

mostrar la prevalencia de la acción sobre el resto de dimensiones de la condición humana, lo cual guarda relación con el tema de la primacía de lo ético en este autor, cuya tarea intelectual por excelencia consistió en un intento de conciliación del arte y la ciencia entre sí, articulados a su vez con la ética y subordinados a ello. Esta voluntad teórica llevó consigo, en el contexto de una crisis de valores - originada al calor del proceso de secularización de la cultura occidental - que alcanzó su cenit en la dramática primera mitad del siglo XX, un rechazo radical del esteticismo (la defensa incondicional del *arte por el arte*) en lo que a la producción y enjuiciamiento de la obra artística se refiere, el cual es interpretado como un claro síntoma del referido fenómeno de la secularización asociado a la también aludida crisis axiológica. En cuanto al problema de qué hacer ante la moderna descomposición del mundo y la catástrofe en la Europa del pasado siglo, habría intentado en primera instancia ser solventado sin éxito por Broch en el ámbito del arte, posteriormente en el de la ciencia, y a continuación en el de la *praxis* política. El resto del capítulo gira precisamente en torno la cuestión de la necesidad, a juicio de Broch, de un reencañamiento del mundo de la mano de una tarea poético-intelectual llamada a superar el nihilismo occidental, proporcionando una comprensión antropológica que habría de promover una cosmovisión capaz de dotar nuevamente de sentido a la existencia humana en el universo y a la relación de los seres humanos entre sí.

En el séptimo y último capítulo, Eduardo Cañas Rello parte del retrato de Isak Dinesen (pseudónimo de la escritora danesa Karen Blixen) que Arendt dibuja, una vez más, en la citada colección de artículos publicada bajo el título de *Hombres en tiempos de oscuridad*. Se trata quizá de una de las contribuciones, junto con la de Nuria Sánchez Madrid, a nuestro parecer más interesantes y sobresalientes del libro, y, en todo caso, del único capítulo en el que se practica expresamente cierta problematización interna de determinadas tesis defendidas por Arendt.

El primer aspecto a destacar del trabajo de Eduardo Cañas es la puesta de relieve de la reflexión sobre la identidad individual que Arendt desarrolla al bosquejar la biografía de la autora danesa, sosteniendo que el indefinible ser de cada cual es por completo irreductible a las obras - literarias, artísticas o de cualquier otro tipo - que en un momento dado la persona en cuestión haya podido *producir*. En este marco escribía nuestra pensadora aquello de que "la principal trampa en la vida es la propia identidad", advirtiendo así del peligro del encasillamiento social - tanto el propio como el ajeno, diríamos - en función de las obras publicadas (la propia Dinesen siempre mostró gran reticencia a autoconsiderarse una «escritora profesional»). En segundo lugar, se arroja una mirada crítica sobre de la idea arendtiana, también presente en cierto modo en uno de los relatos de Dinesen en *Memorias de África*, según la cual la comprensión precisa de una *interpretación* que dota de sentido a los hechos articulándolos entre sí, resultando ser del todo irreductible a un mero agregado de los mismos. Pero, ¿no se contradice acaso Arendt al abogar por que la lógica narrativa se haga cargo de los sucesos heterogéneos imponiendo la forma de un *destino* sobre la mera yuxtaposición de éstos, al tiempo que, por otra parte, había criticado a las ideologías políticas precisamente por eso mismo? Y, en cualquier caso, ¿no implica esta

apuesta un sacrificio de la verdad, esto es, de lo efectivamente acontecido, en pro de la voluntad de *sentido*?

La resolución del referido dilema tal y como es planteado en el texto pasará por recordar que, tanto en el caso de la narración biográfica como en el de la narración histórica, el sentido integrador de los episodios aparentemente inconexos o hilo conductor en cierto modo subyacente a los mismos únicamente puede y debe proyectarse *hacia el pasado* (en pro de la reconciliación con él), no así hacia el futuro. Se trata, por decirlo así, de algo susceptible de ser elaborado exclusivamente *a posteriori*, quedando vetada, por lo que tiene de supersticiosa y políticamente peligrosa, la posibilidad de hacer lo propio de cara a todo cuanto tenga lugar también en el porvenir (he aquí, justamente, uno de los rasgos característicos de las ideologías totalitarias tal y como Arendt las entiende, desde las cuales se pretendería que todo cuanto puede acontecer ha de ser interpretado en clave de una única lógica inexorable establecida de antemano).

Hay que decir que la relación de Arendt con la literatura no se agota, por lo demás, en su lectura de las obras de los autores considerados en los distintos capítulos del libro. Además de éstos, en efecto, hay otros literatos - W.H. Auden, Rilke, Balzac, Goethe, Adalbert Stifter, Rudyard Kipling, Joseph Conrad, Melville, Dostoyevsky, Shakespeare o William Faulkner - a cuyos versos y/o prosa Arendt dedicó una atención cuidadosa y que han ejercido una influencia decisiva en el desarrollo de su producción filosófica a modo de interlocutores asiduos, de lo cual la coordinadora del volumen no deja hacerse eco de manera sucinta - pero no por ello menos instructiva - en su prólogo, sugiriendo al tiempo ciertas líneas de investigación adicionales que bien encajarían en el marco del *leit motiv* de la obra que reseñamos. Esa nutrida carta de presentación, junto con el intenso epílogo de Fina Birulés (conocida especialista en la obra de Arendt) con el que culmina el texto, completan un volumen colectivo que, como ya señalábamos al comienzo, con toda seguridad resulta ser una notable aportación para el estudio en castellano de la obra de la pensadora protagonista del mismo, así como también para los interesados en las relaciones entre filosofía y literatura, toda vez que muestra con creces en qué sentido al parecer de Arendt, lejos de ser un mero ornamento, la expresión literaria es un medio y un elemento de referencia imprescindible para el desarrollo de un pensamiento a la altura de la finitud y la pluralidad humanas.

Aaron Vázquez Peñas

Departamento de Filosofía y Sociedad, Universidad Complutense de Madrid

DOI:10.5281/zenodo.3865639

G. Federici Vescovini, *Nicolas de Cues. L'homme, atome spirituel* (Paris: Vrin, 2016).

In questo volume, uscito in Francia per i tipi di Vrin nel novembre del 2016 in un clima di rinnovato interesse per le opere del filosofo di Cues, Graziella Federici Vescovini, autorevole interprete nonché traduttrice degli scritti del Cardinale, si propone di fornire al lettore, attraverso un dialogo diretto con i testi, un'attenta panoramica della speculazione cusaniana. Dal punto di vista metodologico,

la studiosa, che in queste pagine riprende e approfondisce i risultati di numerose ricerche su Cusano da lei condotte nel corso degli anni, sottolinea la necessità di collocare l'opera di questo pensatore nel precipuo contesto storico del XV secolo analizzandola nella sua interezza, al fine di rintracciarne la continuità e l'intrinseca coerenza. Vescovini ricusa, infatti, un'analisi di tipo prospettico: leggere l'intera produzione cusana alla luce di una singola idea rischia - osserva la studiosa - di produrre interpretazioni unilaterali che finiscono col prediligere un tema a discapito di altri. Tre le piste di ricerca che guidano Vescovini in questa sua ricognizione della filosofia cristiana di Cusano: quella metafisico-teologica, quella matematica e, infine, quella linguistico-grammaticale. La scelta interpretativa che orienta il lavoro d'indagine privilegia un criterio di ordine tematico. Il percorso argomentativo non segue, infatti, l'ordine cronologico, ma viene tracciato interrogando i testi del Cardinale di Cues alla luce dei nodi strutturali del suo pensiero, rappresentati dai concetti di *docta ignorantia*, *coincidentia oppositorum*, *coniectura*, *proportio aequalitatis*, *non aliud, posse ipsum*, al fine di individuarne rimandi e connessioni.

La monografia si compone di dieci capitoli, preceduti da una breve introduzione in cui Vescovini tratteggia la vita del Cardinale e ripercorre le alterne fortune della sua opera. Il primo capitolo muove dall'analisi della nozione di sapere formulata da Cusano nel trattato sulla *Dotta ignorantia*. La studiosa richiama alcune importanti fonti che possono aver ispirato il Cardinale circa questa peculiare forma di insipienza, impostando i termini per un confronto con l'opera di San Bonaventura e l'ermetismo cristiano medievale (su cui la studiosa tornerà diffusamente nel secondo capitolo). Vescovini si sofferma, in particolare, sul concetto di infinito. L'infinità è per Cusano la caratteristica del massimo nelle sue tre diverse declinazioni. Egli applica, infatti, la nozione di infinito non solo a Dio, massimo assoluto, che definisce infinito negativo in quanto si sottrae alle possibilità di comprensione della *ratio*, ma la estende anche all'universo, massimo contratto in modo indeterminato, che può dirsi infinito ma soltanto in senso privativo, e a Cristo, che, in quanto unione fra creatura e creatore, è un infinito contratto in maniera assoluta. Introducendo neologismi come *complicatio*, *explicatio*, *contractio*, il Cardinale oltrepassa la tradizione aristotelica elaborando un innovativo linguaggio metafisico che si colloca all'interno della tradizione neoplatonica medievale. La nozione di infinito in atto, che era stata esclusa dallo Stagirita ma che - osserva Vescovini - Cusano rintraccia nelle discussioni degli scolastici scotisti del XIV secolo, viene attribuita ora a Dio, inteso come quel principio primo che è in atto tutto ciò che può essere, di fronte al quale non possiamo che riconoscere di non sapere. Se la nostra conoscenza procede secondo un modello matematico, data la sproporzione tra finito e infinito, la comprensione precisa di Dio rimane all'uomo preclusa; di conseguenza, afferma Cusano, possiamo solo avvicinarci alla verità, alla stregua di poligoni lanciati in un moto di asintotica approssimazione verso un cerchio che rimane in sé irraggiungibile. Il Cardinale va qui assumendo una posizione critica nei confronti della teologia scolastica, basata sulla logica aristotelica: secondo il filosofo di Cues non può esistere una scienza razionale di Dio; intorno a Dio, infinito assoluto, si può sostenere che

«è» così come che «non è», perché in Dio gli opposti coincidono. Il pensiero della *coincidentia oppositorum* viene a rappresentare, sin dal trattato sulla dotta ignoranza, uno degli assi portanti della speculazione cusana.

Il secondo capitolo prende in esame l'influenza dell'ermetismo medievale, considerato da Vescovini una fonte primaria del pensiero cusano. In queste pagine, la studiosa dimostra l'importanza della tradizione ermetica medievale per l'elaborazione di alcune delle originali intuizioni sviluppate da Cusano nel *De docta ignorantia* e riprese negli scritti successivi. La nozione cusana di Dio come coincidenza degli opposti e dei contraddittori viene letta come lo sviluppo speculativo della XIV sentenza del *Liber XXIV philosophorum*, dove Dio è definito «*oppositio nihil mediatione entis*». Come argomenta Vescovini analizzando i singoli termini della definizione, l'opposizione, che in Dio non è nulla, viene intesa come coincidenza e uguaglianza degli opposti. Anche le immagini matematico-teologiche di Dio come monade, cioè unità assoluta, e della sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo rimandano alle proposizioni dell'oscuro trattato pseudo-ermetico, che Cusano reinterpreta in maniera nuova e originale. Il Cardinale mostra di non ignorare neppure la letteratura dell'ermetismo magico-astrologico, come testimoniano i dotti riferimenti presenti in alcuni suoi *Sermoni*. Vescovini, profonda conoscitrice di queste tematiche, segnala, in particolare, lo scritto giovanile *Congettura sulla fine del mondo* e la Predica *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*, dell'Epifania del 1456, ove Cusano, seguendo le consuetudini astrologico-religiose medievali, rimanda all'oroscopo delle religioni dell'astronomo arabo Albumasar, di cui possedeva e conosceva le due opere maggiori.

La questione della conoscenza che l'uomo può avere di Dio diventa oggetto d'indagine privilegiato della teologia. Nel terzo capitolo, piuttosto denso dal punto di vista speculativo, la studiosa getta luce sulle molteplici formulazioni e i differenti significati che il pensiero teologico viene ad assumere negli scritti cusani. Cusano, infatti, non indietreggia davanti all'indigenza conoscitiva dell'uomo. La regola della *docta ignorantia* non segna una battuta d'arresto del conoscere dinnanzi all'ineffabilità divina: i tentativi di pensare il Dio nascosto non sfociano nella tradizionale teologia negativa, ma spalancano le porte ad una varietà inesauribile di congetture. Secondo Vescovini, il Cardinale, muovendo dalla teologia mistica di Dionigi, giunge ad elaborare, a partire dai *Dialoghi dell'Idiota*, quel concetto di teologia sermocinale, chiamata anche teologia sufficiente o del presupposto, che viene a riassumere tutte le formulazioni precedenti, quali la teologia circolare affermativa e la teologia negativa del *transcensus*. Questa forma di teologia positiva, resa possibile dalla rivelazione di Cristo, si basa sul principio che se ogni questione su Dio presuppone il quesito, essendo Dio il presupposto assoluto di tutte le cose, allora la verità non ci è del tutto ignota: il Dio nascosto è, *simul*, il Dio che si manifesta, in quanto ogni cosa riflette la sua essenza. Alla teologia sermocinale si accompagna un'altra importante caratterizzazione del pensiero teologico cusano: la matematico-teologica. L'impiego in chiave simbolica dei concetti matematici di identità, uguaglianza, proporzione dell'unità si dimostra funzionale al raggiungimento delle superiori verità teologiche, che divengono

umanamente visibili solo *in speculo et aenigmate*. Questo - chiarisce Vescovini - l'intento perseguito da Cusano anche nei numerosi trattati sulla quadratura del cerchio.

L'ispirazione matematica costituisce una costante del pensiero cusano, interamente percorso da simboli, figure, definizioni geometrico-matematiche: è nella certezza delle dimostrazioni matematiche che Cusano rintraccia il criterio della verità. Nel quarto capitolo Vescovini offre una puntuale ed efficace esposizione della filosofia matematica del Cardinale, ponendo in rilievo la presenza di due diversi concetti di matematica. Sia la matematica razionale, di derivazione boeziana, che la matematica intellettuale si fondano sulla nozione di *ratio aequalitatis*, che può essere letta come la traduzione in linguaggio matematico dell'indivisibilità del divino. Anche in questo caso, Vescovini non manca di interrogarsi sulle fonti a cui Cusano può aver attinto. La studiosa sostiene che la dottrina dell'*indivisibilis proportio aequalitatis*, impiegata dal Cardinale per costruire il suo peculiare concetto di verità come precisione, si possa far risalire a quella tradizione di pensiero scientifico-matematica sviluppatasi a Padova tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, che il giovane Cusano ebbe quasi certamente modo di conoscere frequentando le lezioni del famoso matematico e astronomo Prosdocimo de Beldomandi, a sua volta allievo del celebre matematico Biagio Pelacani da Parma. Secondo questa scuola padovana la matematica, in quanto capace di attingere la precisione proporzionale, è la sola disciplina in grado di cogliere la verità. E dalla matematica il pensatore di Cues attinge gli strumenti per elaborare la sua originale metafisica della mente. La nozione che qui guida l'analisi di Vescovini è rinvenibile già nel sottotitolo del volume: l'uomo come atomo spirituale. Questa concezione, in cui la studiosa ravvisa uno degli aspetti più innovatori della filosofia cusana, è stata indicata da alcuni interpreti, quali il Senger - a cui l'autrice si richiama - con l'espressione "atomismo spirituale". La mente (ovvero la nostra anima intellettuale) è descritta come un *quantum* indivisibile che può essere tradotto in termini matematici con la nozione di *proportio aequalitatis*. Vescovini, che rintraccia nelle pagine del *De mente* questa definizione, individua - *mutatis mutandis* - una certa assonanza tra il concetto di intelletto come unità indivisibile, un quanto spirituale, sviluppato da Biagio Pelacani da Parma e il concetto di mente come punto indivisibile, immagine contratta dell'unità divina che, in virtù della sua forza di unificazione, contiene in maniera complicata tutte le forme di pensiero diversamente contratte, elaborato da Cusano. A partire dall'importante dialogo *Sulla mente*, che segna una vera e propria svolta gnoseologica, il Cardinale va attribuendo alla mente umana finita quel concetto di infinito in atto che, fino ad allora, non aveva applicato che a Dio. La mente, quale forza originaria di infinito vigore intellettuale che complica in sé a livello nozionale gli esemplari di tutte le cose, viene paragonata ad un compasso vivente che tutto "misura" (ossia determina concettualmente) al fine di conoscere se stessa. In quanto immagine della mente divina, l'uomo può essere descritto come un microcosmo che, grazie alla sua *vis imaginativa e creativa*, complica in sé la rappresentazione del macrocosmo.

Nel quinto capitolo Vescovini si sofferma ad analizzare le conseguenze antropologiche della teoria cusana

della conoscenza sviluppate nel *De ludo globi*. La definizione dell'uomo microcosmo, che risale all'*Asclepius*, viene impiegata in questo scritto della maturità in chiave cristologica. Il dialogo, di carattere pedagogico-educativo, si propone di spiegare, attraverso la metafora del gioco della palla, la differenza tra l'assoluto poter fare di Dio, simile ad un onnipotente coniatore di monete, e il fare dell'uomo, paragonato ad un cambiavalute che determina il valore di ogni cosa, illustrando nel contempo il moto di asintotico avvicinamento dell'umano al divino. Secondo la studiosa, Cusano va qui delineando un'antropologia non solo cristologica ma soprattutto speculativa, fondata su una metafisica della contrazione umana d'ispirazione neoplatonica che apre il discorso a riflessioni di carattere etico: come la palla lanciata dal giocatore, anche l'uomo lanciato nel movimento della vita curva in modo diverso, ora spingendosi in alto ora ricadendo in basso, a seconda della sua libera partecipazione alla luce divina.

Nel sesto capitolo Vescovini affronta la teoria dei segni esposta da Cusano nel *Compendium*, un testo ancora poco conosciuto. L'impostazione è qui terminologica: se il mondo è il segno di Dio, la sua manifestazione, ossia l'uomo, in quanto immagine di Dio, è creatore di segni. La conoscenza viene paragonata, attraverso la suggestiva immagine del cosmografo, ad una mappa di segni costruita in base alle notizie raccolte attraverso i segni sensibili e intelligibili nei quali l'essere si manifesta. Se i segni rappresentano la condizione della conoscenza umana, avverte Cusano, le nostre conoscenze non potranno mai coincidere con l'essere delle cose, ma rimarranno congetture, ovvero un sapere positivo in cui si manifesta, in virtù della contrazione umana, quel *posse ipsum* fonte dell'essere da cui tutto deriva. Anziché soffermarsi sulla filosofia del *posse ipsum*, per cui l'infinità divina è ora intesa da Cusano positivamente come onnipotenza (il massimo si configura come tutto ciò che può essere, il potere nella sua universalità), Vescovini preferisce andare alla ricerca delle fonti che possono aver ispirato al Cardinale la sua teoria dei segni. In un interessante paragrafo, la studiosa richiama le riflessioni logico-grammaticali condotte dai modisti e terministi dei secoli XIII e XIV, secondo cui la conoscenza consiste in *modi significandi* la cui origine risiede nei segni delle cose (nomi, concetti, immagini). Questo lo stimolo intellettuale che avrebbe portato Cusano ad elaborare, sin dalle pagine del *De coniecturis*, quella concezione modale della verità che trova nel *Compendium* il suo suggello.

Il capitolo successivo, senz'altro il più difficile del libro di Vescovini data la complessità dell'argomento trattato, ha per oggetto la svolta linguistica inaugurata nell'opuscolo *De Non Aliud*, ispirato dalla lettura della *Teologia platonica* di Proclo. Secondo Vescovini lo scritto segna una vera e propria rivoluzione logica nell'itinerario speculativo del Cardinale. Al fine di esplicitare la trascendenza assoluta di Dio, Cusano individua un altro nome nel tentativo di denominare in maniera sempre più precisa l'innominabile. Se sul piano logico la definizione più appropriata è quella che si autogenera, cioè che definisce anche se stessa, allora il concetto di *non-aliud* appare come la formulazione più perfetta: «il non-altro è non-altro che non-altro». La studiosa legge il «non altro» alla luce della nozione di *aequalitas unitatis*, che - come si è visto - sta alla base della concezione cusana della verità come

precisione matematica; in altri termini, il «non altro» è non altro che l'uno, l'identico a sé. Vescovini individua in un passaggio del *De principio*, ove ricorre l'espressione *non ens*, la prima formulazione in termini negativi del principio che Cusano va sviluppando nel tardo *Non aliud*. Il «non altro» risulta, infatti, superiore agli stessi trascendentali perché ciascuno di essi lo presuppone: l'Essere, l'Uno, il Vero, il Bene si configurano come meri segni che riflettono da differenti angoli prospettici l'unità della luce eterna di Dio, mentre il *non aliud*, in quanto principio di ogni sapere, realizza la coincidenza delle *divinae dignitates*. Vescovini non manca, inoltre, di sottolineare l'equivocità della locuzione impiegata: se da un lato il «non altro» esprime Dio in quanto principio di tutto e negazione del diverso, dall'altro esso viene impiegato da Cusano per designare proprio il diverso (ossia la realtà creaturale) che può definirsi tale in rapporto a Dio ma non altro (ossia identico a se stesso) se confrontato con il non essere delle altre creature. Attraverso questo espediente linguistico, osserva la studiosa, Cusano è andato costruendo una metafisica dell'identico e del diverso che gli permette di spiegare al contempo l'assolutezza divina e l'esistenza del molteplice che da essa deriva: detto altrimenti, il «non altro» rappresenta la lente grazie a cui vediamo ogni altro. Cusano sembra aver qui condotto a compimento quel tentativo di superamento della logica oppositiva di matrice aristotelica iniziato nel *De docta ignorantia*: tutti gli altri nomi di Dio rimangono all'interno dell'opposizione di unità e molteplicità, solo il *non aliud* precede ogni contraddizione, in quanto condizione non solo di ogni dire, ma anche di ogni pensare e di ogni essere.

Nei capitoli ottavo e nono l'attenzione della studiosa si sposta sugli scritti di argomento più spiccatamente religioso, soffermandosi sulla dottrina ecclesiologica del Cardinale. Il problema investigato è sempre quello della conoscenza dell'unità indivisibile della Verità, ora declinato nella diversità delle credenze. Come è noto, Cusano non è stato solo un filosofo e un teologo di prim'ordine. In quanto ecclesiastico si trovò impegnato in prima persona in alcune delle più significative vicende che attraversarono la Chiesa del suo tempo, inseguendo il difficile compito di realizzare l'unità della religione nella molteplicità delle confessioni. I diversi concetti di *Ecclesia* sviluppati dal Cardinale a partire dalla lettera indirizzata a Rodrigo Sanchez de Arevalo del 1442 - osserva Vescovini - risultano essere imprescindibili ai fini di una corretta comprensione della sua idea di concordia religiosa. Le preoccupazioni di Cusano per la pacificazione religiosa dell'umanità emergono in tutta la loro urgenza nello scritto *La pace della fede*, composto nel 1453 sotto la spinta emotiva provocata dalla conquista di Costantinopoli per mano dei turchi. Al fine di superare le divisioni che lacerano il mondo cristiano, il filosofo di Cues suggerisce la possibilità di individuare, al di là dei differenti riti, un'unica religione fondata sul nucleo di verità razionali e universali della fede cristiana a cui tutte le altre religioni non possono non dare il loro consenso: *una religio in rituum varietate*. A ragione Vescovini sottolinea la problematicità e la specificità del concetto di «pace della fede» teorizzato dal Cardinale, precisando come esso non sia in alcun modo riconducibile alla nozione di tolleranza religiosa elaborata nei secoli successivi. In che cosa consiste,

allora, l'irenismo di Cusano? Ci pare che la sua accettazione della varietà delle forme religiose possa essere adeguatamente spiegata e compresa solo se viene ricondotta all'assioma neo-platonico-parmenideo della preminenza dell'Uno sui molti, che attraversa l'intera opera cusana: è sulla base di questo assunto che Cusano va affermando che ogni Chiesa non è che una congettura dell'unica Verità, una diversa forma di partecipazione all'unità divina. Di conseguenza, le differenze dei riti, pur restando tali, non costituiscono più contrarietà tra le diverse fedi che finiscono così per concordare in un'unità perfettamente articolata.

Vescovini chiude il suo *excursus* con il *De venatione sapientiae*, opera tarda in cui Cusano traccia un bilancio delle sue ricerche precedenti. In questo scritto, che può essere letto come un testamento filosofico, il Cardinale riprende la distinzione, già elaborata da Avicenna, tra la scienza umana, che si muove sul piano delle congetture e che - secondo la studiosa - ha a suo fondamento il concetto di precisione matematica, e la sapienza divina che, pur rimanendo in sé inattingibile, non smette di correre nel mondo manifestandosi nei dieci campi dell'eterno. La sapienza è ciò che i filosofi vanno cercando e Cusano per tutta la vita è andato alla ricerca dell'espressione meno inadeguata per designarla. Secondo Vescovini, che prende qui a prestito una celebre espressione di Jaspers, i campi di caccia della sapienza individuati da Cusano vanno letti come le «cifre della trascendenza», ossia i modi di quella comprensione incomprensibile di Dio che soltanto è dato all'uomo raggiungere. La fiducia del Cardinale nella conoscenza umana è sempre bilanciata dalla consapevolezza dell'irriducibile distanza ontologica che ci separa dalla verità: se la mente umana è un'illuminazione del mondo sempre ogni volta individuale, la *praecisio absoluta*, cioè sciolta da ogni ancoraggio col finito, rimane in sé inattingibile. Proprio questa consapevolezza rimane, a nostro avviso, il suo lascito più grande.

Il pregio di questo volume è senza dubbio quello di aver mostrato la pluralità degli apporti ricevuti da Cusano, evidenziando l'importanza di fonti, come l'ermetismo cristiano medievale, le riflessioni dei grammatici speculativi dei secoli XIII e XIV e lo Studio di Padova, ancora poco esplorate nel panorama degli studi cusani e offrendo al contempo un ottimo punto di partenza per ulteriori indagini. Ma questo contributo ha anche il merito di scorgere dietro la complessa filosofia elaborata dal Cardinale di Cues il tentativo di costruire, in nome di una visione immanente dell'uomo, un fiducioso dialogo tra finito e infinito. Proprio in questo instancabile sforzo si rivela l'umanesimo di questo pensatore del Quattrocento.

Tatiana Ragno
Dipartimento di Scienze Umane,
Università degli Studi di Verona
DOI: 10.5281/zenodo.3865639