusano non ebbe mai una padronanza piena del greco pari alla loro. Già questo rende difficile fare di lui un «umanista» in senso stretto, cioè letterario e filologico. Invero il dotto prelato tedesco, in tutta la sua vita, non mirò affatto ad una conoscenza esaustiva dei suoi amati testi classici, nemmeno dei suoi prediletti filosofi platonici. Si fece per lo più tradurre da altri ciò che, all'occasione, gli serviva per elaborare il proprio pensiero personale. Il suo interesse è in tutto e per tutto squisitamente intellettuale e speculativo, in stretta continuità con la tradizione cristiano-platonica occidentale che occupa i secoli dal XII al XIV. Per questo – come vedremo meglio tra breve – gran parte delle sue tematiche sono inestricabilmente filosofico-teologiche. Certo, ebbe la ventura di scoprire dodici commedie ignote di Plauto (6), ma in lui, a diffe-

(3) DCC Praef. n. 2 (XIV/1, 2, 8ss.).

(4) VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, 2 voll., edizione critica con introduzione e commento a cura di A. GRECO, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970-76, I, 185.

(5) E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *Nicolò da Cusa*. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze, Sansoni, 1962, 75-100, in particolare pp. 80-82.

(6) Cf MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (vedi nota 2), 31.

renza che negli umanisti di vocazione, è del tutto assente anche soltanto il vago pensiero di addentrarsi nell'affascinante mondo dei classici per ispirare ad essi il proprio modo di vivere. Effettivamente, come ha ben visto Michael Seidlmayer ⁽⁷⁾, manca nel Cusano l'ideale umanistico, tipicamente italiano, della formazione concreta dell'individuo in ogni campo dell'essere, del sapere e del vivere umano: il culto del corpo mediante lo sport, la ricerca misurata dell'eleganza nel dire e nel porgere, la signorilità del portamento, nell'incedere o nel cavalcare, nella parlata eloquente e gentile, nel dire faceto. È tipicamente latina la capacità di partecipare esteticamente ad ogni forma di bellezza e di goderne spiritualmente: dalle bellezze semplici della natura e dei suoi fenomeni stagionali, alla bellezza del corpo umano, a quella della musica, della poesia, della pittura e di tutte le arti... Anche la donna, con tutta la grazia della sua presenza femminile, come «dama di palazzo» a fianco del «cortegiano», trova spazio conveniente in questo raffinato ideale quattrocentesco.

Indubbiamente Niccolò è assai lontano dalle mondanità di corte! Non soltanto per lo stato ecclesiastico, di cui non si trovò certo a far parte per un caso fortuito o per opportunismo, bensì per intima scelta e profonda convinzione personale, ma soprattutto per il suo temperamento tipicamente tedesco: è uno spirito straordinariamente speculativo, un metafisico, un mistico! Fu davvero un «uomo singolare» che seppe vivere in una tonalità affatto sua tutti i temi e i problemi della propria epoca, compreso il modo d'intendere la società e, in essa, l'irrepetibile individuo singolo.

2. LA SOCIETÀ È AL TEMPO STESSO «CHIESA» E «IMPERO»

Sul finire del medioevo, in un autore come il Cusano, cercheremmo invano una concezione «moderna» dello Stato o della società civile. Questa, infatti, che alla sua considerazione si presenta organizzata nella forma politica dell'impero, non è per nulla concepita da lui come una grandezza che si contrapponga dall'esterno alla Chiesa ovvero alla comunità dei credenti gerarchicamente articolata.

Per tutto il medioevo, globalmente preso, è impensabile la contrapposizione puramente estrinseca di Stato e Chiesa; semmai, negli autori più accorti, tra i quali possiamo senz'altro annoverare Dante Alighieri, incontriamo una saggia diversificazione di poteri,

(7) Si tenga soprattutto presente M. SEIDLMAYER, *Nikolaus von Kues und der Humanismus*, in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, a cura di J. KOCH, Leiden, Brill, 1953, 1-38: 13s.

un'opportuna distinzione organica di funzioni all'interno d'un unico corpo sociale, che in definitiva coincide con l'umanità tutta, in quanto tutta chiamata all'unico destino soprannaturale che accomuna gli uomini ovunque dispersi. Proprio per questo la netta distinzione dantesca di Chiesa e Impero, che si regge sulla rigorosa differenza esistente tra due fini e due felicità – la prima terrena e temporale, la seconda celeste ed eterna ⁽⁸⁾ –, si conclude nondimeno col riconoscimento che «questa nostra felicità terrena è in certo modo in funzione della felicità eterna» ⁽⁹⁾.

Anche per Ockham, ormai alla fine dell'epoca medievale, nonostante la ferma distinzione da lui istituita tra potere temporale e potere spirituale, bisogna ammettere che «il raggiungimento di Dio, sommo Bene, resta il fine ultimo riconosciuto da noi non attraverso la ragione ma per rivelazione. Affermando tale fine ultimo non si distruggono i fini intermedi, subordinati sempre al sommo Bene, fini che si raggiungono o attraverso la ragione e l'esperienza che aiuta l'uomo a sviluppare le sue capacità sociali, oppure attraverso la fede e la mistica che fanno comprendere il nostro "itinerario" verso Dio» ⁽¹⁰⁾. È certamente quest'unico fine ultimo che, anche secondo il *venerabilis inceptor*, conferisce senso completo all'intera vicenda umana individuale e sociale.

Indubbiamente, più di ogni altro autore del medioevo, Marsilio da Padova ha messo a fuoco la tesi della «sufficienza» della vita civile ⁽¹¹⁾ e non ha riconosciuto nessun' altra fonte di potere al di fuori di quella del *populus* o dell'*universitas civium*. Egli resta l'autore che, in epoca medievale, per quanto riguarda la questione politica, si è spinto per primo fino alle soglie della modernità, in

(8) DANTIS ALAGHERII *Monarchiae libri tres*, III, 16: «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus [...]; ad secundam vero per documenta spiritualia quae humanam rationem transcendunt [...]» (Si veda l'edizione: DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. VINAY, Firenze, Sansoni, 1950, 282).

(9) Si richiede pertanto una certa soggezione dell'Imperatore al Sommo Pontefice. È vero infatti che per Dante l'imperatore non riceve dal Papa la sua autorità, ma direttamente da Dio, tuttavia: «Que quidem veritas ultimae questionis non sic stricte recipienda est ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur». (*Ibid.*, edizione a cura di Vinay, 288).

(10) G. PILOT, *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*, Bologna, Pàtron, 1977, 214.

(11) MARSILII DE PADUA *Defensor pacis*, I, IV, 2; I, V, 2; III, III (ed. a cura di R. Scholz, 2 voll., Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932-33, I, 16s., 20s.; II, 611-613). Cf l'edizione italiana: MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di C. VASOLI, Torino, Utet, 1960, 118, 122, 739.

forza della cruda distinzione da lui operata tra la «ragione» e la «fede». Tale distinzione tende, nel suo pensiero, ad irrigidirsi in una netta separazione, anche se – bisogna riconoscerlo – Marsilio trascura di porre la questione in termini teologici astratti; cerca invece di risolverla sul piano della pratica, dove di fatto tante interferenze tra Chiesa e Impero sono inevitabili, anzi d'obbligo. In ogni caso egli è fermamente convinto che le questioni della vita civile possano e debbano essere impostate e risolte in modo puramente «razionale», senza riferimento alcuno alla fede ⁽¹²⁾.

Il Cusano, pur venendo dopo nel tempo rispetto a Marsilio, non costituisce certamente un ulteriore sviluppo nel senso di acuire la scissione tra fede e ragione, Chiesa e Impero, natura e soprannatura ⁽¹³⁾. In linea con la grande tradizione medievale, Niccolò da Cusa pensa alla società in termini profondamente unitari. Tale prospettiva gli deriva dalla convinzione teologica che unico è l'ordine della realtà esistente: essendo Cristo il principio e il fine di tutte le cose, bisogna che tutto, assolutamente tutto, tanto nell'ordine della natura quanto in quello della società, abbia un rapporto più o meno esplicito con colui che tutto riempie di sé e tutto sorregge ⁽¹⁴⁾. Proprio questa visione cristocentrica domina l'apertura del *De concordantia catholica*: «[...] tutte le cose furono create per Cristo ed a lui tendono, sicché l'unico mondo è subordinato all'unico Dio, il Verbo incarnato» ⁽¹⁵⁾. Essendo Cristo Sapienza e Vita, «ogni creatura razionale, per restare in vita, deve avere aderito o aderirà necessariamente al Verbo» ⁽¹⁶⁾. Per esprimere questo misterioso e originario rapporto creaturale che lega tutte le realtà a Cristo, il Cusano si serve di un paragone molto semplice ed efficace: «La calamita è simbolo del Verbo divino, la cui forza penetra tutte le

(12) Cf l'introduzione di C. VASOLI a MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace* (cit. n.10), 75s.

(13) Per un confronto tra Marsilio e Cusano su questo punto, vedi: M. STIMMING, *Marsilius von Padua und Nikolaus von Kues*, in: *Kultur- und Universalgeschichte*. Festschrift für W. GOETZ, Leipzig, Teubner, 1927, 108-121. Per le principali interpretazioni del pensiero di Marsilio e l'aggiornamento bibliografico vedi M. LÖFFELBERGER, *Marsilius von Padua. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im "defensor pacis"* (= Schriften zur Rechtsgeschichte, 57), Berlin, Dunker & Humblot, 1992. Sul rapporto Stato-Chiesa in Cusano restano fondamentali i seguenti lavori: ELISABETH BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich im Schriftum des Nikolaus von Kues* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1938/39, 1. Abh.), Heidelberg, C. Winter, 1939; G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, a cura di J. Lenz, Trier, Paulinus-Verlag, 1958.

(14) Si vedano in questo senso alcuni testi cristologici fondamentali, ben presenti al Cusano: *Gv* 1, 3; *Col* 1, 15-20; *Eb* 1, 3.

(15) DCC I, III n. 14 (XIV/1, 39, 19s.).

(16) DCC I, III n. 16 (XIV/1, 40, 2-4).

cose fino alle ultime, non però nel senso che la forza infinita venga gradatamente meno, ma nel senso che per essa si stabilisce un mirabile ordine di connessione tra le creature finite e limitate» (17). A partire da questa cognizione cristologica si guadagna il primo concetto fondamentale di Chiesa. Scrive infatti il Cusano: «Sintetizzando quanto detto, si può concludere che Cristo è via, verità e vita, capo di tutte le creature, marito e sposo della Chiesa, la quale è costituita dall'unione (*concordantia*) di tutte le creature razionali con Cristo quale unico capo e tra loro quali membra molteplici, secondo vari gradi gerarchici» (18). Qui si vede come il termine *concordantia* non sia altro che un modo indovinato di esprimere il rapporto armonico, dunque l'accordo pacifico dell'uno con i molti: «La concordanza infatti è quel principio per cui la Chiesa cattolica concorda nell'uno e nei molti, nell'unico Signore e nei molteplici suoi sudditi» (19).

Ma questa – potrebbe obiettare qualcuno – è una definizione della Chiesa, non della società! Che ne è allora dell'Impero o, se vogliamo, della società civile? Bisogna rispondere che è vero: qui si tratta propriamente della Chiesa; solo che, come si è visto, questa definizione cristocentrica della Chiesa ingloba necessariamente, secondo il Cusano, il corpo sociale nella sua interezza. Del resto, se sta ciò che abbiamo detto a proposito del rapporto in cui si trova Cristo con ogni altra realtà creaturale, non potrebbe essere altrimenti. Infatti, al di fuori di Cristo e della sua pienezza, non esiste nulla: dunque anche l'Impero, inteso come forma di organizzazione politica della società civile, non può sussistere «oltre» la Chiesa, «al di là» della Chiesa o meglio «di contro» a Cristo e alla Chiesa. In effetti la definizione cusaniiana di Chiesa è così ampia, da non escludere nessuna creatura *razionale*, benché ogni creatura razionale vi partecipi secondo una gradualità molto differenziata. Se questa è una ragione speculativa – ed è, di per sé, un motivo più che sufficiente per escludere che «accanto» o «oltre» o «al di fuori» di Cristo e del suo rapporto con tutto ciò che esiste ci possa essere ancora qualcosa d'altro –, c'è però anche un'altra

(17) DCC I, II n. 10 (XIV/1, 35, 10-13).

(18) DCC I, I n. 8 (XIV/1, 33, 1-4); cf I, II n. 12 (XIV/1, 36, 6-13). La strettissima derivazione cristologica dell'ecclesiologia del Cusano è stata bene lumeggiata da G. ALBERIGO, *Die «forma ecclesiae» im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21 (1974) 209-235. Il cristocentrismo del prelato tedesco determina – come mostra bene Alberigo – anche il suo particolare concetto di «riforma» della Chiesa.

(19) DCC I, I n. 4 (XIV/1, 29, 4-6).

ragione di tipo storico-concreto che porta allo stesso risultato e che è pacificamente messa in gioco dal discorso del Cusano. L'Impero che egli conosce, per il quale si impegna, è in concreto l'Impero Tedesco che, oltre alla Germania, comprende Roma, la Lombardia e la Burgundia (o Borgogna) ⁽²⁰⁾. Ne viene che di fatto, in concreto, l'Impero di cui parla è costituito dalla *civitas christiana*; è cioè la stessa Chiesa vivente nel suo aspetto temporale, insomma la *christianitas* del suo tempo. In effetti – occorre sottolinearlo – nel Cusano il problema politico è ancora strettamente congiunto col problema ecclesiologico: per lui c'è ancora l'universo Stato-Chiesa. Questa società universale è soggetta a norme strutturali unitarie, perciò i principi dell'organizzazione – come vedremo tra poco – sono trasponibili da un ambito all'altro.

Non sorprende allora che, nella scia d'un'ampia tradizione teologica, il Cusano si serva d'un classico paragone per chiarire l'unità profonda e sostanziale di Chiesa e Impero, quello antropologico dell'anima e del corpo. A dire il vero egli adotta lo schema tripartito *spirito-anima-corpo* per esprimere la struttura unitaria di Chiesa e Impero, nelle sue articolazioni complesse. Infatti afferma Niccolò: «[...] la Chiesa di Cristo è composta dai sacramenti, dal sacerdozio e dai fedeli. Nell'unità della Chiesa i sacramenti corrispondono allo *spirito*, il sacerdozio all'*anima* e gli altri fedeli al *corpo*, in quanto sono armonicamente inseriti nel corpo mistico dell'unico Cristo» ⁽²¹⁾. I sacramenti, per quanto amministrati dal sacerdozio, garantiscono di per se stessi la salvezza, poiché in essi è all'opera lo Spirito di Cristo ⁽²²⁾; al sacerdozio, quale anima nel corpo dei fedeli, compete il potere di governare, vivificare e illuminare ⁽²³⁾; il popolo dei fedeli, a sua volta, è illuminato e purificato dai sacramenti e dal sacerdozio ⁽²⁴⁾. Se all'interno della Chiesa così concepita lo spirito ci rimanda immediatamente a Cristo suo capo, che ormai è invisibile, benché realmente presente nei segni dei sacramenti, l'anima e il corpo, intesi come l'insieme del sacerdozio e dei fedeli, ci pongono immediatamente sotto gli occhi la Chiesa militante visibile ⁽²⁵⁾. I

(20) Cf DCC III, III (XIV/3, 337ss.); III, VI n. 343 (XIV/3, 355ss.). Sull'argomento vedi anche: B. HANSSLER, *Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues*: MFCG 9 (1971) 190-199.

(21) DCC III, I n. 292 (XIV/3, 327, 4-8). Il corsivo è nostro.

(22) DCC I, V n. 28 (XIV/1, 49, 6-11): «[...] chi opera tale salvezza non è l'uomo, ma Cristo per mezzo dello Spirito Santo attraverso il ministero dell'uomo».

(23) DCC I, VI n. 34 (XIV/1, 54,7-55,1).

(24) DCC I, VI n. 32 (XIV/1, 53, 9-11).

(25) Per la divisione della Chiesa in «trionfante», «dormiente» e «militante», vedi: DCC I, IV (XIV/1, 42ss.).

fedeli, poi, come si è già accennato, costituiscono lo stesso Impero, gerarchicamente ordinato, in modo rigorosamente corrispondente all'organizzazione gerarchica sacerdotale. Effettivamente, fatta salva la differenza esistente tra lo spirituale ed il temporale, esiste una precisa corrispondenza speculare tra la gerarchia ecclesiastica e quella civile. Si può considerare «la maestà imperiale come avente, su tutti i sudditi dell'impero, un diritto e un potere analogo a quello che il patriarca romano [cioè il papa] ha sui vescovi soggetti alla Chiesa romana. E come il patriarca romano è il primo tra i patriarchi, così anche il re dei romani (imperatore) è il primo tra tutti i re. Con lo stesso criterio si possono equiparare i duchi agli arcivescovi, i conti ai vescovi e così di seguito per tutta la scala gerarchica [...]» ⁽²⁶⁾.

Come si vede, il pensiero del Cusano è fortemente dominato da una concezione gerarchica che, a prima vista, potrebbe impressionare. Ovviamente si avverte in tutto ciò la sua profonda assimilazione del *De coelesti hierarchia* di Dionigi Areopagita. Non si tratta però d'una pura e semplice riproposizione di quelle teorie, ma di una trasformazione ulteriore del discorso platonico-cristiano, estremamente arricchito dall'attenzione particolare riservata ai temi della Trinità e della cristologia da parte del Cusano ⁽²⁷⁾. In ogni caso, si potrebbe avere l'impressione che tutto scenda teologicamente dall'alto, e che al singolo e alla società non sia riservato nessuno spazio, se non quello d'una supina sottomissione passiva all'autorità incondizionata di Dio. Ma non è così. Anzitutto, per lui, il concetto di *gerarchia* è rigorosamente coordinato e funzionale a quello di *concordanza*; è per così dire la struttura necessaria perché possa realizzarsi la concordanza dell'uno e dei molti: «[...] partendo dalla diversità delle membra, si può capire la gerarchia in ordine all'unità della concordanza, senza la quale non sussiste la gerarchia stessa. Quindi è necessario che questa concordanza esista nell'uno e nei molti, nell'unico capo e nelle molteplici membra» ⁽²⁸⁾. In secondo luogo, come vedremo fra breve, questa stessa gerarchia-concordanza non è la semplice manifestazione d'una struttura ontologica immodificabile, ma richiede l'esercizio concreto della responsabilità da parte dei singoli e dell'intero corpo sociale.

(26) DCC III, I n. 293 (XIV/3, 327,8-328,13); cf I, VI nn. 38-39 (XIV/1, 58s.).

(27) Vedi a questo proposito l'articolo estremamente istruttivo di R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*: MFCG 4 (1964) 257-277.

(28) DCC I, IV n. 20 (XIV/1, 44, 7-10).

3. IL POTERE LEGITTIMATO «DALL'ALTO» E «DAL BASSO»

Bisogna effettivamente riconoscere che il Cusano sviluppa una teoria che mira a legittimare in modo duplice il potere, tanto all'interno della Chiesa, quanto all'interno della società civile. Per introdurre in modo conveniente il tema della legittimazione del potere ecclesiastico non si può fare a meno di accennare alla questione del «conciliarismo». Anche Niccolò infatti sostenne, durante il suo periodo di permanenza a Basilea, la superiorità del concilio sul papa (29). Questa tesi fu da lui motivata in modo assai semplice: «il potere di legare e sciogliere, l'infallibilità e l'indefettibilità, garantite dall'assistenza di Cristo fino alla fine dei secoli, appartengono alla stessa vera Chiesa cattolica» (30). Dunque questi poteri non competono a Pietro in quanto tale, cioè in quanto è questo singolo individuo, ma caso mai a lui in quanto rappresenta tutta la Chiesa. Bisogna però osservare, prosegue il Cusano, che il papa in quanto rappresenta la Chiesa da solo, «la rappresenta in modo estremamente indeterminato e confuso, e perciò egli è fallibile» (31); mentre il concilio universale, in quanto composto da capi particolari che rappresentano più da vicino molti raggruppamenti ecclesiastici, rappresenta meglio la Chiesa come tale (32) ed «ha maggiore autorità e minor fallibilità del papa preso da solo» (33). Non possiamo qui dilungarci a chiarire fino in fondo in che senso il giovane Cusano possa essere detto «conciliarista». Un punto comunque deve essere assodato: in ogni epoca della sua vita, in tema di «rappresentanza» (ovvero in merito alla questione: «Chi rappresenta la Chiesa?»), egli non istituì mai una netta contrapposizione di tipo alternativo-esclusivo tra il papa e il concilio (34).

Ma una volta stabilito quale sia la massima autorità nella Chiesa rimane ancora da chiedersi come essa venga costituita ovvero su che cosa si fondi la legittimità del suo potere. A questo punto

(29) Sul senso del presunto «conciliarismo» del Cusano e del suo successivo riavvicinamento al papa, vedi qualche osservazione anche nel nostro articolo: *L'ecumenismo religioso nell'azione e nel pensiero del cardinale Nicolò da Cusa (1401-1464). Spunti di metodo*: La Scuola Cattolica 121 (1993) 629-662: 632s.

(30) DCC II, XVIII n. 156 (XIV/2, 190,4-191,6).

(31) DCC II, XVIII n. 158 (XIV/2, 194, 1s.).

(32) DCC II, XVIII n. 163 (XIV/2, 199s.).

(33) DCC II, XVIII n. 161 (XIV/2, 197, 9s.).

(34) Per il tema della «rappresentanza» ed il modo particolare di intenderla da parte del Cusano, che tentò una mediazione ovvero una «concordantia» tra i «papalisti» e i «conciliaristi», vedi: R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, 506-518: 510. Haubst propende ad attenuare molto il conciliarismo del Cardinale da Cusa.

Niccolò, per spiegare la relazione che lega il sacerdozio ai fedeli, introduce il modello del matrimonio: «[...] la Chiesa è sposa del sacerdote [...]» (35). Dato che non ci può essere matrimonio senza reciproco consenso, conclude che esso deve appunto manifestarsi «nell'elezione da parte di tutti e nell'accettazione dell'eletto» (36). Il meccanismo dell'elezione-consenso deve funzionare per tutti i gradi gerarchici: a partire dall'elezione del clero parrocchiale fino a quella del papa. Ma «ciò non significa che il potere di governo, posseduto dal capo, derivi totalmente dal popolo» (37). A questo proposito il Cusano spiega la sua teoria della fondazione composita del potere: «[...] il sacerdozio riceve il suo potere di governo dal popolo dei fedeli a lui soggetti [...], mentre da Dio, attraverso la consacrazione, riceve un potere soprannaturale [...]» (38). In modo teoreticamente preciso tale dottrina viene poi definita in questi termini: «[...] ogni potere di governo, sia spirituale che temporale e terreno, è latente in potenza nel popolo, sebbene, per passare all'atto, esiga necessariamente il concorso di un superiore raggio informante che lo costituisca in essere, poiché ogni potere viene dall'alto – parlo del potere legittimo –, proprio come dallo stato potenziale della terra, che è la feccia degli elementi, attraverso l'influsso celeste, emergono molti esseri vegetali e animali» (39). Qui l'idea della concordanza viene ad esprimere niente meno che la circolarità della fondazione del potere legittimo: essa è al tempo stesso teologica ed ecclesiologica, in definitiva: teologica e antropologica. Il potere infatti viene da Dio, ma passa sempre attraverso la comunità degli uomini, i quali, eleggendo l'autorità, le si sottomettono liberamente. Viceversa, sottomettendosi all'autorità, i sudditi le danno il loro tacito consenso ed in ciò si manifesta anche la divina elezione: *vox populi, vox Dei!*, anche in questo senso. In conclusione: chi esercita l'autorità, per un verso la riceve in dono da Dio, per un altro la ottiene per l'elezione del popolo; insomma: la ottiene tanto «dall'alto» quanto «dal basso».

Non mi dilungo qui a dire che anche all'interno dell'Impero, in forza di quella corrispondenza speculare di cui s'è detto, ciò che rende legittimo il potere è l'elezione dell'imperatore da parte di tutto il popolo (40). Basti dire che, secondo il Cusano, «ogni legittima autorità deriva dal consenso elettorale e dalla spontanea

(35) DCC II, XVIII n. 164 (XIV/2, 200, 4); cf II, XXXII, n. 232 (XIV/2, 275, 12-14).

(36) DCC II, XVIII n. 164 (XIV/2, 200, 4).

(37) DCC II, XIX n. 167 (XIV/2, 204, 9s.).

(38) DCC II, XIX n. 167 (XIV/2, 204, 14-18).

(39) DCC II, XIX n. 168 (XIV/2, 205, 1-8).

(40) Per l'insieme vedi: DCC III, IV (XIV/3, 345ss.).

sottomissione» ⁽⁴¹⁾ dei sudditi. In termini ancor più concreti, nel caso dell'elezione dell'Imperatore, egli afferma esplicitamente che il potere dei principi elettori deriva dal consenso comune di tutto il popolo ⁽⁴²⁾.

Voglio invece fare semplicemente notare che anche il modo d'impostare e di risolvere la questione del legislatore, in merito al problema della stabilità e/o variabilità delle leggi vigenti, si configura, nel *De concordantia catholica*, come un puro e semplice corollario della teoria generale della legittimità del potere. Infatti anche in questo caso, la dottrina del *communis consensus* fa sentire tutto il suo peso! Non vale per il Cusano il famoso assioma romanistico: «Quod principi placuit, legis habet vigorem» ⁽⁴³⁾; al contrario, secondo lui la legge ottiene forza obbligatoria, solo se la generalità ha dato il proprio consenso «per usum et acceptationem» ⁽⁴⁴⁾. A sostegno di questa tesi egli introduce, almeno tre volte ⁽⁴⁵⁾, un famoso *dictum Gratiani*: «Leges instituuntur, cum promulgantur, firmanur, cum moribus utentium approbantur» ⁽⁴⁶⁾. Qui non intendo indagare se e in quale misura il Cardinale da Cusa si sia convenientemente servito di questo detto di Graziano rispettandone lo spirito. Questo lavoro è già stato fatto ⁽⁴⁷⁾. Mi piace invece sottolineare che, secondo Niccolò, il diritto del consenso universale non può essere contraddetto da nessuna consuetudine, poiché si fonda sul diritto divino e naturale ⁽⁴⁸⁾.

Effettivamente, da questa teoria generale del potere, emergono in modo considerevole i tratti giusnaturalistici ed insieme contrattualistici che qualificano la concezione del diritto del futuro cardinale e vescovo di Bressanone. Inoltre, dietro tale teoria giuridica, si profila infallibilmente la sua filosofia profondamente umanistica che fa della libertà il presupposto indispensabile della socialità. Per un verso infatti lo Stato, inteso come la società umana

(41) DCC III, IV n. 331 (XIV/3, 348, 2s.).

(42) DCC III, IV n. 332 (XIV/3, 348, 5ss.).

(43) Inst. 1, 2, 6 (vedi per es. l'edizione: IMP. IUSTINIANI, *Institutionum libri quattuor*, a cura di E. HUSCHKE, Leipzig, Teubner, 1868, p. 5); citato in DCC II, XIII n. 113 (XIV/2, 148, 5).

(44) DCC II, IX n. 101 (XIV/2, 137, 20s.); II, XI n. 105 (XIV/2, 141, 10).

(45) DCC II, X n. 103 (XIV/2, 139, 13s.); II, XI n. 105 (XIV/2, 141, 9s.); II, XIV n. 130 (XIV/2, 165, 9s.).

(46) Dict. p. D.4 c.3; vedi l'edizione: *Corpus Iuris Canonici*, 2 voll., a cura di L. RICHTER – E. FRIEDBERG, Leipzig 1922, I, col. 6.

(47) K. GANZER, *Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsens. Zur Verwendung eines Dictum Gratians in der Concordantia Catholica des Nikolaus von Kues*, in: *Von Konstanz nach Trient*, a cura di R. BÄUMER, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1972, 171-188.

(48) DCC II, XI n. 109 (XIV/2, 144).

organizzata da leggi tendenti al bene comune, è radicato nella natura, anzi nell'istinto dell'uomo; per un altro, però, esso è frutto della razionalità e della libertà degli uomini, i quali, sulla base del comune consenso, si danno delle leggi, al fine di mantenere la «pace» ovvero l'«unità» e la «concordia» ⁽⁴⁹⁾. Pertanto, con le parole dello stesso Cusano, possiamo dire: «Sebbene «ogni potere venga dall'alto» (*Rom.* 13, 1), sia esso coattivo o economico, legislativo o esecutivo, tuttavia, affinché tale potere possa estrinsecarsi in atti vincolanti e coattivi nei confronti dei cristiani liberi, si richiede, per legittima norma, la loro preventiva e libera sottomissione, poiché essi, in base alla legge della fede cristiana e al diritto naturale, non possono venir costretti se non nei limiti della libertà» ⁽⁵⁰⁾.

Fin qui abbiamo sviluppato principalmente il tema della società, nella quale ogni individuo ha il suo spazio, garantitogli soprattutto dalla teoria del consenso. Quest'attenzione privilegiata al problema comunitario era inevitabile. Al centro dell'interesse del giovane prelado c'era la questione scottante della Chiesa, come istituzione umano-divina, e del suo rapporto con l'Impero. Provocato dalla problematica del Concilio di Basilea, Niccolò si adoperò per portare alla luce la struttura gerarchica della Chiesa e della società: era logico che non dedicasse un'esplicita riflessione alla costituzione ontologica del singolo individuo. Nondimeno, come abbiamo ripetutamente visto, anche da questo suo scritto che è insieme giuridico, politico e teologico, traspare in filigrana una presupposta concezione molto positiva del «singolo», benché questi rischi costantemente di rimanere sommerso e nascosto dalla e nella categoria del «popolo». Il consenso popolare, infatti, presuppone l'attuazione effettiva della libertà dei singoli, la quale, anziché essere ignorata o repressa ⁽⁵¹⁾, dev'essere esplicitamente esercitata ai diversi livelli di appartenenza ecclesiali e/o sociali, sia pure nella forma minimale del tacito consenso.

I suoi tempi, ma anche e soprattutto la sua mentalità, ben strutturata in senso gerarchico e fortemente impregnata d'un forte ottimismo a sfondo genuinamente religioso, gli impedirono di prendere in seria considerazione la possibilità del «dissenso», soprattutto individuale, e di elaborare coerentemente un «logica» di questo fenomeno dai risvolti anche sociali ⁽⁵²⁾.

(49) Cf DCC III, Intr. n. 269 (XIV/3, 314), dove si trova una mirabile sintesi di questi principi naturalistici e contrattualistici.

(50) DCC II, XXXIV n. 261 (XIV/2, 304, 18-24).

(51) Questo riconoscimento è affatto esplicito e categorico, come già si è detto. Vedi anche: DCC II, XIV n. 127 (XIV/2, 162, 17s.): «Gli uomini per natura sono tutti uguali e liberi».

(52) Il segno più manifesto di tale invincibile ottimismo lo si riscontra non

Comunque sia, il Cusano ebbe sempre un vero e proprio culto dell'individualità, destinato ad approfondirsi contestualmente al suo personale progresso in campo epistemologico, come subito diremo.

4. LA RAGIONE METAFISICA DELL'INDIVIDUALITÀ

Il tema dell'individuo, strettamente connesso a quello della *singularitas* ⁽⁵³⁾, doveva ben presto rivelarsi appartenente alla struttura stessa del pensiero cusaniano, che possiamo ritenere sostanzialmente maturo e compiuto attorno al 1440. Infatti la «dotta ignoranza», cioè il «saper di non sapere», va di pari passo con la scoperta che il nostro conoscere è più che altro proporzionato al mondo finito ⁽⁵⁴⁾. Aggirandoci tra le realtà finite, che fanno parte del nostro mondo, noi possiamo stabilire delle proporzioni, individuare delle differenze e delle somiglianze, constatare la presenza o l'assenza di tale qualità piuttosto che di quest'altra, oppure notare una gradazione diversa della medesima qualità, secondo un più ed un meno, in un processo di perfettibilità del conoscere che resta aperto all'infinito ⁽⁵⁵⁾. Possiamo così constatare che il nostro sapere si accresce e funziona secondo la logica del principio di non contraddizione, il quale ci permette di stabilire le differenze tra le cose. Ma proprio per questo, quando si tratta di conoscere il «massimo assoluto» cioè Dio, bisogna ammettere che questo criterio è affatto insufficiente, perché è radicalmente sproporzionato allo scopo. Infatti, essendo Dio assolutamente uno e semplice, non è possibile conoscerlo col metodo della contrapposizione degli opposti. Anzi, nel caso di Dio, questo procedimento deve negare se stesso, deve in un certo senso trascendere se stesso, affinché sia possibile dire qualcosa di sensato sul «massimo assoluto», che risulta

solo nella pacifica convinzione che ogni «minoranza» debba accogliere volontariamente e quasi spontaneamente le decisioni della «maggioranza» (comunque la si voglia intendere: nel senso della *maior pars* o della *sanior pars*), ma soprattutto nella tesi secondo cui Dio ha provveduto a che gli stolti siano, per natura, propensi a dare il proprio assenso ai governanti e a lasciarsi dirigere da loro. Vedi rispettivamente DCC II, XV n. 137 (XIV/2, 171, 5ss.) e DCC III Intr. n. 271 (XIV/3, 315, 1-3).

(53) Sulla *singularitas* vedi soprattutto DC II, III (III, 84-87) e II, VIII (III, 108-112); ma anche DDI III, I n. 188 (I, 122, 4-9). Sul tema vedi in particolare: GERDA VON BREDOW, *Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964) 375-383. L'autrice esamina soprattutto gli scritti dal 1459 al 1463.

(54) Cf DDI I, I (I, 5s.).

(55) DDI I, III n. 10 (I, 9, 10-20).

pertanto pensabile come la *coincidentia oppositorum*, precisamente perché Dio trascende infinitamente tutto l'ordine del finito, cioè il campo delle infinite differenze. Infatti dice il Cusano: «Gli opposti si trovano soltanto in quelle cose che ammettono il più ed il meno, e vi si trovano in maniere diverse; ma non convengono per nulla al massimo assoluto, poiché esso è superiore ad ogni opposizione» ⁽⁵⁶⁾. E prosegue: «Questo pensiero [il pensiero del massimo assoluto] trascende ogni nostra capacità intellettuale, la quale, seguendo la via della ragione, non riesce a mettere insieme i contraddittori nel proprio principio» ⁽⁵⁷⁾. Perciò vede bene il Cassirer quando osserva che Niccolò ha individuato i limiti della logica aristotelica – essa è una logica del finito –, ed ha introdotto un nuovo tipo di logica matematica che, anziché escludere la «coincidenza degli opposti», proprio da questa prende l'abbrivio ⁽⁵⁸⁾.

Ma allora è chiaro che l'asserto dell'unità rigorosa, dell'identità perfetta che si attua solo in Dio, deve ribaltarsi nell'affermazione della disuguaglianza infinita constatabile in tutte le realtà create, in modo che non ve ne sia neppure una perfettamente identica ad un'altra: la disuguaglianza è infatti il principio della molteplicità. «L'eguaglianza perfetta –osserva Niccolò– è propria soltanto di Dio. Ne segue che vi sono differenze fra tutte le cose che si possono dare, tranne che nel massimo» ⁽⁵⁹⁾. Ma la celebrazione della «differenza» è al tempo stesso l'esaltazione dell'«individualità», cioè dell'«esser-questo» di ogni ente che, proprio in quanto «questo», è «altro» rispetto a qualsiasi altra realtà. In termini molto concreti e relativi all'individuo umano, il Cusano dice: «[...] nessun uomo è identico ad un altro in qualsiasi attività lo si consideri, nel senso, nell'immaginazione, nell'intelletto, nell'operare, nella scrittura, nella pittura e nell'arte [...]» ⁽⁶⁰⁾. Questa mancata identità nell'operare rivela la costitutiva disuguaglianza nell'essere, in forza della quale ogni ente è «questo» proprio in quanto è «altro», cioè «diverso» da qualsiasi altra cosa. «Non c'è nessuna cosa nell'universo che non goda d'una certa sua singolarità, la quale non si ritrova in nessun'altra cosa, cosicché nessuna cosa riesce a superare tutte le altre in tutto, o a superare la diversità rendendosi eguale» ⁽⁶¹⁾. La formulazione più perfetta del principio dell'alterità come costitutivo dell'individuali-

(56) DDI I, IV n. 12 (I, 10, 25-27).

(57) *Ivi* (I, 11, 12s.).

(58) E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, 27-31.

(59) DDI II, I n. 91 (I, 61, 10s.).

(60) DDI II, I n. 95 (I, 62, 29-63, 2).

(61) DDI III, I n. 188 (I, 122, 4-6).

tà o della singolarità di ogni ente creato, la troviamo nel *De non aliud* (1461): «L'altro, poiché è altro da qualcosa, è privo di ciò dal quale è altro. Il non-altro, poiché non è altro da nulla, non è privo di nulla, né, al di fuori di esso, può esserci nulla» (62). Con ciò si è guadagnato che l'«alterità», cioè il fatto che ogni singola realtà sia «altra» da ogni «altra», costituisce ogni ente nella sua irripetibile individualità. Ne viene che la domanda sull'individualità deve approfondirsi con un supplemento d'indagine sull'«alterità»: in forza di che cosa ogni realtà è diversa dall'altra?

In un lodevole studio Hummel ha cercato di portare alla luce quello che potremmo chiamare il «principio d'individuazione» del Cusano. A questo scopo ha stabilito alcune linee di continuità tra il pensiero del Cardinale tedesco e le tesi rispettivamente di Duns Scotus e di Meister Eckhart (63). Infine ha individuato nel tema della «contingenza» il principio fondamentale e l'ultima parola che il Cusano avrebbe speso sull'argomento (64). Ora è vero che, nel *De docta ignorantia*, Niccolò afferma esplicitamente che «la creatura [...] non ha dall'essere tutto ciò che essa è: la corruttibilità, la divisibilità, l'imperfezione, la diversità, la pluralità e proprietà di tal genere non le vengono dall'essere massimo, eterno, indivisibile, perfettissimo, indistinto, uno, né da alcun'altra causa positiva» (65).

A questo punto, però, bisognerebbe secondo noi prolungare la riflessione, fino a scorgere il recupero speculativo della categoria della «contingenza» compiuto dal Cusano. Se è vero, infatti, che la «contingenza» sta sul versante della «materia» e della «possibilità», è altrettanto vero che Niccolò riconduce l'infinita *possibilità* di essere in questo o quel modo da parte delle creature all'incondizionata *potenza* di Dio. Dunque l'infinita energia di Dio (la *dynamis* intesa come *energeia* al modo di Plotino) è il fondamento ultimo dell'universale «contingenza», perciò anche dell'«alterità» e, coerentemente, della stessa «individualità».

Anzi, qui bisogna subito aggiungere che il Cusano intende fondare in senso trinitario l'intera opera della creazione e quindi anche chiarire il tema dell'individualità suggerendo l'esistenza d'un rapporto significativo tra la determinatezza degli esseri e l'azione creatrice della Trinità (66). Ogni essere infatti – ma ciò vale in primo

(62) DNA VI (XIII, 13, 27-30).

(63) C. HUMMEL, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, Bern-Stuttgart, Haupt, 1952, 89-94.

(64) *Ivi*, 97.

(65) DDI II, II n. 98 (I, 65, 19-23).

(66) Per ciò che viene qui accennato si vedano alcuni capitoli significativi del primo libro del DDI I, VII-X (I, 14-21).

luogo per l'universo nel suo insieme – è interpretabile come un composto di materia e forma. Ora, alla materia, intesa come pura contraibilità o pura possibilità, corrisponde in Dio l'illimitato potere creante; alla forma delle cose, corrisponde in lui, la capacità di determinare l'indeterminato ovvero di dar forma all'informe: tale potere viene attribuito al Figlio di Dio, al suo Verbo, che conferisce la forma a tutte le realtà, essendo l'immagine perfetta del Padre ed il modello di tutto ciò che è; infine la composizione effettiva di materia e forma è ricondotta dal Cusano all'opera unitiva per eccellenza che è attribuita allo Spirito Santo, principio coincidente con l'amore. Ora è chiaro che nel cosmo ciò che propriamente esiste in atto è l'individuo ⁽⁶⁷⁾, il quale in definitiva è il risultato dell'azione creante di Dio. Ne consegue perciò che ogni individuo è quello che è, perché così piace a Dio. Dunque la ragione ultima dell'individualità non è semplicemente riducibile al principio insuperabile ed inspiegabile della contingenza, ma deve essere ricondotta a Dio stesso. Non cadiamo nelle tenebre della cieca possibilità e del nulla, ma ci affidiamo a Dio, all'abisso della sua imperscrutabile onnipotenza. Abbiamo qui pertanto una linea di obiettiva continuità col tema della volontà onnipotente di Dio, esaltata dalla tarda scolastica francescana. In questa luce si comprende bene anche questo testo del *Non aliud*:

«Questo non-altro è la ragione adeguatissima, il concetto distintivo e la misura di tutte le cose che sono in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono; di quelle che possono essere, in quanto possono essere; di quelle che sono così, in quanto sono così; di quelle che si muovono, in quanto si muovono; di quelle che sono immobili, in quanto restano immobili; di quelle che vivono, in quanto vivono; di quelle che conoscono, in quanto conoscono; e così via» ⁽⁶⁸⁾.

Questo testo ci consente tra l'altro di compiere l'ultimo passaggio. Fin qui abbiamo cercato di chiarire la ragione metafisica dell'individualità a partire dalla «differenza», dall'«alterità»; è del resto la pista principale seguita dal Cusano nei suoi scritti. Ma questo è soltanto un lato della medaglia: ogni realtà «è altra da altro», abbiamo detto. Ora non si può fare a meno di vedere che ogni realtà «è questa e non altro», precisamente perché è «uguale a se stessa». L'irrepetibile uguaglianza di sé con sé, che costituisce essenzialmente l'individualità di ogni essere, è la partecipazione creaturale grazie a cui ogni realtà è «definita dal non-altro», vale a dire: non è altro che ciò che è. Così il «non-altro» non è semplicemente un

(67) DDI II, VI n. 124 (I, 80, 6s.); III, I n. 184 (I, 120, 4-6).

(68) DNA V (XIII, 11, 21-26).

concetto che definisce essenzialmente Dio; al contrario: per via di partecipazione, il «non-altro» è un costitutivo essenziale di ogni realtà creata ⁽⁶⁹⁾.

5. L'UOMO «MICROCOSMO»

A partire dall'insistenza sulla questione dell'individualità, si sbaglierebbe se si pensasse che questo tema significhi nel Cusano una tendenza individualistica ovvero una sottolineatura tale dell'individuo singolo, da segregarlo e quasi contrapporlo al resto dell'universo. Vale proprio il contrario: ogni singola realtà contrae in sé, a suo modo, la totalità dell'universo, cosicché «ogni cosa è in ogni cosa», secondo il detto di Anassagora ⁽⁷⁰⁾. Questa tematica generale, che considera il tutto presente nel frammento o – se si vuole – l'universale comunione collegante la totalità del creato, trova la propria massima conferma nel caso dell'individuo umano. L'uomo infatti è essenzialmente «microcosmo», non solo perché fisicamente porta in sé la materia e gli elementi di cui è fatto il mondo visibile circostante, ma anche e principalmente perché è un essere morale ed intellettuale, partecipe del mondo spirituale ⁽⁷¹⁾. Effettivamente l'uomo, in quanto dotato d'intelletto, riflette in sé l'universo intero: «[...] chi vive di vita intellettuale trova in sé tutte le cose in modo intelligibile, cioè ne ritrova in sé le nozioni. La forza intellettuale complica tutti gli intelligibili. [...] Dunque l'intelletto contempla in sé come vivo specchio i modi di essere in quanto sono intelligibili» ⁽⁷²⁾. Oggi pare assodato agli storici che Leibniz non abbia conosciuto direttamente le opere del Cusano, ma è altrettanto fuori discussione che ne abbia percepito lo stimolo tramite il Bruno. In ogni caso – anche se in modo estremamente più elaborato e critico (si deve, infatti, presupporre Cartesio!) – si trovano in Leibniz alcuni temi caratteristici del pensiero di Niccolò: com'è noto, ogni «monade», secondo il celebre bibliotecario di

(69) DVS XXIII (XII, 67, 5-9): «[...] licet nullum omnium sit aequalitatis expers, per quam quodlibet est id quod est aequaliter, quia nec plus nec minus et penitus non aliud quam id quod est. Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis». Sull'argomento vedi in particolare: G. VON BREDOW, *Der Gedanke der singularitas* (cit. nella nota 53), 381.

(70) DDI II, V n. 118 (I, 76,18-77,6).

(71) DDI III, III n. 198 (I, 126,29-127,6) Per i molteplici significati conferiti dal Cusano al termine «microcosmo» si veda il denso articolo di W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*: MFCG 13 (1978) 68-87.

(72) DLG II in fine. Vedi l'edizione a cura di L. GABRIEL e W. DUPRÉ (cit. nella nota 1), III, 352.

Hannover, è per definizione assolutamente individuale ⁽⁷³⁾, ed è «uno specchio vivo e perpetuo dell'universo» ⁽⁷⁴⁾.

È chiaro che per l'uomo, essere individuo non è qualcosa di statico. Diremmo che l'individualità, assegnata da Dio agli uomini, si attua e si esplica certamente in tutte le determinazioni ed i condizionamenti in cui essi si trovano a vivere. Al tempo stesso, però, essa è anche il risultato della loro libertà: infatti la realtà dell'individuo, dinamicamente intesa, è di volta in volta ciò che risulta dal suo libero rapporto con Dio. Invero l'individualità si costituisce all'interno d'una relazione, nel senso che essa si forma nel punto d'incrocio dello sguardo di Dio sul singolo e dello sguardo del singolo su Dio. Per questo il Cusano paragona Dio ad una di quelle icone che guardano contemporaneamente tutti e ognuno, in qualsiasi punto dello spazio ci si trovi ⁽⁷⁵⁾. Ne consegue che anche il nostro modo particolare di guardare a Dio è importante e ci configura nella nostra individualità. Infatti «uno vede ora con amore e gioia e, poco dopo, con dolore e rabbia. Vede da bambino, poi da uomo, quindi debolmente da vecchio» ⁽⁷⁶⁾. È certamente lo sguardo di Dio che fa essere e fa vivere ⁽⁷⁷⁾, ma l'uomo non può essere fatto vivere se non vuole vivere, non può essere di Dio, se non vuole essere di se stesso: «Tu, Signore, nel mio intimo più segreto [...] mi dici: Sii tuo, ed io sarò tuo! ● Signore [...] hai posto nella mia libertà che io sia di me stesso, se lo vorrò. Perciò, se io non sono di me, tu non sei mio» ⁽⁷⁸⁾.

Questa decisa affermazione della libertà non ha nulla a che fare con il principio dell'autoderminazione, bastante a se stessa, proclamato dal laicismo moderno. Subito dopo Niccolò confessa: «Come sarò di me stesso, se non me lo insegni tu, Signore?» ⁽⁷⁹⁾. Dunque la libertà di cui si parla, quella cui fa appello lo sguardo di Dio rivolto all'uomo, si muove solo nello spazio scavato dalla grazia, la quale precede qualsiasi iniziativa dell'uomo e la rende possibile. Qui dunque la sottolineatura umanistica della libertà non consegna

(73) *Monadologia* n. IX: «Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soit parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque» (G.W. LEIBNIZ, *Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*, a cura di J.E. ERDMANN, prefazione di R. VOLLBRECHT, Aalen, Scientia, 1974 (orig.: 1840), 705).

(74) *Ivi*, n. LVI (edizione cit., 709).

(75) DVD prefazione: ed. GABRIEL-DUPRÉ (cit. nella nota 1), III, 94ss.

(76) DVD II: *ivi*, III, 100.

(77) DVD IV: *ivi*, III, 102ss.

(78) DVD VII: *ivi*, III, 120.

(79) DVD VII: *ivi*, III, 122.

l'uomo a se stesso sradicandolo dal rapporto costitutivo con Dio; ma secondo la logica dell'incontro dei due sguardi incrociati, il Cusano scopre che è ancora una volta Dio stesso a sostenere e a rendere possibile la risposta libera dell'uomo, il quale può guardare al suo creatore solo perché è già stato raggiunto e colpito, convertito e sedotto dal suo sguardo d'amore. Dirigendo liberamente il proprio sguardo a Dio, che per primo ha guardato questo singolo uomo, anche questo singolo si configura nella propria individualità.

Certo, in questo modo, negli scritti speculativi e mistici del Cusano, si sperimenta un approfondimento consistente del tema dell'individualità. Qui l'individuo sta al centro; della società quasi non si parla; essa è piuttosto una grandezza di risultanza. Torna obiettivamente difficile assegnare ad essa un posto, poiché l'incrocio dei reciproci sguardi umani non è affatto messo a tema: la Chiesa sembra risultare semplicemente dal rapporto individuale di ogni singolo con Dio.

6. GESÙ CRISTO, COMPIMENTO E FINE DELL'UNIVERSO

Ma l'argomento dell'individualità non sarebbe sondato fino in fondo, se non si giungesse a porre la questione di Cristo. Infatti il tema dell'uomo «microcosmo», se dice che tutte le cose trovano il proprio compimento nella creatura umana, rivela contemporaneamente l'impossibilità per l'uomo di raggiungere la perfezione in se stesso. L'uomo non solo non trova un adeguato fondamento in sé, ma neppure può acquietarsi in sé:

«[...] lo spirito dell'uomo, che compendia in sé le nature di tutte le cose, non può trovare riposo in nessun essere creato, ma desidera qualcosa di superiore a sé, e non trova appagamento se non nell'immortalità, che è la vita e la sapienza eterna. E poiché quest'uomo, che dev'essere il fine di tutte le cose, il loro riposo, il loro sabbato, non può essere la massima creatura, compendiate in sé tutte le altre nel loro grado di perfezione, se non è unito ipostaticamente a Dio – nel quale soltanto è il riposo, essendo Egli l'oggetto totale ed ultimo di ogni desiderio – per questo fu necessario che Dio si facesse uomo, affinché in tal modo tutte le cose potessero giungere al loro fine» ⁽⁸⁰⁾.

In questo testo è semplicemente ipotizzata l'incarnazione del Figlio di Dio come compimento dell'umanità e dell'intero creato ⁽⁸¹⁾.

(80) DS n. 33 (XVI/4, 352, 5-16).

(81) Com'è noto, al problema di Cristo il Cusano ha dedicato soprattutto l'intero III libro del *De docta ignorantia*. Per un'analisi attenta e stimolante di questa sezione si veda particolarmente: U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des*

Possiamo tentare di scioglierne le dense implicazioni nel modo seguente. L'uomo come microcosmo è la perfezione del creato; tuttavia, l'umanità non esiste se non nei singoli uomini, perché solo l'individuo è esistente ⁽⁸²⁾. Dunque l'umanità può raggiungere la propria perfezione solo in un singolo individuo perfetto. In definitiva la perfezione dell'uomo sta nella sua unione con Dio, l'unico che possa garantire all'uomo l'immortalità. Ma tra gli individui della specie umana se ne potrà sempre dare uno più perfetto di un altro, all'infinito. Infatti il finito, per sua natura, è suscettibile di un più o di un meno all'infinito. Dunque, se non si vuole tendere asintoticamente all'infinito nella ricerca di un individuo umano sempre più perfetto quanto alla sua unione con Dio, bisogna postulare che l'individuo più perfetto, sempre dal punto di vista dell'unione, sia quello assunto da Dio stesso, nella persona del Figlio suo, a formare una persona sola con Verbo divino, secondo la dottrina dell'unione ipostatica. «[...] Se un essere causato o creato si unisce all'Essere massimo con la più stretta unione possibile, esso non può più sussistere ipostaticamente in se stesso. Per questo la natura umana sussiste nella divina [...]» ⁽⁸³⁾.

In questo modo viene garantita la singolarità assoluta di Cristo. Nessun uomo potrà mai essere identico a lui, anche se, essendo Gesù Cristo il modello perfetto di ogni uomo, ognuno diventerà tanto più se stesso, cioè questo singolo individuo, quanto più aderirà a Cristo, con tutta la propria libertà. Dunque: nessun uomo potrà mai essere identico a lui; ma anche: nessun uomo potrà mai essere se stesso senza di lui.

Secondo il *De docta ignorantia*, tutti coloro che sono uniti a Cristo per la fede e la carità formano la Chiesa. Dal punto di vista di questa mistica unione a Cristo le differenze esistenti tra i singoli credenti dipendono dal grado della loro fede e della loro carità, fermo restando che nessun uomo potrà mai adeguare la pienezza di fede e di amore dell'uomo-Dio ⁽⁸⁴⁾. Questo concetto di Chiesa non nega affatto, ma prolunga ed esplicita quello di tipo «misterico» già per latro enunciato nel *De concordantia catholica* ⁽⁸⁵⁾.

Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 33), Münster, Aschendorff, 1991, 140-167. Sull'importanza di Cristo per il tema dell'unità e della pace tra i popoli e le religioni, vedi anche: F. Buzzi, *L'ecumenismo religioso nell'azione e nel pensiero del cardinale Nicolò da Cusa (1401-1464). Spunti di metodo*: La Scuola Cattolica 121 (1993) 629-662.

(82) Cf *supra*, nota 67.

(83) DS n. 34 (XVI/4, 353, 20-23).

(84) DDI III, XII nn. 254-255 (I, 157ss.).

(85) Cf *sopra*, pp. 55s.

Da quanto è stato detto, però, si vede bene come, negli scritti mistico-speculativi del Cusano maturo, manchi un'attenzione esplicita alla realtà concreta, ai dinamismi effettivi e all'organizzazione istituzionale vuoi della Chiesa vuoi della società civile. Se per un verso, come si è appena detto, si sviluppa un concetto «mistico» di Chiesa, per un altro la comunità degli uomini, svuotata del suo spessore di concretezza, tende a dissolversi nella categoria universale e astratta della «specie umana», un mero strumento concettuale intermedio, di cui ci si serve per garantire il nesso del «singolo» col «massimo assoluto». A ben vedere, non manca per l'umanità un interesse che potremmo definire «antropologico culturale» ⁽⁸⁶⁾ *ante litteram*, là dove Niccolò si sofferma compiaciuto ad analizzare le reali differenze esistenti tra i diversi gruppi umani ⁽⁸⁷⁾. Tuttavia – si badi – la descrizione delle differenze tra le razze umane, più che incarnare un interesse effettivo per le varie condizioni di vita e di cultura degli uomini, tradisce un pretesto: il gusto logico di chi aspira a porre ordine nel disordine, a scorgere l'unità nel molteplice, a vedere in ogni aspetto del creato il gioco delle concordanze e delle differenze. Così anche questo terreno umano assolutamente concreto e reale si trasforma insensibilmente in una palestra di logica e in un esercizio di umana autocoscienza universale.

7. INDIVIDUO E SOCIETÀ. ANCORA A PROPOSITO DELL'UMANESIMO ITALIANO

Dopo ciò che è stato premesso, è forse più facile chiedersi ancora che tipo di rapporto intercorra tra il Cusano e gli umanisti italiani a proposito del nostro tema. Paul Oskar Kristeller ci ha fatto intendere con quanto equilibrio vada trattata la questione della «vita attiva» e della «vita contemplativa» nell'umanesimo, un problema che mette precisamente in gioco il rapporto esistente tra la vita privata del singolo e il suo impegno sociale. Sarebbe infatti errato pretendere che uno di questi due poli abbia avuto il sopravvento sull'altro nel Quattrocento italiano ⁽⁸⁸⁾. È innegabile però che, se non si può scegliere in modo definitivo per nessuno dei due termini, esiste inevitabilmente, nel mondo dei letterati

(86) Secondo i contenuti e gli interessi sviluppati dall'«antropologia culturale» nel XVIII secolo.

(87) Cf soprattutto DC II, XV (III, 147ss.)

(88) P.O. KRISTELLER, *Teorie umanistiche della Vita attiva e della Vita contemplativa*, in: *Pio II e la cultura del suo tempo*. Atti del I convegno internazionale – 1989, a cura di LUISA ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano, Guerini e Associati, 1991, 13-27.

italiani, una certa tensione dolorosa tra il «privato» e il «pubblico». In fondo lo stesso Bruni, affermando che «la vita attiva è più utile, mentre la vita contemplativa è più divina» ⁽⁸⁹⁾, tentava una conciliazione a partire da una differenza sentita come affatto reale e profonda. In questo senso bisogna dare ragione a Seidlmayer ⁽⁹⁰⁾, quando nota che l'umanista, formatosi all'ideale petrarchesco del «sibi soli vacare», non può non avvertire l'impegno sociale – per altro giudicato utile e doveroso – come una specie di «sacrificio». Insomma: l'uomo di studio dedito alle *bonae literae*, a favore della «communis hominum utilitas» deve rinunciare a un lato di sé, a qualcosa di suo, che lo costituisce nel suo essere stesso. In questo modo però si rivela un'intima spaccatura nell'animo umano, che si sente teso tra due ambiti, anzi due vocazioni, tra le quali risulta difficile stabilire un equilibrio o fare una scelta radicale.

Ora, nel caso del Cusano, la stessa impostazione del problema in questi termini risulterebbe priva di senso. Per lui infatti l'individuo è questo singolo essere irripetibile che, a un tempo, è membro dell'universo e dell'umanità. Dunque, per una legge insita nella struttura dell'essere, la quale governa i rapporti di ogni singolo col tutto, ogni realtà raggiunge la propria perfezione solo nel rapporto col tutto e attraverso il tutto, così come, reciprocamente, l'universo perviene a se stesso solo attraverso la realizzazione di ogni singolo individuo. È chiaro però che questa impostazione speculativa del rapporto individuo-società, se guadagna in chiarezza e in profondità metafisica, perde in concretezza rispetto al Quattrocento italiano.

A questo punto, quasi a modo di estrema conclusione, emerge un'altra considerazione di carattere generale. Se nella nostra epoca – come si diceva in apertura – siamo assetati di una profondità metafisica che ci consenta di soddisfare quell'esigenza di *reductio ad unum* che governò il pensiero del Cusano e che è l'aspirazione profonda e sempre vera di ogni esercizio dell'umana intelligenza, siamo però anche consapevoli che allo sforzo prezioso del Cardinale e della sua epoca intera mancò quella capacità di analisi concreta dei fenomeni sociali che soltanto un lungo, incerto e travagliato percorso di ricerca mette oggi a nostra disposizione. Alludiamo ovviamente alla nascita e allo sviluppo delle scienze umane di tipo sociale che forniscono anche alla riflessione filosofica strumenti concettuali più prossimi all'oggetto da studiare, affinché anche tramite essi ci si possa elevare alla conoscenza filosofica e teologica del rapporto individuo-società.

(89) Cf *ivi*, 22.

(90) Cf M. SEIDLMAYER, *Nikolaus von Kues und der Humanismus* (cit. n. 7), 16-23.

In ogni caso bisogna riconoscere che, per quanto sia difficile essere coerenti nella vita col proprio modo di pensare, Niccolò seppe incarnare quasi alla perfezione la sua visione teoretica, la sua pacata contemplazione dell'armoniosa unità del molteplice (*concordantia*). Egli fu davvero un «uomo singolare», capace di impegnarsi, con uguale energia e buoni risultati, tanto nelle più ardite speculazioni quanto nella costruzione concreta dell'unità e della pace sociale e religiosa universale, attraverso un'impressionante e simultanea attività pastorale e diplomatica.

FRANCO BUZZI
Biblioteca Ambrosiana
Piazza Pio XI, 2 – 20123 Milano

15 novembre 1994