

FIAT LUX. ANIMA DEL MONDO, NATURA E CREAZIONE NELL'OPERA DI NICOLA CUSANO

[FIAT LUX. ALMA DO MUNDO, NATUREZA E CRIAÇÃO NA OBRA DE NICOLAU DE CUSA]

[FIAT LUX. SOUL OF THE WORLD, NATURE AND CREATION IN THE WORK OF NICHOLAS OF CUSA]

Andrea Fiamma
andrea.fiamma@hotmail.it

Andrae Fiamma (Dr.Phil Dr.Theol) obteve o título de Doctor Europaeus no Studi Umanistici da Università degli Studi “G. D’Annunzio” da Chieti-Pescara, discutindo uma tese em Filosofia Moral com o título Nicola Cusano a Colonia no âmbito de um projeto de co-tutela com a Facoltà di Teologia Cattolica da Università de Lorraine; também aperfeiçoou os estudos na Università di Stuttgart, de Tübingen e no Thomas-Institut da Universität zu Köln. Tem formação em História da Filosofia, mas interessa-se também pela Filosofia da Religião, e é empenhado, sobretudo, no aprofundamento do pensamento de Nicolau de Cusa. É inscrito em numerosas associações culturais e científicas, e é membro do Comitê Editorial do Giornale di Filosofia della Religione.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2401)

Recebido em: 29 de maio de 2020. Aprovado em: 29/06/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 129-146
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2401)
Dossiê Filosofia e Mística



DOI: [10.25244/uf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2401)

Fiat lux. Anima del mondo, natura e creazione nell'opera di Nicola Cusano
FIAMMA, Andrea

Riassunto: Nicola Cusano (1401-†1464) nelle sue opere rielabora i lineamenti fondamentali delle dottrine filosofiche di Platone e di Aristotele. Il presente saggio mostra come Cusano ridefinisca il concetto platonico di anima del mondo e quello aristotelico di natura allo scopo di presentare una metafisica della creazione che non rifiuti la filosofia antica, ma che la porti a perfezione in una nuova sintesi cristiana.

Parole Chiave: Nicola Cusano. Platonismo. Neoplatonismo. Anima del mondo. Trinità. creazione

Resumo: Nicolau de Cusa (1401-†1464) na sua obra reelabora os lineamentos fundamentais da doutrina filosófica de Platão e de Aristóteles. O presente ensaio mostra como Cusano redefine o conceito platônico de alma do mundo e aquele aristotélico de natureza com o intuito de apresentar uma metafísica da criação que não rejeite a filosofia antiga, mas que a leve à perfeição numa nova síntese cristã.

Palavras-Chave: Nicolau de Cusa. Platonismo. Neoplatonismo. Alma do mundo. Trindade. Criação.

Abstract: Nicola Cusano (1401- † 1464) elaborates in his works the fundamental features of the Plato's and Aristotle's philosophy. The present essay aims to show how Cusano redefines the Platonic concept of soul of the world and the Aristotelian one of nature in order to present a metaphysics of creation that does not reject the ancient philosophy, but which brings it to perfection in a new christian synthesis.

Keywords: Nicholas of Cusa. Platonism. Neoplatonism. Soul of the world. Trinity. Creation.

Penso che Platone chiamò anima del mondo ciò che Aristotele chiamò natura. Io invece credo che quell'anima e quella natura non siano altro che Dio, il quale opera tutto in tutto e che chiamiamo spirito universale.

Nicola Cusano, *De mente*, c. 13

INTRODUZIONE

Nicola Cusano (1401-†1464) discute in numerosi testi le nozioni fondamentali della tradizione filosofica antica. Nelle opere composte da Cusano negli anni Cinquanta, che risentono del clima umanistico che egli respira a Roma, spesso intraprende un'opera di *cribratio*, cioè di “setacciamento” delle filosofie platonica e aristotelica, allo scopo di far luce nei loro aspetti fondamentali e di far emergere quei nuclei filosofici che possono contribuire alla formulazione della sua filosofia cristiana.

Tra i passi maggiormente noti della raccolta *Idiota* in cui Cusano lavora con la suddetta intenzione, emergono quelli che riguardano l'analisi della nozione aristotelica di materia come *causa materiale* del mondo; Cusano valorizza la concezione aristotelica, introducendo tuttavia un correttivo ad Aristotele¹: la materia non è tale dall'eternità, ma è creata per volontà del Verbo divino, che è *causa formale, efficiente e finale* della creazione: Dio è, propriamente, *tricausalis*, come insegnava Alberto Magno.

Nel presente contributo illustriamo i principali passi dell'opera di Cusano da cui è possibile desumere la sua personale lettura del platonismo e dell'aristotelismo in riferimento alla creazione del

¹ Taluni interpreti hanno ricostruito il dibattito tra Cusano e Johannes Wenck presentandolo come un confronto tra il platonico Cusano e l'aristotelico Wenck – per l'opera di Wenck, *De ignota litteratura*, cfr. E. Vansteenberghe, *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, in “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ VII (1910), pp. 19-41; a nostro avviso questa non è la corretta interpretazione della vicenda, come mostrato in A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-150)*. Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano, Aschendorff Verlag, Münster 2019, vedi in part. 123s. Sul confronto tra Cusano e Wenck cfr. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1988; K. Flasch, *Kampflätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2008, pp. 227, il capitolo intitolato „Wissen oder Wissen des Nichts-Wissens“ *Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck*. Flasch ritiene che la discussione tra Cusano e Wenck sia da contestualizzare nel più ampio dibattito in merito alla legittimità della concezione aristotelica della conoscenza: «die Auseinandersetzung Wencks mit Cusanus war auch ein Kampf um philosophische Autoritäten. Seit dem endenden 13. Jahrhundert galt Aristoteles als „der“ Philosoph. Cusanus hatte ihn in *De docta ignorantia* mit diplomatischer Vorsicht behandelt sogar in untergeordneten Hinsichten lebhaft gelobt. Doch insgesamt hatte Cusanus sich von ihm emanzipiert, und Wenck hat dies durchschaut: „Dieser Mensch“, sagte der Heidelberger Professor gegen Nikolaus, „kümmert sich wenig um die Aussagen des Aristoteles“» (p. 231). Flasch ritiene, correttamente, che il rifiuto cusano di adeguarsi alla gnoseologia aristotelico-tomista costituisca la preoccupazione maggiormente profonda di Wenck: secondo il suo punto di vista il “platonismo” del Cusano condurrebbe ad una (condannata dalla Chiesa) «pantheistische Idee der Vergottung» (p. 232), tipica della tradizione neoplatonica di Eriugena ed Eckhart. In effetti «die cusanische Idee der Koinzidenz verstand Wenck so, als lehre sie das Zusammenfallen von Schöpfer und Schöpfung, wofür er sich auf den Text des Cusanus berufen konnte, wo es heißt, das göttliche Maximum sei alles, was sein könne, d. h., es vereinige in sich aktual die Möglichkeiten aller Dinge» (Ibidem). Wenck individua correttamente uno tra i punti fondamentali della metafisica cusana del “tutto è in tutto” e teme che questa tensione verso l'infinita unità divina possa inficiare l'articolazione personale della dottrina cristiana del *Deus Trinitas* e così annullare la distinzione qualitativa tra Dio e le creature: «Überall relativierte Cusanus die Unterschiede – die Unterschiede zwischen Gott und Welt und die der drei Personen in der Gottheit. Cusanus zerstöre die Trinität, die er doch mathematisch beweisen wolle, was sei bei seinem mathematisch-philosophische Beweisen herauskomme, sei ein Unendliches, in dem alle Unterschiede versinken ein Eines, das alles ist» (Ibidem).

mondo.

1. L'ANIMA DEL MONDO

Nella tradizione platonica dei *Commenti al Timeo*, Cusano trova importanti indicazioni per approfondire la nozione di anima del mondo. Per i platonici, difatti, la causa *formale* della produzione del cosmo (il mondo archetipo, cfr *Timeo* V 27c-29d) è distinta dalla causa *efficiente* (il Demiurgo modella per il Bene: «TIM. Diciamo dunque per qual cagione l'artefice fece la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano»²). Il *mito verosimile* del *Timeo* racconta di come il Demiurgo agisca sulla possibilità della materia informe per portarla in atto sul modello delle Idee.

Secondo la lettura volontaristica del *Timeo* proposta invece da Teodorico di Chartres e in seguito da Cusano stesso, quella particolare *volontà* demiurgica rappresenta ciò che la tradizione platonica successiva ha chiamato – e Cusano ne riporterà le espressioni – “intelligenza”, “necessità del complesso”, anche “mente” ma soprattutto “anima del mondo”³. Questa concezione volontaristica della creazione era inconcepibile per il neoplatonismo, secondo cui la generazione dell'Essere avviene secondo una spontaneità naturale, che possiede in sé la causa del proprio movimento.

Al contrario del volontarismo cristiano, il neoplatonismo antico afferma l'identità tra la *causa finale* e la *causa formale* della produzione, cosicché l'esplicazione dell'Uno poteva essere pensata come *spontaneità assoluta* – e magistralmente tratteggiata dalle immagini della fonte, dell'albero e del sole. Plotino in *Enn.* VI 7, aveva inoltre rifiutato l'antropizzazione della creazione suggerita da Platone nel *Timeo*⁴: dal suo punto di vista, ipotizzare una *Boulesis* in Dio significa introdurre un elemento di variabilità nel divino, che in tal senso non appare più caratterizzato da *necessaria eternità*; questo medesimo ‘errore’ l'avevano commesso per Plotino gli gnostici, i quali, ammettendo che il Demiurgo era stato guidato da volontà e dovendo inoltre constatare la corruzione e l'imperfezione del mondo, finirono per concludere che il Demiurgo è malvagio: se l'Uno produce per *natura e necessità*, allora non vi è spazio per una *decisione* di campo tra il bene e il male.

Ci limitiamo a segnalare quanto già commentava Plotino in riferimento agli gnostici (*Enn.* II, 8-9), che tendevano a interpretare la creazione demiurgica come un *atto volontario*: «questo universo non è sorto in virtù di un calcolo sul fatto che esso doveva venire ad esistere, ma perché era necessario che vi fosse una seconda natura»⁵. Coerentemente con la generazione eterna del mondo, Plotino ritiene che insidiare la purezza dell'Uno con il concetto di *volontà* – e dunque estendere anche all'Uno quella stessa forma di giudizio e di ragionamento che distingue invece il pensiero discorsivo – rappresenti una forzatura di *Timeo* 27d⁶. Alcuni secoli più tardi anche Proclo nei suoi *Commentari al Timeo* giudicherà il

² Platone, *Timeo* VI, 29e. Sulla lettura cusana dell'opera platonica cfr. A. Fiamma, *La réception du Timée par Nicolas de Cues (De docta ignorantia II, 9)*, «Revue des Sciences Religieuses» LXXXI/1 (2017), 39-55.

³ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 9, tr. it. a cura di G. Santinello (I classici del pensiero), Rusconi, Milano 1988 (d'ora in poi: DDI), p. 135. Per una precisazione sull'identità di questi cosiddetti “platonici”, cfr. M.L. Fuehrer, *Cusanus Platonicus: References to the Term 'Platonic' in Nicholas of Cusa*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, a cura di S. Gersh/M.J.F.M. Hoenen, Berlin-New York 2002, 345-370

⁴ Plotino, *Enneadi* VI 7. Per un approfondimento su queste tematiche in Plotino cfr. ad es. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Davidson, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.

⁵ Plotino, *Enneadi* II, 8.

⁶ Plotino, *Enneadi*, VI, 7.

Demiurgo «incolpabile» (*καὶ ὁ δημιουργὸς ἀναίτιος*)⁷.

La teologia cristiana dei primi secoli si pose in seguito il problema di come il Verbo possa indossare il ruolo di quel che nel *Timeo* è chiamato “artigiano”. Giustino e Agostino, che Cusano sembra ricalcare⁸, impongono però un ripensamento dell'atto della creazione secondo la metafora della produzione artistica del Demiurgo-Dio, che, volendo, crea la materia e poi la plasma secondo le proprie idee. Si osserva in questa fase come il *Timeo* per un verso funga da modello – in quanto la formazione del mondo è pensata nella logica del Demiurgo plasmatore – e, per l'altro, Cusano se ne allontani in modo da far interagire il dialogo platonico con il volontarismo cristiano; tentativo di matrimonio, questo tra il *Timeo* e una certa idea di *Boànlesis* divina, che meriterebbe maggiore approfondimento di quanto possiamo offrire in queste poche pagine.

Il nono capitolo del secondo libro del *De docta ignorantia* discute nel dettaglio la concezione platonica dell'*anima del mondo*. Il centro dell'argomentazione resta ancora la questione di *come* una cosa singola venga all'esistenza, e cioè la modalità mediante la quale, nell'accadere dell'esistenza, quel suo poter essere *de-terminato* venga condotto in atto. La faccenda sembra anzitutto ontologica: «tutti i sapienti si sono trovati d'accordo nel credere che il poter essere può esser tratto all'essere in atto solo dall'essere in atto, perché nessuna cosa è capace di portare se stessa all'atto, se non è causa di se stessa: sarebbe, altrimenti, prima di essere»⁹. In *Metafisica IX, 8*, Aristotele insegna che un qualcosa in potenza può essere tratto all'atto soltanto tramite un'altra causa in atto, che sia, appunto *initium* del movimento tramite cui la potenza diviene atto – a meno che, come annota Cusano, la potenza non contenga in sé stessa la *causa* del suo essere in atto e dunque sia *causa sui*, paradossale *coincidentia* tra la potenza e l'atto e loro nesso. Questa causa “terza”, che è in atto e che a sua volta trae all'atto la potenza di essere, è dunque *necessaria* affinché se ne dia l'esplicazione nel mondo.

Ma di cosa si tratta quando si fa cenno a quel *tertium*? Scrive il cardinale Cusano che «alcuni chiamarono mente questa natura eccelsa, altri intelligenza, altri anima del mondo, altri “fato” nella sostanza, altri – come i seguaci di Platone – necessità del complesso. Questi credevano che la possibilità è determinata dalla necessità mediante questa complessione, per essere in atto, ora, quello che la natura poteva, prima, in potenza»¹⁰. Si tratta della “natura”, da cui Aristotele deriverà l'*eternità del mondo* (tesi già negata dal Cusano in merito all'eternità della materia)¹¹. L'anima del mondo è frutto di una necessità meramente ontologica, e cioè del bisogno di postulare un qualcosa di distinto dalla potenza della Diade, che sia in atto e che funga da *causa efficiente* del mondo: un *tertium* che possa dare abbrivio all'esplicazione della potenza nell'essere esistente in atto – ovvero, nel merito dell'anima del mondo, che possa rendere esistente in atto quell'ente che è esistente in potenza.

Fino a questo punto, secondo Cusano, «tutti i sapienti si sono trovati d'accordo»¹²; la novità della posizione specificatamente “cristiana” rispetto al platonismo antico è nel pensare tale “necessità del complesso” come un atto *volontario* del Dio creatore. Contestualmente notiamo che Cusano cerca di attribuire una certa intuizione della nozione di *volontà divina* anche ai filosofi platonici, agli aristotelici e persino agli stoici introducendo la categoria dell'*intenzionalità* e predisponendo il lettore a ben accettare lo slittamento teoretico da cui indotto nei capitoli finali del libro, in cui viene descritto il Cristo mediatore

⁷ Proclo, *Commentari al Timeo*, tr. it. *Il male dai commentari al Timeo*, tr.it di Massimo Cacciari, Edizioni salette dell'uva, Caserta 2008, p. 38.

⁸ Agostino, *De civitate Dei VIII*, 11 tratta esplicitamente delle affinità tra il *Timeo* e il libro del Genesi.

⁹ DDI, II, 9, p. 135.

¹⁰ DDI, II, 9, p. 135.

¹¹ Sulla lettura cusana dei temi aristotelici cfr. il recente volume a cura di Emanuele Vimercati e Valentina Zaffino, *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 64, De Gruyter, Berlin 2020. Cfr. J. Maaßen, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues*, Quellen und Studien zur Philosophie 126, De Gruyter, Berlin 2015.

¹² DDI, II, 9, p. 135.

come quel “tertium” che è il Verbo¹³: «dunque – egli scrive –, ciò che fa essere in atto la possibilità agisce con *intenzione*, affinché la possibilità venga all'essere in atto secondo un ordinamento razionale e non a caso»¹⁴. D'altronde lo stesso Demiurgo artigiano contiene comunque in se medesimo l'*inizio* dell'atto creativo – e dunque, al contempo, si predispone ad essere *causa efficiente*, seppur involontaria, del moto tramite cui il poter essere del mondo, cioè l'essenza pensata da Dio, si attualizza nell'esistenza.

La nozione di volontà creatrice viene così insinuata nella mente dell'artigiano platonico: dalla mente, inoltre, l'artigiano trae anche le forme-idee, che sono gli *esemplari* delle forme, che a loro volta sono contratte nelle cose [*in re*]. Causa *formale*, causa *efficiente* e causa *finale* coincidono nella mente del Dio-artigiano. Cusano ritiene che, in virtù della prossimità di tale dottrina cristiana a quella platonica del *Timeo*, allora essa potrebbe essere accettata agevolmente anche dai platonici:

Essi, difatti, «dicevano che le forme delle cose sono in atto in quella mente in modo intelligibile, come sono nella materia in modo possibile e che la necessità della complessione, che ha in sé la verità delle forme insieme alle proprietà che si accompagnano a tali forme, muove secondo un ordine naturale del cielo e che, per mezzo del moto come strumento, spinge la possibilità all'atto nella maniera più conforme al concetto intelligibile di verità»¹⁵.

I platonici ritengono inoltre che le forme *intelligibili* sono nella mente divina con precedenza di *natura* rispetto a come sono nelle cose – di qui i prodromi della dottrina dell'esemplarismo, che Cusano trae da fonti parimenti platoniche e cristiane¹⁶. Le forme delle cose sono, in altri termini, presenti nell'anima del mondo con precedenza *di natura* (e non di tempo) rispetto alle forme, le quali a loro volta, in quanto contratte nelle cose, sono state esplicate dalla materia molteplice, dove essere riposavano in potenza.

I Peripatetici, al contrario dei Platonici, *negano* invece la precedenza naturale delle forme nella mente e, sulla scorta dell'Aristotele della *Metafisica* e del *De anima*, *negano* poi che nella realtà si dia una materia senza forma, un ente che non sia *sinolo di materia e forma*. Secondo Cusano, però, i Peripatetici cadono in errore «perché dicono che le forme non hanno altro essere se non quello che è nella materia»¹⁷; eppure, dato che, come si è argomentato, nel mondo del finito non si dà una potenzialità assoluta, ma la potenzialità della materia è *sempre* contratta ad un'esistenza in atto, allora nell'ente singolarmente esistente vi è sempre una compresenza di materia e forma – mai l'una o l'altra *absolute*.

Tale complesso di considerazioni rende possibile recuperare la teoria aristotelica dell'astrazione e volgere lo sguardo ad un'esistenza post-*rem* delle forme nell'intelletto, che le *astrae* dalle cose individuali, dove sono “adombrate” dalla materia. Dal punto di vista di Cusano hanno visto bene gli aristotelici quando hanno ritenuto che nel mondo non si dà una materia senza forma e che le forme delle cose sono

¹³ È stato scritto molto sulla figura del Cristo nel contesto della filosofia cusana; si consulti, ad esempio, R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956.

¹⁴ DDI, II, 9, p. 135.

¹⁵ Ivi, p. 136.

¹⁶ Cfr. ad esempio Prisciano, Plotino, Agostino e soprattutto Meister Eckhart, di cui Cusano possedeva gli scritti nella sua biblioteca. Cfr. A. Fiamma, *Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXXXIV (2017), 91-128. In merito all'eredità concettuale di Eckhart in Cusano, cfr. H. Schwaetzer, *L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de Filiatio Dei*, in: *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 101-120

¹⁷ DDI II, 9, p. 136.

reperibili, «per astrazione, nell'intelletto, operazione che è successiva alla realtà delle cose, come è evidente»¹⁸. Per un verso Cusano conferma la dottrina platonica della precedenza per natura delle forme nell'intelletto; per l'altro, invece, la integra con posizioni aristoteliche preparando così il terreno alla dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*.

2. LE IPOSTASI

«Ai Platonici è piaciuto anche credere che tali esemplari distinti nella necessità della complessione sono molteplici»¹⁹ - in questo modo ad inizio del secondo paragrafo Nicola Cusano ricorda quanto ha appreso dalla scuola di Chartres, in particolar modo da Teodorico²⁰, secondo cui gli esemplari – ovvero le *Idee* platoniche del *Timeo* – sono presenti nei pensieri di Dio quali singole e *molteplici* cause formali delle *molteplici* cose. La varietà delle Idee non è tuttavia originaria poiché essa *deriva* «secondo un ordine naturale, da un'unica ragione infinita nella quale tutti sono uno»²¹. In questa fase Cusano si confronta con un punto delicato della dottrina platonica, cioè il rapporto tra la molteplicità delle Idee (i pensieri di Dio) e unicità del Bene (Dio stesso); problema delicato e rischioso, con conseguenze non trascurabili per Cusano sia sul piano filosofico sia su quello teologico e dogmatico.

Nello specifico, in riferimento al rapporto tra la molteplicità degli esemplari e l'unicità dell'essere, Cusano sottolinea una convergenza dell'esemplarismo e della concezione neoplatonica dell'*Uno-che-è* con la dottrina cristiana della creazione – un lunga tradizione interpretativa aveva invece sottolineato piuttosto le divergenze tra l'esemplarismo e la concezione cristiana del Verbo. È d'obbligo notare che al platonismo del *Timeo* il cardinale Cusano continuerà a contrapporre *ragioni* filosofiche e mai preoccupazioni dottrinali, che tuttavia, agiscono comunque sullo sfondo dei suoi testi.

Lo snodo principale da risolvere che si è presentato sino ad ora riguarda il rapporto tra gli esemplari e il loro essere-unitario; i primi, per così dire, sono *causa formale* della creazione, sono molteplici e, in forza di analogia, sono come le idee del cucchiaio nella mente dell'Idiota, della palla per il tornitore e così per ogni oggetto che l'uomo-Demiurgo produce secondo la propria arte; il secondo, l'essere-uno delle idee, non è soltanto *luogo* degli esemplari, ma è *causa efficiente* del moto, che è tale per necessità di *natura* – ovvero ha in sé la causa del proprio movimento; per i platonici questa unità è una *ragione* che *precede* gli universali quali *ipostasi* e prende il nome di “necessità del complesso”. Vi è dunque legame ipostatico e gerarchico tra i due o è possibile un'altra via? A differenza dei cristiani, annota Cusano, i platonici

non credettero che questi esemplari siano stati creati da quella ragione, ma che ne discendono, in modo che l'affermazione “Dio è” non è vera se non lo è anche quest'altra: “l'anima del mondo è”; sostenendo così che l'anima del mondo è esplicazione della mente divina, sì che tutti gli esemplari che in Dio sono un unico

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Teodorico di Chartres, *Lectioes*, II, 10; II 66.

²¹ DDI, II, 9, p. 136.

esemplare, nell'anima del mondo sono molteplici e distinti²².

Il focus dell'argomentazione risiede nel rapporto di *complicatio-explicatio*, aggravato dal cruccio di dimostrare l'imperfezione della teoria gerarchica platonica, secondo cui «Dio precede per natura questa necessità del complesso»²³. In discussione c'è la lettura metafisica del *Deus Trinitas*: se Cusano, con i platonici, ammettesse l'anima del mondo come *locus* degli esemplari, unità ipostatica che precede per natura la molteplicità, allora la creazione non si sarebbe realizzata una volta e per tutte nel *fiat* del *Genesi*, bensì si sarebbe sviluppata attraverso una serie di gradi e ipostasi intermedie come cause *strumentali* e *mediate* del creato, sul modello delle *enadi* di Proclo.

Il mondo intelligibile, concepito come ipostasi, cioè anima del mondo, costituisce problema al modello del *Genesi*: «[i platonici aggiungevano] che l'anima del mondo è, per natura, prima del movimento»²⁴ – e così essa è l'*intermedio* tra l'*Hen* impersonale, eterno e identico e, d'altra parte, il movimento, il tempo, la molteplicità; «[i platonici aggiungevano] che, come strumento, essa è l'esplicazione temporale delle cose; sicché quelle che sono nell'anima secondo verità sarebbero esplicate nella materia, in cui si trovano secondo la possibilità, dal movimento del tempo»²⁵.

Per i platonici bisogna porre per necessità di natura una *causa efficiente mediata e formale mediata* tramite cui il mondo viene all'esistenza: essa sarebbe un *tertium* che, *intermedio* tra l'Immobile e il molteplice ne determini ordine e *ratione* – leggiamo in *Timeo* 35a: «dell'essenza indivisibile e che è sempre nello stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, di tutte e due [l'artefice] forma, mescolandole insieme, una terza specie di essenza intermedia, che partecipa della natura del medesimo e di quella dell'altro, e così la stabilì nel mezzo di quella indivisibile e di quella divisibile per i corpi»²⁶. E allora Cusano: l'*intermedio* è «pertanto il modo d'essere dell'anima del mondo è quello che diciamo mondo intelligibile»²⁷.

Tale scala di cause mediate implica una gerarchia delle forme, che, di volta in volta, decadono nel modo d'essere dalla luce della Verità verso le tenebre della pura materia, che è *informitas* (appunto, assenza di forma):

Essi [i platonici] hanno creduto che le forme che sono nella materia sono le stesse di quelle che sono nell'anima del mondo, anche se lo sono secondo un modo d'essere diverso: ossia sono in modo vero e in se stesse nell'anima del mondo; sono in modo verosimile nella materia, non nella loro purezza bensì adombrate²⁸.

Si profila una concezione gerarchica dell'*uni-versum*: benché, difatti, per un cristiano è inaccettabile quel *tertium* intermedio che è l'anima del mondo, meno intenso è il rifiuto per la struttura

²² DDI, II, 9, p. 137.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Platone, *Timeo* 35a

²⁷ DDI, II, 9, p. 137.

²⁸ Ibidem.

gnoseologica²⁹, che trova una rappresentazione visiva nella figura geometrica del cerchio³⁰: «da mente divina è come il punto che sta al centro e l'anima del mondo è come il circolo che esplica il centro»³¹; essa, difatti «è la prima esplicazione circolare ed è la complicazione naturale di tutto l'ordine temporale delle cose»³². In quanto anima che sostiene il mondo, essa esprime la medesima funzione dell'anima umana, per cui essa differisce dalla seconda soltanto per quantità e non per differenza qualitativa – poiché la qualità si definisce in relazione alla funzione che svolge.

Cusano rielabora il concetto platonico costruendolo sul rapporto di analogia tra l'anima umana e l'anima del mondo:

essi [i Platonici] credettero che quest'anima differisse solo numericamente dall'anima dell'uomo; e che, come l'anima dell'uomo stesse all'uomo, così l'anima del mondo stesse all'universo, ritenendo che tutte le anime abbiano origine da essa e si risolvano alla fine in essa se le loro colpe non lo impediscono³³.

L'anima del mondo pervade l'*Uni*-verso, così come l'anima dell'uomo *vivifica, sente e immagina* nel corpo dell'uomo – in quanto vivifica è anima *vegetativa*, in quanto sente è *sensitiva* e in quanto immagina è *razionale*³⁴. Tra l'anima del mondo e l'anima particolare che si unisce al corpo non vi sarebbe differenza qualitativa, bensì solo di *quantità*, poiché essa è pensata come l'identico principio di *movimento* e sua *causa mediata* (Platone, *Sofista* 243d o *Fedro* 246a); per cui essa è, propriamente, *vita* del cosmo e non è presente nel mondo come corpo fisico che occupa un luogo, bensì in maniera tale da essere, citando l'Eriugena, *quodlibet in quolibet*³⁵. Continua il cardinale:

essi [i platonici] credettero che tutto il movimento discende dall'anima del mondo, che, dicevano, è tutta in tutto il mondo e tutta in qualsiasi sua parte, sebbene non eserciti le stesse virtù in tutte le parti, come l'anima razionale nell'uomo non compie la medesima operazione nei capelli e nel cuore, anche se sia tutta in tutto l'uomo e in qualunque sua parte[...]. Essa è diffusa nell'intero universo non secondo le sue parti, in quanto è semplice e indivisibile, ma è tutta nella terra dove lega la terra; tutta nella pietra dove produce la compattezza delle parti; tutta nell'acqua, tutta nelle piante e così via³⁶.

²⁹ DDI, II, 9, p. 138: «[I platonici] aggiungevano che la verità delle forme è colta solo dall'intelletto e non dalla ragione, dall'immaginazione e dal senso, in quanto queste facoltà afferrano solo le immagini, ovvero le forme miste alla possibilità, e perciò nulla attingono con verità, ma soltanto come opinione»

³⁰ Platone, *Timeo* 36d: «dopo che secondo la mente del creatore fu compiuta tutta la creazione dell'anima, dopo questo compose dentro di essa tutta la parte corporea, e le unì insieme accoppiandole per i loro centri».

³¹ DDI, II, 9, p. 138.

³² Ibidem.

³³ DDI, II, 9, p. 138.

³⁴ L'anima svogè nel corpo le seguenti funzioni: i) *vivifica* il corpo inanimato, poiché «dove essa si trova, essa dà vita» (De ludo globi, p. 64) – ed è detta, appunto, anima vegetativa; ii) *sente*, ovvero «è afflitta dalle affezioni del corpo» (De ludo globi, p. 67) – e si chiama anima sensibile; iii) *immagina*, nel senso che esercita la ragione e perciò la indichiamo con il nome di anima razionale.

³⁵ W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

³⁶ DDI, II, 9, p. 138.

3. LA NATURA E LA SUA CREAZIONE

L'argomentazione tratta dal *De docta ignorantia* di Cusano che stiamo seguendo si articola quasi completamente intorno alla critica cusaniana alla concezione platonica dell'anima del mondo e rischia di fornire un'immagine distorta del rapporto di Nicola Cusano con il platonismo antico; in effetti ci pare opportuno rilevare come l'intenzione del cardinale consista in generale nel confutare quelle concezioni filosofiche che ipostatizzano il *Principium* introducendo un *tertium* intermedio tra Dio e le cose. Da questo punto di vista, ad esempio, Cusano pone sul medesimo piano tanto la prospettiva platonica dell'*anima mundi* quanto quella Aristotele sulla *natura*: entrambi, Platone e Aristotele, pensano ad un qualche-ente *intermedio* tra l'Uno e i molti che pervade l'*Uni*-verso e che realizza l'unità del molteplice in quanto lo *collega*, lo *uni*-fica e lo *vivi*-fica.

Maggiori annotazioni sulla critica di Cusano ad Aristotele si trovano nel tredicesimo capitolo del *De mente*³⁷: in tale circostanza, Cusano afferma infatti: «penso che Platone chiamò anima del mondo ciò che Aristotele chiamò natura»³⁸. Il parallelo tra le due concezioni si fonda sul dimostrare che entrambi pensano ad un *intermedio* che sia *causa formale* e *causa efficiente* del movimento di creazione:

«Platone diceva che

- i) l'anima del mondo conteneva indelebilmente gli esemplari delle cose [*causa formale*]
- ii) e muoveva il tutto [*causa efficiente*];

Aristotele [diceva] che

- i) la natura è saggia [*causa formale*]
- ii) e muove tutto l'universo [*causa efficiente*]³⁹.

La prima *virtù*, ossia il fatto che tale anima del mondo o natura sia *causa formale* della creazione, è chiamata «arte architettonica, cui è sottoposta un'arte esecutiva [*causa efficiente*], la quale traduce in essere il concetto di Dio»⁴⁰.

La dottrina platonica del *Timeo* è presentata tramite l'immagine di un servo, il Demiurgo o il Formatore, che esegue l'*intenzione* di Dio: «forse Platone volle vedere l'anima del mondo come l'anima di un servo che conosce l'intenzione del suo padrone e ne esegue la volontà; e questa conoscenza chiamò nozioni o esemplari, non soggetti ad oblio affinché non venga meno l'esecuzione della divina provvidenza»⁴¹. Il racconto del *Timeo* viene presentato da Cusano in una versione spuria, ovvero frammista al volontarismo cristiano, con una modalità che egli propone ancora nel *De docta ignorantia*, ma anche nel *De genesi* e nel *De ludo globi*.

³⁷ Un testo parallelo a *De mente* XIII, p. 189 è *De beryllo* 23-24, p. 419, dove rinveniamo il medesimo tentativo di avvicinare le concezioni platonica e aristotelica per poi confutarle insieme tramite la dottrina cristiana del Verbo.

³⁸ *De mente* XIII, p. 189.

³⁹ Ibidem, parentesi nostre.

⁴⁰ Ibidem, parentesi nostra.

⁴¹ Ibidem.

Ciò che attira la nostra attenzione è come anche stavolta l'anima del mondo sia presentata come il *locus* paradossale dove dimorano gli esemplari delle cose e come l'*Inizio* della creazione sia pensato come l'esecuzione necessaria della *libertà* assoluta di Dio, che ha un *progetto* sul mondo, proprio come un architetto, un vasaio e un tornitore, che pensa ed esegue – e per il cristiano Cusano tale *progettualità* di Dio appare nella forma della *divina Provvidenza*⁴². A questa Sapienza è sottoposta, si diceva, un'*arte esecutiva*, che attua necessariamente il volere divino: «per questo attribuirono la necessità del complesso a quell'anima o natura, perché essa è necessitata ad agire in modo determinato, così come comanda la necessità assoluta»⁴³. Questo è ciò che i Platonici chiamarono anima del mondo, evidentemente con una qualche ragione. Aristotele, da parte sua, sembra aver seguito il maestro spesso rinnegato: «e ciò che Platone chiamò scienza dell'anima del mondo, Aristotele chiamò sagacia della natura [*causa formale*], che esegue il comando di Dio [*causa efficiente*]»⁴⁴.

A differenza della trattazione del *De docta ignorantia*, dunque, in questo passo Cusano conduce l'argomentazione poggiando passo passo su entrambe le prospettive, platonica e aristotelica, che sembrano distinguersi tra loro solo per l'uso dei *nomi*. Platone e Aristotele, difatti, sentirono la necessità *filosofica* di pensare una causa formale e una causa efficiente del mondo, che sappiano essere legame tra l'unità di Dio e la molteplicità delle cose. I platonici «lo stimarono un principiato da Dio e anima animante il mondo (come la nostra anima intellettuale anima il corpo); [...] i peripatetici concepirono questa forza come natura immersa nelle cose, dalla quale vengono moto e quiete»⁴⁵.

In tale sezione, da una mera fase descrittiva, l'esposizione cusana del pensiero platonico assume un senso costruttivo e positivo, al punto che, al culmine dell'elogio per la genialità platonica, Cusano ammetterà persino che «molti dotti cristiani hanno accettato questa dottrina platonica»⁴⁶. In effetti – nota il cardinale – la concezione dell'anima del mondo come corpo *intermedio* tra Dio e la molteplicità degli enti è ragionevole ed è stata condotta con un argomentare filosofico invero convincente, per cui essa può apparire coerente anche per un cristiano. D'altronde i due mondi cristiano e platonico non sembrano troppo lontani; i primi, anzi, condividono con i platonici alcune premesse filosofiche, tra cui:

- i) la convinzione che «in Dio non cade né distinzione né alterità»⁴⁷
- ii) l'evidenza che gli enti posseggono *forme* distinte, «poiché una è la ragione della pietra, un'altra quella dell'uomo»⁴⁸.

Riconoscendo una *differenza qualitativa* tra Dio e le cose, tali teologi cristiani credettero filosoficamente necessario «che queste ragioni distinte, secondo le quali sono distinte le cose, fossero dopo Dio, ma prima delle cose in quanto la ragione precede la cosa»⁴⁹. Essi erano convinti, come lo è il cardinale, che la ragione della cosa non proviene dalla cosa reale, ma che, all'inverso, le realtà sono secondo

⁴² Sulla provvidenza cristiana e sul rapporto Pronoia divina-libertà in Proclo, cfr W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr. i. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 200. Sulla presenza di questa tematica procliana in Cusano, cfr. C. D'Amico, *La recepción de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26 (2009), pp. 107-134.

⁴³ *De mente* XIII, p. 189.

⁴⁴ *Ibidem*, parentesi nostre.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ DDI, I, 9, p. 138.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

le loro ragioni.

La conoscenza, in altri termini, non segue la realtà – come volevano i Peripatetici⁵⁰ – bensì, come esposto in tutta la dottrina degli esemplari, la precede, poiché se la realtà è esplicita in un modo e non in un altro, in un tempo e non in un altro e così via, questo lo deve alla ragione su cui essa è fondata. Per quest'ordine di motivazioni, alcuni cristiani hanno creduto ragionevole la concezione platonica che si si premura di *ante*-porre la conoscenza alla realtà ipostatizzando così un livello intermedio tra Dio e il mondo, che consisterebbe nell'unità delle *nozioni* delle cose. Questa unità delle forme o mondo archetipo è, per i platonici, «la sua [dell'anima del mondo] sostanza, anche se affermavano che una tale verità è difficile ad esprimersi e a conoscersi»⁵¹.

Lungi dal condannare l'errore di questi teologi cristiani⁵², il cardinale gli si accosta e ne comprende le motivazioni che, ancora sulla stessa scia platonica, li indussero ad accettare la dottrina platonica di una «intelligenza che governa le sfere»⁵³. A parziale giustificazione di questi teologi cristiani, vi è il fatto che, per Cusano, la Scrittura stessa avrebbe offerto molti argomenti a sostegno di una simile concezione secondo cui la ragione di una cosa – ciò che abbiamo chiamato “esemplare” o “forma” – sia anteriore alla cosa stessa. Inoltre «i pensatori di cui parliamo portano molti argomenti [...] a sostegno di questa tesi»⁵⁴. Il riferimento è chiaro: si tratta di Meister Eckhart. Nel commento al *Genesi*, che in queste pagine agisce sullo sfondo⁵⁵, Eckhart si sforza di affinare la dottrina platonica dell'esemplarismo per renderla accoglibile anche dalla Sacra Scrittura⁵⁶. Gli fa eco Cusano, quando afferma: «Dio disse infatti: “sia fatta la luce e la luce fu fatta”. Se la verità della luce non fosse stata anteriore per natura, perché avrebbe detto “sia fatta la luce”? E dopo che la luce è stata esplicita nel tempo, perché ha detto “luce” anziché qualunque altra cosa, se la verità della luce non fosse stata anteriore»⁵⁷? Cusano, rispondendo a Johannes Wenck assume in queste pagine una netta presa di distanze nei confronti di Meister Eckhart.

«I platonici – spiega Cusano nella sezione conclusiva del *De docta ignorantia*, capitolo IX – parlarono in modo assai sottile e assai ragionevole di questo argomento. Essi sono stati criticati, forse con non molta ragione, da Aristotele che fece di tutto per confutarli restando più alla superficie delle parole che

⁵⁰ Ibidem: «i Peripatetici, invece, sebbene affermino che l'opera della natura è opera dell'intelligenza, non ammettono gli esemplari. La loro dottrina è senza dubbio erronea, penso, se per intelligenza non intendono Dio. Se nell'intelligenza non ci fosse la conoscenza, come potrebbe agire secondo un disegno? [...] Se, dunque, la conoscenza è senza astrazione, si tratta certamente di quella di cui parlano i platonici, che non è dalle cose, ma le cose sono secondo essa».

⁵¹ Ibidem.

⁵² Per una panoramica cfr. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, tr. it.: *Storia della mistica occidentale*, vol. I: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo, a cura di M. Fiorillo, Milano 1995.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Sul tema cfr. il denso capitolo nove del testo di K. Flasch, *Meister Eckhart, Philosoph des Christentums*, Verlag C.H. Beck, München 2010, p. 142, dal titolo *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Weltentstehung – Erklärung der Genesis*. K. Flasch analizza, con Eckhart, anche la tradizione platonica delle letture al *Genesi* a partire da Agostino e dalla più comune chiave interpretativa platonica, individuata cioè nel rapporto tra esemplare e immagine.

⁵⁶ Cusano sembra inserirsi in tal senso nella tradizionale letteratura apologetica, che nei secoli precedenti aveva cercato di inglobare buona parte del pensiero platonico entro la nuova teologia cristiana. Risuona ancora l'espressione di Agostino, secondo cui i platonici «sono i più vicini a noi [cristiani]» (*De civitate Dei* VIII, 10); così come agostiniano appare il tentativo di presentare il cristianesimo «come supremo compimento della filosofia» (ibidem). Se l'opera del cardinale si limitasse ad un'operazione di siffatto timbro, essa non smuoverebbe alcun interesse, non solo in ambito teoretico. Si osservi allora più da vicino come tutta l'argomentazione induca ad una certa giustificazione degli errori dei platonici (tra le fonti anche Macrobio e Guglielmo di Conches) e poi soprattutto dei cristiani; valga per tutti il riferimento appena occorso al controverso commento al *Genesi* di Meister Eckhart. Curiosamente, per discutere il *Timeo* e la tradizione platonica, Cusano si avvale di certo di strumenti “cristiani”, benché già fortemente neo-platonizzati, com'ebbe a ricordargli l'aristotelico Johannes Wenck, nel tentativo di accogliere nella propria teologia filosofia persino posizioni in odor di eresia – «Essi hanno sostenuto questa dottrina sull'autorità della Sacra Scrittura».

⁵⁷ DDI, II, 9, p. 139.

penetrando nell'intima intelligenza della dottrina»⁵⁸. L'imputato è adesso Platone, la cui filosofia viene giudicata sul metro della dotta ignoranza: «si è dimostrato che non si arriva mai al massimo puro e semplice, perciò non può esserci una potenza assoluta o una forma o un atto assoluto che non sia Dio. È chiaro, poi, che non c'è ente che non sia contratto tranne Dio e che non c'è che una sola forma delle forme e una sola verità delle verità»⁵⁹. La verità di ogni ente è solo l'Uno. Dio è allora la *quidditas* di tutta la realtà ed ogni ente è fondato e sospeso sull'unico atto assoluto. Questa argomentazione ci spinge a considerare che «la verità massima del circolo non è diversa da quella del quadrangolo. Perciò le forme delle cose sono distinte tra loro solo in modo contratto»⁶⁰.

4. IL VERBO

Nella tradizione chartriana gli esemplari, cioè i pensieri di Dio, costituiscono la verità propria delle forme delle cose concrete e singolarmente esistenti, che sono loro immagini, distinte le une dalle altre poiché sono immerse nella varietà molteplice del finito. Eppure, per quanto premesso in merito alla regola della dotta ignoranza e poiché non possono esistere più infiniti, dobbiamo concludere che gli esemplari sono tali nell'unico *atto assoluto* o forma assoluta: «allorché esse [le forme delle cose] sono in modo assoluto, sono un'unica forma indistinta, che, nella sfera divina, è il Verbo»⁶¹. Non è allora possibile postulare un'ipostasi di Dio né un'anima del mondo, dove gli esemplari possano situarsi prima del tempo, in modo vero e assoluto e subito dopo Dio stesso nella gerarchia degli essere, poiché si dà una unica verità assoluta di tutto il reale, che è Dio⁶².

Nel corso dell'argomentazione è stato sottolineato che Cusano ridefinisce in senso volontarista la dottrina del *Timeo* e, con essa, la teoria platonica sulla formazione del mondo per opera del Demiurgo; ciononostante egli conserva quella metafora platonica del mondo come opere di un 'divino' artigiano. Cusano nell'*Idiota* e in seguito nel *De possest* paragona la creazione divina a quella 'umana' di un artigiano che sforma un cucchiaio oppure di un tornitore che rimuove la materia ad un corpo legnoso finché non emerga la figura di una trottola o, nel *De ludo globi*, di una palla parimenti concava e convessa.

La lettura volontaristica del *Timeo* e la metafora dell'artefice come l'artigiano che lavora il legno sembrano essere stati introdotti da Cusano proprio in vista della loro successiva confutazione. Elementi *deboli*, dunque, che ora il cardinale può agevolmente attaccare. Dal punto di vista di Cusano, tra la mente dell'artista che dona vita ad un'opera e la mente di Dio che crea il mondo vi è una *differenza qualitativa* che la metafora del Demiurgo del *Timeo*, prima esposta, non tiene in considerazione; poiché, allora, l'esistenza dell'anima del mondo era giustificata secondo le logiche del *Timeo*, ora Cusano può negarla correggendo

⁵⁸ DDI, II, 9, p. 139.

⁵⁹ Ivi, p. 140.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² G. Cuozzo *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002, p. 299, nota che far confluire l'unificante anima mundi entro l'assoluto stesso, come accade in queste pagine, non significa insidiare il Verbo, che è Dio assolutamente Uno, di una qualche molteplicità che non sia la relazionalità riflessiva ed auto-fondante del Figlio nella dinamica interpersonale del *Deus Trinitas*: «questo pure esprimersi nell'immanenza del pensiero divino [...], espressione interna ed essenziale che è il "fondamento implicativo della *theophania*" cosmogonica, non crea una differenza nell'Uno; ben diversamente, è lo stesso assoluto pensare autocosciente del principio che funge da fondamento pensante e riflessivo delle idee (a Dio coesenziali) che progettano da tutta l'eternità il mondo, e che tutte le risolve (nell'attivo e riflettente auto-pensiero divino) nell'identità infinita di pensiero ed essere pensato, di intelligente ed intelligibile, attività *noetica* ed oggetto del cogito».

proprio l'interpretazione del *Timeo*. Abilmente, dunque, Cusano esibisce una lettura di Platone già indirizzata, ovvero una interpretazione che, proprio come previsto da Plotino, avrebbe portato ad una contraddizione interna; una volta introdotta la falla, Cusano la lascia agire lungo tutta l'esposizione dell'esemplarismo platonico in modo da renderla visibile e poi correggerla grazie alla dottrina cristiana del Verbo.

Tale confutazione non si limita a negare la possibile esistenza di un intermedio tra Dio e le cose, ma si spinge più a fondo discutendo proprio l'esemplarismo platonico, che si avviluppa intorno alla concezione di un mondo archetipo come *locus* degli esemplari:

- i) nel mondo archetipico sarebbero presenti le forme delle cose in maniera pura – così come nella mente del tornitore è presente la forma pura della palla che egli andrà poi a *formare* lavorando il legno-materia al tornio. Tali forme, si è detto, sarebbero pure, ovvero scevre da potenzialità-materia, per cui completamente in atto; ma, se completamente in atto, allora esse sono parte dell'unica mente in atto, cioè la mente di Dio, che è atto assoluto.
- ii) Il metodo della dotta ignoranza e la dottrina del massimo assoluto consistono nella convinzione secondo cui – ripetiamo la citazione – «non si arriva mai al massimo puro e semplice, perciò non può esserci una potenza assoluta o una forma o un atto assoluto che non sia Dio»⁶³.

Per queste motivazioni, conclude:

- iii) «non è possibile, allora, che ci siano molteplici esemplari distinti: uno qualunque di essi sarebbe esemplare massimo e verissimo dei suoi esemplari. Ma non è possibile che più cose siano massime e verissime, in quanto è necessario e sufficiente un solo esemplare infinito in cui tutte le cose siano ordinate secondo un ordine, che complichino in modo adeguatissimo tutte le ragioni delle cose, pur distinte quanto si voglia»⁶⁴.

È allora presto evidente che la molteplicità di forme che si rintracciano nella mente dell'artigiano che leviga il legno sono anch'esse immagini molteplici dell'unica *forma formarum* che è la mente divina. Difatti soltanto la mente divina «è completamente in atto»⁶⁵. Tutto il reale è stato allora formato sulla base dell'unica mente divina, che è propriamente esemplare delle molteplici forme che rintracciamo nelle cose singolarmente esistenti. Cusano conclude:

⁶³ DDI, II, 9, p. 140.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

in questo modo, inoltre, non si pone alcun termine medio tra l'assoluto e il contratto diversamente da come pensarono quei filosofi che credettero che l'anima del mondo fosse la mente che viene dopo Dio e prima della contrazione del mondo. Solamente Dio è anima e mente del mondo, nel senso per cui si considera l'anima come qualcosa di assoluto nella quale tutte le forme delle cose sono in atto⁶⁶.

Confutata l'ipotesi dell'esistenza dell'anima del mondo quale *locus* dei vari esemplari⁶⁷ resta ancora aperta per Cusano la domanda che Platone stesso poneva nel *Timeo* sul modo in cui dall'Unità divina si è generata la molteplicità delle forme, ora concepite quali progetti eidetici delle varie esistenze – difficoltà interpretativa a cui la concezione platonica dell'anima del mondo rispondeva a proprio modo. Cusano ne è consapevole e incalza: «tuttavia noi, che osserviamo le diversità delle cose, ci domandiamo con meraviglia come la ragione unica e semplicissima di tutto possa essere anche la ragione diversa delle cose singole: ma lo sappiamo dalla dotta ignoranza, che ci ha rivelato che è necessario che la diversità, in Dio, sia identità»⁶⁸.

Il problema del rapporto tra l'unità e la molteplicità è spostato da Cusano sull'unicità (*unitas*) del Principio; una sponda importante gli era stata fornita dalla dottrina dell'*explicatio* e della *complicatio* formulata dalla scuola di Chartres, per cui «una sola è la ragione verissima di tutte le cose la quale è la verità massima»⁶⁹ – come unica è la ragione del punto, della linea e del cerchio: «quando diciamo che Dio ha creato l'uomo per una ragione e la pietra per un'altra, l'affermazione è vera in relazione alle cose, ma non rispetto a colui che le crea»⁷⁰. In altri termini, la molteplicità è dovuta al movimento che, come illustrato in apertura tramite la geometria trascendentale, ha esplicitato «come un gomitolo»⁷¹ ciò che, in Dio, era complicato come identità: «pertanto – conclude Cusano, lasciando l'ultimo saluto alla dottrina dell'anima del mondo – la necessità del complesso, cioè la mente, non è inferiore, come pensavano i platonici, a colui che genera, ma è Verbo e Figlio uguale al Padre nella sfera divina; e si chiama *Logos*, ossia ragione, perché è la ragione di tutto»⁷²; e infine «non ha, dunque, alcun valore quello che i platonici hanno affermato delle immagini delle forme, perché una sola è la forma delle forme che è infinita, della quale tutte le altre forme sono immagini»⁷³.

Nel *De sapientia*, il primo libro della raccolta *Idiota*⁷⁴, Cusano fornisce un ulteriore approfondimento in merito alla nozione del Verbo come della forma delle forme. Similmente al *De mente*, il protagonista del libro è ancora il personaggio dell'Idiota, che nel corso del dialogo discute con il ricco

⁶⁶ Ivi, p. 141.

⁶⁷ Cfr. sul tema: A. Fiamma, *Der menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues. Eine einführende Themenskizze*, in C. Stroebale (ed.), *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus* (Philosophie interdisziplinär 36), S. Roderer Verlag, Regensburg 2015, 53-71

⁶⁸ DDI, II, 9, p. 140.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ivi, p. 142. La medesima esplicazione riguarda perciò gli eventi futuri e il movimento dei pianeti: «per questo alcuni filosofi hanno detto che ciò che è complicato, come in un gomitolo, è esplicito e diffuso da tale movimento». G. Federici Vescovini appunta in nota che «qui Cusano mostra di seguire una fonte arcaica della teoria dei moti celesti risalente al commento al *Timeo* di Calcidio e al commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio».

⁷² DDI, II, 9, p. 140.

⁷³ Ivi, p. 141.

⁷⁴ *De sap*, p. 61

Oratore romano in merito alla natura della vera scienza, che – si dice in questo testo, con spirito paolino⁷⁵ – non gonfia ma «umilia»⁷⁶. Il dialogo prende le mosse dal tema della sapienza umana e della dotta ignoranza, ma presto si porrà la domanda sulla natura della Sapienza eterna; questa tematica fornisce all'Idiota (ovvero, a Cusano) l'occasione per definire il Verbo come l'unica forma delle forme, che informa tutte le cose:

ORATORE. [...] Ma ora dimmi: non è Dio il principio di tutte le cose?

IDIOTA. Chi ne dubita?

ORATORE. E la sapienza eterna è altro da Dio?

IDIOTA. Non può essere altro; è Dio.

ORATORE. Non ha Dio formato tutte le cose col Verbo?

IDIOTA. Sì.

ORATORE. Il Verbo è Dio?

IDIOTA. Sì.

ORATORE. Ed è anche la sapienza?

IDIOTA. Dire che Dio ha fatto tutte le cose nella sapienza non è altro che dire che Dio ha creato tutte le cose col Verbo⁷⁷.

L'Idiota muove la propria riflessione a partire dalla concezione dell'esistenza come di una esplicazione combinata di una potenzialità generale, il venire all'esistenza, e di una potenzialità particolare, ovvero di essere de-terminato in un modo anziché in un altro; alle spalle di ciò che è ora in atto, vi è difatti sempre una potenza: «considera come tutto ciò che è, poté essere, poté essere così ed è. Dio, che dà l'attualità all'essere, è colui che ha l'onnipotenza, per la quale le cose possono esser prodotte dal non essere all'essere»⁷⁸; Il portare all'atto viene allora rappresentato come la trasmissione di una *Sapienza* –

⁷⁵ Mt XIII 44 e poi ripresa da Paolo nella Lettera ai Galati, V 22: «conoscere le molte descrizioni dell'amore lasciateci dai santi, senza aver gustato l'amore, è cosa vana. Perciò a colui che cerca la sapienza eterna non basta sapere ciò che di essa si legge, ma gli è necessario, dopo averla trovata con l'intelletto, farla propria: come colui il quale ha trovato un tesoro sepolto in un campo non può goderlo se il campo, ove esso si trova, non è suo ma appartiene ad altri; perciò vende tutte le sue cose e compera quel campo, per possedere il tesoro in un campo proprio. Bisogna vendere e donare tutte le cose nostre. L'eterna sapienza non vuol esser posseduta se non là, ove colui che la possiede non ha più nulla di suo, per poterla possedere. Ciò che abbiamo di nostro è vizio; dalla sapienza eterna, invece, non vengono che cose buone. Perciò lo spirito della sapienza non abita in un corpo soggetto al peccato, né in un'anima malevola, ma nel campo puro, cioè nella pura immagine della sapienza, quasi come nel suo tempio santo» (*De sap.*, p. 79)

⁷⁶ Ibidem. La sapienza non si trova nei libri degli scrittori, ma «grida fuori, nelle piazze, ed il suo clamore dice che essa abita nell'altissimo». L'esordio del *De sapientia* rappresenta un grande invito alla riflessione filosofica a prescindere dalla «autorità degli scrittori»: «il pregiudizio dell'autorità ti ha tratto ad essere come quel cavallo che la natura ha fatto libero, ma l'arte dell'uomo ha legato alla greppia, ove non mangia se non ciò che gli viene somministrato. Il tuo intelletto, costretto dall'autorità degli scrittori, si pasce di un cibo estraneo, non naturale» (p. 61). Il riferimento sembra riguardare Platone e Aristotele, che difatti Cusano discute liberamente senza timori reverenziali. Sul nesso tra il richiamo alla conoscenza di sé e questo atteggiamento già etico di dotta ignoranza, segnaliamo un interessante parallelo *temporis* tra Cusano e Petrarca (condotto tramite Meister Eckhart e Tommaso da Kempis) che G. Cuozzo propone nel suo *Mystice videre*, cit., p. 194. L'accostamento non appare di certo inappropriato anche supponendo un possibile influsso delle *Operette morali* del Petrarca sul Nostro, che, a quanto pare, conosceva molte composizioni del poeta aretino e ne possedeva vari testi che sono conservati ancora oggi, con glosse a mano del Cusano, nella biblioteca di Bernkastel-Kues. E. Vansteenberghes ipotizza anche una mediazione dell'adagio dell'*humilitas* avvenuta negli anni giovanili del Cusano tramite la frequentazione di ambienti affini al movimento della *Devotio moderna*, come accennato nella nostra introduzione storica.

⁷⁷ Cfr. *De sap.*, I, p. 63.

⁷⁸ *De sap.*, p. 79. Il movimento per cui Dio dà l'attualità – moto della vita che è stato ampiamente descritto durante la discussione del Timeo – è individuato, non a caso, dall'espressione latina *tradit sibi actualitatem essendi*, dove il verbo *tradere*, contiene l'idea

interpretazione rafforzata dalla celebre traduzione del λόγος giovanneo con *Verbum* – e l'esistere è descritto quasi come un venire a *conoscenza* di una *narrazione* che un Dio Padre intraprende (volontariamente) tramite il Verbo.

La sapienza di Dio, cioè il Verbo, assurge così al ruolo di *causalità formale* della creazione in quanto «è la stessa eguaglianza dell'essere, è verbo o ragione delle cose»⁷⁹: il verbo è «come una infinita forma intellettuale»⁸⁰, che, in quanto *in-finita*, dona l'essenza a tutte le forme finite delle cose; per questo ordine di motivi, la forma infinita è l'unica vera eguaglianza delle forme finite, poiché essa è l'esemplare vero delle molteplici forme: «perciò la forma infinita è attualità di tutte le forme formabili e di tutte è la più precisa eguaglianza»⁸¹. Cusano torna ad utilizzare la geometria trascendentale come *aenigmatica scientia* che permette di rappresentar-ci al pensiero questo paradossale rapporto tra l'unica *forma formarum* e le varie forme: «come un circolo infinito, se vi fosse, sarebbe l'esemplare vero di tutte le figure figurabili e sarebbe l'eguaglianza dell'essere di qual si voglia figura, sarebbe triangolo, esagono, decagono e così via»⁸².

Il Verbo come unico esemplare semplicissimo è precisa eguaglianza delle cose, ossia è loro preciso esemplare; è, propriamente, l'unica *quidditas* delle cose, perché è il loro fondo infinito, la loro unica *ratione*: è l'essere-uno che sostiene gli enti molteplici. Si torni sulla “necessità del complesso”: qual'era la funzione primaria dell'anima del mondo o natura, se non quella di *man(u)*-tenere gli enti all'esistenza? Il Verbo in quanto *forma formarum* assurge dunque a tale compito, semplificando la prospettiva ontologica platonica, che viene a cadere proprio nel suo elemento caratteristico: l'ipostatizzazione del Principio. Il Verbo, che è Dio stesso come Figlio, è allora da tratteggiare come l'unica forma *in-finita* che sostiene le forme finite unite alle cose – ed è *unica* forma infinita, poiché se non fosse *unica* non sarebbe *in-finita* – se vi fossero più infiniti, difatti, non vi sarebbe propriamente nessun infinito, poiché l'uno sarebbe *de-finito* dall'altro, come esposto nelle prime battute del *De mente*: «IDIOTA: È impossibile che esistano più infiniti realmente distinti»⁸³.

CONCLUSIONE

Cusano discute le nozioni di anima del mondo, di matrice platonica, e di natura, di origine aristotelica, in numerosi testi. Si è mostrato che egli assume un atteggiamento dialogante e costruttivo nei confronti delle dottrine platoniche e aristoteliche, e che in molte circostanze le utilizza e le loda, nonostante le corregga mediante la dottrina cristiana dell'incarnazione del Verbo. Dal punto di vista di Cusano, infatti, le aporie a cui conducono platonismo e aristotelismo possono essere risolte soltanto mediante la concezione cristiana del *Deus Trinitas*.

Il Verbo, inteso in queste opere non come seconda Persona della Trinità, ma in virtù della sua funzione filosofica di mediatore tra finito e infinito, è così pensato da Cusano come l'*unica* forma *in-finita* delle varie forme: come, parimenti, *causa finale* e *causa efficiente* della creazione – così come la platonica

di una certa processualità e di una trasmissione, al punto che il termine veniva usato anche in luogo di *narrare* o raccontare qualcosa. Questo *tradere* rende possibile l'esplicazione dell'identico nel molteplice: «ed è Dio padre, che può esser chiamato unità o entità, perché con la sua onnipotenza necessita ad essere ciò che era nulla».

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ivi, p. 81.

⁸² Ibidem.

⁸³ *De mente* I, 1, p. 113.

DOI: [10.25244/uf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2401)

Fiat lux. Anima del mondo, natura e creazione nell'opera di Nicola Cusano

FIAMMA, Andrea

anima mundi e l'aristotelica natura discusse nel *De mente*. In quanto il Verbo è l'*unica* forma delle cose, Egli ne è inoltre *causa formale*, cioè, in senso platonico, *locus* degli esemplari delle cose – la sua conoscenza di tali esemplari è proprio la sua *Sapientia*; al contempo, il Verbo è la *causa efficiente* della creazione: quest'ultima è avvenuta per opera della volontà di Dio, che ha creato il mondo come un artigiano.

Non vi è dunque bisogno di postulare la platonica “necessità del complesso” come *intermedio* che necessariamente esegua la complessione delle cose poiché il mondo è stato creato per volontà di Dio, che, mediante il Verbo, opera nel mondo come sua causa *efficiente, formale e finale*.