

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

**DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA**

CICLO XXIII

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

VERITÀ E CONOSCENZA NEL PENSIERO DI NICCOLÒ CUSANO

S.S.D. M-FIL06 STORIA DELLA FILOSOFIA

Coordinatore: Prof. FERDINANDO MARCOLUNGO

Tutor: Prof. ENRICO PERUZZI

Dottorando: Dott.ssa TATIANA RAGNO

INDICE

Introduzione

I. La figura e l'opera di Niccolò Cusano	p. 5
II. Il « <i>teutonicus</i> » Cusano e gli umanisti italiani: concordanze e differenze	11
I. « <i>Rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent</i> »	40

Capitolo primo

L'INATTINGIBILE PRECISIONE DELLA VERITÀ

1.1 Cenni preliminari: « <i>nulla proportio finiti ad infinitum</i> »	45
1.2 L'infinità divina	49
1.3 La nozione di « <i>praecisio</i> »: Cusano e lo Studio di Padova	60
1.4 La conoscenza del massimo assoluto	70

Capitolo secondo

SAPERE DI NON SAPERE

2.1 Alcune intonazioni della « <i>docta ignorantia</i> »	86
2.1.1 Cusano e i « <i>veteres sapientes</i> »	87
2.1.2 Cusano, Dionigi e Scoto Eriugena	93
2.1.3 Cusano, Agostino e Bonaventura	102
2.1.4 Cusano e il <i>Liber XXIV philosophorum</i>	109
2.2 Il massimo sapere umano	116
2.3 Una conoscenza esoterica?	122

Capitolo terzo

L'IMPIEGO SIMBOLICO DELLA MATEMATICA NELLA CONOSCENZA DELLA VERITÀ

3.1 La verità « <i>in speculo et aenigmate</i> »	126
3.2 La natura dei « <i>signa mathematicalia</i> »	131
3.3 I Platonici e la matematica	134
3.3.1 Proclo e il <i>Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide</i>	137
3.4 La logica del « <i>transcensus</i> »	144
3.4.1 Qualche osservazione: « <i>si esset linea infinita</i> »	151
3.5 Pensare la coincidenza: la quadratura del cerchio	157

Capitolo quarto

L'ATTIVITÀ 'CREATIVA' DELLA <i>MENS</i>	
4.1 La mente come « <i>mensura omnium rerum</i> »	172
4.2 Mente umana e mente divina: quale rapporto?	175
4.3 L'uomo quasi « <i>alius deus</i> »	181
4.3.1 La mappa del mondo: l'« <i>homo cosmographus</i> »	194
4.4. La mente come numero e la matematica	200
 Conclusione	 215
 Bibliografia	 224

INTRODUZIONE

I. *La figura e l'opera di Niccolò Cusano*

Niccolò Cusano fu un uomo straordinariamente aperto alle istanze del suo tempo. Il figlio del battelliere tedesco Johann Kryffts, nato a Cues (oggi Bernkastel-Kues), un piccolo villaggio sulla rive della Mosella nei pressi di Treviri, nell'agosto del 1401 e morto a Todi nell'agosto del 1464, oltre che un grande ecclesiastico, un principe della Chiesa, fu al tempo stesso un giurista (nel 1423, all'età di ventidue anni, conseguì all'Università di Padova il titolo di *doctor decretorum*), un dotto raccoglitore di codici antichi amico degli umanisti italiani, un abile diplomatico (basti ricordare che al concilio di Basilea gli venne affidato il difficile compito di trattare un accordo con gli hussiti, questione che lo impegnò per tutta la vita; o il ruolo decisivo svolto dal Nostro nella legazione papale inviata a Costantinopoli, con l'intento di preparare la strada alla riunificazione delle due chiese scismatiche; o ancora, il viaggio in Germania in qualità di legato pontificio e la nomina a Vicario generale per la diocesi di Roma in assenza di Pio II), ma soprattutto un instancabile ricercatore della verità che, come ci raccontano i suoi contemporanei, anche al termine di una giornata di viaggio lunga e faticosa, non mancava mai, prima di coricarsi, da studioso profondo e infaticabile qual era, di appuntare *manu propria* alcune difficili questioni di teologia, che gli sarebbero servite per l'elaborazione delle sue opere¹. Ma i suoi scritti non si limitano al diritto, alla filosofia, alla teologia: il Cardinale si cimentò

¹ Così lo ricorda l'amico e segretario Giovanni Andrea de Bussi nel suo celebre elogio del Cusano. Cfr. M. MIGLIO (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, Milano, Il Polifilo 1978, p. 17: «Usqueadeo vero studiosus ut meipso praesente et maxime admirante, in hyberno quoque longo itinere, totum diem ultra milia passum quadraginta Germanica transigens equitatione, quae solet esse laboriosior, noctibus tamen et senex et, quod credi poterat, defatigatus, strato se propriis suis, gravissimas theologiae, interdum secum obiter commentatas manu sua scriberet quaestiones nobisque audiendi eius percupidis in via, postridianis semper in mansionibus faciendis, divini animi sui inventiones explicaret».

anche nella matematica e nelle scienze naturali, a testimonianza della vastità degli interessi teorici e pratici che lo animavano.

Queste le parole dell'umanista Giovanni Andrea de Bussi, segretario del Cardinale dal 1458 al 1464, nel suo elogio del Cusano contenuto nell'*Epistola dedicatoria* (indirizzata a Pio II) premessa all'edizione degli *Opera* di Lucio Apuleio (28. II. 1469):

Vir ipse, quod rarum est in Germanis, supra opinionem eloquens et latinus, historias idem omnes, non priscas modo, sed mediae tempestatis, tum veteres, tum recentiores usque ad nostra tempora, memoria retinebat. Gesta precipue Conciliorum omnium, ecclesiasticam scilicet historiam, non summatim, sed per capita singula et veluti diarias ipsas actiones, examussim crebro referebat. Rerum origines, quasi christianus Cato, et facti cuiusque ordinem explicabat ut vel unica ista re videri facile quiret admirabilis. Quae tamen maioribus ceteris comparata, inter illius laudes locum sibi minimum vindicabit. Poetas et oratores dissimulabat sane, verum, ut erat ingenio peramoeno, nequaquam ignorabat. In disciplinis mathematicis suo tempore Nicolao doctior fuit nemo; quod quidem viri illius plurimae testantur scriptiones. Ius civile et pontificium recte pureque didicerat, et, ut immortalis atque aeterna memoria erat, tanquam tunc primum ex illorum studiorum officina prodiisset, memoriter sanctiones et Patrum decreta et Doctorum insuper sententias recitabat. Philosophiae Aristotelicae acerrimus disputatur fuit; theologiae vero christianae summus interpret et magister et caelestis arcani antistes sapientissimus. At Platonis nostri et Pythagoraeorum dogmatum ita cupidus atque studiosus ut nemo magis illi scientiae putaretur intendis².

Dopo aver esaltato le doti morali del Cusano (acerrimo nemico di tutti i vizi e privo di ambizione), il Bussi viene a porre in risalto l'eloquenza, rara in un tedesco, che lo assimilava ai latini, e la vastissima cultura, passando in rassegna le molteplici conoscenze

² *Ibidem*

possedute dal Cardinale: conosceva a memoria la storia antica, medievale e contemporanea; si distingueva per essere un esperto conoscitore della storia ecclesiastica e delle origini del cristianesimo, di cui conosceva a memoria i singoli capitoli, ma non ignorava la letteratura laica di poeti e oratori; inoltre, prosegue il Bussi, nel campo della matematica il Cardinale era il primo del suo tempo (giudizio quest'ultimo che non era però condiviso dai matematici contemporanei del Cusano, i quali, come si sa, si espressero in modo piuttosto negativo intorno ai suoi scritti matematici, criticandone in particolare la matematica enigmatica e simbolica). E ancora, conosceva alla perfezione il diritto civile e quello canonico; fu un acutissimo *disputator* della filosofia aristotelica, un sommo interprete e maestro della teologia cristiana, un sapientissimo custode dei misteri celesti³. Ma Cusano grandeggiò soprattutto per essere il più profondo conoscitore di Platone e dei Pitagorici.

L'ampio ritratto del Cusano fornitoci dal Bussi (su cui avremo modo di tornare nel prossimo paragrafo), pur nei toni elogiativi, ma sinceri, dell'amico e segretario, rappresenta, assieme al più rapido schizzo tracciato dal libraio fiorentino Vespasiano da Bisticci nelle sue *Vite di uomini illustri del XV secolo*, un'importante testimonianza di come i contemporanei umanisti italiani guardassero al Cardinale tedesco.

Avvicinarsi alla figura e all'opera di Cusano non è cosa facile, e questo non tanto, o perlomeno non solo, per i sei secoli e più di storia che da Lui ci separano. La difficoltà che si incontra è dovuta soprattutto alla singolarità del suo pensiero, così caparbiamente autonomo da riuscire a sottrarsi ad ogni facile schematizzazione. Le categorie di ampia gittata, le astratte etichette epocali di "medioevo" e "modernità", convenzionalmente impiegate come strumenti di periodizzazione della storia della cultura europea, ci dicono pressoché nulla circa la posizione occupata dal Cusano nella storia della filosofia. È il suo

³ Aspetto questo poco noto e spesso trascurato, ma che trova conferma nei numerosi scritti astrologici conservati nella biblioteca del Cusano.

stesso pensiero, nell'unità di quiete e movimento, a mostrarci la scarsa utilità euristica di certe categorizzazioni storiografiche che hanno visto in questo Cardinale tedesco del XV secolo ora "l'ultimo dei medievali" ora "il primo dei moderni". La sua opera, così ricca e complessa da sfuggire ad ogni dicotomia, testimonia l'insufficienza e l'inadeguatezza di tali concetti, rendendo più che mai perspicua la labilità del confine tradizionalmente posto a separazione delle diverse epoche storiche.

Cusano è e rimane una «figura medioevo-rinascimentale»⁴, o meglio, un uomo del Quattrocento che, guardando attraverso quello che lui stesso definisce il suo *beryllus*, ossia la teoria della coincidenza, seppe scrutare i segni del *novum* in lontananza; con le sue innovazioni teoretiche seppe, per così dire, «spalancare la porta della modernità senza però riuscire a oltrepassarne la soglia»⁵, in quanto «figura-limite»⁶, quasi Giano bifronte legato al passato e al contempo volto verso l'avvenire.

Il pensiero cusano rappresenta senza dubbio un episodio chiave nel passaggio dal medioevo all'età moderna⁷; collocandosi sul finire di un pensiero, quello medievale, che aveva raggiunto la sua compiutezza e volgeva ormai al tramonto, Cusano avvertiva i sintomi dell'incipiente cambiamento: nella sua mente baluginavano *res novae et inauditae*. Lo stesso accento profondamente religioso, dal quale non si può certo prescindere, che echeggia nelle pagine dei suoi scritti, reca i toni di una religiosità nuova: Cusano guarda al

⁴ J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1996, p. 83. Dello stesso autore, a riguardo, cfr. anche «Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?», *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp. 13-29.

⁵ *Ibidem*.

⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova 1992 (titolo originale: *Die Legitimität der Neuzeit*, seconda edizione riveduta e ampliata, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, 1974), p. 513. La questione della modernità di Cusano è stata affrontata, tra gli altri, anche da Hans Blumenberg, suo grande lettore e conoscitore, nel contesto più ampio dell'analisi sulla "legittimità dell'età moderna", in cui l'autore indaga il rapporto tra medioevo e modernità di cui Cusano è senz'altro uno dei maggiori testimoni. Anche per Blumenberg Cusano si troverebbe ancora al di qua della soglia della modernità, sebbene nel suo pensiero siano ravvisabili annunci della nuova epoca.

⁷ Secondo l'interpretazione di Volkmann-Schluck, Cusano sarebbe una figura di transizione tra due epoche differenti: il Nostro condurrebbe a conclusione il pensiero medievale, traghettandolo verso il modo di pensare proprio dell'età moderna. Cfr. H. K. VOLKMANN-SCHLUCK, *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'età moderna*, a cura di G. Santinello, tr. dal tedesco di U. Proch, Morcelliana, Brescia 1993.

mondo e all'uomo con luminosa fiducia, il suo sguardo è ormai lontano dal *contemptus mundi* che aveva ispirato la religiosità medievale. Pur non perdendo mai di vista il limite congetturale del nostro conoscere, anzi proprio in forza di questa consapevolezza, Cusano non mancherà di esaltare, dall'inizio alla fine della sua opera, la fecondità della mente umana, *viva imago dei*, nelle sue sconfinite possibilità pratiche e teoretiche. Sulla scena del mondo in cui Cusano si trovò a vivere si affacciava un "nuovo modo di pensare".

A ragione il Cusano può essere considerato, come taluni vanno sostenendo, il «maggior filosofo europeo del XV secolo»⁸. Sull'importanza del suo pensiero aveva giustamente richiamato l'attenzione, agli inizi del secolo scorso, il filosofo neocriticista Ernst Cassirer, il quale ebbe il merito di scorgere nella filosofia del Cusano un evento pregnante, una tappa assolutamente ineludibile della storia del pensiero europeo: per primo si accorse dell'eccezionale levatura filosofico-teologica di questo pensatore, della rilevanza storico-teoretica della sua opera. Aprendo *Erkenntnisproblem* (1906), la sua celebre *Storia del problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza moderna*, con un lungo capitolo dedicato al pensiero del Cardinal da Cusa, Cassirer, che leggeva il Cusano in un clima di rinnovato interesse per il kantismo, riconobbe a questo autore una posizione centrale come iniziatore della filosofia moderna: «il primo pensatore moderno»⁹ che seppe marcare del suo pensiero i secoli a venire.

A Cassirer va l'indubbio merito di aver risvegliato l'interesse per il pensiero di questo autore dopo secoli di relativo oblio¹⁰, di averne valorizzato lo straordinario contributo filosofico, inaugurando un susseguirsi di interpretazioni e di studi intorno alla figura e all'opera del Cusano¹¹ (la riscoperta del pensiero cusaniano - la cosiddetta

⁸ C. VASOLI, «Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina», in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, hrsg. von M. Thurner, Akademie Verlag, Berlin 2002, p. 75.

⁹ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza moderna*, trad. it., vol. I, Einaudi, Torino 1978 (titolo originale: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlino 1906), p. 24.

¹⁰ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998, pp. 1-14.

¹¹ Per un'accurata disamina della storia delle interpretazioni del Cusano si rimanda al saggio di M. MOSCHINI, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando, Torino 2001.

Cusanus-Renaissance - avrà il suo coronamento, negli anni venti del secolo scorso, con l'annuncio, da parte dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, del grandioso piano dell'edizione critica degli *Opera omnia* per i tipi dell'editore Felix Meiner, ancora in corso).

È innegabile che il Nostro abbia svolto un ruolo essenziale e fondamentale in quella complessa circolazione di idee che condusse al sorgere della coscienza moderna, ma la sua epistemologia non anticipa la rivoluzione copernicana kantiana, come ebbe a sostenere Cassirer. La critica della conoscenza elaborata dal Cusano si limita ad annunciare, in maniera preliminare e originale, temi che condurranno a tale rivoluzione, ma solo dopo essere stati sviluppati e radicalizzati in ben altri contesti da coloro che gli succedettero¹². L'illustre interprete, proiettando sul Cusano problemi filosoficamente rilevanti della modernità, rintracciava nella sua filosofia un precorrimiento della filosofia trascendentale di Kant; ma Cusano è ben lontano dal filosofo di Königsberg: egli cerca e si cerca in un contesto radicalmente *altro* rispetto a quello in cui si muove Kant. L'eredità che il Nostro raccoglie e fa sua, rielaborandola in maniera nuova ed originale, affonda le radici nel neoplatonismo medievale di impronta cristiana: lo Pseudo-Dionigi, Agostino, i maestri della scuola di Chartres, Alberto Magno, Eckhart sono le fonti alle quali attinge.

Nel saggio *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, apparso per la prima volta nel 1927 nella collana «Studien der Bibliothek Warburg», quasi interamente dedicato alla centralità e all'originalità dell'opera cusana, Cassirer, dopo aver ripercorso le tre tappe fondamentali della formazione di Cusano (dall'assimilazione della spiritualità della *devotio moderna* a Deventer, ove Cusano avrebbe frequentato la scuola dei "Fratelli della vita comune" fondata da Gerard Groote, legata alla tradizione della mistica tedesca – notizia sulla quale sono stati avanzati forti dubbi – all'influenza esercitata dalla scuola della teologia scolastica all'università di Heidelberg, ove Cusano segue la "nuova via" di Marsilio di Inghen e della scuola occamista, fino ad arrivare agli impulsi ricevuti negli anni

¹² Cfr. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, cit., p. 81.

trascorsi all'università di Padova, che Cusano frequenta dal 1417 al 1423)¹³, va sviluppando la tesi dell'influenza del pensiero cusano sulla vita spirituale italiana del Quattrocento, oltre alla sua indiscutibile presenza nell'opera di Giordano Bruno.

Garin criticò la tesi storiografica sostenuta da Cassirer nel suo *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, secondo cui l'influenza di Cusano sull'umanesimo italiano sarebbe stata decisiva; per Garin, come avremo modo di vedere meglio nel prossimo paragrafo, Cusano rimane estraneo alle istanze caratteristiche dell'umanesimo italiano, in quanto legato alla tradizione platonica dei secoli XII-XIV, al platonismo medievale (diverso da quello dei platonici fiorentini come Ficino) ove vanno rintracciati i punti di partenza della sua speculazione¹⁴.

Prendendo a prestito una celebre e fortunata metafora medievale, si potrebbe dire che, come un nano sulle spalle di giganti Cusano ha saputo attingere a più alte vedute. Ma in che termini e in che misura è quanto rimane ancora da chiarire. Per questo, nella nostra indagine, sarà importante rintracciare i rimandi a fonti antiche e medievali, ponendo in luce, al contempo, l'originale formulazione che di essi Cusano ha fornito. È necessario disfarsi della categoria anacronistica del "precursore", se si desidera effettivamente comprendere il pensiero del Cusano in quello che fu e che rimane il suo tempo¹⁵.

II. *Il «teutonicus» Cusano e gli umanisti italiani: concordanze e differenze*

Cusano trascorse buona parte della sua esistenza immerso nella cultura italiana del XV secolo. Nel Quattrocento l'Italia pullula di personalità geniali con le quali Cusano

¹³ Cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1975 (titolo originale: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Lipsia 1927), pp. 58-62.

¹⁴ Cfr. E. GARIN, «Cusano e i platonici italiani del Quattrocento», in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969, pp. 293-317.

¹⁵ Magistrale in questo senso l'analisi storico-genetica svolta da K. FLASCH nel suo imponente libro di lezioni sul Cusano, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1998 e nel più agile *Niccolò Cusano nel suo tempo*, a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa 2005, in cui lo studioso, prescindendo da facili schematizzazioni storiografiche, legge il pensiero cusano nel suo farsi storico, evidenziandone l'appartenenza al suo tempo, ai processi storico-culturali del XV secolo.

entra in contatto, innescando così una feconda circolazione di idee e un ampio scambio di interessi: il Nostro frequentava la cerchia degli umanisti italiani e aveva stretto con molti di loro profondi legami d'amicizia. Secondo Cassirer, fu proprio in Italia che avvenne la decisiva trasformazione spirituale del Cusano: «solo a contatto con l'antichità e col rinnovarsi di essa nell'Italia del Quattrocento, egli divenne veramente se stesso»¹⁶.

Quattro tappe rilevanti, nella biografia intellettuale del Cusano¹⁷, ci testimoniano dell'importanza che i ripetuti soggiorni nel nostro Paese ebbero sulla vita e sulla formazione del Cardinale: dal 1417 al 1423 troviamo Cusano studente all'Università di Padova (l'anno successivo compirà il suo primo viaggio a Roma); la sua partecipazione al concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439); la venuta a Roma del Cusano nel gennaio del 1450 per l'imposizione del cappello cardinalizio e il suo ritorno in Italia, nell'estate dello stesso anno, per un soggiorno nelle Marche, ospite di Niccolò V, durante il quale il Nostro, approfittando del periodo di quiete, si dedica alla stesura dei *Dialoghi dell'Idiota*; il cosiddetto "periodo romano" dal 1458 al 1464, anno della sua morte: dall'ottobre del 1458 il Cusano è a Roma come cardinale di curia e in veste di vicario generale dello Stato Pontificio in assenza di Pio II; a Roma, presso la corte pontificia, trascorreranno gli ultimi anni di vita del Cardinale (se si eccettua un fallimentare tentativo di far ritorno a Bressanone nei primi mesi del 1460).

Ma osserviamo ora più da vicino la temperie storico-culturale in cui il Cusano giunse ad elaborare la sua nuova visione del mondo e dell'uomo. Questo ci consentirà di lumeggiare, per così dire, le concordanze e le differenze, ovvero gli aspetti dell'umanesimo che il Cardinale fece propri e quelli, invece, rispetto ai quali rimase e si sentì per lo più

¹⁶ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 61.

¹⁷ I più importanti studi biografici sul Cusano rimangono quelli condotti da E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1402-1464) : L'action – la pensée*, Paris 1920 (ristampa Minerva, Frankfurt am Main 1963) e la preziosa miniera degli *Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Cues* curati da E. MEUTHEN che integrano e correggono la biografia del Vansteenberghes. Datata, ma in parte ancora utilizzabile la biografia sul Cusano di P. RÖTTA, *Il Cardinale Nicolò di Cusa. La Vita ed il Pensiero*, Bocca, Milano 1942.

estraneo, nel tentativo di precisare in che misura e in quali termini il *teutonicus* Cusano possa o meno essere considerato un «umanista».

Cusano, come già abbiamo accennato, muove i suoi primi passi sullo scenario italiano come studente all'Università di Padova, all'epoca uno dei maggiori centri della cultura europea. Dopo aver frequentato per un anno l'Università di Heidelberg, nel 1417 Cusano si iscrisse a Padova per frequentare i corsi di diritto canonico e ivi, nel 1423, conseguì il titolo di *doctor decretorum*.

Fu durante questi anni giovanili di studio in Italia che Cusano entrò per la prima volta in contatto con il movimento umanistico. A Padova il Nostro intreccia le sue prime ma decisive amicizie con gli umanisti italiani: è qui che conobbe l'amico e compagno di studi Giuliano Cesarini, il futuro cardinale a cui il Cusano dedicherà i suoi primi due capolavori, il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*. Non solo la formazione giuridica, ma anche quella scientifica del Nostro va fatta risalire agli anni del suo soggiorno a Padova, dove verosimilmente ebbe modo di ascoltare le lezioni del matematico e astronomo Prosdocimo de' Beldomandi; fu alla sua scuola che il Cusano incontrò Paolo dal Pozzo Toscanelli (Firenze 1397 – ivi 1482), il famoso astronomo, medico, matematico e geografo, al quale lo legò per tutta la vita un rapporto di fraterna amicizia e collaborazione.

Dai rapporti intrattenuti con il celebre medico fiorentino il Cardinale dovrà ricavare non poche sollecitazioni intellettuali. Fu Toscanelli a introdurlo agli studi matematici: il Nostro gli dedicò gli scritti matematici *De transmutationibus geometricis*, ove Cusano muove i suoi primi incerti passi intorno alla questione dell'incommensurabilità retto/curvo, e *De arithmetice complementis*, entrambi composti nel 1445; il Toscanelli compare inoltre come interlocutore nel *Dialogus inter Cardinalem sancti Petri, episcopum Brixinensem et Paulum physicum Florentinum, de circuli quadratura* (probabile trasposizione letteraria di una conversazione scientifica avvenuta tra i due), redatto a Bressanone nel 1457, opera in

cui il Cusano propone all'amico matematico un nuovo metodo di quadratura. I matematici "specialisti" dell'epoca, compreso il Toscanelli (portatore nel dialogo in questione di un'obiezione alle argomentazioni matematiche avanzate dal Cardinale), si mostreranno piuttosto critici nei confronti della matematica cusaniana¹⁸.

Ma anche i problemi geografici e cosmografici del tempo ebbero non poca eco sul Cusano. Il Nostro, basandosi su alcune relazioni di viaggio, aveva fatto disegnare una delle prime carte dell'Europa centrale, che venne incisa a Eichstätt solo nel 1491, parecchi anni dopo la sua morte. L'interesse per la cartografia sviluppato dal Cusano gli era stato trasmesso molto probabilmente proprio dal Toscanelli che, rifiutando le idee tradizionali del tempo e raccogliendo dalla voce e dalle relazioni di viaggio di esploratori e missionari una gran messe di informazioni geografiche, realizzò una mappa del mondo allora conosciuto. Pare inoltre che la lettera che il Toscanelli scrisse, una decina d'anni dopo la morte del Cusano, al canonico lisbonese Fernão Martines (verosimilmente da identificarsi con quel Ferdinando Matim, amico e medico personale del Cusano, che conosciamo per essere uno degli interlocutori del dialogo cusano *De non aliud*), nella quale andava affermando che la via più diretta per raggiungere l'Oriente era la traversata dell'Atlantico, sia giunta a conoscenza di Colombo e abbia così influenzato in modo decisivo i progetti del navigatore¹⁹.

In Italia, dunque, Cusano si trova a respirare una nuova atmosfera, un nuovo clima intellettuale. Indicative a riguardo sono le parole pronunciate dal Nostro, all'incirca dieci anni dopo il suo soggiorno a Padova, in apertura al *De concordantia catholica*, portata a compimento nell'inverno 1433-1434, in occasione del Concilio di Basilea:

Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium liberalium
ac mechanicarum artium vetera repeti, et avidissime quidem, ac si totius

¹⁸ Sul Cusano "matematico" si rinvia al saggio di L. DE BERNART, *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.

¹⁹ Cfr. P. ROTTA, *Il Cardinal Niccolò di Cusa*, cit., pp. 296-298. A riguardo si veda anche G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 2001³, nota 5 p. 101-102.

revolutionis circulus proximo compleri spectaretur, resumimus non tantum graves sententiosos autores, verum et eloquio et stilo et forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur disertissimo, ut natura Latini sunt, huius generis litterali eloquio, sed primorum vestigia petentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etiamsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti, tamen in ipso suavissimo eloquii usu aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo tamquam resistenti naturae vim facientes Latinum recte fari valemus. Non admirentur itaque nationes ceterae, si infrascripta testimonia certorum inauditorum legerint. Originalia enim multa longo ab usu perdita per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi²⁰.

Nella *Prefazione* di quella che può essere considerata la sua prima grande opera, in cui Cusano, muovendo dall'ideale della *concordia*, discute della necessità di riforma che investiva tanto la Chiesa quanto l'Impero, troviamo descritto il precipuo ambiente culturale da cui il libro prendeva le mosse. Vediamo, esordisce il Nostro, che fortissimo è oggi il desiderio di scoprire e di conoscere ciò che gli antichi avevano realizzato, tanto nelle arti liberali quanto in quelle meccaniche. Il Cusano si dimostra consapevole di vivere in una nuova epoca, la stagione dell'Umanesimo-Rinascimento, caratterizzata da una rinascita della cultura antica che investirà l'intera vita spirituale europea. Oggi, continua Cusano, vediamo il diletto di molti nell'imitare l'eloquio, lo stile e la forma letteraria degli autori antichi, in particolare degli Italiani, i quali, seguendo le orme dei loro antichi predecessori latini, si dedicano con il massimo studio anche alle lettere greche.

Sin dagli anni giovanili come studente a Padova, Cusano aveva potuto percepire il vento carico di novità che soffiava in Italia; egli nutrirà per tutta la vita un sentimento di profonda stima e sconfinata ammirazione nei confronti di quel mondo latino con cui era

²⁰ *De concordantia catholica, Praefatio* § 2.

entrato in stretto contatto e intratteneva profondi legami. Ma il Nostro, in cuor suo, si sentiva tedesco e sapeva bene che a quel mondo non si sarebbe mai potuto pienamente assimilare: «Noi Tedeschi invece, sebbene la posizione discordante delle stelle non ci abbia resi di molto inferiori agli altri per ingegno, nel soavissimo uso di quell'eloquio generalmente cediamo il passo agli altri, non per una nostra colpa, ma perché non siamo capaci di parlare correttamente in latino, se non a costo di un'immensa fatica, quasi facendo violenza ad una natura riottosa».

Cusano, in quanto tedesco, sa di mancare della levità di forma e di stile di cui sono capaci gli italiani e si augura che il suo stile "barbaro" non distolga qualcuno dalla lettura: «Non retrahat, rogo, quemquam a legendo incultus stilus» (*De concordantia catholica. Praefatio* § 2).

Ne troviamo conferma anche nella lettera prefatoria alla *Dotta ignorantia*, ove rivolgendosi al suo mentore, il Cardinal Giuliano Cesarini, dedicatario dell'opera, il Nostro parla di se stesso come di un "barbaro", un *Germanus* che sottopone alla gentilezza di un latino, profondo conoscitore di tutti gli scrittori antichi non solo latini ma anche greci, e quindi al giudizio della cultura umanistica, un nuovo modo di fare teologia, la *docta ignorantia*.

Queste asserzioni del Cusano sembrano smentire quasi in anticipo il giudizio espresso dal suo segretario Giovanni Andrea de Bussi che, nel suo ritratto del Cardinale, non esita a elogiarne l'eloquenza, dote – dice – assai rara in un tedesco, che lo faceva quasi un latino²¹.

Tuttavia, dal canto suo, Cusano sa di contribuire alla novità dei tempi con la sua ricerca di manoscritti: «Non meravigliamoci dunque delle altre nazioni, se raccolgono testimonianze scritte di taluni autori mai prima uditi. Anch'io infatti ho raccolto, con grande diligenza, negli archivi degli antichi conventi, molti originali che da lungo tempo erano andati perduti».

²¹ Cfr. il precedente paragrafo, p. 1.

A parlare qui è il Cusano cacciatore di manoscritti e ricercatore di fonti. Come è noto, il Nostro esplorava con grandissimo zelo gli archivi dei vecchi monasteri: sulle tracce degli umanisti italiani, il *Treverensis*, come lo chiamavano, andava alla ricerca di manoscritti nelle antiche biblioteche della Renania, riportando in superficie testimonianze mai prima prese in considerazione. Gli riuscì la scoperta di un codice di Plauto, che il Nostro donò al cardinale Orsini, appassionato ricercatore di codici, di cui il giovane Cusano era all'epoca segretario, mentre l'annuncio della sensazionale scoperta del *De re publica* di Cicerone dovette essere smentito, si trattava in realtà del *Somnium Scipionis* con il commentario di Macrobio.

La scoperta da parte di Cusano di un codice contenente ben dodici commedie plautine prima sconosciute riscosse una forte eco: il Nostro iniziò a godere di un'alta considerazione presso gli umanisti italiani, che riposero grandi aspettative in quel cercatore *Germanus* di manoscritti, vedendo in lui un corrispondente, un interlocutore al servizio degli ideali umanistici.

Cusano raccoglie e fa suo il grido degli umanisti di ritorno alle fonti (*ad fontes*). Ma questo non farà di lui un umanista di vocazione: come vedremo, il credo umanistico incontrerà nell'animo *teutonicus* del Cusano dei limiti.

Un ruolo di primo piano nell'assimilazione della tradizione antica venne svolto dai concili che contrassegnarono la prima metà del XV secolo, a cui Cusano stesso attivamente partecipò. Il concilio di Basilea, iniziato nel 1431 e formalmente mai concluso, e il concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439), infatti, videro sempre più spesso riuniti assieme dotti latini e dotti greci. La cosiddetta "stagione dei concili" assunse un importante significato culturale: essi rappresentarono dei veri e propri *viaggi delle idee*²², l'occasione per un proficuo scambio di idee e la circolazione di nuovi testi provenienti dall'Oriente.

²² A proposito del Concilio di Basilea Flasch parla di *Borsa delle idee*. Cfr. K. FLASCH, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, cit., pp. 27-31.

L'apice dell'incontro greci-latini fu senz'altro il concilio di Ferrara-Firenze, preparato dal viaggio a Costantinopoli da parte di una legazione papale. Nell'agosto del 1437 un'ambasceria occidentale, di cui faceva parte anche Cusano che svolse un ruolo di primo piano nelle trattative, partì alla volta di Costantinopoli e ivi giunse nel settembre dello stesso anno, conseguendo l'esito sperato: l'invio di una rappresentanza d'eccezione al concilio che si sarebbe svolto di lì a breve con lo scopo di riunificare le due chiese d'Oriente e d'Occidente. Della rappresentanza, sbarcata a Venezia l'8 febbraio del 1438 dopo una navigazione lunga e difficile, facevano parte l'imperatore Giovanni VIII Paleologo, Giuseppe II patriarca di Costantinopoli, il Bessarione, metropolita di Nicea, Giorgio Gemisto Pletone, capo del rinnovamento platonico a Mistra, e il grammatico Giovanni Argiropulo, accompagnati da parecchie centinaia di Greci.

Fu per mare, durante la traversata da Costantinopoli, di ritorno da questo viaggio decisivo in compagnia dei grandi sapienti d'oriente, che il Cusano, come lui stesso racconta, ricevette per illuminazione divina l'intuizione della *docta ignorantia*, ossia la consapevolezza che la più alta conoscenza di Dio cui possiamo aspirare è il sapere di non sapere, che non consiste nel silenzio dinnanzi a ciò che ci trascende, ma in un'esperienza di pensiero in cui *vediamo* la coincidenza di affermazioni tra loro opposte. Cusano dice espressamente di aver ricevuto dall'alto questa sua dottrina, per dono superiore del Padre dei Lumi, che lo ha reso così capace di abbracciare *incomprehensibilia incomprehensibiliter*, le cose incomprensibili in modo incomprensibile, ma di essersi poi messo avidamente a leggere gli scritti dei dotti, ritrovandovi la sua stessa rivelazione variamente raffigurata²³. Proprio la consapevolezza della novità di ciò che va dicendo consente a Cusano un nuovo accesso al passato.

²³ Cfr. *Docta ignorantia* III, § 263. Cfr. *Apologia doctae ignorantiae* § 17. Cfr. CESARE CATÀ, «Su di una stessa barca». Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone», in *Bruniana e Campanelliana*, XIII (2007/1), pp. 43-55.

Il Nostro da Costantinopoli portò con sé un gran numero di trattati neoplatonici e subito si adoperò per trovare dei traduttori. Ma Cusano non aveva i caratteri dell'umanista. A differenza dei suoi amici umanisti, non sentì l'esigenza, l'impellente bisogno di conoscere il greco per percorrere e avanzare lungo le strade del pensiero platonico. Per elaborare i suoi scritti Cusano si accontentò delle traduzioni latine, attingendo ben poco agli originali greci, alle cui fonti gli amici italiani non cessavano invece di abbeverarsi. Un atteggiamento, dunque, molto lontano da quello tenuto, ad esempio, da Petrarca che di fronte agli esemplari greci si sentiva come un sordo che non poteva udirne il dolce suono, e abbracciava un codice di Omero rammaricandosi per non essere in grado di capirlo²⁴.

Nonostante la sua amicizia con gli umanisti, i numerosi manoscritti greci di cui era in possesso, nonostante avesse presso parte alla legazione inviata a Costantinopoli e, in seguito, al concilio di Ferrara-Firenze, la padronanza della lingua greca da parte del Cusano fu piuttosto modesta e pare debba essere ricondotta solo agli ultimi anni.

Il rapporto del Cusano con la lingua greca fu studiato da Martin Honecker, il quale nel suo contributo *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache* pubblicato nel 1938 rivelò, a dispetto di quanto era andata sostenendo la storiografia tradizionale (Vansteenberghe, nella sua biografia del Cardinale, ma anche Cassirer parlano di un Cusano conoscitore del greco fin dagli anni del suo soggiorno a Padova) le limitate conoscenze di greco del Cusano, eloquentemente descritte da una frase pronunciata dall'umanista Francesco Pizzolpasso, arcivescovo di Milano, con il quale Cusano era in corrispondenza: *vir siquidem aliquando introductus linguae graecae, ceterum alias eruditissimus*²⁵.

²⁴ Cfr. W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino. Da Girolamo a Niccolò Cusano*, a cura di E. Livrea, Liguori, Napoli 1989, p. 329.

²⁵ Cfr., ivi, nota 118 p. 339.

Ma sul rapporto di Cusano con il greco ci dicono qualcosa gli stessi scritti del Cardinale. Significativo, a riguardo, un passo del dialogo *De genesi*, che il Nostro compose nel 1447:

Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almano Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequamquam, nisi reveletur eidem²⁶.

Cusano, alla sollecitazione del suo interlocutore, un certo Corrado, a proposito della corrispondenza tra mondo-libro, risponde: «il libro scritto mi sembra una raffigurazione abbastanza confacente al mondo, libro di cui si ignorano la lingua e i caratteri, come se ad un tedesco si presentasse un libro di Platone scritto in greco, nel quale Platone ci ha comunicato per iscritto la potenza del suo intelletto. Il tedesco, guardando con attenzione alle forme dei caratteri, dalla loro differenza e concordanza potrebbe congetturare alcuni elementi e, dalle loro varie combinazioni, le vocali; ma né in tutto né in parte potrebbe ricavarne la quiddità, a meno che non gli venga rivelata»²⁷.

In queste parole del Cardinale pare di poter leggere un'allusione alla sue scarse conoscenze del greco, che gli avrebbero impedito l'accesso ai testi degli antichi, se le preziose traduzioni degli amici umanisti non gliene avessero rivelato il contenuto. Ammissione, quella del Cusano ivi contenuta, che sembra sconfessare le lodi di grecista tessute dal noto libraio fiorentino Vespasiano da Bisticci nel suo ritratto del Cardinale²⁸.

²⁶ *De genesi* cap. IV § 171.

²⁷ Traduzione italiana a cura di G. Santinello in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, con testo latino a fronte, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980, p. 191.

²⁸ VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1970, vol. I, pp. 184-185: «...Fu di santissima vita, e tutto dato alle lettere; *dotto in greco*». Il corsivo è mio.

Secondo gli studi più recenti, Cusano forse arrivò a una discreta padronanza della lingua greca solo in tarda età: le correzioni apportate dal Nostro alla versione latina del *Parmenide*, che lui stesso aveva commissionato al Trapezunzio, mostrerebbero che il Cardinale negli ultimi anni, trascorsi presso la curia romana, aveva raggiunto una buona conoscenza del greco²⁹. Indicativa a riguardo potrebbe essere anche la considerazione che troviamo nello scritto *De possess*, composto nel 1460, ove, quasi a testimoniare una maggiore familiarità con la lingua greca, Cusano, per bocca dell'abate Giovanni Andrea de' Bussi, afferma: «N enim non consonat ipsi E, quasi N sit EN, sed ipsi I ut sit IN, ut sciunt illi, qui Graecarum litterarum peritiam habent»³⁰.

A Cues, nella Biblioteca del Cusano, sono conservati due Salterii bilingui (greco-latino) di cui il Cardinale si doveva essere servito come utile ausilio per introdursi allo studio del greco³¹. Il Nostro, a differenza degli umanisti, non disprezzava i sussidi medievali per iniziarsi al vocabolario greco. L'umanesimo, invece, come è noto, si distanziò nettamente dal medioevo. Non è un caso che il concetto di «medioevo» nasca e si sviluppi a partire dal XV secolo. La nozione di *media tempestas* fa per la prima volta il suo ingresso proprio nel ritratto intellettuale del Cusano che il Bussi ci fornisce nella sua prefazione all'edizione dell'opera di Apuleio. È nella sua descrizione dell'amico Cardinale come *exemplum* dell'uomo nuovo che il Bussi introduce la seguente periodizzazione:

La versione elettronica dell'opera è disponibile all'indirizzo: <http://imagohistoriae.signum.sns.it> (Biblioteca degli storici italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento).

²⁹ Sulla questione si rimanda al recente contributo di J. MONFASANI, «Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek language», in M. THURNER (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 215- 252.

³⁰ *De possess* § 54. Il corsivo è mio. Il Cardinale si riferisce qui all'itacismo dei 'nuovi greci', ossia alla pronuncia bizantina del greco che assegnava alla lettera η il valore del suono *i*.

³¹ Cfr. W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., p. 247.

Vir ipse, quod rarum est in Germanis, supra opinionem eloquens et latinus,
historias idem omnes, non priscas modo, sed *mediae tempestatis*, tum veteres,
tum recentiores usque ad nostra tempora, memoria retinebat³².

Periodizzazione, quella di sopra utilizzata, che il Bussi riprende verso la fine a proposito di quel Platone «quem prisci omnes, quem veteres, quem *mediae tempestatis homines*, quem nostrae aetatis maximi, quem Graeci, quem barbari, quem cristiani omnes eruditissimi, oracoli vice colant, observent et praedicent»³³.

L'espressione è stata considerata dagli storici la prima testimonianza della novità dei tempi, della consapevolezza di vivere in un'epoca nuova, caratterizzata da un clima di rinnovata fecondità intellettuale, basato sul ritorno e sulla riscoperta degli antichi.

A differenza degli amici italiani, Cusano «non scavò alcun fossato tra antichità, medioevo e presente»³⁴. Il Nostro, da parte sua, seppe collegare le novità umanistiche con un'alta considerazione per i predecessori medievali. Il suo pensiero affonda le radici nel platonismo dei secoli XII-XIV: per Cusano gli autori medievali rappresentano degli interlocutori diretti con i quali poter discutere. Nella sua biblioteca, come avremo modo di vedere meglio in seguito, accanto alle traduzioni umanistiche, si trovano conservate tutte le traduzioni platoniche conosciute al Medioevo che gli umanisti non esitarono a bollare come “barbare” e a sostituire con nuove traduzioni, più in linea con i canoni estetici e il gusto retorico dell'epoca. Tradurre in elegante latino, in bella forma questo era il credo degli umanisti italiani, i quali coniarono persino un nuovo vocabolo per esprimere la novità del loro tradurre: *traducere*³⁵.

Il Cardinale avrebbe potuto diventare un filologo, ma i suoi interessi erano di ben altra natura. Pur vivendo in pieno clima umanistico, Cusano è del tutto avulso

³² M. MIGLIO, (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, cit., p. 17. Il corsivo è mio.

³³ Ivi, p. 18. Il corsivo è mio.

³⁴ W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., p. 337.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 335-336.

dall'eleganza nel dire e dal parlare eloquente tipico degli amici umanisti, su cui non manca talora di ironizzare, convinto che quando il linguaggio è piuttosto umile il senso riesca ad emergere in maniera evidentissima e senza incorrere in equivoci, e lo si possa così afferrare più facilmente, sebbene con minor trasporto: «Apertus enim absque fuco clarissimus sensus humiliori eloquio, et si non avidius, facilius tamen capitur» (*De concordantia cattolica. Praefatio* § 2).

A questo riguardo, significativa appare, pur nella finzione letteraria, l'apertura del dialogo *De sapientia*, il primo dell'importante trilogia dell'*Idiota*. Gli interlocutori sono l'*idioti*, l'illetterato intagliatore di cucchiari e l'oratore, il dotto letterato; il dialogo si immagina ambientato a Roma, nell'anno giubilare (1450). Ricordiamo che nell'estate dell'anno 1450 Cusano si trova in Italia (nel gennaio dello stesso anno era venuto a Roma per l'imposizione del cappello cardinalizio col titolo di S. Pietro in Vincoli); la corte pontificia, a causa del sopraggiungere della peste, aveva lasciato Roma e si era trasferita nelle Marche. Del cenacolo umanistico che si raccoglieva a Roma intorno a papa Niccolò V facevano parte, tra gli altri, il cardinale Niccolò Albergati, l'umanista Giannozzo Manetti (autore verso la metà del secolo dello scritto *De dignitate et excellentia hominis*), il libraio fiorentino Vespasiano da Bisticci (al quale dobbiamo un laconico, ma significativo ritratto del Cusano), l'umanista e storico lombardo Pier Candido Decembrio, Lorenzo Valla, Poggio Bracciolini, il grande architetto Leon Battista Alberti, di cui il Cusano possedeva nella sua biblioteca gli *Elementa picturae* e con il quale il Nostro potrebbe essere entrato in contatto grazie ad amici comuni, in particolare Paolo dal Pozzo Toscanelli e Giovanni Andrea de Bussi³⁶ (operante a Roma, accolto di Niccolò V, intorno all'anno 1451).

È durante questo soggiorno nelle Marche, ospite del papa Niccolò V, l'amico umanista Tommaso Parentucelli, che il Nostro si dedicò, approfittando di una pausa di

³⁶ Per i possibili rapporti tra il Cusano e Leon Battista Alberti cfr. l'appendice di G. SANTINELLO, «Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte», contenuta nel volume *Leon Battista Alberti: una visione estetica del mondo e della vita*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 265-296.

quiete prima di partire per la legazione in Germania, alla stesura dell'importante trilogia dell'*idiota*, che diventa ora l'archetipo del vero filosofo, un nuovo Socrate che va insegnando la facilità delle cose difficili. Il primo dei due dialoghi intitolati *De sapientia* fu composto a Rieti il 15 luglio, il secondo il 7 e l'8 agosto a Fabriano; il *De mente* fu ultimato il 23 agosto 1450 nel monastero di Vallo Castro presso Fabriano; il *De staticis experimentis*, infine, fu completato a Fabriano il 13 settembre.

Il primo dei dialoghi *Sulla sapienza* vede l'incontro dell'*idiota* con l'*orator*: l'idiota, uomo semplice e povero, incontra nel Foro romano, la piazza del mercato di Roma (secondo Flasch potrebbe essere Campo dei Fiori) un oratore ricchissimo. Quest'ultimo, preso dal suo *lectitare innumerabiles libros*, non si accorge che la verità non si trova nei libri, ma grida nelle piazze. Il Nostro contrappone la dotta ignoranza dell'*idiota*, l'illetterato intagliatore di cucchiari per il quale i libri non sono i veri depositari della sapienza, alla sapienza dell'*orator*, nei cui tratti possiamo ravvisare la figura del colto umanista quattrocentesco addottrinato sui libri³⁷. L'umiltà dell'*idiota* si scontra con la superbia dell'oratore, che crede di poter trovare la sapienza nello studio delle lettere, negli *oratoria volumina*, e così si affatica inutilmente nell'assidua lettura di innumerevoli libri. L'*idiota*, *alter ego* del Cusano, vuole liberare l'oratore dal giogo dell'autorità che, ingannandolo, lo costringe a nutrirsi soltanto del cibo che gli viene somministrato, facendogli credere che il cibo della sapienza sia custodito nei libri dei sapienti. Ma la sapienza, sentenzia l'*idiota*, non si trova in nessuno di quegli elegantissimi volumi (*in ornatissimis voluminibus*) che l'oratore si affatica tanto a leggere: essa grida nelle piazze, all'aperto, affinché tutti possano udirne il clamore³⁸.

³⁷ Secondo Flasch dietro al personaggio dell'*orator* si vuole rappresentare il diplomatico, l'alto funzionario di cancelleria, figura tipica del Quattrocento italiano. Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 253 (tr. it. p. 279).

³⁸ Cfr. *Idiota. De sapientia* I.

Secondo l'opinione espressa da Garin, l'umanesimo italiano nelle sue istanze caratteristiche rimase sostanzialmente estraneo al Cusano³⁹. A differenza degli umanisti, i quali vedevano nella lingua greca un requisito indispensabile nella via del ritorno agli antichi, al Cardinale non interessava poter leggere, poter accedere direttamente ai tesori del pensiero classico. Il suo interesse nei confronti dei classici è di tipo speculativo e negli amici umanisti il Cusano vedeva degli «esperti»⁴⁰ in grado di fornirgli, per così dire, “gli arnesi del mestiere”, ovvero le traduzioni dei testi di cui aveva bisogno. Prova di ciò sia il fatto che, persino negli ultimi anni, il Nostro si rivolge ad altri per la traduzione delle opere, in particolare quelle dei prediletti filosofi platonici, di cui, all'occasione, necessitava per elaborare il suo pensiero e gli scritti in cui questo prendeva forma.

La scarsa conoscenza del greco, tuttavia, non impedì a Cusano di svolgere un ruolo di primaria importanza come rinnovatore del platonismo. I rapporti del Cusano con il mondo umanistico italiano si intrecciano, infatti, con la rinascita platonica quattrocentesca, di cui Cusano fu uno dei più luminosi interpreti. La matrice platonico-neoplatonica del suo pensiero emerge chiaramente dagli scritti del Cardinale, ma gli stessi suoi contemporanei ne ricordano la vocazione platonica: «degnissimo uomo, grandissimo filosofo e teologo, e *grande platonista*», queste le parole usate da Vespasiano da Bisticci nel suo ritratto del Cardinale; ancora Giovanni Andrea de' Bussi, nel suo elogio del Cusano, ricordandone gli interessi filosofici, lo ritrae come il lettore più profondo di Platone e dei Pitagorici («at Platonis nostri et Pythagoraeorum dogmatum ita cupidus atque studiosus ut nemo magis illi scientiae putaretur intendisse»). Lo stesso Marsilio Ficino, in una lettera del 12 giugno 1489 indirizzata all'umanista tedesco Martinus Uranius, annovera tra le fonti della tradizione platonica *quaedam speculationes Nicolai Caisij*⁴¹: questa è l'unica circostanza in

³⁹ Cfr. E. GARIN, «Cusano e i platonici italiani del Quattrocento», in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, cit., p. 308.

⁴⁰ Ivi p. 305.

⁴¹ Cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1981 (first published 1939), p. 47.

cui Cusano venga espressamente richiamato da Ficino, che, pur storpiandone il nome, mostra di conoscere il Cardinale tedesco come uno dei continuatori del platonismo.

La ricezione da parte del Cusano delle fonti platoniche, che divengono ora accessibili, passa attraverso le traduzioni degli amici umanisti, *translationes* che, sovente, aveva lui stesso commissionato. Il Cusano mise assieme una vera e propria “Biblioteca Platonica” che intensamente studiò e annotò: possedeva non solo tutte le traduzioni platoniche conosciute al Medioevo, il *Timeo* tradotto da Calcidio, il *Menone* e il *Fedone* da Enrico Aristippo, il *Parmenide* con il commentario di Proclo nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke (ben tre esemplari) e ancora la versione medievale del Moerbeke dell’*Elementatio theologica* di Proclo; ma poteva anche disporre delle nuove traduzioni umanistiche di Platone: il *Fedone*, l’*Apologia*, il *Critone*, il *Fedro* e le *Epistole* nella versione del Bruni, la *Repubblica* nella traduzione di Pier Candido Decembrio, di cui Cusano possedeva ben due codici, le *Leggi* e il *Parmenide* nella versione compiuta dal Trapezunzio, e ancora la nuova traduzione umanistica della *Theologia Platonis* di Proclo approntata da Pietro Balbo pisano⁴².

La sua conoscenza di Platone passava attraverso la mediazione dei neoplatonici, quali Proclo e lo Pseudo Dionigi. Di Dionigi Areopagita, senz’altro la fonte più importante e costante del pensiero cusariano, Cusano acquistò persino un manoscritto greco delle opere; tuttavia non lavorò con questo codice, ma con le traduzioni latine, inizialmente con quelle medievali (poteva leggere l’opera di Dionigi nei vari commenti da lui posseduti: i commentari di Ugo di San Vittore, Roberto Grossatesta, Tommaso d’Aquino e, soprattutto, il commentario agli scritti di Dionigi di Alberto Magno) e, in seguito, soprattutto con la nuova traduzione umanistica del *Corpus Dionysianum* che l’amico Ambrogio Traversari, generale dell’ordine di Camaldoli, aveva compiuto nel 1436 (in occasione del Concilio di Ferrara-Firenze che si sarebbe svolto di lì a qualche anno), *translatio* di cui Cusano,

⁴² Cfr. *ivi* pp. 30-31.

tramite il Toscanelli, ricevette in dono un esemplare da Papa Niccolò V, come egli stesso va dicendo in una pagina dell'*Apologia*.

Il frate camaldolese, traduttore di padri greci, pur con qualche riluttanza, nel 1433 approntò anche la traduzione latina delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. La lettura dell'opera, che offriva al Cusano una veduta d'insieme sulla filosofia antica, avvenne piuttosto tardi, su un codice che il Nostro ricevette dal Bussi nel 1462, il quale l'aveva copiato sull'esemplare posseduto dal Balbo. Lo studio del *De vitis philosophorum* di Diogene Laerzio precedette la stesura dello scritto cusano *De venatione sapientiae* (1462-1463), come apprendiamo nel *prologo* dell'opera.

Tra le preziose versioni dei testi platonici che Cusano ricevette dagli umanisti italiani, due opere su tutte, in particolare, vanno segnalate, dal momento che il Cusano stesso si adoperò per ottenerne la traduzione: il *Parmenide* di Platone e la *Theologia Platonica* di Proclo. Lo stesso Bussi, verso la fine del suo ritratto, che già abbiamo avuto modo di considerare, descrivendo il Cusano come lo studioso più profondo di Platone e dei Pitagorici, porta a conferma del suo giudizio i due scritti in questione:

At Platonis nostri et Pythagoraeorum dogmatum ita cupidus atque studiosus ut nemo magis illi scientiae putaretur intendisse. Quod equidem duobus exemplis breviter et verissime confirmabo. Proclum habebat Platonicum mendosissime scriptum, acri tamen ingenio adeo ei rei intelligendae assiduus institerat ut etiam ex mediis librariorum mendis solidam rerum eliceret veritatem. Quod ea ratione perspectum est quia deinde, oblato illi forte fortuna vero quodam exemplari, ita inventus est Proclus ipse scripsisse veluti Nicolaus ingenio suo fuerat coniectatus. Parmenidem Platonis magna veluti ardens siti de Graeco in Latinum fecit converti, item Platonis Theologiam a Proclo, quem modo

nominavimus, scriptam. His ille libris, veluti thesauris suis et propriis, maxime recreabatur ut nulli alii rei tantopere vigilaret⁴³.

Tra le opere della tradizione platonica possedute dal Cardinale, il Bussi annovera qui le due più importanti, ovvero il *Parmenide* di Platone (a proposito del quale il Bussi ricorda il lavoro di emendazione compiuto dal Cusano sul pessimo esemplare a sua disposizione, correzioni, ci dice, che furono, in seguito, confermate) e la *Theologia Platonica* di Proclo, testi di cui Cusano stesso dispose con trepida attesa la traduzione dal greco al latino.

Il Cusano ebbe tra le mani la versione latina completa del *Parmenide*, di cui aveva incaricato l'aristotelico Giorgio di Trebisonda, il Trapezunzio (uno dei dotti bizantini più antiplatonici della diaspora greca, la cui *Comparatio Platonis et Aristotelis* aveva inasprito i toni di quella lunga controversia tra platonici e aristotelici che vedeva polemicamente contrapposti i sostenitori della "superiorità" dell'uno o dell'altro dei due grandi filosofi greci⁴⁴), nel 1459. Prima di questa data, che consegna per la prima volta all'Occidente latino l'intero dialogo platonico⁴⁵, si poteva accedere al *Parmenide* soltanto in una versione parziale, quella contenuta nel *Commento* di Proclo (che si arrestava alla prima ipotesi),

⁴³ M. MIGLIO, (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, cit., p. 17.

⁴⁴ La famosa "disputa tra platonici e aristotelici" era stata avviata dal dotto bizantino Giorgio Gemisto Pletone, autore di uno scritto polemico *De differentiis Aristoteles et Platonis* (scritto in Italia nel 1439, durante la partecipazione del Pletone al Concilio di Firenze) in cui esaminando le differenze tra le filosofie di Platone e di Aristotele mostrava la superiorità del filosofo dell'Accademia a scapito del filosofo del Liceo. Lo scritto del Pletone provocò l'ira del suo connazionale aristotelico Giorgio da Trebisonda, detto il Trapezunzio, che in difesa di Aristotele, contro Platone, compose lo scritto *Comparatio Platonis et Aristotelis*, ovvero un confronto sulle filosofie di Platone ed Aristotele. Quest'ultimo suscitò, a sua volta, la reazione del cardinal Bessarione che, in risposta all'invettiva del Trapezunzio, compose un'opera dal titolo *In calumniatorem Platonis*. Cusano era senz'altro a conoscenza delle accese discussioni che animavano in quel tempo gli animi dei dotti intorno al rapporto tra Platone e Aristotele: il silenzio che mantenne sul nome del traduttore dell'opera che aveva a lungo desiderata ne è un irrefutabile indizio.

⁴⁵ La traduzione latina del *Parmenide* compiuta da Giorgio di Trebisonda, nota per essere la prima versione completa del dialogo platonico, conservata nel codice 6201 della Biblioteca Guarnacci di Volterra, è stata pubblicata in edizione critica da I. RUOCCO nel volume *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olschki, Firenze 2003.

tradotto da Guglielmo di Moerbeke tra il 1280 e il 1286. Questa traduzione ricoprì un ruolo di fondamentale importanza per il pensiero tardo-medievale: i mistici tedeschi del XIV secolo, sulla scia dell'interpretazione neoplatonica di Proclo, scorsero nel *Parmenide* di Platone il fondamento filosofico della teologia negativa.

Il platonismo del Cusano rinvia direttamente al *Parmenide* e al commentario di Proclo. Al Cusano appartenevano ben tre dei sei codici in cui si conservava la traduzione del Moerbeke, che egli ebbe per la prima volta a disposizione nel 1455⁴⁶. Ma già nell'*Apologia doctae ignorantiae*, datata 1449, Cusano non manca di rinviare a quel *Parmenide* in cui il “divino” Platone inaugurò la via *negativa* per ascendere a Dio; mentre nel *De beryllo*, concluso nel 1458, il Cusano, che aveva ormai a disposizione la traduzione del Moerbeke del *Commentario al Parmenide* di Proclo, può riferirsi espressamente ad alcuni passi del dialogo.

Per quanto riguarda la traduzione della *Theologia Platonis* di Proclo, Cusano ne poté disporre solo a cavallo tra il 1461 e il 1462. Il Nostro inizialmente fece pervenire un codice greco dell'opera, che aveva portato con sé da Costantinopoli, ad Ambrogio Traversari, il quale ne iniziò la traduzione, che rimase però interrotta causa la morte del frate camaldose nel 1439 (un frammento di tale traduzione, copiato dalla mano dello stesso Cusano, si conserva ancora oggi: cod. argenterat. 84)⁴⁷. La versione latina completa dell'opera venne portata a compimento nel 1462 da Pietro Balbo pisano, al quale Cusano stesso l'aveva in seguito commissionata.

Il Cardinale poté dunque disporre delle due traduzioni solo in età avanzata, quando aveva ormai definito i tratti fondamentali del suo pensiero. Questo ha indotto alcuni

⁴⁶ Il Cardinale, prima di possedere una copia personale del *Commentario al Parmenide* di Proclo nella traduzione del Moerbeke, poteva disporre di un frammento tratto dal VI libro, che egli stesso aveva trascritto nei fogli di copertina di un suo manoscritto, l'attuale *Codicillus Argentoratensis* 84. A riguardo cfr. R. HAUBST, «Die Thomas und Proklos Exzerpte des “Nicolaus Treverensis” in Codicillus Straßburg 84» in *MFCG* 1 (1961), pp. 26-34.

⁴⁷ L'estratto dal I libro della *Teologia Platonica* di Proclo, che Cusano trasse verosimilmente dalla traduzione del Traversari, viene riportato da R. HAUBST nel già citato «Die Thomas und Proklos Exzerpte des “Nicolaus Treverensis” in Codicillus Straßburg 84», pp. 34-43.

studiosi a ritenere che l'influenza degli scritti di Proclo sul Cusano sia stata in passato sopravvalutata.

La lettura dei due testi da parte del Cusano è chiaramente ravvisabile nell'ultimo gruppo di opere, quelle composte dal Cardinale tra il 1460 e il 1464, anno della sua morte. L'influenza del *Commento* procliano al *Parmenide* risulta quanto mai evidente nella predica *Tu quis es*, conosciuta anche con il titolo *De principio*, che il Cusano portò a compimento a Roma il 9 giugno del 1459; l'opera è indirizzata dal Cardinale ad un certo Pietro, molto probabilmente lo stesso Pietro Balbo che incontriamo anche nel dialogo *De non aliud* quale esperto conoscitore di Proclo nonché traduttore della *Theologia Platonica*. La conoscenza dell'intero dialogo platonico, ossia dei passi successivi a 142a dove si arrestava la versione parziale del *Parmenide* di cui il Nostro disponeva fino ad allora, si mostra nel tetralogo *Directio speculantis seu de non aliud* (1461-1462), in cui Cusano distingue per la prima volta i giudizi tratti dal dialogo platonico da quelli desunti dal commento di Proclo⁴⁸.

L'importante libro sul *Non altro*, che il Nostro scrisse a Roma nell'inverno 1461-1462⁴⁹, getta altra luce sui rapporti che il Cardinale intrattenne con l'ambiente umanistico italiano. L'opera si presenta nella forma di un tetralogo, che vede il Cardinale impegnato in un'ardua conversazione con tre amici che all'epoca gli erano molto vicini e che, assieme a Paolo Dal Pozzo Toscanelli, lo accompagneranno al suo capezzale: il medico portoghese Ferdinando Matim (che già abbiamo avuto occasione di ricordare per i suoi rapporti con il Toscanelli), l'umanista Pietro Balbo pisano e il segretario del Cusano Giovanni Andrea de Bussi.

⁴⁸ Cfr. R. KLIBANSKY, «Plato's Parmenides in the Middle Age and the Renaissance» (originally published by The Warburg Institut in *Medieval and Renaissance Studies*, vol. I, No. 2 –1943-), in R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, cit., pp. 305-306. A riguardo cfr. anche I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, cit., pp. 10-11.

⁴⁹ Lo scritto non è databile con precisione. R. Klibansky, nell'edizione critica del *De venatione sapientiae*, avanzando nuovi argomenti sulla datazione dell'opera, ritiene che il *De non aliud* sia stato concluso nel 1461, precisamente prima del 15 febbraio. Di altro avviso J. Monfasani, secondo cui l'opera venne composta tra il novembre del 1461 e il gennaio del 1462.

I personaggi che animano la scena di questo “colloquio romano” sono tutti, ciascuno a suo modo, dei protagonisti della loro epoca. Non dobbiamo dimenticare che questi sono gli ultimi anni di vita del Cardinale, che si trovava a Roma. Dal 1458 era stato nominato da Pio II Vicario generale dello Stato Pontificio *cum potestate legati in urbe et patrimonio*, la seconda autorità dopo il pontefice; per tutto il 1459 vestirà la carica di *legatus urbis* in assenza del papa. A Roma, presso la corte pontificia, trascorrerà gli ultimi anni della sua esistenza, se si eccettua un fallimentare tentativo di far ritorno a Bressanone, nei primi mesi del 1460, da cui dovette subito fuggire per l’inasprirsi del contrasto con Sigismondo d’Austria, duca del Tirolo.

Cusano decise di rimanere a Roma, sebbene le sue speranze in una riforma della Chiesa fossero ormai svanite. A testimoniare la sua rassegnazione e sfiducia, la dura critica che egli rivolge a Pio II:

“Si verum potes audire: nihil mihi placet, quod in hac curia geritur. Corrupta sunt omnia. Nemo suo satis officio facit; nec tibi nec cardinalibus Ecclesiae cura est. Quae observantia canonum? Quae reverentia legum? Quae diligentia divini cultus? Ambitioni et avaritiae omnes student. Si alinquando in consistorio de reformatione facio verba, irrideor. Frustra hic sum. Indulge, ut abeam! Non possum ferre hos mores! Quies iam seni necessaria est. Ibo in solitudinem, et quando reipublicae non possum vivere, vivam mihi”. Quibus dictis illachrimatus est⁵⁰.

⁵⁰ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 554 (tr. it. pp. 363-364) e *Niccolò Cusano nel suo tempo*, cit., pp. 67-68. L’episodio dello “sfogo” del Cusano viene riportato anche da P. ROTTA, *Niccolò Cusano*, cit., pp. 103-106.

Tra coloro che, in questi anni, intrattennero importanti e durevoli relazioni con il Cardinale sono senz'altro da annoverare le figure di Giovanni Andrea de' Bussi⁵¹ e Pietro Balbo pisano, entrambi scolari di Vittorino da Feltre.

L'incontro del Bussi con il Cusano si colloca nell'anno 1458; i cinque anni successivi, trascorsi al seguito del Cardinale in qualità di suo segretario, rappresentano l'episodio più significativo della biografia intellettuale del Bussi (non a caso il Bussi alla sua morte, avvenuta a Roma il 4 febbraio del 1475, volle essere sepolto proprio in San Pietro in Vincoli, accanto alla tomba di quel Cardinale tedesco di cui fu per anni un fedele amico e collaboratore). Cusano lo fa comparire come interlocutore nel *De possest* e nel *De non aliud*, in cui il Bussi viene presentato come dedito allo studio del *Parmenide* di Platone e del relativo commento di Proclo.

Anche l'umanista Pietro Balbo⁵² fu molto vicino al Nostro: esperto nella conoscenza dei testi greci, tradusse per lui dal greco in latino, oltre all'importante testo della *Theologia Platonis* di Proclo (cod. Cus. 185), che Cusano aveva portato con sé dal suo viaggio a Costantinopoli, come legato papale, scritto che il Balbo portò a compimento nel 1462, anche l'*Epitome platonicae philosophiae* di Albino.

Incontriamo questi due rappresentanti dell'umanesimo italiano come interlocutori del Cusano nel *De non aliud*. Possiamo immaginare questa "conversazione romana" come la

⁵¹ Giovanni Andrea de Bussi (1417 Vigevano – 1475 Roma) fu segretario del Cusano dal 1458 al 1464. Nel 1466 fu nominato vescovo di Aleria in Corsica, ove però non si recò mai. Divenne bibliotecario della Vaticana e, dal 1472, segretario pontificio. Sul Bussi si rimanda, oltre che alla voce «Bussi Giovanni Andrea» nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, 15, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1972, pp. 565-572 (consultabile anche on-line all'indirizzo http://www.treccani.it/Portale/sito/catalogo/biografia_italiana/dizionario_biografico_degli_italiani/), all'opera di M. MIGLIO (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi*, cit.

⁵² Incontriamo Pietro Balbo pisano (1399 Pisa – 1479 Roma) alla corte pontificia, ove si mette in luce per le sue doti di erudizione umanistica, in particolare per la padronanza della lingua greca e latina. Fatto vescovo di Nicotera da Pio II, venne poi trasferito a Tropea nel 1462. Sul Balbo si rimanda alla voce «Balbi Pietro» nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., pp. 378-379 (consultabile anche on-line – cfr. nota 49 –), ove segnaliamo però un'imprecisione: parlando del lavoro di traduttore svolto dal Balbi, si afferma che non si conoscono esemplari della traduzione della *Theologia platonica* approntata dal *pisanus* su commissione del cardinal da Cusa; in realtà, un esemplare di questa traduzione è contenuto nel *Codex Cusano* 185, che si conserva ancora oggi nella Biblioteca cusana di Bernkastel-Kues.

trasposizione letteraria di un possibile colloquio che il Cardinale avrebbe avuto a Roma con i suoi amici umanisti, ognuno dei quali dotato di una specifica formazione filosofica.

Sebbene senta di essere ormai giunto alla «sera della sua vita» (per dirla con Flasch), Cusano è ancora alla ricerca di una formula, di un nome adeguato ad indicare Dio. La nuova scoperta, il nuovo concetto che il Cusano ci presenta in quest'opera è che Dio è *praecisius* il Non-Altro: *Non aliud* diventa ora il nuovo nome di Dio.

L'*incipit* del dialogo è affidato a Giovanni Andrea de Bussi (*Andreas Vigevius*), il quale va fornendo una breve presentazione degli interessi che animano i quattro interlocutori:

Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui admittimur, in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentariis, Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi, quam de Greca Latinam facit, Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium; tu vero, cum vacat, in Areopagita Dionysio theologo versaris. Gauderemus audire, an ne ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior tibi clariorque occurrat modus⁵³.

«Sai bene che noi tre, ammessi a questo tuo colloquio, dedicandoci tutti allo studio, siamo soliti intrattenerci su argomenti profondi: io sul *Parmenide* e sul commento di Proclo al *Parmenide*, Pietro sulla *Teologia di Platone* dello stesso Proclo che ha tradotto dal greco in latino; Ferdinando ha studiato il pensiero di Aristotele; e tu, in quanto mancava ed era necessario, ti sei soffermato sul teologo Dionigi Areopagita. Ci piacerebbe, ora, sapere se hai un modo più chiaro e sintetico di esprimere le idee di questi filosofi»⁵⁴.

Ferdinando, data la sua formazione, interviene nel dialogo come portavoce della posizione aristotelica; Pietro Balbo in qualità di lettore nonché traduttore del pensiero di Proclo e Andrea de Bussi come studioso di Platone, in particolare del *Parmenide* e del

⁵³ *De non aliud* cap. I.

⁵⁴ Trad. it. a cura di G. FEDERICI VESCOVINI in *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1972, p. 791.

commento al *Parmenide* di Proclo⁵⁵. Il Bussi attribuisce allo stesso Cusano il merito di aver provocato una svolta nel campo dei suoi interessi, che erano per lo più di tipo grammaticale (il Bussi era noto come copista e trascrittore di manoscritti), avvicinandolo e avviandolo allo studio della filosofia platonica, in particolare del *Parmenide* e del relativo *Commentario* di Proclo. Come sappiamo, Cusano poteva ora disporre non più solo della traduzione medievale di Guglielmo di Moerbeke, ma anche della recente traduzione che egli stesso aveva commissionato al Trapezunzio.

Il Cardinale, da parte sua, interviene nel dialogo come profondo lettore e conoscitore di Dionigi. Servendosi della traduzione del *novissimus interpretes*, l'amico Ambrogio Traversari, Cusano introduce i suoi interlocutori alla dottrina del grande teologo: il capitolo XIV del *De non aliud* abbonda di citazioni dionisiane. Ma quale fu la posizione adottata da Cusano nei confronti dell'Areopagita?

Già da tempo si andavano avanzando forti dubbi sull'autenticità degli scritti del *maximus theologus*: Lorenzo Valla, nella sua *Collatio in Novum Testamentum*, ultimata nel 1443, sosteneva, tra le varie argomentazioni, che il titolo "Areopagita" non indicasse un filosofo, bensì un uomo di legge e osservava che gli stessi padri della Chiesa mostravano di non conoscerlo, dal momento che nessuno di questi citava mai il presunto discepolo di Paolo. Se il cardinal Bessarione, con il Cusano, difese l'autenticità degli scritti dionisiani, l'umanista Pietro Balbo nutriva invece dei dubbi a riguardo, alimentati anche dall'amico Teodoro Gaza⁵⁶.

⁵⁵ Due sono i riferimenti che possiamo rinvenire nel testo, il primo per bocca dello stesso Bussi: «Mi meraviglierei, certo, che quel che vedi prima e al di sopra di ogni altro, non sia un altro, quando l'altro sembra opposto al non-altro, se Platone stesso non lo dicesse nel *Parmenide*, e il suo commentatore Proclo non sciogliesse questo dubbio» («Equidem mirarer, quonam modo ipsum, quod tu vides ante et supra omne aliud, non sit aliud, cum aliud ipsi non aliud videatur opponi, nisi pene idem Plato quoque diceret in *Parmenide* et commentator Proculus hoc dubium enodaret»; *De non aliud* cap. XXII); l'altro, invece, per bocca del Cardinale: «Tu hai letto nei commentari al *Parmenide* che Dio è chiamato bene e uno insieme» («Legisti tu quidem in *Parmenidis* commentariis Deum bonum dici similiter et unum»; ivi, cap. XXIII).

⁵⁶ Sulla posizione del Cusano nei riguardi della figura dell'Areopagita cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. 570-572.

Nell'opera *Sul Non altro* la discussione con il Balbi, che aveva appena ultimato la sua traduzione della *Theologia Platonis*, non può, dunque, che iniziare dalla considerazione circa il rapporto Dionigi-Proclo:

Audivi te, pater, cum Ferdinando multa et mihi quidem gratissima contulisse, sed maxime ex Dionysii maximi theologi libellis recitata sum admiratus. Cum enim Proculum illum Platicum in libro de Platonis divini theologia de Graeco verterem his diebus in Latinum, ea ipsa quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo repperi, quam ob rem de Platonica etiam te audire theologia aliquid cupio⁵⁷.

Il Balbo non nascose le sue perplessità al Cardinale: traducendo l'opera di Proclo era rimasto sorpreso dinnanzi alle evidenti affinità, non solo contenutistiche ma anche letterali, tra i due pensatori. Nel dialogo, ove il Balbi è uno degli interlocutori, Cusano lascia trasparire i dubbi dell'amico umanista che, rivolgendosi a lui, dice: «Ti ho sentito, padre, riferire, insieme a Ferdinando, molte dottrine che ho apprezzato moltissimo, ma sono rimasto ammirato, soprattutto, dalle citazioni dei libri di Dionigi, il teologo massimo. Siccome ho tradotto in questi giorni, dal greco in latino, il libro sulla *Teologia di Platone* il divino, del famoso platonico Proclo, ho trovato questa dottrine espresse quasi nel medesimo tenore e modo, per cui desidero ascoltare qualcosa da te sulla *Teologia platonica*».

Cusano, a sostegno della sua convinzione che Dionigi fosse un autore del I secolo, il greco convertito alla fede cristiana dal discorso all'Areopago di Paolo, e quindi storicamente precedente a Proclo, non fornisce alcun argomento, limitandosi a rispondere:

⁵⁷ *De non aliud* cap. XX.

Proculum tuum, Petre, Dionysio Areopagita tempore posteriorem fuisse certum est. An autem Dionysii scripta viderit, est incertum⁵⁸.

Sia nel tardo *De non aliud* che nel successivo *De venatione sapientiae* («Paulus apostolus, eiusdem Dyonisii magister»; cap. XXX, § 90), il Nostro è disposto ad ignorare la verità storica che già da qualche anno stava emergendo ad opera, in particolare, del suo amico Lorenzo Valla. Come si spiega il suo atteggiamento? Del Valla Cusano fu amico, ammiratore e protettore, appoggiandone la candidatura a segretario apostolico di Niccolò V, ma a separarli sulla questione vi era un diverso modo di intendere il sapere, una divergenza di intenti. Cusano, nonostante le argomentazioni addotte nel *De concordantia catholica* contro l'autenticità della *Donatio Constantini*⁵⁹, è lontano dal metodo filologico del Valla, dall'atteggiamento storico-critico del suo amico umanista. Inoltre, Dionigi rappresentava per Cusano una delle fonti più importanti del suo pensiero, e per di più il solo interlocutore del Cardinale la cui autorità fosse incontestabile.

Già il fatto che Cusano non avesse piena padronanza del greco rende difficile fare di lui un umanista in senso stretto, ovvero letterario e filologico. Un ulteriore aspetto che lo distanzia dagli umanisti è, come si è visto, la sua posizione nei confronti della figura di Dionigi Areopagita.

Ma questo non ci deve indurre a ritenere Cusano estraneo alla nuova temperie culturale. Dall'umanesimo il Nostro seppe mutuare le nuove istanze di concretezza e di riscatto del valore dell'uomo e del suo conoscere; seppe far sua la sentenza protagorea dell'uomo misura di tutte le cose, traducendo nei termini della sua filosofia la nuova visione della *dignitas hominis* che si andava inaugurando.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Sull'argomento cfr. il contributo di G. PIAIA, «Tra il Fulgoso e il Valla: la critica del Cusano alla *Donatio*» in M. Thurner (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 115-128.

Il Cusano si mostrò sempre aperto di fronte alle novità, ben disposto nei confronti di tutte quelle invenzioni tecniche con cui la *vis creativa* della mente umana cerca di supplire alle deficienze, alle mancanze della natura. Significativo, in proposito, un passo del *Compendium* in cui Cusano illustra le scoperte fatte dall'uomo nel campo delle diverse *artes*:

Quae omnia consideranti ea, quae in mechanicis et liberalibus artibus atque moralibus scientiis per hominem reperta sunt, patescunt. Nam solus homo repperit, qualiter defectum lucis ardenti candela suppleat, ut videat, et deficientem visum beryllis iuvet et arte perspectiva errorem circa visum corrigat, cruditatem cibi decoctione gustui aptet, foetores fumis odoriferis pellat, frigori vestibus et igne atque domo, tarditati vecturis et navibus, defensioni armis, memoriae scriptura arteque memorandi succurrat⁶⁰.

Fu Cusano, ci dice il Bussi, a rendergli manifesta l'importanza della nuova arte della stampa, che il Cardinale aveva visto nascere in Germania e che auspicava venisse presto portata anche in Italia. Durante gli anni come legato papale in Germania, Cusano si trattenne a lungo a Magonza, dove ebbe senz'altro modo di conoscere l'attività di Gutenberg, che proprio a cavallo tra 1450 e il 1455 andava realizzando la sua edizione della Bibbia a 42 linee, il primo libro stampato con caratteri mobili, pubblicato nel 1456. Cusano fu tra i primi ad intuire la portata rivoluzionaria del nuovo mezzo di trasmissione della cultura, la nuova arte della stampa che il Bussi, nella dedica a Paolo II della prima edizione a stampa delle *Epistole* di San Gerolamo, celebra con tali parole:

Digne honoranda saeculisque omnibus magnificienda profecto Germania est, utilitatum inventrix maximarum. Hoc est quod semper gloriosa illa et caelo

⁶⁰ *Compendium*, cap. VI § 18.

digna anima Nicolai Cusensis, cardinalis Sancti Petri ad Vincula, peroptabat, ut
haec *sancta ars*, quae oriri tunc videbatur in Germania, Romam duduceretur⁶¹.

È parso a Flasch di poter scorgere un'allusione all'importanza del libro, e quindi, indirettamente, all'invenzione della stampa, al termine del IV libro dell'*Idiota*, il *De staticis experimentis*, ove l'oratore, rivolgendosi all'idiota, che ha appena terminato di esporgli l'utilità degli esperimenti condotti con la bilancia e la necessità di un unico volume che raccolga i risultati delle diverse misurazioni, conclude auspicando che un tale libro dei pesi possa essere al più presto realizzato:

Satis nunc explanasti causas, cur rerum pondera optas per stateram capi et
seriatim et multipliciter conscribi. Indequè videtur librum illum utilissimum
futurum ac apud magnos sollicitandum esse, ut in diversis provinciis
consignentur et comportentur in unum, ut ad multa nobis abscondita facilius
perducamur. Egoque non cassabo undique ut fiat promovere⁶².

L'*idiota*, l'illetterato intagliatore di cucchiari, desidera che i risultati delle misurazioni, dopo essere stati raccolti in un grande libro dei pesi, vengano resi noti e accessibili a tutti. Un tale scambio di informazioni su scala sovraregionale sarebbe stato possibile solo attraverso un nuovo strumento di diffusione del sapere⁶³, come quello rappresentato dalla nuova arte della stampa.

Fu proprio il suo segretario e amico Giovanni Andrea de' Bussi a realizzare l'intento del Cardinale, che aveva espresso il desiderio che l'invenzione del Gutenberg venisse introdotta al più presto anche nel nostro Paese, divenendo il primo in Italia a dirigere una

⁶¹ M. MIGLIO, (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, cit., p. 4. Il corsivo è mio.

⁶² *De staticis experimentis* §§ 138-139.

⁶³ Cfr. K. FLASCH, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, cit., pp. 49-50 e ancora, dello stesso autore, il più dettagliato *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 324.

casa editrice: dal 1468 il Bussi, che era noto per il suo lavoro di raccolta ed emendazione di codici, si distinse come curatore delle *editiones principes* delle opere di molti autori latini per conto di due stampatori tedeschi, i chierici Conrad Sweynheym e Arnold Pannartz, che avevano trasferito la loro tipografia da Subiaco a Roma.

La prima edizione a stampa degli scritti del Cusano venne pubblicata a Strasburgo dall'editore-stampatore Martin Flach nel 1488, quasi venticinque anni dopo la morte del Cardinale⁶⁴.

In queste pagine si è cercato di illuminare l'atmosfera culturale che il Cusano, tedesco di nascita ma non di costumi, ebbe modo di respirare durante i suoi ripetuti soggiorni in Italia. A significare la sua presenza nel nostro Paese rimane ancora oggi la tomba nella chiesa romana di S. Pietro in Vincoli, di cui era cardinale titolare, ove il Cusano venne sepolto. La sua stessa sepoltura è indicativa della duplice prospettiva tedesco-italiana in cui si iscrive la sua figura: le spoglie del Cardinale riposano in Italia, ad eccezione del cuore che il Nostro dispose fosse portato nel suo borgo natale, a Cues.

Cusano rappresenta senz'altro un caso "singolare" di irradiazione della cultura umanistica dall'Italia al mondo europeo: il Cardinale percepisce la funzione innovativa di

⁶⁴ Tra la fine del XIV e il XV secolo l'opera del Cusano conobbe quattro edizioni a stampa, che testimoniano come il pensiero del Cardinal da Cusa dopo la sua morte non fosse caduto del tutto in oblio, ma continuasse ad essere letto e conosciuto, seppure da un ristretto numero di eruditi. Alla già citata edizione di Strasburgo seguì una seconda edizione, che ripete nel contenuto la prima, stampata a Milano nel 1502 dal tipografo Benedetto Dolcibelli per conto dell'editore-mecenate Rolando Pallavicini, che la dedicava al cardinale di Rouen Georges d'Amboise, legato apostolico e luogotenente del re francese Luigi XII. Jacques Lefèvre d'Étaples nel 1514 darà alle stampe, per i tipi di Badius Ascensius, l'edizione parigina dell'opera del Cusano, in tre volumi, il terzo dei quali conteneva per la prima volta lo scritto *De concordantia catholica*. Questa terza edizione è tra tutte la più completa; nel 1962 ne uscì una ristampa anastatica che rimane ancora oggi l'edizione di riferimento per gli scritti cusani non ancora pubblicati nell'edizione critica a cura dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg. La quarta edizione, infine, venne stampata nel 1565 dallo stampatore-editore basileense Heinrich Petri a Basilea, la città sede di quel concilio in cui il Nostro svolse un ruolo di grande rilievo.

Per le notizie relative all'edizioni quattro-cinquecentesche delle opere del Cusano, oltre alla già citata biografia del Vansteenberghe, si rimanda al contributo di L. PERINI, «Niccolò da Cusa nello specchio delle sue edizioni», in Martin Thurner (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 289-301.

questa civiltà e ne assimila in parte lo spirito, intrecciando un fitto e continuato dialogo con la cerchia degli umanisti italiani. Con molti di loro, come abbiamo visto, fu in relazione soprattutto per le traduzioni dal greco. Il *Treverensis*, infatti, pur contribuendo attivamente alla ricerca di manoscritti, non rivestì tanto il ruolo di protagonista nella *translatio studii* che si compì lungo tutto il XV secolo, quanto piuttosto quello dell'ammirato spettatore e del committente desideroso di usufruire al più presto dei preziosi frutti, ossia i lumi della sapienza antica, che tale movimento, ad un tempo politico e spirituale, seppe trasmettere all'Occidente latino. Gli umanisti con il loro lavoro di traduzione, che andava via via dischiudendo i tesori dell'antichità greca, offrirono al Nostro fecondi momenti e spunti di riflessione di cui egli seppe originalmente servirsi nell'elaborazione del suo pensiero.

Pienamente inserito nella sua epoca, Cusano seppe cogliere gli annunci del “nuovo” che sopraggiungeva, ergendosi a brillante interprete del suo tempo.

III. «*Rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent*»

La speculazione cusana, così *subtilis et mirabilis*, al contempo affascina e disorienta il lettore, il cui sguardo indugia sulle paradossali affermazioni di questo Cardinale del XV secolo, “tedesco di nascita ma non di costumi”. Sin dalla sua prima grande opera di carattere speculativo, che il Cardinale portò a compimento nel febbraio del 1440, quel trattato sulla *Docta ignorantia* al quale sarebbe per sempre rimasta ancorata la sua fama presso il pubblico più vasto, egli andò presentando il suo lavoro come una novità, che avrebbe dovuto levare negli animi dei lettori curiosità e stupore⁶⁵.

Il tema della “novità” attraversa l'intera opera cusana. È Cusano stesso ad avvertirci di andare annunciando cose mai prima udite («*Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit*»⁶⁶), che, se

⁶⁵ Cfr. la dedica al Cesarini premessa al *De docta ignorantia* e, ancora, l'*epistula auctoris* posta a conclusione dell'opera.

⁶⁶ *De docta ignorantia* II, cap. XI § 156, ove il Cusano va esponendo le sue nuove vedute, la sua “nuova cosmologia”.

opportunamente interrogate, potranno dischiudere nuovi e inattesi ambiti di riflessione. L'originalità del suo pensiero si esplica, soprattutto, sul piano metodologico-conoscitivo: Cusano imposta i problemi in modo nuovo, inaugurando "una nuova maniera di pensare"⁶⁷. La *coincidentia oppositorum* viene ad indicare una nuova via di ricerca rispetto alla via tradizionale: sulla base dell'assunto che Dio inevitabilmente si sottrae al sapere discorsivo e dimostrativo della *ratio*, Cusano non si preoccupa di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso le consuete prove offerte dagli autori precedenti, allontanandosi così dai diversi indirizzi scolastici che pretendevano di costruire una scienza razionale e positiva di Dio, per mezzo degli strumenti offerti dalla logica e dalla metafisica aristoteliche. I problemi della teologia vengono ora indagati a partire da una nuova concezione del sapere, che comporta, come vedremo, una nuova valutazione dell'uomo e della sua collocazione nel cosmo.

L'itinerario speculativo compiuto dal Nostro si configura come una *venatio sapientiae*⁶⁸, che si traduce, al contempo, in un'indagine sul massimo sapere umano: in quale situazione si trova il ricercatore della verità, in che modo l'uomo partecipa dell'unità indivisibile della verità? Perché ogni nostra conoscenza non può essere nient'altro che congettura? Il Cardinale vuole determinare le colonne d'Ercole dell'umano scibile e, per far questo, indaga la natura della nostra mente, interrogando la provenienza delle nostre forme di pensiero: sarà la critica che Cusano muove alla facoltà razionale del conoscere, quella presieduta appunto dalla *ratio* vincolata al principio di non contraddizione, a condurlo all'elaborazione del concetto di sapere umano come *coniectura*, l'unico possibile all'uomo.

⁶⁷ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 39.

⁶⁸ È nel tardo *De venatione sapientiae* che ritroviamo l'immagine della caccia, con la quale Cusano intende rappresentare la ricerca intrapresa dal cacciatore-filosofo al quale non è dato fermarsi, essendo la sua preda una scienza che abbia sapore, ossia la sapienza. Cfr. *Ven. sap., Prologus*, § 1.

La metafora della caccia, ricorrente nella storia della filosofia, risale a Platone, che nel *Fedone* descrive la ricerca della verità come ἡ τοῦ ὄντος θήρα (66c).

L'intera opera cusana potrebbe essere letta come una *manuductio*, un'introduzione alla verità, che si articola in differenti tappe, differenti costellazioni di pensiero, tutte volte a mostrare quella verità da tutti da sempre cercata e mai da nessuno trovata. La *venatio sapientiae*, ossia la caccia alla sapienza intrapresa dal Nostro cacciatore-filosofo, si svolge in un territorio estremamente vasto e per lo più inesplorato (anche semplicemente scorrendo i titoli della produzione cusana si ha un'idea dei "campi" in cui Cusano ha condotto la sua *inquisitio*), tanto che può accadere di smarrirne la visione d'insieme. Per questo, avverte il Cusano, solo chi si sforzerà di rimasticare e ruminare a lungo i suoi discorsi saprà trarne un certo sostentamento, anche se inizialmente essi non potranno che apparirgli rozzi e addirittura urtanti per la loro novità:

Qui enim hic aliquid spiritalis alimoniae diligentiore masticatione atque crebra ruminatione elicere studuerit, acquirat consolatoriam refactionem, etiam si primo ista cruda atque novitate sua offensiva potius videantur⁶⁹.

Il Nostro è ben conscio dell'originalità e dell'arditezza del suo pensiero, del carattere inusitato delle sue asserzioni, ma sa anche che «rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent»⁷⁰. Lo stupore, l'*admiratio*, rappresenta sin da Platone e Aristotele l'inizio di ogni filosofare, la scintilla che accende il nostro desiderio di sapere, finalizzato alla conquista della verità: «solo chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere»⁷¹.

Nelle prossime pagine ci proponiamo di ripercorrere, attraverso un lavoro di attenta analisi testuale, l'intricata trama del discorso cusano sulla conoscenza, interrogandone i

⁶⁹ *De coniecturis* I, Prologus § 3.

⁷⁰ L'affermazione cusana sembra quasi ricalcare le analoghe parole pronunciate da Eckhart nel Prologo generale all'*Opus tripartitum*: «[...] l'animo è piacevolmente stimolato dalle cose nuove e rare più che da quelle usuali». MEISTER ECKHART, *Prologi. Expositio Libri Genesi*, LW I; trad. it. di Marco Vannini in Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Marietti, Genova 1989, p. 14.

⁷¹ ARISTOTELE, *Metafisica* I, 2, 982b; tr. it. a cura di G. Reale in Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2002.

nodi problematici ed evidenziandone, al contempo, le mirabili “scoperte”, che il Nostro è andato dispiegando nel corso del suo itinerario speculativo. Le innovazioni teoretiche introdotte costringono Cusano ad una ricerca continua, ad un lavoro indefinito di riformulazione, ma anche ripensamento del materiale speculativo che è andato impiegando nella costruzione del suo progetto filosofico: la *facilitas difficilium*, gioiosamente acclamata dall'*idiot*a cusaniaco, si raggiunge solo al termine di un'impervia salita.

La linea della ricerca vuol essere, insieme, storica e filosofica: nell'individuare i presupposti teorici a partire dai quali il Cusano va formulando la sua filosofia della conoscenza, cercheremo di rintracciare i rimandi – espliciti e talora impliciti – a fonti antiche e medievali, non con la pretesa di approfondire il rapporto tra il Cardinal da Cusa e gli antecedenti storici che sorreggono il suo pensiero, ma allo scopo di fornire una traccia delle molteplici e svariate direzioni verso cui si è rivolto lo sguardo del Cusano. Saranno proprio le sue meditazioni e ricerche *in antiquorum scriptis* a condurlo, come vedremo, verso nuove e inedite concezioni.

Capitolo primo

L'INATTINGIBILE PRECISIONE DELLA VERITÀ

«È dunque evidente che, per quanto riguarda il vero, noi non sappiamo altro se non che esso è incomprensibile nella sua realtà in maniera precisa; che la verità è come la necessità più assoluta, che non può essere né di più né di meno di ciò che è, e il nostro intelletto è come la possibilità» (*De docta ignorantia* I, cap. III)¹.

1.1 Cenni preliminari: «*omnis inquisitio comparativa est*»

L'*inquisitio* cusaniana si sviluppa intorno al problema dell'accesso della mente umana, finita e condizionata, alla verità infinita e assoluta, l'Uno-Dio. Nella sua prima grande opera filosofica, il *De docta ignorantia*, muovendo dalla celebre asserzione aristotelica secondo cui tutti gli uomini desiderano per natura di conoscere (*omnes homines natura scire desiderant*), il Cardinale definisce la conoscenza della verità come l'aspirazione naturale dell'uomo, il suo fine più proprio. Al pari delle altre creature, anche l'uomo ha in sé una finalità intrinseca che desidera raggiungere: in che modo l'intelletto umano partecipa dell'unità indivisibile della verità?

Tutti coloro che ricercano – scrive Cusano nel primo capitolo della *Dotta ignoranza* – giudicano le cose incerte comparandole con un presupposto che sia certo; ogni ricerca ha un carattere comparativo ed impiega il mezzo della proporzione:

¹ «Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise ut est scimus incomprehensibile veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate».

Tr. it. a cura di G. Santinello in NICCOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988, p. 72.

Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens².

In queste parole del Cardinale sono già contenuti *in nuce* i fondamenti della sua epistemologia, i caratteri essenziali della conoscenza umana. Conoscere per Cusano significa misurare, paragonare, cioè stabilire proporzioni: la nostra indagine intorno al vero si traduce in un *discursus* che consiste nel mettere a confronto, secondo proporzioni più o meno facili che vengono espresse attraverso i numeri, ciò che ci è noto con ciò che ci è ignoto, e che viene conosciuto per mezzo della relazione proporzionale stabilita con il primo. Questo procedimento di natura discorsiva, dovuto alla *ratio* – è, infatti, prerogativa della ragione comparare, stabilire proporzioni, numerare (da qui la definizione della mente come ciò da cui tutte le cose traggono termine e misura, che Cusano andrà formulando nel terzo dei dialoghi dell'*idiot*a, il *De mente*³) – può essere più o meno faticoso: «omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit»⁴. Quando la via per ricondurre l'ignoto al noto è breve, la conoscenza risulta facile (facile in assoluto è ciò che non richiede *discursus*), ma quando si richiedono molti passaggi intermedi, molte mediazioni, anche la conoscenza diventa più difficile. Ciò è ben esemplificato nella matematica, che viene assunta da Cusano a modello della nostra conoscenza: nel discorso matematico facilmente si risale dalle prime proposizioni ai primi principi, che sono di per sé noti (*notissima*), mentre la cosa si fa più difficile con le proposizioni successive.

Il Cardinale ne consegue che intorno all'infinito, che in quanto infinito è escluso dall'ambito dei *proportionabilia*, non è possibile alcuna *inquisitio comparativa*; l'infinito, non essendo comparabile a nulla di ciò che ci è noto, non può che rimanere a noi

² *De docta ignorantia* I, cap. I § 2.

³ Cfr. *Id. Mente*, cap. I § 57: «[...] mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio».

⁴ *Doct. ign.* I, cap. I § 3.

sconosciuto, ignoto: «Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est»⁵.

Ma la mancanza di proporzione tra conoscenza e verità non si verifica solo in rapporto alle cose divine (*in rebus divinis*). La proporzione, osserva Cusano, esprime convenienza e ad un tempo alterità tra i termini del discorso, che quindi non potranno mai pienamente corrispondersi. Come apprenderemo meglio in seguito, è il principio di non contraddizione a regolare e fissare il decorrere oppositivo della *ratio*, che si muove da un termine *a quo* ad un termine *ad quem*: «Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti»⁶. Poiché fra gli opposti sussiste sempre un di più e un di meno, non è possibile raggiungere il punto in cui due opposti coincidano con precisione: niente è mai così simile da non poter essere infinitamente ancora più simile; di conseguenza, le nostre conoscenze, che ammettono sempre un più e un meno, non potranno essere mai del tutto esatte, precise, non potranno mai raggiungere la verità in sé: l'indivisibile unità della verità, che si sottrae al *magis vel minus*, non può essere colta se non dalla verità stessa; in tutte le cose al di qua dell'infinito, infatti, la misura e la cosa misurata, per quanto si avvicinino ad essere eguali, differiranno sempre secondo il più e il meno⁷.

Anche nell'ambito del finito (*in rebus corporalibus*), constata Cusano, non ci è possibile raggiungere la precisione, ovvero una proporzione perfetta tra il noto e l'ignoto, tra misura e misurato, perché possono darsi proporzioni sempre più precise: «Praecisio

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Apologia doctae ignorantiae* § 15.

⁷ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. III. Analoghe considerazioni verranno svolte da Cusano nel XIII capitolo del *De theologicis complementis*: «Veritas igitur, quae est ipsa rerum mensura, non est comprehensibilis nisi per se ipsam, et hoc videtur in coincidentia mensurae et mensurati. In omnibus enim citra infinitum differunt mensura et mensuratum secundum plus et minus, in deo vero coincidunt».

vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur»⁸.

Aggirandosi nel finito, l'uomo non può far altro che stabilire proporzioni, individuare somiglianze e differenze tra le cose, in un'infinità di mediazioni, secondo quel più e quel meno di approssimazione che determina la mancanza di esattezza (*praecisio*) e, quindi, il carattere di infinita perfettibilità del nostro conoscere: la relazione dell'uomo con la verità consiste in un rapporto di infinita ricerca.

Muovendo dalla immisurabile sproporzione metafisica tra finito e infinito, Cusano viene a teorizzare un'insuperabile disgiunzione epistemologica tra piano umano e piano divino: il punto di vista del sapere umano non potrà mai arrivare a coincidere con quello della verità. Dato il carattere di proporzionalità del suo conoscere, l'uomo, il cui fine non può essere vano, può attingere la verità solo negativamente, nella *docta ignorantia*, nell'acquisita consapevolezza di quell'ignoranza che gli è propria: la nostra naturale aspirazione al sapere si acquieta nel non sapere, o meglio, in quel sapere di non sapere in cui consiste l'incomprensibile precisione della verità: «radicem doctae ignorantiae in inapprehensibili veritatis praecisione statim manifestans»⁹.

Il dettato cusariano è attraversato in ogni sua piega dalla consapevolezza della distanza che separa la *verità* dalla nostra conoscenza di essa (la conoscenza che l'uomo ha non solo di Dio, ma anche del mondo non è mai diretta: l'uomo conosce soltanto la sua idea di Dio e del mondo)¹⁰, ma la tensione tra infinito e finito, assoluto ed umano, non sfocia in un esito scettico. Il principio dell'irraggiungibilità della precisione rappresenta per

⁸ *Doct. ign.* I, cap. I § 4.

⁹ *Ivi*, cap. II § 8.

¹⁰ Si veda a riguardo P. MOFFITT-WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, Brill, Leiden 1982, p. 25: «Cusanus asserts that “there is no proportion between the finite and the infinite” – *infiniti ad finitum proportionem non esse* [...] The universe that this phrase evokes is one of discontinuity and estrangement, in which man suffers from a methaphysical and epistemological *disjunction*. Man can never know God directly, nor can he know God's creation, nature, directly. He knows only his own ideas of these, as well as all other things».

Cusano la radice profonda di ogni nostra ricerca: la nostra indagine intorno al vero trova nell'ineffabilità della verità stessa la sua inesauribile fonte.

1.2 L'infinità divina

Cusano muove dal fatto che ogni nostra conoscenza è imprecisa perché si aggira nella sfera del *magis vel minus*; se la nostra conoscenza non può essere che per proporzione, la nostra ragione, che si muove nell'ambito del finito, arriva a cogliere solo una proporzione relativa: solo *aequalitatem reperimus gradualem*. Nel caso del rapporto tra finito e infinito tale proporzione ci rimane ignota, sconosciuta, perché tra il finito e l'infinito non sussiste proporzione alcuna.

Con le proposizioni *infiniti ad finitum proportionem non esse* o *finiti ad infinitum nulla est proportio*¹¹, Cusano non intende negare il legame che sussiste tra le due dimensioni, ma la loro comparabilità: l'infinito si sottrae ad ogni misura finita, non è raggiungibile per mezzo del finito, dal momento che tra finito e infinito non cade alcun medio comune con cui poter cogliere quel rapporto¹². L'aggettivo *absolutus*, impiegato dal Cusano in riferimento al massimo, sta ad indicarne proprio l'incommensurabilità: tra infinito e finito non vi è una proporzione misurabile.

Il problema dell'incommensurabilità costituisce il principio guida dell'intera speculazione cusaniana, nelle sue diverse 'contrazioni'. Possiamo qui solo ricordare che il presupposto speculativo della mancanza di proporzione tra il finito e l'infinito condurrà Cusano a formulare, sul piano etico-religioso, quel progetto di 'pace della fede' (ove *fidei* è da intendersi come genitivo oggettivo) compendiabile nella proposizione «non est nisi religio una in rituum varietate»¹³: non c'è che una sola religione nella varietà dei riti. Non

¹¹ Circa la problematica connessa alle diverse formulazioni che Cusano dà di questo concetto cfr. J. HIRSCHBERGER, «Das Prinzip der Incommensurabilität bei Nikolaus von Kues», in *MFCG* 11 (1975), pp. 39-54.

¹² Cfr. *Theol. compl.*, cap. XIII: «Non igitur mensuratur infinitum per finitum, inter quae non cadit proportio, sed infinitum est sui ipsius mensura».

¹³ *De pace fidei*, cap. I § 6.

essendovi proporzione alcuna tra il finito e l'infinito, il principio divino, che tutti – afferma il Nostro nel *De pace fidei* (1453) – ricercano nei vari riti e nominano con nomi diversi, come è in sé rimane a tutti ignoto e ineffabile: nessuno di quei nomi e di quei riti può arrivare a coglierne l'infinita potenza¹⁴.

L'assunto *nulla proportio finiti ad infinitum* non necessita di dimostrazione alcuna: Cusano lo presenta come *ex se manifestum*, come qualcosa di cui nessuno può dubitare: «proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse, nemo dubitat»¹⁵.

La formulazione di questo principio, ricorrente negli autori medievali, non è nuova di Cusano ma risale ad Aristotele, il quale nel *De caelo*¹⁶ impiegava la tesi che tra finito e infinito non sussiste proporzione alcuna, al fine di dimostrare l'impossibilità dell'esistenza dell'infinito in atto: per Aristotele l'infinito nel suo essere in atto non si dà mai, esiste solo l'infinito in potenza, inconoscibile e indeterminabile, dal momento che per sua natura non può essere né percorso né misurato. Come ha osservato Berti¹⁷, l'assunto aristotelico viene impiegato dal Cusano in senso esattamente opposto: la nozione di infinito in atto, che era stata esclusa dallo Stagirita, viene applicata da Cusano a Dio, inteso come il massimo, ossia ciò di cui nulla può essere maggiore (*quo maius esse nequit*), che coincide ad un tempo con il minimo, ossia ciò di cui nulla può essere minore (*quo minus esse non potest*); quel principio primo che è in atto tutto ciò che può essere (*cum sit omne id quod esse potest*)¹⁸ e che viene compreso in maniera incomprensibile solo nella dotta ignoranza. Se

¹⁴ Cfr. ivi § 5: «Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio. Tu autem, omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cui vis visibilem ostendere».

¹⁵ *Doct. ign.* II, cap. II § 102.

¹⁶ ARISTOTELE, *De caelo* I 6, 274a 7-8 (tr. it. a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 256): «Ma fra l'infinito e il finito non c'è rapporto di commensurabilità [...]», e ivi, 275a 13 -14 (tr. it., cit., p. 258): «[...] non è possibile infatti alcun rapporto di proporzionalità fra infinito e finito».

¹⁷ Cfr. E. BERTI, «Coincidentia oppositorum e contraddizione nel *De docta ignorantia* I, 1-6», in G. PIAIA (a cura di), *Concordia discors. Studi su Cusano e l'umanesimo europeo*, offerti a G. Santinello, Antenore, Padova 1993, in particolare pp. 113-117.

¹⁸ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. IV § 11.

l'infinito, contrariamente al finito, che, non mancando di nulla, è perfetto ed intero (τέλειον καὶ ὅλον), viene considerato dallo Stagirita come quello al di fuori del quale resta sempre qualcosa¹⁹, ciò che non ha compimento perché sotto il rispetto dell'addizione e della divisione o di entrambe non presenta mai un termine che arresti il processo, e, quindi, come il luogo del *più e del meno*, per Cusano, invece, la precisione, il limite, la compiutezza stanno dalla parte dell'infinito, che è là dove non vi è *nec maius nec minus*.

Cusano nomina Dio, realtà massima e assoluta, con il termine negativo di infinito, in quanto esso rappresenta l'unico nome adeguato al massimo assoluto: al Massimo, che è «terminus omnium et per nullum terminabilis»²⁰, non conviene che l'infinità.

Anche S. Tommaso aveva concepito Dio come *infinitus*. Nella *Summa theologiae*, dopo aver esaminato la perfezione di Dio, l'Aquinate passa a considerare la sua infinità: dal momento che «esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens»²¹, è manifesto che Dio oltre che perfetto è anche infinito. Dio è detto infinito, perché la sua essenza non è limitata da nulla: l'essere divino non è ricevuto in altro, in un soggetto, poiché egli stesso è il suo essere, e quindi la sua essenza non può che essere infinita. A chi va obiettando che Dio non può essere infinito dal momento che verrebbe meno la sua alterità rispetto alle creature, al finito («Deus est hoc, et non est aliud, non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam»²²), l'Aquinate risponde che Dio si distingue da tutti gli altri enti non in virtù di un'essenza che lo delimiti, ma in ragione della sua stessa infinità:

ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout
dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo, sicut,

¹⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica* III, 207a.

²⁰ *De doct. ign.* I, cap. IV § 12.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a q. 7 a. 1 co.

²² Ivi, I^a q. 7 a. 1 arg. 3.

si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto²³.

A differenza di S. Tommaso, per Cusano l'infinità di Dio comporta non tanto la sua distinzione dal finito quanto il suo non essere altro dal finito: al Massimo assoluto e infinito *nihil opponitur*, va dicendo il Cardinale. La diversa conclusione raggiunta dal Nostro si spiega sulla base della sua concezione di Dio come *coincidentia oppositorum*, come coincidenza del massimo e del minimo al di là di essi:

Oppositiones igitur his tantum, quae excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt, maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est²⁴.

Gli opposti – asserisce Cusano – si trovano soltanto in quelle cose che ammettono il più (*excedens*) e il meno (*excessum*); il massimo nella sua assoluta unità e infinità è *supra omnem oppositionem* e viene a trascendere la stessa coincidenza degli opposti.

Nel *De docta ignorantia* Cusano applica la nozione di infinito non solo a Dio, ma la estende anche al mondo e a Cristo: l'infinità è la caratteristica del massimo nelle sue tre diverse declinazioni. Ma, precisa Cusano, solo Dio, massimo assoluto nella cui unità massimo e minimo coincidono, può dirsi propriamente infinito, o meglio, infinito *negativo*; il mondo, invece, massimo contratto in maniera indeterminata, cioè senza limiti, è un infinito *privativo*; Cristo, infine, massimo contratto ed assoluto ad un tempo, unione fra creatura e creatore, è infinito massimo contratto in maniera assoluta.

La distinzione tra i due tipi di infinito, «infinitum negative» e «infinitum privative», era stata teorizzata da S. Tommaso nella prima delle *Quaestiones disputatae de potentia*:

²³ Ivi, I^a q. 7 a. 1 ad 3.

²⁴ *Doct. ign.* I, cap. IV § 12.

Respondeo dicendum quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitativis. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita²⁵.

L'infinito, afferma l'Aquinate, può dirsi in due modi: infinito *privativo* si dice di ciò che per natura dovrebbe avere una fine e invece non ce l'ha; tale infinito, che non si trova se non nelle quantità, è un infinito di ordine materiale²⁶ e non può essere predicato di Dio, che è privo di quantità. Solo l'infinito *negativo*, ossia ciò che non ha una fine, conviene a Dio, dal momento che egli non è finito o limitato da qualcosa, ma tutto in lui è infinito:

Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur: omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis, unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum et pro tanto dicitur eius essentia infinita²⁷.

Cusano, facendo propria la terminologia impiegata da S. Tommaso, nel II libro della *Dotta ignoranza* afferma:

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 1 a. 2 co.

²⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a q. 7 a. 1 ad 2: «Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est».

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 2 ad 5.

Solum igitur absolute maximum est negative infinitum; quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est²⁸.

Solo il massimo assoluto, che è tutto ciò che può essere sotto tutti gli aspetti della possibilità, è infinito in maniera negativa; l'universo, invece, sebbene sia privo di termine, non può essere infinito in senso negativo, ma infinito privativo. Mancando della perfezione del massimo assoluto, l'universo, che non è in atto che in modo contratto, ammette l'infinità per difetto (*ex defectu*); esso non può essere maggiore di quanto è a causa della resistenza della materia: «Non enim potest esse maius quam est; hoc quidem ex defectu evenit; possibilitas enim sive materia ultra se non extendit»²⁹. Di conseguenza, il massimo contratto non può dirsi propriamente né finito né infinito, ma indefinito, interminato (*interminatum*).

Dal momento che nell'universo non si riesce a pervenire al massimo o al minimo assoluti, ma si danno sempre il più e il meno, Cusano ne deriva che:

- non possono esistere nell'universo un centro immobile e una circonferenza assoluti: il centro del mondo coincide con la circonferenza ed è Dio stesso; l'universo, sebbene non sia infinito, mancando di termini che lo racchiudano, non può dirsi nemmeno finito;
- la Terra, che non può essere il centro del mondo, non è del tutto priva di moto: non ne avvertiamo il movimento poiché ci accorgiamo che qualcosa si muove solo in relazione a qualcosa di fisso³⁰ e per questo dovunque ci troviamo ci sembra di

²⁸ *Doct. ign.* II, cap. I § 97.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Per esemplificare la relatività della percezione del moto Cusano impiega l'esempio della barca in mezzo al fiume, che ritrovava nella *Philosophia mundi* di Guglielmo di Conches: se non sapessimo che l'acqua scorre e non vedessimo le rive del fiume, non ci accorgeremmo che la barca è in moto.

essere al centro; la Terra tende alla figura sferica e il suo moto si avvicina a quello circolare;

- non vi sono nel cielo poli fissi e immobili: siamo noi a ipotizzarli, dal momento che possiamo avvertire e calcolare il movimento solo in relazione ad un punto di riferimento fisso;
- i pianeti non descrivono orbite perfettamente circolari;
- la composizione della Terra è comune a quella degli altri corpi celesti;
- la Terra è una nobile stella, abitata da esseri intelligenti; ma non va esclusa la possibilità che vi siano abitatori anche sugli altri corpi celesti, che rimangono però a noi del tutto ignoti.

L'applicazione della regola della *docta ignorantia*, secondo cui dove vigono il più e il meno non può darsi il massimo, conduce alla scoperta e alla formulazione di nuove conoscenze, mai prima udite (*prius inauditae*). La portata di queste nuove teorie, che costituiscono le celebri tesi cosmologiche enunciate dal Cusano nei capitoli finali del secondo libro del *De docta ignorantia* (capp. XI- XII), è stata spesso sopravvalutata: il Cardinale non precorre la rivoluzione copernicana, le sue argomentazioni trovano una giustificazione metafisica, non astronomica³¹. Come osservava già Koyré, il mondo di Cusano, pur non essendo più il cosmo medievale, non è ancora l'universo infinito dei moderni³²: sarà Giordano Bruno, con la sua audacia intellettuale, a tradurre le profonde intuizioni metafisiche del «divino Cusano» sul piano della realtà fisica del cosmo, superando così definitivamente il mondo degli antichi e prospettando i tratti fondamentali di quello dei moderni. Mancando di precisione, l'universo cusaniano non è infinito, bensì

³¹ Si veda, tra gli altri, K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 100: «Der genaue Wert dieser Thesen wird zuweilen übertrieben. Cusanus hat nicht die kopernikanische Wende vorweggenommen, geschweige denn an Modernität übertroffen. Seine Argumentation war metaphysisch, nicht astronomisch».

³² Cfr. A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (titolo originale: *From the close world to the infinite universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957) Feltrinelli, Milano 1988, p. 26.

illimitato, interminato: ovunque vi sia un più e un meno non si è nel massimo, nell'infinito; l'infinità resta ancora per Cusano il *proprium* di Dio.

Il primo libro della *Dotta ignoranza* termina con il nome negativo di Dio come infinito: secondo la teologia negativa, afferma Cusano, in Dio non si trova che infinità³³. Il Cardinale segue la via apofatica dello Pseudo-Dionigi (di cui avremo modo di occuparci diffusamente nel prossimo capitolo), ma la sua concezione di Dio risente anche dell'influenza scotista: il Dio di Cusano è il Dio assolutamente infinito e onnipotente della tradizione francescana. Il concetto di *infinito negativo* è inteso da Cusano positivamente come *posse*: Dio, che è infinito e immisurabile, è quel potere assoluto da cui tutto deriva.

Una tappa fondamentale nella determinazione dell'infinità divina è offerta dalla speculazione di Johannes Duns Scoto, di cui il Nostro possedeva e conosceva le opere, come testimoniano ancora oggi i codici della Biblioteca cusaniiana di Kues³⁴. Il concetto di "Infinito" diventa a partire da Scoto la nozione più idonea a rappresentare Dio, la caratteristica più significativa del volto filosofico di Dio³⁵: l'infinità esprime per il *doctor subtilis* la natura intrinseca del primo principio, ne costituisce l'attributo fondamentale, ciò che distingue l'essere divino da tutti gli altri enti. Dall'infinità Scoto deriva anche l'assoluta semplicità del primo (*ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas*): se Dio è attualmente infinito, non potrà che essere semplice, non avendo parti realmente distinte, né realtà, nella sua essenza, che non siano realmente identiche con essa; l'infinito non manca di nulla e nulla può aggiungere una perfezione che possa unirsi ad esso, perché in tal caso si darebbe qualcosa di maggiore dell'infinito³⁶.

³³ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. XXVI § 88: «Et non reperitur in deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas». È sulla base dell'infinità divina che il Cardinale andrà teorizzando la superiorità della teologia negativa.

³⁴ Nel *codex* cus. 79 è conservato il Commentario di Duns Scoto al quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo.

³⁵ A riguardo cfr. A. GHISALBERTI, «Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto», *Veritas*, vol. 50/3, 2005, pp. 41-50.

³⁶ Cfr. DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio* (testo latino a fronte), a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2008, cap. IV § 91, p. 218: «Tu es in fine simplicitatis, nullas partes habens re distinctas, nullas realitates in essentia tua habens realiter non easdem» e cap. IV § 89, p. 210: «Infinito nihil deest; nihil

Dopo aver constatato la non ripugnanza dell'infinità all'ente («enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum»³⁷), Scoto osserva che la nozione di *ens infinitum* è il concetto più perfetto e insieme più semplice che sia possibile all'uomo, la nozione più elevata di Dio che la mente umana possa arrivare a formulare. L'infinità esprime per Scoto il tratto caratteristico di quell'essere trascendente che ha tutte le perfezioni in sommo grado: si tratta di un'infinità intensiva, che appartiene al primo non semplicemente per durata o estensione, una perfezione che non può essere partecipata, ma è propria solo di Dio. Nel *Tractatus de primo principio*, opera sulla natura e l'esistenza di Dio, il *doctor subtilis* adduce una serie di vie a sostegno dell'infinità divina (Dio è la Causa prima, l'Ente sommamente perfetto, l'Intelligente sommo, il Fine ultimo), argomenti che, come è noto, verranno confutati da Ockham, per il quale non è possibile attribuire a Dio l'infinità per via di dimostrazione: che Dio sia infinito, come sostengono i teologi sulla base del fatto che Dio è l'essere di cui non si può concepire nulla di più grande, non è che un'opinione probabile, che non può essere in alcun modo dimostrata, dirà Ockham procedendo così alla «derazionalizzazione del concetto di Dio»³⁸.

Gli sforzi di Scoto si concentrano nel mostrare la possibilità, ossia la non contraddittorietà di un *ens infinitum*, e quindi la necessità della sua esistenza: l'intelletto, afferma Scoto, non prova ripugnanza alcuna nel concepire un ente infinito, che anzi sembra essere l'intelligibile più perfetto³⁹; se un ente massimamente perfetto può esistere, allora esso deve esistere. La dimostrazione dell'infinità di Dio, che occupa il quarto capitolo del *Tractatus*, rappresenta uno dei punti più articolati e complessi dell'intera opera. È nello svolgimento della quinta prova, la cosiddetta *via eminentiae* (se è

perfectionem addit, quod sit ei unibile; tunc enim infinito aliquid maius esset».

³⁷ Ivi, cap. IV § 78, p. 188.

³⁸ K. FLASCH, *Introduzione alla filosofia medievale*, (titolo originale: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994), prefazione di M. Bettetini e traduzione di M. Cassisa, Einaudi, Torino 2002, p. 205.

³⁹ Cfr. DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, cit., cap. IV § 78, p. 192: «[...] intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum; immo videtur perfectissimum intelligibile».

impossibile che esista qualcosa di più perfetto di ciò che è massimamente eminente, non è invece impossibile che vi sia qualcosa di più perfetto di ciò che è finito, dal momento che l'infinito è più perfetto del finito; da ciò inferiamo l'infinità del primo principio, che in quanto massimamente eminente non può essere finito) apportata dal *doctor subtilis* a sostegno dell'infinità divina, che si incontra la cosiddetta *coloratio Scoti*, ossia la 'colorazione' scotiana del famoso argomento anselmiano. In che cosa consiste la qualificazione approntata da Scoto? La celebre definizione che S. Anselmo dà di Dio, Dio è ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande, risulta per Scoto insufficiente: asserire che se ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste nella mente, allora deve necessariamente esistere anche nella realtà, significa pretendere di dedurre l'esistenza di Dio senza averne prima dimostrato la possibilità, ossia che il primo principio è pensabile senza contraddizione. La prova dell'esistenza di Dio non potrà, dunque, essere *a priori*, non potrà cioè muovere dalla definizione stessa di Dio, come ha inteso fare S. Anselmo. Solo dopo aver provato la non contraddittorietà di Dio, quindi in forza di una base logica inattaccabile, inferiamo la necessità della sua esistenza: se Dio è possibile, allora deve necessariamente esistere. Muovendo *a posteriori* dal fatto che qualcosa può essere prodotto⁴⁰, Scoto mostra che è possibile, cioè è pensabile senza contraddizione, una prima causa incausata e incausabile che non riceve da altro la sua possibilità se non dalla sua stessa esistenza. Il *doctor subtilis* riformula, dunque, l'argomento anselmiano nei seguenti termini: Dio è ciò di cui, pensato senza contraddizione, non si può pensare qualcosa di più grande senza cadere in contraddizione⁴¹.

⁴⁰ Le dimostrazioni apportate da Scoto – osserva Gilson – muovono dagli effetti e sono, dunque, *a posteriori*, ma non partono dall'esistenza delle cose sensibili, il che significherebbe provare l'esistenza del primo principio a livello empirico e contingente (il Dio di Aristotele, quel Motore immobile causa prima dell'universo, non trascende l'ambito della fisica); esse si edificano sulle modalità e proprietà dell'essere in quanto essere, come la causalità e la producibilità, ossia la capacità di produrre e di essere prodotto, mostrando la necessità dell'esistenza del primo. Cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (titolo originale: *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1947), La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 712 e ss.

⁴¹ Cfr. DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, cit., cap. IV § 79, p. 192: «Deus est quo, cogitato sine contradictione, maius cogitari non potest sine contradictione».

La dimostrazione dell'esistenza di un ente infinito, constatata Scoto, comporta l'esistenza di una conoscenza infinita, di un sapere infinito che eccede l'ambito delle conoscenze possibili all'uomo: solo Dio conosce perfettamente se stesso e senza mediazioni (*theologia in se*). L'intelletto umano, che pure è riuscito a provare l'esistenza di quest'essere infinito, non dispone in proprio di alcuna possibilità di conoscerlo: *infinitum in quantum infinitum est ignotum*.

Non possiamo comprendere l'infinito che attraverso il finito; se il finito è ciò che è ecceduto (*excessum*), ossia ciò che è posteriore nell'ordine di eminenza, l'infinito – afferma Scoto – è ciò che non può essere ecceduto, ma che eccede ogni finito non in modo preciso, secondo una misura finita, ma al di là di ogni proporzione assegnabile:

Infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram
praecise excedit, sed *ultra omnem habitudinem assignabilem* adhuc excedit⁴².

Nella sua emancipazione dalla logica e dalla metafisica aristoteliche, di cui i teologi medievali si erano serviti per costruire la loro scienza razionale di Dio, la speculazione cusana eredita gli sviluppi della problematica scotista dell'infinità divina, svolgendoli in maniera del tutto nuova e originale⁴³. Ci limitiamo qui ad osservare che se Scoto, pur affermando l'identità degli attributi di Dio in virtù dell'infinità della sua essenza, ritiene, sulla base del principio dell'univocità dell'essere, che tali attributi, «realmente» identici, siano «formalmente» distinti – il *doctor subtilis* impiega la complessa nozione di *distinctio formalis* per spiegare come la non-identità formale dei *divina attributa* possa essere compatibile con la semplicità dell'essenza divina di cui vengono predicati⁴⁴ – per Cusano,

⁴² Ivi, cap. IV § 78, p. 190. Il corsivo è mio.

⁴³ Sulle possibili 'affinità' tra il pensiero di Cusano e quello di Duns Scoto si sofferma A. DE MURALT, «La métaphysique cusane de l'un», in *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris 1995, pp. 77-99.

⁴⁴ Sulla complessa questione della distinzione degli attributi divini in Duns Scoto si rimanda a É. GILSON, *Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, ed. it. a cura di C. Martelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, pp. 249-258.

invece, nell'unità infinita di Dio non può sussistere distinzione alcuna. Dio, massimo assoluto e infinito, oltrepassa le capacità della nostra ragione: il principio aristotelico di non contraddizione, ci dice Cusano, deve essere soppiantato da un procedimento di altro tipo, che pensi Dio come *coincidentia oppositorum*. Solo il procedimento coincidente è in grado di pensare in maniera adeguata l'unità infinita divina come assoluta semplicità, al di sopra di ogni opposizione.

Non potendo essere né maggiore né minore di come è, l'infinito, massima eguaglianza, non potrà che essere assolutamente preciso. La *praecisio* rappresenta il secondo aspetto della perfezione divina. Nel distinguere l'ambito del finito, caratterizzato dall'*aequalitas gradualis*, dall'ambito dell'infinito che, essendo *supra omnem gradum*, è la regione dell'*absoluta aequalitas*, Cusano, viene ad introdurre il suo peculiare concetto di verità come *praecisio*, da cui, come vedremo, muoverà nell'elaborazione della sua epistemologia congetturale: l'inattingibile precisione della verità non è partecipabile che *in coniecturarum alteritate*.

1.3 La nozione di «*praecisio*»: Cusano e lo Studio di Padova

Muovendo dal concetto di verità intesa matematicamente come precisione e uguaglianza dell'unità, Cusano nel terzo capitolo del primo libro della *Docta ignorantia* concepisce Dio, realtà massima e infinita, come la precisione assoluta, quella verità assolutamente precisa che, in quanto tale, è a noi ignota e incomprensibile. La *praecisio veritatis*, asserisce Cusano, non ha gradi, non ammette né un più né un meno, e consiste in qualcosa di indivisibile: «*veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens*»⁴⁵. Tale eguaglianza massima, che esprime una perfetta corrispondenza tra il noto e l'ignoto, quel rapporto ideale a cui ogni proporzione tende, oltrepassa le nostre capacità conoscitive: la verità è come la necessità più assoluta, che non può essere né di più né di meno di ciò che è, e il nostro intelletto è come la possibilità. L'intelletto umano

⁴⁵ *Doct. ign.* I, cap. 3 § 10.

muovendosi nell'ambito del finito, ove l'eguaglianza è sempre graduale, suscettibile di indefinito aumento e indefinita diminuzione, non riesce mai a comprendere l'unità indivisibile della verità in modo così preciso da non poterla comprendere in maniera ancora più precisa all'infinito: «Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit»⁴⁶. Come il non circolo non arriva mai a misurare con precisione il circolo, così noi non arriviamo mai a cogliere la precisione in sé, quella *praecisio absoluta* che è la precisione dell'uguaglianza, in cui si realizza la coincidenza di massimo e minimo; la verità precisa in cui tutti gli opposti vengono a coincidere rimane a noi irraggiungibile: è questa la radice profonda della *docta ignorantia*.

Prima di addentrarci oltre nell'analisi del discorso cusaniiano, vorremmo soffermarci, seppur brevemente, a considerare come uno dei termini chiave impiegati dal Nostro, quello appunto di *praecisio*, che costituisce il fulcro attorno a cui Cusano costruisce il suo concetto di verità, si possa iscrivere in quella tradizione di pensiero scientifico-matematica, sviluppatasi a Padova tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, che il giovane Cusano ebbe senz'altro modo di conoscere durante il sessennio trascorso come studente all'Università patavina.

Come hanno messo bene in luce gli studi sull'argomento condotti da Graziella Federici Vescovini⁴⁷, questa tradizione speculativa aveva sviluppato l'idea della “precisione” della conoscenza matematica, che consiste nella definizione matematica che si ritrova nelle proporzioni tra i numeri o tra le grandezze. La matematica, in quanto capace di attingere la “precisione proporzionale”, è la sola disciplina in grado di attingere la verità. Ne consegue che questa scienza è quella che, rispetto alle altre (non solo rispetto alla filosofia naturale o fisica, ma anche rispetto alla metafisica o teologia), può vantare il

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ Cfr. GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, «Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts», in *Nikolaus von Kues zwischen Deutschland und Italien*, hrsg. von M. Thurner, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 93-113.

grado di certezza più elevato: la certezza matematica è la sola che l'uomo possa avere, l'unica forma di sapere certo di cui l'uomo possa disporre.

Questa dottrina era stata ampiamente sviluppata alla Scuola padovana in seguito all'influenza esercitata dall'epistemologia di Biagio Pelacani da Parma, *magister artium et medicinae*, famoso filosofo, matematico e scienziato del XIV secolo, che insegnò a Padova, pur con delle interruzioni, dal 1384 al 1411⁴⁸. Come giustificava Biagio la superiorità della scienza matematica, elevata a modello ideale di scienza? Nella sua opera il Pelacani era andato teorizzando l'importanza della matematica sulla base di un nuovo ordinamento delle scienze, che vedeva la supremazia della certezza (*certitudo*) della matematica. Nella seconda questione dialettica intorno al primo dei *Tractatus logicales* di Pietro Hispano (XIII secolo), Biagio va discutendo della classificazione delle discipline nonché del loro ordine d'importanza. Egli individua quattro modi o criteri secondo cui una scienza può dirsi più nobile, ovvero superiore o prima rispetto ad un'altra: in virtù del suo oggetto; in virtù del suo bel modo di procedere e della certezza; in virtù del suo oggetto e, insieme, della certezza; in ragione del suo modo di introdurre:

⁴⁸ Biagio Pelacani da Parma nacque a Costamezzana (Parma) intorno al 1347 e morì a Parma nel 1416. Addottoratosi in arti a Pavia nel 1374, secondo una tradizione considerata attendibile, insegnò astrologia, matematica e filosofia negli studi di Pavia, Bologna, Padova (dal 1384 al 1388 e ancora dal 1407 al 1411). Nel 1396, probabilmente per il suo naturalismo materialistico (professato in particolare nel suo commento al *De anima* di Aristotele del 1385) che gli valse l'appellativo di *doctor diabolicus*, il suo insegnamento venne condannato dal Vescovo di Pavia. I suoi insegnamenti contribuirono a diffondere in Italia le dottrine dei cosiddetti *calculatores*, che in quegli anni ad Oxford e a Parigi andavano sottoponendo a rigorosa critica la fisica aristotelica, attraverso l'applicazione di nuovi strumenti matematici ai problemi della cinematica e della dinamica. Tra le sue opere più importanti di logica e di matematica si annoverano le questioni dialettiche sopra il *Tractatus* (noto come *Summulae logicales*) di Pietro Hispano (*Quaestiones super Tractatus logice magistri Petri Hispani*) e il commento al *Trattato sulle proporzioni* di Tommaso Bradwardine (*Quaestiones circa tractatum proportionum magistri Thome Bradwardini*).

Per un'analisi puntuale delle opere e del pensiero di Biagio Pelacani da Parma si rimanda agli studi condotti da GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI: cfr., in particolare, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Nuove Edizioni Vallecchi, Firenze 1989 e *"Arti" e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i "moderni"*, Nuove Edizioni Vallecchi, Firenze 1983.

Noto quod una scientia potest dici alia nobilior multipliciter: uno modo ratione sui subiecti, secundo modo ratione modi pulchri procedendi et certitudinis; tertio modo ratione subiecti et certitudinis simul; quarto modo ratione modi introducendi (BLASII DE PARMA *Quaestiones dialecticae*, I, qu. 2).

La preminenza della scienza matematica sulle altre scienze – va affermando Biagio – è sancita dalla certezza che assicura e dal bel modo di procedere che la contraddistingue: «Ratione certitudinis et pulchri modi procedendi scientiae mathematicae sunt nobiliores aliis scientiis»⁴⁹.

Il Filosofo di Parma veniva così a sovvertire la tradizionale classificazione aristotelica delle scienze speculative o teoretiche, collocando la matematica non solo prima della fisica, ma anche della stessa teologia, scienze che se possono essere considerate prime per la dignità del loro oggetto, rispettivamente il cosmo e Dio, sono però prive di certezza. Le conclusioni matematiche, invece, sono necessariamente certe, perché dimostrate a partire dall'evidenza dei loro principi (*ex suis principis*); esse costituiscono le sole proposizioni vere, necessarie e immutabili⁵⁰:

Immo forte tenendum est quod habens unam conclusionem in geometria est magis sciens quam habens totam theologiam et totam philosophiam naturalem. Et ratio est quia conclusiones mathematicorum deductae sunt ex principiis primis; quibus notis terminis, intellectus non potest deassentire (*Quaestiones disputatae de anima* I, qu. 4).

La matematica, in quanto raggiunge il più alto grado di certezza (*in primo gradu certitudinis*), è dunque un sapere privilegiato e viene ad occupare il primo posto

⁴⁹ BLASII DE PARMA *Quaestiones dialecticae* I, qu. 2. Cfr. BLAISE DE PARME, *Quaestiones super Tractatus logicales magistri Petri Hispani*, ed. Biard-Vescovini, Vrin, Paris 2001.

⁵⁰ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, cit., pp. 56-62.

nell'enciclopedia delle scienze. La scienza matematica, infatti, risulta essere anche la più facile:

Aliqua scientia est facilis quando aliqua veritas praesentatur intellectui cuius
evidentia nata est causari statim ex primo principio, vel aliquibus per se notis,
sicut in geometria (*Quaest. de anima*, I, qu. 5).

Una scienza può dirsi facile quando presenta all'intelletto una verità la cui evidenza è dedotta da principi primi, di per sé noti, come nel caso della geometria. Le proposizioni della fisica e della teologia, invece, non sono né vere né certe, «quia materia rerum naturalium non patitur demonstrationibus, et minus conclusiones theologicorum» (*Quaest. de anima*, I, qu. 4)⁵¹. Mancando di evidenza, la fisica e la teologia sono pertanto scienze difficili. Solo la matematica, sostiene Biagio, può essere considerata prima, in virtù della certezza che essa assicura.

A mantenere vivo l'insegnamento del Pelacani contribuì l'opera del suo allievo, il celebre astronomo e matematico padovano Prosdocimo de' Beldomandi⁵², che proprio ai tempi del Cusano teneva le sue lezioni alla Facoltà delle Arti. Sappiamo che nel 1417 il giovane Cusano aveva intrapreso gli studi in diritto canonico a Padova, soggiornandovi, ospite nella casa del suo stesso maestro *in iure canonico* Prosdocimo Conti⁵³, fino al 1423,

⁵¹ Cfr. BIAGIO PELACANI DA PARMA, *Quaestiones de anima*, a cura di G. Federici Vescovini, Olschki, Firenze 1974.

⁵² Famoso matematico, astronomo e teorico di musica, Prosdocimo de Beldomandis nacque a Padova tra il 1370 e il 1380 dove morì nel 1420. Tra le sue opere si ricordano il commento al *Trattato della sfera* di Giovanni Sacrobosco e i numerosi trattati di musica, a cui Prosdocimo andava applicando la teoria matematica delle proporzioni elaborata dal suo maestro, Biagio Pelacani da Parma. Fu autore anche di un trattato sull'estrazione delle radici cubiche, *l'Aritmetica algoritmica*, noto anche al Pacioli. A proposito del Beldomandi si rinvia, in particolare, agli studi del A. FAVARO, *Intorno alla vita e alle opere di Prosdocimo de' Beldomandi matematico padovano del secolo XV*, Roma 1879 e al contributo di G. SANTINELLO, «Prosdocimo de Beldomandis», in *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, Padova 1983, pp. 71-85.

⁵³ Per i rapporti di Cusano con l'ambiente padovano cfr. P. SAMBIN, *Niccolò da Cusa, studente a Padova e abitante nella casa di Prosdocimo Conti suo maestro*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 12, 1979, pp. 141-151.

anno in cui conseguì il titolo di *doctor decretorum*. L'attendibilità di questa notizia, riportata da tutti gli studiosi, è confortata altresì dalle parole dello stesso Cusano, che nell'autobiografia del 21 ottobre del 1449 ricorda il conseguimento della laurea a Padova («Qui parum post 22. annum aetatis doctor studii Paduani»)⁵⁴, a conferma dell'importanza che il discepolato patavino esercitò sulla sua formazione.

L'idea della verità come precisione, quella precisione che si dà nelle proporzioni matematiche di uguaglianza, può dunque essere giunta a Cusano dagli insegnamenti che si tenevano in quegli anni alla Facoltà delle Arti dell'Università di Padova, lezioni a cui il Nostro ebbe verosimilmente modo di assistere, assieme all'amico Paolo dal Pozzo Toscanelli.

Il Cardinal da Cusa estende questa nozione matematica di verità come *precisione* assoluta che è l'uno identico a sé, esprimibile come proporzione di eguaglianza, a Dio, assicurandone in certo qual modo l'intelligibilità: è nella proporzione matematica che possiamo scorgere la verità precisa, per poi muovere nella *venatio* di quella precisione assoluta che mai potremo pienamente raggiungere, attingere.

Il concetto di proporzione di uguaglianza (*proportio* o *ratio aequalitatis*), dal quale scaturiva la nozione di verità come precisione, era stato sviluppato da Biagio Pelacani da Parma, in particolare nel suo commento al *Trattato sulle proporzioni* di Tommaso Bradwardine (nelle cui pagine il *doctor profundus* era andato osservando che nessun rapporto è maggiore o minore di un rapporto di uguaglianza), per significare, in termini matematici, la natura indivisibile dell'intelletto. La *proportio aequalitatis*, espressa dalla proporzione 1 : 1, è per Biagio un'unità che è in proporzione di uguaglianza solo con se stessa, il rapporto dell'uno con se stesso; tale concetto indica un'unità intellettuale identica

⁵⁴ Il testo è riportato negli *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. I: Lieferung 2: (17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450), ed. E. Meuthen, Hamburg 1983.

solo a se stessa, un punto matematico indivisibile: l'indivisibile, infatti, non è né uguale né disuguale rispetto a nessuna cosa, essendo identico a sé stesso⁵⁵:

Animae intellectivae ad se ipsam est proportio aequalitatis, quae proportio non est aliud quam ipsa anima intellectiva, quam proportionem pono indivisibilem. Ergo talis proportio aequalitatis est indivisibilis. Modo indivisibile non est aequale nec inaequale alicui rei (*Quaestiones super tractatum proportionum*, qu. 5)⁵⁶.

L'anima intellettiva, considerata rispetto a se stessa, è proporzione di uguaglianza (*proportio aequalitatis*); tale proporzione, che non è altro che l'anima intellettiva stessa, è indivisibile.

È opportuno ricordare che per Biagio l'anima umana, pur dotata di un'attività superiore quale quella intellettiva, è materiale e corruttibile: essa è tratta dalla potenza della materia (*educta de potentia materiae*) e la sua generazione dipende dall'influenza esercitata dagli astri. Fu probabilmente a causa di questa dottrina, esposta da Biagio in particolare nel suo commento al *De anima* di Aristotele, che il suo insegnamento subì la condanna del Vescovo di Pavia nel 1396. Secondo una teoria alquanto particolare, l'intelletto è concepito dal Pelacani come un grado di perfezione o una latitudine perfezionale dell'anima, definibile, appunto, nei termini di proporzione di uguaglianza.

La Vescovini individua – *mutatis mutandis* – una certa assonanza tra il concetto di intelletto come unità indivisibile, un “quanto” spirituale puramente indivisibile, sviluppato da Biagio e il concetto di mente come punto indivisibile, divino, immortale ed eterno, *aequalitas absoluta*, sviluppato dal Cusano, concezione espressa da taluni studiosi, quali il Senger, con il termine di “atomismo spirituale” (*Metaphysischer Atomismus*)⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, cit., pp. 212-216.

⁵⁶ Cfr. BLAISE DE PARME, *Quaestiones circa tractatum proportionum magistri Thome Braduardini*, ed. Biard-Rommevaus, Vrin, Paris 2005.

⁵⁷ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, «Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua», cit., pp. 109-110.

Ritroviamo il concetto di eguaglianza, *aequalitas*, assieme a quelli di unità, *unitas*, e di connessione, *conexio*, nella trattazione cusana del tema trinitario, che il Nostro espone in molteplici variazioni in quasi tutte le sue opere. Dall'unità ripetuta una sola volta, afferma Cusano, si genera l'eguaglianza dell'unità, *aequalitas unitatis*, («generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio» e «unitas vero semel reperita solum gignit unitatis aequalitatem»)⁵⁸ e dall'unità e dall'eguaglianza dell'unità procede il loro nesso (*unitatis et aequalitatis unitatis unitas*). Tale descrizione della Trinità ci riporta alla prima sentenza dello pseudo-ermetico *Liber XXIV philosophorum*, ove Dio viene raffigurato in termini matematici come una monade che genera una monade: «Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem»⁵⁹. Attraverso il simbolismo della monade, il mistero trinitario, ossia la vita della causa prima nella sua originaria effusione, viene qui rappresentato nei termini di un eterno dispiegamento dell'unità: monade generante (o moltiplicante), generata (o moltiplicata) e riflessa.

Ma la fonte più vicina a Cusano è senz'altro Teodorico di Chartres, il quale nella *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ispirandosi ad Agostino, aveva descritto il dogma trinitario con i concetti di unità, uguaglianza e connessione (*unitas Pater est, Filius unitatis aequalitas, Spiritus sanctus unitatis aequalitatisque conexio*): dalla moltiplicazione dell'unità per se stessa si genera l'eguaglianza dell'unità; poiché nell'unità non può sussistere divisione alcuna, l'unità originaria (generante) e l'uguaglianza dell'unità (generata) sono unite in un reciproco nesso d'amore⁶⁰. Unità generante, unità generata e il

⁵⁸ *Doct. ign.* I, cap. IX § 23.

⁵⁹ *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. LUCENTINI, ed. con testo latino a fronte (che riproduce l'edizione critica di F. HUDRY, *Liber XXIV philosophorum*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143 A -Hermes Latinus vol. III.1-, Brepols, Turnhout 1997), p. 100.

⁶⁰ Cfr. TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* V, ed. N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Pontifical Institute Mediaeval Studies, Toronto 1971, pp. 293-299 (tr. it. di ENZO MACCAGNOLO, *Il divino e il megacosmo*, Rusconi, Milano 1980, pp. 163-175). Solo Agostino, afferma Teodorico, considera la trinità anche da un punto di vista matematico, dicendo che nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'eguaglianza di questa stessa unità, e nello Spirito Santo la connessione e l'amore dell'unità e dell'eguaglianza: «Mathematicam super hanc rem doctrinam non addit nisi Augustinus dicens unitatem esse in Patre et eiusdem unitatis aequalitatem in Filio atque unitatis aequalitatisque connexionem et amorem in Spiritu sancto» (V, 17).

nesso di unità generante e generata rappresentano per il *Carnotensis* le forme della vita trinitaria divina. Cusano, che evita di ricorrere ai nomi personali di Padre – Figlio – Spirito Santo tradizionalmente usati per esprimere la Trinità divina, mostra di prediligere una terminologia astratta, come le formule *unitas*, *aequalitas*, *conexio*, già impiegate da Teodorico, o ancora, sempre nella *Dotta ignorantia*, la triade *unità*, *idità*, *identità*, tutti termini che hanno il vantaggio di prescindere dalla similitudine con le creature e di presentare la natura ternaria divina in termini diversi da quelli di una molteplicità numerica: «unum absque numerali multiplicatione triniter est»⁶¹.

Come possiamo notare, le fonti a cui Cusano attinge nell'elaborazione del suo concetto di *aequalitas*, il solo adeguato ad esprimere il divino, sono varie e molteplici.

L'intenzione di queste pagine non è tanto quella di dimostrare una diretta dipendenza del pensiero di Cusano dalla tradizione filosofico-gnoseologica che si era andata sviluppando alla Scuola padovana e che il Nostro ebbe quasi certamente modo di conoscere, quanto piuttosto di porre in rilievo come la terminologia scientifica del sapere matematico del tempo ricorra, in maniera originale e con esiti del tutto nuovi e differenti, nella speculazione di Cusano. I fondamenti epistemologici elaborati dal Cusano a partire dalla *Dotta ignorantia* non possono essere certamente ricondotti, nella loro complessità e peculiarità, *sic et simpliciter* all'epistemologia matematica di Biagio. La distanza tra i due si concretizza in una fondamentale differenza di intenti: mentre il Pelacani si era servito dei concetti quantitativi di proporzione, misura, unità, eccesso, *certitudo*, minimi e massimi, per sviluppare la sua scienza matematica della natura, rimanendo in un ambito strettamente fisico-cosmologico⁶², Cusano (seguendo un indirizzo che già era stato intrapreso dai rappresentanti delle scuole scotiste e occamiste della tarda scolastica, che avevano applicato procedimenti come quello dell'intensione e della remissione delle forme e dei loro gradi proporzionali alla speculazione metafisica e teologica), impiegherà tali nozioni,

⁶¹ *Doct. ign.* I, cap. XIX § 57.

⁶² Cfr. G. F. VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, cit., p. 234.

come lui stesso si preoccupa di precisare, «al di là di ogni contrazione quantitativa relativa a masse e forze», trasferendole nell'ambito di un discorso filosofico-teologico:

Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur⁶³.

Come osserva Pauline Moffitt Watts, «Cusanus here takes the terminology of fourteenth-century Oxford and Parisian physics and transmutes it into a theological vocabulary of his own»⁶⁴: con le sue parole il Nostro suggerisce di aver mutuato i termini 'massimo' e 'minimo' dalla tradizione filosofico-scientifica dell'epoca, dotandoli però di un significato assoluto, trascendente il significato di ordine quantitativo che tali concetti rivestivano nell'opera di quei *calculatores* scotisti e occamisti operanti ad Oxford e a Parigi, la cui influenza, come abbiamo visto, era giunta sino a Padova.

Con la definizione di Dio come massimo assoluto, come verità assolutamente precisa e immutabile, non soggetta al più e al meno, che rimane *quoad nos* inaccessibile, Cusano cerca di spiegare la trascendenza del divino traducendola nel linguaggio della matematica, sviluppando quella che è stata definita dagli interpreti una matematico-teologia. Alla definizione "negativa" di Dio come *infinitum*, il Cusano affianca la definizione positiva di Dio come *praecisio*, verità precisa. Se il concetto di *infinito*, in cui tutte le determinazioni sono nulla, pare escludere la possibilità di una conoscenza positiva di Dio, che rimane oggetto di una conoscenza meramente negativa, *in obscuritate*, la nozione matematica di *praecisio* ne garantisce, almeno in parte, l'intelligibilità.

La precisione assoluta, che non ammette né il più né il meno, rappresenta per Cusano il concetto più preciso di Dio, l'unico in grado di concepire l'inconcepibile. La

⁶³ *Doct. ign.* I, cap. IV § 12.

⁶⁴ P. MOFFITT WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, cit., p. 46.

praecisio absoluta, che coincide con l'uguaglianza infinita, costituisce la misura di tutte le cose finite, la verità di tutto ciò che è soggetto al *magis et minus*: «Deus est cuiuscumque rei praecisio»⁶⁵, dirà l'*idiot*a al filosofo nel dialogo *Sulla mente*. Se conoscere non è altro che misurare, comparare e ciò che riceve il più e il meno non può essere misura adeguata, precisa di nessuna cosa (nell'ambito del finito non è possibile trovare un'uguaglianza perfetta: misura e misurato differiscono sempre), l'unità di misura di ogni proporzione non potrà che essere il Massimo assoluto e infinito: «infinitum est adaequatissima mensura finitorum»⁶⁶. Dio, precisione inattingibile di tutte le cose e, al contempo, verità di ogni conoscibile, viene ad essere il presupposto assoluto dell'essere e la condizione prima del conoscere. La sua esistenza, pertanto, non può essere posta in dubbio: ogni altra questione la presuppone.

1.4 La conoscenza del massimo assoluto

Nel primo libro della *Dottrina dell'ignoranza* Cusano si appresta ad affrontare il tema della conoscenza di Dio. Dovendo occuparsi della dottrina massima dell'ignoranza, egli deve dapprima indagare la natura della 'massimità': «tractaturus de *maxima ignorantiae doctrina* ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo»⁶⁷.

La nuova via inaugurata dal Cardinale differisce da tutte le altre: la *docta ignorantia*, il primo dei dieci "campi" in cui Cusano conduce la sua caccia alla sapienza (*venatio sapientiae*), è visione intellettuale, non ragionamento, discorso; il non sapere o meglio il sapere di non sapere vede in maniera evidentissima (*apertissime*) che il massimo assoluto necessariamente esiste. Ancorché nel VI capitolo della sua prima grande opera il Nostro giunga a porsi il problema dell'esistenza di Dio, non pare assegnarvi quel rilievo che la

⁶⁵ *Id. Mente*, cap. III § 69.

⁶⁶ *Apol. doct. ign.* § 47.

⁶⁷ *Doct. ign.* I, cap. II § 5. Il corsivo è mio.

questione era solita occupare nelle trattazioni precedenti. Cusano articola la sua “prova” a sostegno della necessità assoluta del massimo in quattro argomenti, che possono essere così compendati:

- 1) secondo la regola della dotta ignoranza, nel finito si ammette sempre un più e un meno; poiché non è possibile procedere all’infinito in atto nell’ambito del *magis vel minus*, deve necessariamente esistere il massimo in atto, principio e fine di tutti i finiti;
- 2) ciò che è finito ha un principio ed è quindi necessariamente *ab alio*, cioè dipende da altro da sé; dato che il finito c’è, deve esserci anche il massimo assoluto, senza il quale nulla potrebbe esistere;
- 3) all’essere massimo, in quanto infinito, non si oppone nulla, neppure il non essere o l’essere minimo; non si può, dunque, intendere nulla che esista senza il massimo (Cusano muove qui dalla contrazione del massimo sotto la nozione di essere);
- 4) la verità massima è il massimo assoluto; poiché è massimamente vero che il massimo è o non è (per il principio di non contraddizione), oppure che è e non è (per il principio della *coincidentia oppositorum*), oppure che né è né non è (perché il massimo assoluto è superiore al nome stesso di essere o, per meglio dire, alla stessa coincidenza di essere e non essere), esiste allora una verità massima e questa è il massimo assoluto⁶⁸.

Come possiamo notare, Cusano non fornisce una vera e propria prova dell’esistenza di Dio in senso tradizionale: egli non si chiede se Dio sia (*an sit Deus*), ma si interroga sulla nostra possibilità di conoscerlo (*utrum Deus sit cognoscibilis*)⁶⁹. Lo scopo delle sue

⁶⁸ Ivi, cap. VI. Per un esame dettagliato delle prove dell’esistenza di Dio avanzate da Cusano nel *De docta ignorantia* cfr. A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973, pp. 26-30.

⁶⁹ Secondo J. Koch, Cusano non intende fornire alcuna prova razionale dell’esistenza di Dio, ma presuppone tutto ciò, essendo il suo problema gnoseologico. Cfr. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, «Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen», Heft 16, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1956, p. 12: «Es geht ihm nicht darum, einen rationalen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern und von da aus Aussagen über Gottes Natur abzuleiten; er entwickelt auch nicht, ausgehend

argomentazioni non è propriamente quello di dimostrare che Dio è: Cusano muove dalla questione della conoscibilità del massimo assoluto, nell'intento di determinare il massimo sapere umano, le colonne d'Ercole dell'umano scibile. È dalla riflessione intorno alla nostra capacità di conoscere, intorno alla provenienza delle nostre forme di pensiero, che Cusano ricava la necessità dell'esistenza stessa del Massimo. Come andrà chiarendo nel trattato *Sulle congetture* e, in particolare, nel secondo dei dialoghi *Sulla sapienza* (1450), ogni nostra ricerca si compie alla luce dell'unità divina, e non vi è domanda né dubbio che non la presupponga: *omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum*. Alla domanda «se Dio sia» si risponderà che Dio è l'entità stessa che è presupposta nella questione; alla domanda «che cosa Dio sia», si dovrà rispondere che Dio è la quiddità assoluta, e così via per tutte le altre questioni⁷⁰. Ciò significa che intorno a Dio non può essere propriamente formulata nessuna domanda, dal momento che la risposta coincide con la stessa domanda: Dio è il concetto dei concetti (*conceptus de conceptu*), quel concetto assoluto che abbraccia tutti i concetti senza risolversi in nessuno di essi. La *absoluta praesuppositio omnium*, ossia ciò che in ogni questione risulta presupposto alla questione stessa, non può essere revocata in dubbio e, pertanto, non può che essere assolutamente certa: «id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est»⁷¹.

È la stessa indagine sulle condizioni di possibilità del nostro conoscere a rendere manifesta l'esistenza di Dio: il massimo assoluto rappresenta una sorta di principio anipotetico, che non può essere posto in questione, perché a fondamento di ogni realtà (il massimo è in atto ogni essere possibile, tutto ciò che può essere) e condizione di possibilità dell'intero sapere umano.

von der Offenbarung, einen theologischen Traktat über Gottes Dasein, über seine Natur und seine Dreipersonlichkeit. Alles das setzt er voraus. Seine Frage ist erkenntnistheoretisch».

Sulla questione si veda anche il contributo di E. COLOMER, «Die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit des Gotteserkenntnis», in *MFCG* 11 (1975), pp. 204-223.

⁷⁰ Cfr. *Idiota de sapientia* II §§ 29-30; *Coni.* I, cap. V §§ 19-20: «Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquirat, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio an sit nonne entitatem, quid sit quidditatem, quare causam, propter quid finem praesupponit?».

⁷¹ *Coni.* I, cap. V § 19.

Lo schema argomentativo del Cusano ci impedisce di ritenere che il Nostro vada presupponendo l'esistenza di Dio in virtù della fede o in forza di un contatto mistico. Lo stesso Flasch, di contro a un'interpretazione dogmatico-teologizzante della filosofia cusaniana, va sostenendo che la fede cristiana non costituisce la premessa argomentativa della speculazione cusaniana, ma il presupposto psicologico-fattuale, la predisposizione personale del Cardinale⁷². Come va dicendo Cusano nel dialogo *De genesi* (1447), è lo stesso intelletto a proibirgli di pensare altrimenti: «nec ex eo, quia Christianus aut legi astrictus, sed quia aliud sentire ratio vetat»⁷³. Il Nostro sottolinea di aver argomentato da filosofo, a partire dall'intelletto umano, e non perché cristiano o legato all'autorità di una legge.

Già S. Anselmo aveva in qualche modo liberato la certezza dell'esistenza di Dio dal presupposto della fede e dall'accidentalità del mondo esterno. Prendendo come punto di partenza della sua prova lo stesso contenuto concettuale "Dio", definito come quell'essere del quale non si può pensare nulla di maggiore (*quo maius cogitari nequit*), Anselmo nel *Proslogion* pensava di poter dimostrare l'esistenza di Dio a partire dall'idea stessa di Dio. Il massimo assoluto, che Cusano rifacendosi al dettato anselmiano definisce come ciò di cui non può esserci nulla di maggiore (*quo nihil maius esse potest*), viene identificato dal Nostro con il *posse ipsum*: quel potere stesso che, in quanto tale, precede non solo ogni affermazione e negazione, ma anche ogni dubbio, dal momento che ciò che è presupposto in ogni dubbio è di per se stesso indubitabile (*in omni dubitatione indubitabilis*) e, di conseguenza, necessariamente esistente. Chiosando Cartesio, si potrebbe dire: *dubito ergo posse ipsum est*.

Ciò che è a fondamento di ogni dimostrazione non può essere in alcun modo oggetto di dimostrazione:

⁷² Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Cues*, cit.

⁷³ *De genesi* § 158. Pur essendo chiaro il senso dell'affermazione cusaniana nel suo complesso, il testo presenta tuttavia, a nostro avviso, una difficoltà: il Nostro impiega il termine *ratio*, dove ci si aspetterebbe invece *intellectus*.

Nam cum posse ipsum omnis quaestio ‘de potest’ praesupponat, nulla dubitatio moveri de ipso potest, nulla enim ad ipsum posse pertinet. Qui enim quaereret an posse ipsum sit, statim, dum advertit, videt quaestionem *impertinentem*, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset⁷⁴.

Non solo la questione se il *posse ipsum* sia si rivela una questione *impertinente*, perché il potere è già presupposto come esistente nella domanda, ma ogni questione intorno a Dio risulta necessariamente *ineptam*: «Minus quaeri potest an posse ipsum sit hoc vel illud, cum posse esse et posse esse hoc et illud posse ipsum praesupponat»⁷⁵.

Come afferma Blumenberg, «il Dio del Cusano non è più il motore immobile di Aristotele e dell’Alta Scolastica, ma non è nemmeno più il Dio da verificare seguendo il percorso della dimostrazione classica dell’esistenza di Dio»⁷⁶. Data la sproporzione sussistente tra finito e infinito (*manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse*) per Cusano non è più possibile, come era invece per S. Tommaso, risalire a Dio – secondo il modo di procedere proprio del ragionamento *a posteriori* (*demonstratio quia*) – a partire dal mondo creaturale, stabilendo un’analogia tra gli attributi di Dio e quelli delle creature⁷⁷:

⁷⁴ *De apice theoria* § 13. Il corsivo è mio.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, cit., p. 547. Dello stesso avviso anche lo studioso americano Hopkins: «In veering substantially from Thomas, Nicholas has no recourse to formal arguments for the existence of God...». Cfr. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1996, p. 73.

⁷⁷ Nella seconda questione della *Summa theologiae* S. Tommaso si preoccupa di dimostrare l’esistenza di Dio: la proposizione Dio esiste, che è di per sé evidente, dato che il predicato s’identifica col soggetto (Dio, infatti, è il suo stesso essere), per noi che ignoriamo l’essenza di Dio non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, sebbene siano di per sé meno evidenti, ossia mediante gli effetti: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus» (I^a q. 2 a. 1 co.). La dimostrazione dell’esistenza di Dio – prosegue l’Aquinata – non può che muovere dalle cose che hanno una priorità rispetto a noi, cioè dagli effetti, ed è chiamata dimostrazione *quia*: ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto si può dimostrare l’esistenza della sua causa perché, dipendendo ogni effetto dalla sua causa, posto l’effetto è necessario che preesista la causa. Dunque,

il massimo assoluto nella sua infinitezza trascende ogni nome, è sciolto da ogni determinazione.

Il Nostro viene a porre in discussione i procedimenti scolastici che, avanzando *via rationis*, si rivelano ai suoi occhi del tutto inadeguati. Criticando il principio d'autorità, Cusano contrappone la sua nuova concezione, che accomuna a quella dei "veri teologi", quali Dionigi, agli indirizzi dei "teologi moderni", che egli definisce ciechi: i teologi del suo tempo, asserisce con tono polemico nell'*Apologia*, si vantano di possedere la scienza della teologia in forza della *garrula logica*, semplicemente perché hanno imparato a parlare come i loro maestri; hanno udito molte cose intorno al divino e credono per questo di averne conoscenza⁷⁸. I "veri teologi", invece, vedono che il massimo supera le loro capacità e hanno così scienza della loro ignoranza, perché sanno di non poter sapere, sono consapevoli che la verità non può essere tradotta in alcun contenuto razionale.

Attraverso la distinzione tra *ratio et intellectus*, tematizzata già nella *Dotta ignorantia*, ma ampiamente sviluppata solo nel *De coniecturis*, il Nostro va chiarendo la sua posizione nei confronti del principio di non contraddizione, mostrando che tale principio logico non può avere un valore di precisione assoluta. Se il principio di non contraddizione rimane vincolante nell'ambito della ragione, in quello dell'intelletto vale la logica della coincidenza: la *ratio* è creata per il finito, nell'ambito dell'infinito il pensiero discretivo della ragione non può che fallire. Data l'origine intellettuale delle nostre

l'esistenza di Dio, che non è rispetto a noi evidente, può essere dimostrata per mezzo degli effetti da noi conosciuti: «Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos» (I^a q. 2 a. 2 co.). Dopo aver chiarito che l'esistenza di Dio può essere dimostrata *a posteriori*, S. Tommaso passa a illustrare le cinque *viae* che conducono all'affermazione 'Dio è'.

⁷⁸ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 4: «Versantur enim paene omnes qui ad theologiae studium se conferunt circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse quando sic sciunt loqui ut alii quos sibi constituerunt auctores».

distinzioni razionali (l'intelletto è *complicative* la ragione, la ragione è *explicative* l'intelletto)⁷⁹, solo l'*intellectus*, giudice del *ratiocinativus discursus*, dalla sua alta torre, vede (*intelligere*) *incomprehensibiliter* la necessaria coincidenza degli opposti nell'unità. Se la disgiunzione di predicati opposti è opera della *ratio*, la loro congiunzione è prerogativa dell'*intellectus*.

Teorizzando la necessità di impiegare per ciascuna regione (le quattro unità, ossia Dio, l'intelligenza, l'anima e il corpo)⁸⁰ i termini ad essa propri, la validità dei quali rimane circoscritta a quel determinato ambito (*quisque mundus suis modis utitur*), Cusano accusa i teologi "moderni" di parlare di Dio (la prima unità) in termini razionali (*rationabiliter*), sottomettendolo alle regole del discorso umano:

Sic etiam si de unitate una quasi de alia loqueris, adaptare ad hoc dicendi modum, ut, cum de deo nos homines rationales loquimur, regulis rationis deum subicimus, ut alia de eo affirmemus, alia negemus et opposita contradictoria disiunctive applicemus. Et haec est paene omnium theologorum modernorum

⁷⁹ Cfr. *Coni.* I, cap. VI: «Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium existit. Ea enim opposita, quae in explicata eius rationalis unitatis quadratura incompatibilia sunt, in ipsa complicantur. [...] Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem termini intellectuales radices sunt rationalium».

⁸⁰ La dottrina della quattro unità, che Cusano introduce nel primo libro del *De coniecturis*, è un'eredità procliana: gli estratti della traduzione della *Teologia platonica* di Proclo, copiati dal Cusano negli anni immediatamente successivi al *De docta ignorantia*, avrebbero secondo Haubst, direttamente influenzato alcuni pensieri del *De coniecturis*, tra i quali la teoria delle quattro unità (ci si riferisce, in particolare, al frammento I, 3 della *Theologia Platonis*). Tuttavia, come osserva Santinello, le quattro unità non vengono intese dal Cusano alla stregua di ipostasi neoplatoniche, ma rappresentano, ad eccezione dell'unità divina, dei principi generali «che ontologicamente esistono soltanto nella singolarità dei corpi, delle anime, delle intelligenze», unità che si traducono, sul piano gnoseologico, nelle corrispondenti facoltà del senso, della ragione, dell'intelletto. Cfr. G. SANTINELLO, *Saggi sull'«umanesimo» di Proclo*, Casa Editrice Prof. Riccardo Patron, Bologna 1966, pp. 33-34.

Anche per Flasch Cusano non parla propriamente di quattro gradi dell'ordinamento ontologico, ma di quattro unità mentali: lo studioso ritiene che Cusano si serva della dottrina procliana delle quattro unità per descrivere il dinamismo della *mens ipsa*, che si intende ora come Dio, ora come intelletto, ora come ragione, ora come mondo corporeo. Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 152-153.

via, qui de deo rationabiliter loquuntur; multa enim hac via admittimus in schola
rationis, quae scimus secundum regionem simplicis unitatis neganda.⁸¹

Nel passo sopra citato Cusano esplicita la sua critica alla teologia scolastica, venendo a porre in discussione le regole dell'argomentare della *quaestio*. Il modo di procedere scolastico si muove all'interno di alternative tra loro opposte, le due coordinate logico-ontologiche dell'affermazione e della negazione, delle quali, in base al principio logico di non contraddizione – considerato un limite invalicabile del pensiero – una soltanto può verificarsi. Pensare che questo possa valere anche per l'unità assoluta è per Cusano assurdo: in quanto assoluto, ossia sciolto da qualsivoglia contrazione, da ogni considerazione sotto un aspetto particolare, il massimo nel quale tutte le cose sono – afferma Cusano – coincide con il minimo, che è in tutte le cose.

Intorno a Dio non è possibile affermare una cosa piuttosto che un'altra ad essa opposta: nel massimo assoluto, assoluta semplicità, tutto ciò che si concepisce come non essere non c'è ragione che sia piuttosto che non sia, e tutto ciò che si concepisce come non-essere non c'è ragione che non sia piuttosto che sia⁸².

La stessa nozione di essere, ci dice Cusano nel *De coniecturis*, si dimostra insufficiente nei confronti dell'assoluto: il massimo assoluto, sciolto da qualsivoglia contrazione, *né è né non è* e, al contempo, *neppure è ed insieme non è*: «non poterit infinitius responderi an Deus sit quam quod ipse nec est nec non est atque quod ipse nec est et non est»⁸³. Sulla scorta dell'interpretazione neoplatonica, in particolare dell'influenza esercitata dal *Commento al Parmenide* di Proclo, Cusano colloca il massimo assoluto al di là dell'essere, ossia al di sopra o prima della differenza che distingue l'essere dal non essere: *supra ipsum esse et non esse*. Significativo, a riguardo, un passaggio del frammento dal VI libro del *Commentario al Parmenide* di Proclo, tratto dalla traduzione latina di

⁸¹ *Coni.* I, cap. VIII § 34.

⁸² Cfr. *Doct. ign.* I, cap. IV § 12.

⁸³ *Coni.* I, cap. V § 21.

Guglielmo di Moerbeke, che Cusano trascrisse nei fogli di guardia di uno dei suoi manoscritti, l'attuale *Codicillus Argentoratensis* 84: «In omni enim oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris appellari»⁸⁴.

In ogni opposizione – annotava Cusano, che secondo quanto congettura Haubst avrebbe ricopiato l'estratto negli anni immediatamente seguenti alla stesura del *De docta ignorantia*⁸⁵ – è necessario che l'Uno sia esaltato al di sopra di entrambi gli opposti, che non si identifichi con nessuno di loro e che per di più esso sia chiamato con un nome migliore, rispetto a quello che indica ciascuno dei due opposti. L'assunto parmenideo-platonico-neoplatonico della preminenza dell'Uno sui molti (*ante omnem pluralitatem unitas*) viene riformulato dal Cusano, in maniera del tutto nuova, nella sua dottrina della coincidenza.

Attribuendo l'essere al massimo, sostiene il Cardinale, ci allontaniamo da esso in quanto lo limitiamo, lo contraiamo: all'essere si contrappone il non essere, ma il Massimo, che è definito come *id cui nihil opponitur*, è superiore a qualsivoglia opposizione. Gli opposti, infatti, si trovano soltanto nell'ambito del finito, soggetto alla fluttuante instabilità del più e del meno. In base a quanto premesso, è manifesto che il nome di essere, al pari di qualunque altro nome, non conviene propriamente al massimo, che è *super omne nomen*. Che cosa possiamo dunque dire di Dio? A causa dell'eccellenza della sua infinità (*excellencia infinitatis*), risponde Cusano nell'opuscolo teologico *De deo abscondito* (1445), diremo che Dio non è né nominato né non nominato, e neppure che è nominato e non nominato insieme: «neque nominatur neque non nominatur neque nominatur et non nominatur»⁸⁶. Egli precede *incomprehensibiliter* ogni nostro pensiero.

⁸⁴ R. HAUBST, «Die Thomas und Proklos Exzerpte des “*Nicolaus Treverensis*” in *Codicillus* Straßburg 84», in *MFCG* 1 (1961), p. 27.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁸⁶ *De deo abscondito* § 10.

Osserviamo che qui Cusano sembra non ammettere più quella coincidenza degli opposti in Dio, che aveva invece sostenuto nella *Docta ignorantia*: si mostra più vero dire che Dio antecede ogni opposizione, sia *disiunctive* che *copulative*. L'unità divina, nella sua infinita semplicità, è *oppositio oppositorum*: essa rifiuta entrambi gli opposti, sia disgiunti che uniti. Dio non è la coincidenza dei contraddittori, la coincidenza di massimo e minimo, di essere e non-essere, ma colui che abita al di là del *murus coincidentiae*⁸⁷: non solo né è né non è, ma nemmeno è e non è.

La stessa *coincidentia oppositorum*, viene a dirci ora Cusano, non è che uno dei modi attraverso cui cerchiamo di dire l'ineffabile, di esprimere l'inesprimibile; una congettura che trova la sua ragion d'essere nella sfera intellettuale. Perché la precisione, come è in sé, rimane inaccessibile sia alla ragione che all'intelletto: essa supera incomparabilmente ogni nostro modo di concepirla.

Cusano riflette sul significato attribuito al principio della *coincidentia oppositorum* nei capitoli iniziali del *De docta ignorantia*, fornendone ora – alla luce della sua teoria delle regioni – una nuova e diversa interpretazione. Nel trattato sulle *Congetture* Dio viene a collocarsi al di là di ogni opposizione: è la seconda unità, l'intelletto o intelligenza, a complicare in sé gli opposti. Se prima, nella *Docta ignorantia*, Cusano aveva parlato di Dio *intellectualiter*, cioè a livello intellettuale mediante la copulazione dei contraddittori nell'unità semplice – la definizione di Dio come coincidenza dei contraddittori è una congettura intellettuale – ora muove nel tentativo di esprimere il suo pensiero di Dio *divinaliter*, avendo come riferimento un livello più alto, quello della prima unità assoluta:

Nam in ante expositis 'De docta ignorantia' memor sum de deo intellectualiter
saepe locutum per contradictorum copulationem in unitate simplici [...]

⁸⁷ Cfr. *De visione Dei* cap. IX, ove Cusano impiega l'immagine del *murus Paradisi*, cintato dalla *coincidentia oppositorum*, per indicare il luogo ove abita Dio. Cfr. anche ivi, cap. XI: «quando video te deum in paradiso, quem illic murus coincidentiae oppositorum cingit, disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae: ultre quem existis absolutus ab omni eo quod aut dici aut cogitari potest».

Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem.⁸⁸

Se espresso a livello della terza unità, ossia della ragione, il nostro pensiero di Dio si fa ancora meno preciso e adeguato, meno conforme al vero: per la *ratio* discorrente gli opposti si oppongono tra loro e sono incompatibili insieme. Quanti hanno limitato la loro indagine su Dio entro l'ambito del principio di non contraddizione, secondo cui ogni cosa è o non è, non hanno trovato Dio, che è anteriore ad ogni differenza di opposti. I teologi *raziocinanti*, avendo posto come loro principio guida la ragione discretiva e disgiungente, hanno così impedito ogni accesso al divino⁸⁹, raggiungibile (in maniera irraggiungibile) solo per mezzo della *docta ignorantia*.

Eccetto il divino Dionigi che nella sua *Teologia Mistica* vede Dio al di sopra della disgiunzione (*supra disiunctionem*) di affermazione e negazione *in copulacionem et coincidentiam*, tutti i pensatori precedenti, sostiene Cusano, si erano attenuti al principio di non contraddizione. Gli stessi commentatori dell'Areopagita, tra i quali anche Alberto Magno, hanno inteso la teologia mistica del loro grande maestro in modo disgiuntivo e non coincidente: temendo di entrare nell'oscurità, in quella luminosa caligine in cui consiste l'ammissione dei contrari, tutti costoro non sono potuti pervenire alla visione dell'invisibile, dell'incomprensibile⁹⁰. Mancando del *beryllus*, cioè del metodo della coincidenza, tutti quelli che lo hanno preceduto – afferma Cusano – si sono rivolti al discorso della ragione e, giunti dinnanzi alla congiunzione degli opposti, hanno interpretato

⁸⁸ *Coni.* I, cap. VI § 24.

⁸⁹ *Ivi* I, cap. X § 53.

⁹⁰ Così va annotando Cusano nel suo esemplare del Commentario di Alberto Magno alla *Theologia Mystica* di Dionigi. La nota è riportata dal Vansteenberghe nel suo celebre studio sul Cusano: cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 416. L'edizione dei *marginalia* di Cusano alle opere di Alberto Magno è stata curata da Ludwig Baur nei *Cusanus-Texte III*. Sul significato dell'annotazione cusana è utile vedere K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 411-412 e 477-479.

il testo del divino Dionigi in modo da disgiungere gli opposti stessi. Ma Dio è anteriore ad ogni *oppositorum differentiam*: nel Non altro (*Non aliud*) la negazione non si oppone all'affermazione⁹¹.

Il Nostro è consapevole della propria peculiarità metodologica, del carattere nuovo e inusitato delle sue asserzioni: la strada percorsa dal Cardinale non è più quella consueta dell'indagine razionale, che procede in base al principio di non contraddizione. Diversamente dal discorrere oppositivo della *ratio*, che rimane necessariamente circoscritto al finito, il vedere dell'*intellectus*, fondato sulla *coincidentia oppositorum*, si volge all'infinito.

La logica aristotelica cessa di essere lo strumento per la ricerca della verità: per Cusano non può esistere una scienza delle cose divine. La scienza razionale di Dio, costruita dalla Scolastica, poggiava sul principio logico aristotelico di non contraddizione, secondo cui «è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga ad una medesima cosa nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto» o, secondo la sua formulazione logica, «è impossibile giudicare che la stessa cosa sia e non sia»⁹². Di

⁹¹ Cfr. *De beryllo*, cap. XXXII: «Hii omnes et quotquot vidi scribentes caruerunt beryllo. Et ideo arbitror, si constanti perseverantia secuti fuissent magnum Dionysium, clarius vidissent omnium principium atque commentaria fecissent in ipsum secundum ipsius scribentis intentionem. Sed quando ad oppositorum coniunctionem perveniunt, textum magistri divini disiunctive interpretantur». E ancora *De venatione sapientiae*, cap. XIV: «Venatores philosophi hunc campum [*non aliud*] non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi...Non enim est deus, qui alicui opponitur, cum sit ante omnem oppositorum differentiam».

⁹² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 3, 1005 b 19-25. La questione se la teologia fosse o meno una scienza (*utrum theologia sit scientia*) animò e divise i diversi indirizzi scolastici fra XIII e XIV secolo. Con l'ingresso del *corpus* aristotelico era giunto all'Occidente latino anche il concetto di scienza elaborato dallo Stagirita: la logica di Aristotele divenne il parametro di confronto sulla questione. Nel XIII secolo, prendendo al suo servizio la ragione aristotelica, la teologia aveva assunto la veste di una disciplina scientifica. S. Tommaso va dimostrando la scientificità della teologia all'inizio della *Summa theologiae* (I, q. 1: *utrum sacra doctrina sit scientia*). Secondo l'Aquinate la teologia costituisce una scienza, cioè un sapere rigoroso, perché, in conformità alla concezione aristotelica della scienza, essa procede da principi per giungere all'affermazione di nuovi principi; nel caso della teologia tali principi non sono conosciuti naturalmente attraverso l'intelletto, ma sono conosciuti da una scienza superiore, la scienza divina. Se S. Tommaso considerava la teologia una scienza *subalterna* speculativa (perché basata appunto sulla scienza divina, ossia la Rivelazione), Duns Scoto e la sua scuola ritenevano la teologia una scienza fondamentalmente pratica. La questione relativa al carattere pratico o speculativo della teologia poggiava sulla diversa visione antropologica assunta da Tommaso e da Scoto. L'uomo per Tommaso è definito dalla sua natura intellettuale e

conseguenza, due predicati contraddittori non potevano essere attribuiti alla divinità contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto: determinazioni opposte dovevano essere riferite a Dio in maniera disgiunta.

A partire da Ockham le tradizionali prove dell'esistenza di Dio vengono svuotate di significato perché considerate prive di ogni valore apodittico: Dio non risulta più attingibile con gli strumenti offerti dalla logica e dalla metafisica aristoteliche. Le tesi avanzate dal *venerabilis inceptor* vengono riprese e portate alle estreme conseguenze da Nicola d'Autrecourt, il quale, nell'ambito della sua critica alla metafisica, arriva ad affermare che le due proposizioni «Dio esiste» e «Dio non esiste» non sono che due differenti modi di dire la stessa cosa: secondo lo "Hume del Medioevo" l'esistenza di una causa prima non solo non è certa, ma non deve considerarsi nemmeno probabile, dal

la sua beatitudine consiste nel pieno esercizio del suo intelletto; in Scoto troviamo, invece, l'affermazione della superiorità della volontà sull'intelletto: per Scoto la facoltà più nobile dell'uomo è la volontà, che si realizza nell'amore in cui consiste la beatitudine. Il *doctor subtilis* distingueva tra la teologia *in se* (*theologia divina*) e la teologia *in nobis* (*theologia nostra*): la prima è propria soltanto di Dio e non può dirsi pratica, la seconda invece è sempre pratica perché essa, in quanto conoscenza intellettuale delle verità divine, dirige la volontà a pervenire all'amore di Dio, nel quale l'uomo raggiunge la beatitudine. A causa del suo carattere pratico, la teologia «in noi» – a differenza della teologia «in sè» – per Scoto non poteva dirsi propriamente scienza.

Con l'avvento della *via moderna*, inaugurata da Ockham, è la stessa definizione di scienza ad entrare in crisi. La nuova corrente del nominalismo nasceva da un'attenzione particolare rivolta al processo conoscitivo e al valore del sapere umano. A partire da Ockham la stessa teologia cessa di essere una scienza razionale: viene meno la fiducia nella possibilità di pervenire alla conoscenza del divino. Il nominalismo, come è noto, era andato sviluppando un concetto di volontà che veniva a coincidere con l'assoluto arbitrio divino: la *potentia Dei absoluta*. Il principio dell'onnipotenza divina veniva a mostrare la divergenza tra realtà e pensiero, la sfasatura tra quelli che sono i nostri concetti delle cose e le cose in se stesse, tra Dio e la nostra idea di Dio. La nostra conoscenza viene a risolversi in un «terminismo», che si regge sulla teoria grammaticale e logica del «signum» e della «suppositio», di cui si può scorgere un'eco nel *Compendium* cusaniano. Da qui l'incertezza che investe la conoscenza umana e la sua validità, che culminerà agli inizi dell'età moderna nella formulazione del dubbio cartesiano.

Sul complesso dibattito teologico che nel XIII secolo ha focalizzato la *quaestio* della teologia come scienza si rimanda al classico studio del maestro domenicano M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo* (titolo originale: *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris 1957), tr. it. a cura di M. Spranzi e M. Vigevari, Jaca Book, Milano 1985. Per uno sguardo generale sull'argomento può essere utile consultare T. GREGORY, «Forme di conoscenza e ideali del sapere nella cultura medievale», in *Mundana Sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 1-59 e F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000, primo capitolo.

momento che una conoscenza non evidente sperimentalmente non può divenire nemmeno probabile.⁹³

Cusano avanza lungo la via tracciata dai suoi predecessori in maniera del tutto originale, giungendo ad elaborare un nuovo paradigma di pensiero: la *coincidentia oppositorum*. Asserendo che di Dio, infinito assoluto, si poteva sostenere con uguale diritto che «è» come che «non è», il Cardinale faceva di colpo barcollare le fondamenta del maestoso edificio che la teologia scolastica era andata costruendo allo scopo di dimostrare l'esistenza di Dio. I filosofi del XIII secolo, nel tentativo di dare una veste scientifica al loro discorso su Dio, concentrarono tutti i loro sforzi nell'escogitare delle vie razionali che permettessero loro di attribuire a Dio fra tutti i possibili predicati quelli che gli convenivano in modo necessario. Ma, li rimprovera Cusano, nei confronti del massimo assoluto, che è al di sopra di ogni opposizione, l'affermazione di un predicato non è meglio fondata della sua negazione⁹⁴: nell'assoluta semplicità divina le distinzioni della *ratio* conoscono il loro scacco. La scienza razionale di Dio edificata dai diversi indirizzi scolastici si rivela agli occhi del Cusano del tutto inadeguata:

Nihil itaque reperiet vere theologizans scholaris, quod ipsum perturbet in omni varietate coniecturarum. Nec minus apud ipsum hic dicit, qui ait nihil penitus esse, quam ille qui ait omnia esse quae videntur. Nec verius hic dicit, qui ait deum omnia esse, quam ille, qui ait ipsum nihil esse aut non esse, cum sciat deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem, quidquid quisque

⁹³ Sul pensiero di Nicola d'Autrecourt cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 797-806.

⁹⁴ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 106-107: «Die Philosophen des 13. Jahrhunderts hatten ihre Aufgabe darin gesehen, vernünftige Wege zu ersinnen, um mit dem Satzsubject „Deus“ bestimmte Prädikate zu verbinden, welche die entgegengesetzten Prädikate *ausschlossen*. Jetzt kommt Cusanus und sagt ihnen: Eure Vernüpfung eines Prädikates war nicht besser begründet als seine Bestreitung. Ihr konntet dadurch eurer philosophischen Gotteslehrer eine „wissenschaftlichen“ Form geben, aber das war ganz euer Menschenwerk; das absolute Maximum bietet dazu keinen Anhalt».

dicat, et hoc ipsum, quod quisque de ipso dicit, non aliud esse quam modum
quendam, quo de ineffabili loquens loquitur⁹⁵.

Colui che veramente si dedica allo studio della teologia – leggiamo nel *De filiatione Dei* – sa che non parla con maggior verità chi afferma che Dio è tutte le cose rispetto a chi, al contrario, sostiene che Dio è nulla o che Dio non è affatto, perché costui sa che Dio, al di sopra di ogni affermazione e negazione, resta ineffabile qualunque cosa possa dirsi al suo riguardo.

L'assoluto, ci dice il Cardinale, non può essere raggiunto dal linguaggio proprio del finito, da un pensare di tipo categoriale; l'incomprensibile può essere conosciuto soltanto in maniera incomprensibile, al modo del non sapere.

⁹⁵ *Fil. Dei*, cap. VI § 84.

Capitolo secondo

SAPERE DI NON SAPERE

«Carissimo maestro, lo so che la via che ci hai aperto nel *De docta ignorantia* ti è stata rivelata da un dono divino, e non dallo studio di autori, tuttavia è indubbio che tu hai interrogato molti sapienti antichi, per vedere se anche in tutti loro risplendesse la medesima luce. Ti prego, perciò, se te ne viene in mente, di aggiungere qui qualcuno di quei loro pensieri che hai letto» (*Apologia doctae ignorantiae* § 17,1-5).¹

2.1 Alcune “intonazioni” della «docta ignorantia»

L'intento di queste pagine è quello di presentare, a partire dalla posizione cusana, una breve disamina di alcune tra le più significative “intonazioni” assunte nel corso dei secoli dal concetto di *docta ignorantia*. Si prenderanno qui in considerazione alcune delle fonti che hanno ispirato e illuminato il Cardinal da Cusa circa quella peculiare forma di ‘insipienza’, di cui egli è senza dubbio uno dei maggiori interpreti e teorici. Cusano, *investigator veterum scriptorum*², è in continuo contatto con i pensatori del passato e

¹ «Praecare praeceptor, quamvis nullo studio tibi advenerit consideratio, quam in *Docta ignorantia* aperuisti, sed Dei dono, tamen non dubium multos veterum sapientum quaesivisti, ut videres, si in omnibus idem reluceret. Hinc oro ut, si qua eorum, quae legisti, occurrunt, adicito».

Trad. it. a cura di G. Santinello in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, con testo latino a fronte, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980.

² «...congregò grandissimo numero de' libri in ogni facultà»: così leggiamo nel ritratto che, nella seconda metà del Quattrocento, fece di lui il celebre amanuense e libraio Vespasiano da Bisticci (1421-1498) nelle sue *Vite di uomini illustri del secolo XV*, riservando al Cardinale un posto nella galleria dei grandi personaggi dell'umanesimo. Cfr. VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1970, vol. I, pp. 184-185. La versione elettronica dell'opera è disponibile all'indirizzo: <http://imagohistoriae.signum.sns.it> (Biblioteca degli storici italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento).

Come si sa, Cusano svolse un'intensa attività di ricercatore di codici antichi e per questo divenne noto agli umanisti italiani: a lui si deve la scoperta di dodici commedie plautine. Il Cardinale esplorava archivi e biblioteche, alla continua ricerca di fonti, riuscendo così a mettere insieme un'importante raccolta libraria; la sua sconfinata predilezione per i libri lo portava non solo a ricercarli appassionatamente, ma anche a leggerli ed annotarli. Le glosse e le annotazioni che Cusano apponeva, *manu propria*, ai margini dei suoi codici ci mostrano, per così dire, il metodo di lavoro adottato da Cusano nelle sue ricerche, ci raccontano come egli procedesse in vista della stesura delle sue opere. Cfr. a riguardo, C. BIANCA, «Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, “notabilia”, glosse», in E. CANONE (a cura di), *Bibliothecae selectae*, Olschki, Firenze 1993,

instaura con essi un intenso e fecondo dialogo spirituale, a partire dal quale viene elaborando il suo pensiero, per poi dischiuderlo verso nuovi e inattesi orizzonti.

Le diverse variazioni sul tema verranno indagate sulla base dei rimandi espliciti e, per lo più, impliciti che ci vengono offerti dal Cardinale nel *De docta ignorantia* e, in particolare, nell'*Apologia*³, in cui il Nostro, nel difendere la sua *docta ignorantia* dagli attacchi sferrati dal teologo aristotelico dell'Università di Heidelberg, Johannes Wenck di Herrenberg, rende manifesti gli autori nei quali ha trovato, variamente dispiegato, questo pensiero così insolito ma così profondo.

2.1.1 Cusano e i «*veteres sapientes*»

Nella *Docta ignorantia*, la sua prima grande opera speculativa, Cusano dichiara di accingersi ad esporre un modello di pensiero teoreticamente isolato, *prius inauditus*, che si distanzia dalle vie comunemente percorse dai filosofi (*supra philosophorum communem viam*). *Ista nova et absona* vengono compendiate da Cusano nell'ossimoro «docta ignorantia», che egli presenta al lettore come un nuovo modo di fare teologia (*in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe*)⁴. Sulla base dell'assunto che Dio inevitabilmente si sottrae al sapere discorsivo e dimostrativo della *ratio*, Cusano non si preoccupa di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso le consuete prove offerte dagli autori

pp. 1-11.

³ L'*Apologia doctae ignorantiae* viene redatta da Cusano nel 1449, a quasi dieci anni di distanza dal *De docta ignorantia* (portata a compimento il 12 febbraio del 1440), in risposta alle accuse rivolte dal Wenck nello scritto *De ignota litteratura* (1442-1443) alla sua prima grande opera. Il Cardinale elabora la sua tarda risposta sul modello socratico: l'allusione a Socrate è rinvenibile già dal titolo. Il dialogo, alla maniera di molti dialoghi platonici, si presenta come indiretto: l'incontro che si immagina avvenuto tra Cusano e un discepolo viene narrato da quest'ultimo a un condiscipolo. La polemica teologico-filosofica innescata dal Wenck contro Cusano nasconde un retroscena politico, che spiega l'asprezza dei toni: Wenck, come apprendiamo dallo stesso Cusano, si era schierato in difesa dei conciliari di Basilea; l'abbandono della posizione conciliarista da parte del Cusano, passato ad abbracciare la causa papale, doveva essere sembrato ai suoi occhi un vero e proprio voltafaccia, dettato da opportunismo politico, nonché da interessi personali.

⁴ Cfr. *Doct. ign. Prologus*. Si preferisce qui alla traduzione di Santinello quella di Graziella Federici Vescovini (in NICOLA CUSANO, *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972, p. 56) che, anziché rendere il termine latino *modum* con “metodo”, nozione che, a nostro avviso, odora troppo di cartesianesimo, mantiene una traduzione letterale, *de verbo ad verbum*.

precedenti, allontanandosi così *ab aliis viis*, dai diversi indirizzi scolastici che, mancando della dotta ignoranza (*in docta ignorantia defecerunt*), pretendevano di costruire una scienza razionale e positiva di Dio, sulla base degli strumenti offerti dalla logica e dalla metafisica aristoteliche⁵: non esiste, dirà nell'*Apologia*, quella scienza per cui uno si vanta di sapere ciò che sapere non può.

Cusano ricollega questa consapevolezza dell'ignoranza propria dell'uomo di fronte al massimo assoluto ai detti di antichi sapienti, secondo i quali le cose più importanti restano a noi sconosciute, ignote; il Nostro si richiama sia alla sapienza biblica (*Ecclesiaste* e *Giobbe*) che alla filosofia.

Il Cardinale cita Socrate tra quei maestri che hanno scoperto la scienza dell'ignoranza essere superiore a qualsivoglia altra scienza; Socrate, infatti, eccelleva su tutti i sapienti del suo tempo, in quanto, mentre costoro si gloriavano di sapere, Socrate conosceva la sua ignoranza: a differenza degli altri, egli possedeva la *scientia ignorantiae*, ossia sapeva di non sapere⁶.

Lo stesso Aristotele, prosegue Cusano, ha compreso i limiti del nostro conoscere. Nella sua filosofia prima, egli sosteneva che di fronte alle cose per loro natura più evidenti incontriamo una difficoltà simile a quella di una civetta che tenti di fissare il sole:

Si igitur hoc ista est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia
affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut
noctivoraci solem videre attemptanti⁷.

⁵ Cfr. cap. I, § 3 della presente ricerca.

⁶ Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 23 b. Ricordiamo che tra i testi platonici posseduti da Cusano nella sua biblioteca vi era anche l'*Apologia* nella traduzione di Leonardo Bruni.

⁷ *Doct. ign.* I, cap. 1, § 4. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* II 1, 993b 9-11. Negli anni in cui scrive la *Docta ignorantia*, la *Metafisica* di Aristotele era nota al Cusano ancora nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, contenuta nel codice Cus. 182. Il Cardinale potrà disporre della nuova traduzione umanistica del Cardinal Bessarione a partire dal 1453, come apprendiamo da una nota apposta dal Cusano stesso in margine al codice (cod. Cus. 184). Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 2002 (quarta edizione), nota 23 p. 95.

La causa della difficoltà che accompagna la ricerca della verità, dunque, non sta tanto nelle cose quanto in noi: non è che il sole non sia massimamente visibile, ma risulta invisibile *comprehensibiliter*, cioè per il modo comune della visione, data l'eccellenza della sua stessa visibilità⁸. Pertanto, conclude Cusano, poiché il nostro naturale desiderio di conoscere (*omnes homines natura scire desiderant*, secondo il celebre *topos* aristotelico, a cui il Nostro si ispira⁹) non può essere vano, ciò significa che noi desideriamo sapere di non sapere: la dotta ignoranza si rivela essere la sola via *vera* per ascendere al massimo assoluto.

Se qui vediamo Cusano elogiare Aristotele quale *profundissimus* pensatore per aver compreso, con altri, che l'unica conoscenza del divino a noi possibile è il non sapere, nell'*Apologia* il Nostro esorterà sin dall'inizio a interrompere l'inveterata consuetudine a sudare su Aristotele, intendendo con ciò condannare l'*aristotelica secta* di quelli che, legandosi all'autorità del “maestro di color che sanno”, si proclamano – come il suo avversario Johannes Wenck – maestri in teologia e considerano un'eresia la via della coincidenza.

Abbastanza curioso che Cusano spieghi solo alla fine, nella *Lettera* al Cardinal Giuliano Cesarini con cui si chiude l'opera, che si era aperta proprio con la dedica all'amico¹⁰, di aver ricevuto la *dotta ignoranza* per mare, di ritorno dal viaggio a Costantinopoli, per dono superiore del Padre dei lumi, che lo ha reso così capace di

⁸ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 16.

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* I 1, 980a 21: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει». Cusano farà esplicito riferimento a questo passo anche in opere successive. Cfr. *Id. Sap. I* (1450): «Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderant, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior [...]»; *Beryl.* (1458), cap. XXXVII § 65: «Et primum considero recte Aristotelem in principio Metaphysicae dixisse quomodo “omnes homines natura scire desiderant”»; *Comp.*, cap. II § 4: «Cum igitur homini cognitio plus ceteris sit necessaria, hinc “omnes homines natura scire desiderant”».

¹⁰ Il cardinale Giuliano Cesarini (1398-1444) fu compagno di studi del Cusano a Padova (1417-1423), in seguito presidente del Concilio di Basilea quando il Nostro vi fu incorporato nel febbraio del 1432, fu concorde con il Cusano nella politica a favore di Eugenio IV e dell'unione con la Chiesa orientale al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439). A lui il Nostro dedicherà anche la sua seconda grande opera filosofica, il *De coniecturis*.

abbracciare *incomprehensibilia incomprehensibiliter*, le cose incomprensibili in modo incomprensibile:

Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per trascensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium¹¹.

Come già abbiamo avuto modo di ricordare, Cusano faceva parte della legazione papale inviata a Costantinopoli con l'incarico, determinante per le sorti della cristianità, di preparare la strada alla riunificazione delle due Chiese scismatiche, la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, unione che si sarebbe dovuta attuare con il concilio di Ferrara-Firenze. È durante la traversata da Costantinopoli, di ritorno da questo viaggio decisivo (non solo per Cusano ma per l'intera storia del pensiero occidentale, in quanto segnerà in qualche modo l'inizio, attraverso la mediazione del Pletone, della riscoperta di Platone, del ritorno a Platone e alla sua tradizione), che Cusano ha l'intuizione della *docta ignorantia*, principio guida dell'intera sua opera, che lo condurrà all'idea di una superiore *concordia* delle parti tra loro in conflitto: l'illuminazione della *coincidentia oppositorum*. Cusano afferma di aver ricevuto dall'alto, dal Padre dei Lumi, questa sua dottrina, ma di essersi poi messo avidamente a leggere gli scritti dei dotti, ritrovandovi la sua stessa rivelazione variamente raffigurata¹². Proprio la consapevolezza della novità di ciò che va dicendo consente a Cusano un nuovo accesso al passato.

Il *topos* per cui intorno al primo principio è possibile solo una forma di ignoranza che supera lo stesso sapere si iscrive nella corrente di pensiero platonico-neoplatonica. La sua origine va rintracciata in quella tradizione speculativa nata dai commentari neoplatonici al

¹¹ *Doct. ign. Epistula auctoris*, § 263 1-9.

¹² Cfr. *Apol. doct. ign.* § 17.

Parmenide, in margine alla celebre ipotesi relativa all'«Uno che è». Affascinato dalla descrizione che Platone fa nella terza parte del *Parmenide* del “primo Uno” (l'Uno della prima ipotesi, ove, partendo dall'ipotesi generale affermativa «se l'uno è», Platone si interroga sulla possibilità di un'unità assoluta, sciolta da qualsivoglia rapporto con la molteplicità, giungendo a conclusioni inaccettabili, tali da dover espressamente dichiarare l'impossibilità che intorno all'uno le cose stiano così, dal momento che di ciò che non è in nessun modo non si può nemmeno parlare), Plotino aveva collocato l'Uno, causa di tutte le cose, al di là dell'essere («ἐπέκεινα της οὐσίας»), identificandolo con il Bene, quel principio ἀνυπότετον descritto da Platone nella *Repubblica*¹³. L'esigenza della

¹³ Platone nel VI libro della *Repubblica* ci presenta l'idea del Bene come *megiston mathema*, ossia come la cognizione più importante (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα: libro VI, 505a), oggetto della scienza suprema, secondo il principio per cui ciò che massimamente è, è massimamente conoscibile (παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν: libro V, 477a). L'idea del Bene è dunque massimamente intelligibile; Socrate però, nel momento in cui si appresta a parlare di questa idea suprema, non manca di professare la propria ignoranza («Ora sei quasi sicuro che sto per toccare l'argomento, aggiungendo che non la conosciamo [l'idea del bene] a sufficienza»: libro VI, 505a), esprimendo forti perplessità sul valore di quanto andrà esponendo. Le riserve di Socrate (egli afferma che non parlerà del bene in sé, ma solo del figlio del bene e che sarà costretto ad omettere molte cose dalla sua esposizione), al di là dell'aspetto ironico e degli evidenti giochi di parole (come l'ambivalenza riguardante il termine τόκος che significa tanto “figlio”, quanto, per traslato, “frutto” o “interesse”), potrebbero essere interpretate come la manifesta allusione alla difficoltà di trattare l'idea suprema del Bene, che si colloca ἐπέκεινα της οὐσίας (509b9), al di là dell'essere, al di là delle idee stesse, in quanto loro principio, condizione stessa dell'essere e del conoscere. La conoscenza più importante, più grande è anche la più difficile: il Bene non si scorge se non a fatica (μόγισ ὁρᾶσθαι: libro VII, 517c), al termine di una salita aspra e ripida (ossia la dialettica, che dopo un percorso piuttosto complesso, arriva ad afferrare intuitivamente l'idea del Bene, di cui però non può mai avere una conoscenza definitiva: il Bene è indefinibile, perché prima di qualsiasi definizione), come ci viene illustrato nel mito della caverna. I neoplatonici, secondo i quali è impossibile giungere ad una conoscenza positiva dell'Uno hanno identificato quest'ultimo con il Bene, basando la loro interpretazione proprio sulle difficoltà che il testo platonico presenta intorno alla definizione e alla conoscenza del Bene. Anche per Cusano la verità è massimamente intelligibile ed è proprio per questa sua intelligibilità massima, *supereccelsa*, che risulta a noi (*quoad nos*) inintelligibile (cfr. *Apol. doct. ign.* § 16).

È opportuno ricordare che il Cardinale possedeva ben due codici della *Repubblica* di Platone, nella traduzione latina di Pier Candido Decembrio, l'uno oggi conservato nel St. Nikolaus Hospital di Bernkastel-Kues e l'altro nella biblioteca del Seminario Maggiore di Bressanone. I due codici sono fittamente annotati *manu propria Cardinalis*; le glosse approntate dal Cusano si fanno più numerose in margine al libro VI: significative quelle concernenti l'ultima parte, ove Platone va discutendo dell'idea del Bene. A proposito del rapporto tra il sole e il visibile e il rapporto tra il bene e l'intelligibile, il Nostro annota: *nota dicit deum solem*, e subito dopo: *solis boni natum appellat*. Sulla scorta dell'interpretazione neoplatonica, Cusano procede all'identificazione del Sole-Bene, che conferisce all'intelligibile l'essere e l'essere conosciuto, con Dio, che *omnem excellit essenciam*. L'enigma platonico viene impiegato svariate volte da Cusano nel corso

trascendenza assoluta conduce ad un Uno negativo e ineffabile: il primo principio, essendo al di là dell'essere e quindi anche al di là dell'intelletto («ἐπέκεινα οὐσίας και νοῦ»), non può essere pensato che eliminando ogni cosa, né può essere descritto se non in modo negativo, dicendo di esso ciò che non è; l'Uno per Plotino non è oggetto né di discorso né di scienza (*Enneadi*, V, 4, 1): nulla si può predicare di colui che eccede ogni conoscenza («ἐπέκεινα γνώσεως»; *Enneadi*, V, 3, 12). Proprio nell'ipotesi dell'unità assoluta, che conduce ad un Uno puramente ineffabile, ipotesi che Platone aveva posto per assurdo nel *Parmenide*, Plotino rintraccia quella teologia negativa, che egli pone alla base del suo grande affresco metafisico.

Cusano nell'*Apologia* non manca di rinviare al *Parmenide*, nel quale il “divino” Platone inaugurò la via *negativa* per ascendere a Dio¹⁴, e più tardi nel *De Beryllo* (1458), a proposito della superiorità della teologia negativa su quella affermativa, il Nostro osserverà che, come va rettamente asserendo Proclo nel suo commentario al *Parmenide*, Platone nega ogni cosa del principio e lo stesso sostiene Dionigi che antepone la teologia negativa all'affermativa: «recte igitur, ut Proculus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praeferit theologiam affirmativae»¹⁵.

della sua speculazione: cfr. *Coni.* II, cap. XIII § 136 e *Beryl.*, cap. XIX: «Plato in libro de republica recipit solem et eius attendit in sensibilibus virtutem et ex conformitate se elevat ad lucem intelligentiae intellectus conditoris. Quem magnus Dionysius imitatur. Nam utique aenigma est gratum ob conformitatem lucis sensibilis et intelligibilis». Solo nel tardo *De Non aliud*, il Cardinale andrà affermando che anche il “bene” («Legisti tu quidem in Parmenidis commentariis Deum bonum dici similiter et unum»), al pari tutti gli altri nomi, non può essere il nome preciso di Dio, che non è altro né dal bene né dal non-bene: «Bonum vero, quia aliud videtur a non-bono, non est praecisum nomen Dei. Et ideo negatur a Deo, sicut etiam alia omnia nomina, cum Deus nec a bono, nec a non-bono aliud sit, neque denique ab omni nominabili. Quare significatum li non aliud praecisius in Deum quam bonum dirigit» (*Non aliud*, cap. XXIII).

Per le note apposte da Cusano in margine alla *Repubblica* di Platone si rimanda al contributo di G. SANTINELLO, «Glosse di mano del Cusano alla *Repubblica* di Platone», *Rinascimento*, n. 9 (1969), pp. 117-145.

¹⁴ *Apol. doct. ign.* §13, 24-25.

¹⁵ *Beryl.*, cap. XI.

2.1.2 Cusano, Dionigi e Scoto Eriugena.

È senz'altro nell'opera dello Pseudo-Dionigi che il *topos* dell'ignoranza raggiunge il massimo sviluppo e l'elaborazione più compiuta. Cusano, verosimilmente, venne iniziato al pensiero dell'Areopagita dal suo amico e maestro Eimerico da Campo¹⁶, grande figura del neoalbertismo del XV secolo, del quale negli anni giovanili seguì gli insegnamenti all'università di Colonia (1425-1428).

Il Cardinale attesta di essere a conoscenza di diverse traduzioni dell'Areopagita: «alii aliter eius verba latine reddiderunt»¹⁷. Il Nostro poteva leggere l'opera di Dionigi non solo nei vari commenti medievali da lui posseduti (i commentari di Ugo di San Vittore, Roberto Grossatesta, Tommaso d'Aquino e, soprattutto, il commentario agli scritti di Dionigi di Alberto Magno), ma anche nella nuova traduzione compiuta dal suo contemporaneo Ambrogio Traversari, generale dell'ordine di Camaldoli (*Camaldulensium generalis*), *translatio*, terminata nel 1436, di cui Cusano ricevette in dono un esemplare da Papa Niccolò V (l'umanista Tommaso Parentucelli), come egli stesso va dicendo in una pagina dell'*Apologia*¹⁸.

¹⁶ Seguace della filosofia di Alberto Magno, Heimeric van den Velde nasce nei pressi di Eindhoven nel 1395; è studente a Parigi dal 1410 al 1420, ove apprende a fondo il lullismo, poi a Colonia ove diventa maestro in teologia nel 1428 e dove insegna fino al 1435. In seguito si trasferisce a Lovanio, dove rimane fino alla morte avvenuta nel 1460. Il suo pensiero, che risente degli influssi neoplatonici della filosofia tedesca, è improntato ad una valorizzazione dell'attività conoscitiva dell'uomo. Tra le sue opere si ricordano il *De sigillo aeternitatis*, una «meditazione sulla presentazione figurale dell'assoluto», e il *Tractatus problematicus*, noto anche con il titolo *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam*, testo che aveva originato all'Università di Colonia una controversia tra albertisti e tomisti. Cfr. A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 450-451. Sul rapporto tra Cusano ed Eimerico si veda E. COLOMER, «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», in *MFCG* 4 (1964), pp. 198-213.

¹⁷ *Non aliud*, cap. XIV. Nel capitolo XIV del tardo *De Non aliud* (1461-1462) Cusano si serve della traduzione del Traversari, *novissimus interpres*, per introdurre i suoi interlocutori, nel capitolo in questione il medico portoghese Ferdinando Matim, alla dottrina del grande teologo Dionigi.

¹⁸ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 13. Nonostante i forti dubbi che andava avanzando il suo amico Lorenzo Valla, Cusano continuava a considerare Dionigi come un autore del I secolo, il greco convertito alla fede cristiana dal discorso all'Areopago di Paolo («Eleganter magnus Dionysius Apostoli Pauli discipulus [...]»), va asserendo nel *De beryllo* e, ancora, nel tardo *De venatione sapientiae*, cap. XXX § 90: «Paulus apostolus, eiusdem Dionysii magister»), e quindi storicamente precedente a Proclo: «È certo che il tuo Proclo è vissuto in un periodo successivo a Dionigi Areopagita», andrà dicendo nel *De Non aliud*, cap. XX («Proclum tuum, Petre, Dionysio Areopagita tempore posteriore fuisse certum est»). Cusano riconosceva la prossimità

Dionigi rappresenta senza dubbio il suo interlocutore privilegiato: le sue opere, il *Corpus Areopagiticum* (o *Dyonisianum*), costituiscono una delle fonti più importanti e costanti del pensiero cusano¹⁹. È Cusano stesso ad invitarci a ritornare ai testi del massimo scrutatore delle cose divine (*maximus scrutator divinorum*), in particolare a quell'*Epistola I* indirizzata al monaco Gaio, in cui il *magnus* Dionigi sostiene che l'ignoranza è la scienza più perfetta²⁰; l'ignoranza a proposito di Dio, infatti, non deve essere intesa per difetto, come una mancanza di conoscenza, ma per eccesso, ossia come l'acquisita consapevolezza che Dio si sottrae ad ogni conoscenza, perché è infinitamente oltre, al di là di tutto ciò che si sa²¹.

In questa direzione deve essere interpretata la definizione di Dio come *infinito negativo*, fornita da Cusano al termine del primo libro della *Docta ignorantia*. Chiamando Dio infinito non si indica ciò che egli è, ma ciò che non è: l'infinito è un nome negativo²². La maniera di considerare Dio nella sua infinità consiste infatti di negazioni (*per negationem est consideratio de Deo secundum infinitatem*), in quanto di Dio si devono negare tutte le cose. Come insegna il divino Dionigi al termine della *Mystica theologia*, di colui che è Causa per eccellenza di tutte le cose e che sta sopra tutte le cose

diciamo che non è né anima né intelligenza; non possiede immaginazione od opinione o ragione o pensiero; non è né parola né pensiero, non si può esprimere né pensare; non è numero, né ordine né grandezza né piccolezza né

contenutistica e letterale tra i due pensatori, ma la spiegava con il fatto che entrambi imitavano Platone: «Come Dionigi parla dell'uno che è dopo l'uno, così parla anche Proclo citando Platone» («Sicut Dionysius inquit unum, quod est posterius uno simpliciter, ita et Proculus Platonem referens asserit»; *De Non aliud* cap. XX).

¹⁹ Per un'analisi dettagliata dei rapporti tra Cusano e Dionigi cfr. W. BEIERWALTES, «Il Dio nascosto. Cusano e Dionigi» in *Platonismo nel Cristianesimo*, introd. di G. Reale, trad. di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 153-202.

²⁰ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 17, 9-11.

²¹ Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Epistula I ad Gaium*, in PG III, 1065A, trad. it. a cura di P. Scazzoso, in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, pp. 419-420.

²² Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* II 3, in PG III, 140D, trad. it., cit., pp. 83-84.

uguaglianza né disuguaglianza né similitudine né dissimilitudine; non sta fermo, né si muove né riposa; non ha potenza né è potenza; non è luce, non vive, né è vita; non è sostanza, né eternità né tempo; non è oggetto di contatto intellettuale, non è scienza, né verità né regalità né sapienza; non è né uno, né unità né divinità né bontà, non è spirito come lo possiamo intendere noi, né filiazione né paternità; non è nulla di ciò che noi o qualche altro degli esseri conosce, e non è nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono²³.

Non si tratta di mere negazioni, ma di negazioni, per così dire, eccellenti, volte a manifestare l'ineffabile grandezza divina. Dunque, *per excessum* e non *per defectum* occorre attribuire a Dio l'infinità. La negatività di Dio, che è indice dell'incapacità della ragione di comprenderne la realtà assoluta, è in realtà un concetto estremamente positivo, la cifra della sua assoluta potenza; Dio è infinito negativo non perché manchi qualcosa alla sua perfezione, bensì perché privo della finitudine o limitazione che caratterizza i finiti, quindi assoluta pienezza, infinita potenza, *Posse ipsum*. In lui le determinazioni opposte vengono a coincidere, meglio a dissolversi, essendo Dio prima (*ante*) di ogni distinzione e al di là (*super*) di ogni opposizione: *finis infinitus, interminus terminus, indistincta distinctio*²⁴. Nel divino la distinzione non è altra (*non est aliud*) dall'indistinzione:

Oportet enim in divinis simpliciter conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria ipsa antecederet praeveniendo. Puta non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tamquam duo contradicentia, sed illa

²³ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Mystica theologia* V, in PG III, 1045D-1048A, tr. it., cit., p. 414. Cfr. *Apol. doct. ign.* § 49.

²⁴ Cusano riprende l'espressione «indistincta distinctio», che ritroviamo nell'*Apologia* (§ 13), da Eckhart, il quale nel suo *Commentario alla Sapienza* afferma: «Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur» (*Expositio libri Sapientiae*, n. 154). Secondo la concezione eckhartiana Dio è quell'indistinto che si distingue in ragione della sua indistinzione. In altre parole: Dio è, allo stesso tempo, in tutto e al di sopra di tutto. Sulla trattazione della relazione *distinctio-indistinctio* nel pensiero eckhartiano cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, a cura di A. Bausola, trad. dal tedesco di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 135-141.

ut in principio suo simplicissimo antecederet, ubi non est aliud distinctio quam indistinctio²⁵.

Il principio nella sua assoluta semplicità e infinità non può sopportare alcuna negatività, ossia nessuna alterità che si opponga ad esso in quanto altra da ciò che esso è: il massimo all'infinito supera ogni opposizione. Nel tardo *De Non aliud* Cusano, per bocca di uno dei suoi interlocutori, criticando il principio aristotelico di non contraddizione, afferma: «Sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione. Oppositioni enim ante opposita nihil opponitur»²⁶. Come *maxime docet* Dionigi, Dio è *oppositio oppositorum sine oppositione*: nell'infinità divina l'opposizione degli opposti è senza opposizione. Ciò significa che a Dio, in quanto *absolutus*, ossia sciolto completamente da ogni contrazione e, quindi, prima degli opposti, non si può opporre nulla²⁷.

Cusano poteva ritrovare questo motivo in Giovanni Scoto Eriugena (sec. IX), uno dei primi traduttori del *Corpus Areopagiticum*. Maestro alla *schola palatina*, per volere del sovrano Carlo il Calvo, Eriugena farà conoscere al mondo medievale latino l'opera dionisiana e il paradigma teoretico platonico di cui egli stesso fu interprete. Il rapporto che lega Cusano al pensiero di Eriugena è verificabile da un punto di vista storico: nell'*Apologia* il Cardinale cita il *Περὶ φύσεως* di «Iohannes Scotigena» tra le grandi opere della tradizione neoplatonica che, per la loro profondità, andrebbero sottratte agli spiriti più

²⁵ *Doct. ign.* I, cap. XIX § 57.

²⁶ *Non aliud*, cap. XIX. Questo pensiero era già stato formulato da Cusano, in precedenza, nello scritto *De visione Dei*, portato a compimento nell'autunno del 1453: «Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, sicut finis finitorum est finis sine fine. Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus, et quia es infinitus, es ipsa infinitas. In infinitate est *oppositio oppositorum sine oppositione*» (ivi, cap. XIII, § 54). Il corsivo è mio.

²⁷ La via negativa raggiunge qui il suo limite e il suo superamento: la negazione delle negazioni. La trascendenza divina è al di sopra anche delle negazioni. Cfr. in particolare l'ultimo capitolo della *Mystica theologia*, ove Dionigi, dopo aver negato di Dio anche le proprietà degli esseri intelligibili, cioè i nomi analizzati nel trattato sui *Nomi divini*, concluderà che Dio non solo è al di là di ogni affermazione, ma anche di ogni negazione: «supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo» (V, 1048B). La dottrina dionisiano-eriugeniana della *oppositio oppositorum* incontra in Eckhart una nuova formulazione concettuale: l'Uno viene concepito come *negatio negationis*, negazione della negazione.

deboli (*virī parvī intellectus*), che potrebbero facilmente fraintenderle e considerarle un'eresia²⁸.

Sulla scorta di Dionigi, Eriugena nega che la sostanza divina possa essere qualcuna delle cose che sono e, quindi, che possa essere in qualche modo detta e compresa: solo l'ignoranza può condurci alla vera sapienza. Dio, nella sua immisurabile infinità e assoluta trascendenza, rimane ineffabile e incomprensibile ad ogni intelletto umano: è più vero dire che Dio non è nessuna delle cose che si predicano di lui che dire che Lui è. Poiché a Dio nulla si oppone, nessun nome può essere predicato di Lui in senso proprio: « ac per hoc de deo, cui nihil oppositum aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt [*praedicta divina nomina*]»²⁹. I nomi predicati dalla teologia catafatica (καταφατική), come «essentia», «bonitas», «veritas», sono tutti inadeguati e possono essere attribuiti al Principio divino solo se intesi in senso metaforico, in maniera traslata, dalla creatura al creatore. Così Dio è detto 'essenza', ma non è propriamente essenza, in quanto l'essere si oppone al non essere: «essentia igitur dicitur deus sed proprie essentia non est. Esse non enim opponitur non esse»³⁰; Dio è ὑπερούσιος, cioè *superessentialis*. Allo stesso modo Dio, che è detto 'bontà', non è propriamente bontà, poiché alla bontà si oppone la malvagità: «item bonitas dicitur sed proprie bonitas non est.

²⁸ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 44. Il Cardinale non aveva potuto studiare che il primo libro del *De divisione naturae*: il possesso e la lettura del capolavoro eriugeniano, condannato nel 1225 (si ordinò di raccogliere e bruciare tutti gli esemplari dell'opera), furono proibiti con il rogo e la scomunica. Ma *habent sua fata libelli*: la circolazione dell'opera non si interruppe, proseguì per vie clandestine e indirette, continuando ad esercitare la sua influenza, come ci testimonia Cusano, ancora in pieno Quattrocento. Di fondamentale importanza nella trasmissione del testo eriugeniano fu il ruolo svolto dalla *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis, opera citata dal Cardinale, assieme al *De divisione naturae*, tra quei testi che andrebbero riservati solo a coloro che li possono comprendere. Cusano, attraverso lo scritto di Honorius, poté conoscere anche altri parti del *Periphyseon* contenute sotto forma di *excerpta* nella *Clavis physicae*, copiosamente annotata dal Nostro. Cfr. PAOLO LUCENTINI, *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 77-82. Per un'analisi dettagliata del rapporto tra i due pensatori si rimanda a W. BEIERWALTES, «Eriugena e Cusano» in *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, tr. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 295-344.

²⁹ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber I, ed. Sheldon-Williams, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1968, in PL CXXII, 459B-459C.

³⁰ Ivi, 459 D.

Bonitati enim malitia opponitur »; Dio è dunque ὑπεράγαθος, cioè più che buono («plus quam bonus») e ὑπεραγαθότης, cioè più che bontà («plus quam bonitas»). Lo stesso dicasi dell'attributo divino 'verità': Dio non è propriamente verità, alla verità infatti si oppone la falsità («veritati etenim falsitas opponitur»), ma ὑπεραλήθης, cioè più che vero, e ὑπεραλήθεια, ossia più che verità («plus quam verus et veritas»)³¹. Secondo Eriugena, Dio che è al di là dell'essere (*super-esse*) non può essere conosciuto mediante le categorie dell'«essere»: le *divinae significationes*, cioè i predicati positivi di Dio, possono essere attribuiti a Dio solo in un senso assoluto, trascendente (*plus quam*).

Anche per Cusano non c'è nessun nome che convenga a Dio in maniera adeguata: i nomi vengono imposti dalla ragione che distingue e oppone fra loro le cose, mentre il massimo è ciò cui nulla si oppone. Così di Dio, afferma il Cardinale sulla scia di Dionigi e di Eriugena, dobbiamo dire ad un tempo che è e non è verità, perché è prima della verità, superiore all'infinito rispetto a ciò che noi concepiamo e chiamiamo verità: «est ante omne id, quod veritas per nos concipitur et nominatur, *in infinitum excellenter*»³². La verità non coincide con Dio, che in quanto *absolutus* è sciolto anche dalla verità, ma è uno dei modi mediante cui Dio si comunica all'intelletto³³. In altre parole, la verità non è Dio, che è ineffabile, ma Dio in quanto attingibile dall'umano intelletto. Ciò vale anche per il nome 'Uno' che, sebbene sembri essere il più vicino al massimo, è ancora sempre un modo dell'intelletto, che giammai potrà coincidere con il vero nome del massimo, con la precisione assoluta della verità divina, che rimane in se stessa ineffabile e inattingibile³⁴.

³¹ Cfr. *ivi*, 460 A.

³² *De deo abscondito* § 12. Il corsivo è mio.

Sulla questione dei "nomi divini" in Dionigi, Eriugena e Cusano cfr. D. F. DUCLOW, «Pseudo Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa. An Approach to the Hermeneutic of Divine Names», in *International Philosophical Quarterly*, XII (1972), pp. 260-278.

³³ Cfr. *Fil. Dei* § 63.

³⁴ Cfr. *De principio* § 26: «Dixi autem superius per se subsistenti nullum nomen convenire, quoniam innominabile, indicibile et ineffabile est; etiam sibi li unum proprie non convenit. Nos autem, quoniam non possunt esse multa per se subsistentia, facimus de eo conceptum ut de uno, et unum est, quo ipsum nominamus secundum conceptum nostrum». A riguardo può essere utile vedere G. FEDERICI VESCOVINI, «Nicolas de Cues et les transcendentaux», in *Le problème des transcendentaux*, a cura di G. Federici Vescovini

Sebbene noi attribuiamo a Dio nomi diversi in base ad una diversità di ragioni, va dicendo Cusano, tutte le cose che si predicano di lui non possono differire realmente tra loro, data la somma semplicità di Dio: Dio, ragione assoluta di tutte le ragioni formulabili, complica in sé le ragioni di tutte le cose. Nell'infinità divina tutti i nomi vengono a coincidere: per questo si dice che tutta la teologia è *in circulo posita*. Dalla considerazione trascendente della figura del circolo infinito, in cui centro, diametro e circonferenza sono *idem*, il Nostro ricava la circolarità di ogni teologia³⁵: i molteplici attributi di Dio si riferiscono tra loro reciprocamente, sono in circolo, in modo tale che ciascuno coincide con ciascun altro; ogni attributo abbraccia tutti gli altri, in quanto ogni diversità nel massimo non è altro che identità. La teologia è quindi, al contempo, scienza massima e minima, come sostiene anche Dionigi: «Propter quod maximus ille divinorum scrutator Dionysius Areopagites in Mystica sua theologia dicit beatissimum Bartholomaeum 'mirifice intellexisse' theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam»³⁶.

Nell'epistola V, indirizzata al ministro Doroteo, il *magnus* ci dice che non è possibile giungere alla conoscenza di Dio con il discorso umano: nei confronti di Dio i concetti umani non possono nulla, perché nessuno sguardo può sostenere lo splendore supereminente che si sprigiona dalla *divina caligo*, quella luce inaccessibile in cui dimora Dio. Pertanto, colui che è ritenuto degno di conoscere e vedere Dio si trova nella tenebra, perché sa che ciò che va cercando è al di là di ogni visione e di ogni conoscenza³⁷: ci si incontra con Dio solo quando si siano abbandonate tutte le cose penetrando in quella *luminosa caligo*, in quel raggio divino, quella luce infinita che risplende nelle tenebre della nostra ignoranza che non la possono comprendere³⁸. Secondo Dionigi, dunque, può

(Atti del Colloquio di Perugia 2001), Vrin, Paris 2002, pp. 105-120.

³⁵ Sul concetto di teologia circolare, di cui ci occuperemo più diffusamente nel prossimo capitolo, cfr. *Doct. ign.* I, cap. XXI; *Id. Sap. II* § 36; *Theol. compl.*, cap. XIV e *Vis. Dei*, cap. III.

³⁶ *Doct. ign.* I, cap. XVI § 43. Il Cusano si riferisce qui a PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Mystica theologia* I, 3 in PG III, 1000B-C, tr. it., cit., p. 407.

³⁷ Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Epistula V ad Dorotheum*, in PG III, 1073A, trad. it., cit., p. 425.

³⁸ Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* I. Cfr. *Apol. doct. ign.* § 29.

conoscere Dio soltanto chi è consapevole dell'impossibilità di comprenderlo, in quanto solo costui sa che Dio non può essere conosciuto da nessuno.

Di questa scienza dell'ignoranza Dionigi parla in molti altri luoghi, in particolare nel suo trattato sui nomi divini, il *De divinis nominibus*, interamente percorso dalla tensione tra polinomia e anonimia: per parlare di Dio occorre infatti procedere per affermazione e successiva negazione, dal momento che le negazioni indicano eccellenza sulle affermazioni. Teologia affermativa e teologia negativa divengono qui le due modalità di accesso, diverse ma strettamente correlate, a quel Dio che è, al contempo, *dai molti nomi e senza nome*: «alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono»³⁹. Mediante la dotta ignoranza, osserva Cusano, riusciamo così ad afferrare che «Dio è l'essere di tutte le cose, in maniera tale da non esserlo di nessuna di esse, poiché il causato non può mai essere elevato fino all'uguaglianza con la propria causa»⁴⁰, come si legge negli scritti dell'Areopagita. Cusano vuole qui rispondere, appoggiandosi a Dionigi, alle accuse di panteismo del Wenck, cercando di mostrare l'inconsistenza e l'infondatezza degli argomenti avanzati dal suo avversario.

Il tema dell'*ignorantia* è strettamente correlato al *topos* dell'ineffabilità, dell'indicibilità del divino. L'ossimoro *docta ignorantia* riunisce insieme il tema della trascendenza assoluta del primo principio, l'Uno-Dio, rispetto alla nostra capacità di comprensione e la modalità negativa nella quale si esplica il nostro sapere intorno ad esso: il massimo assoluto è, per Cusano, comprensibile in maniera incomprensibile e nominabile in maniera innominabile⁴¹.

³⁹ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 7, in PG III 596C, trad. it., cit., p. 262.

⁴⁰ *Apol. doct. ign.* § 25. Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, I, 5, in PG III 593C, trad. it., cit., pp. 259-260. Cusano ricorre spesso a questa argomentazione, cfr. *Apol. doct. ign.* § 24: «Dal fatto che tutte le cose siano in Dio, come il causato è nella causa, non segue che il causato sia la causa, anche se esso nella causa non è che la causa stessa, come mi hai spesso sentito dire a proposito dell'unità e del numero».

⁴¹ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. V, § 13.

Il divino in quanto tale si sottrae ad ogni discorso definitorio, che pretenderebbe di comprenderlo in un concetto, violandone così la natura più propria, ossia l'infinità. Percorrendo la via apofatica la *ratio* sperimenta i suoi limiti, la sua ignoranza: l'Uno al quale la nostra mente aspira, tende, non può essere definito, detto, ma soltanto accennato *per viam negationis*, eliminando da esso tutti quei contenuti determinati, quei predicati e quegli attributi che recano inevitabilmente con sé una qualche forma di alterità o molteplicità, perché «concepando in modo conforme a noi le cose che ci oltrepassano, siamo implicati nella familiarità dei nostri sensi e paragoniamo alle nostre le verità divine»⁴². L'avvicinamento al divino è possibile solo attraverso una teologia apofatica, che opera in modo negativo, secondo una modalità *tollens*, nella consapevolezza che della prima causa si può sapere non tanto ciò che è, quanto ciò che non è; l'indicibilità diviene il modo migliore per portare ad espressione il divino.

La teologia negativa è necessaria per evitare il pericolo di cadere nell'idolatria e conviene dunque al massimo con più verità: le negazioni di qualità e attributi, operate dalla teologia apofatica in riferimento all'assoluto, si traducono in affermazioni di trascendenza. Le affermazioni si rivelano insufficienti in teologia: i nomi positivi non si addicono al divino in quanto egli non è più una cosa che tutte le altre; la teologia catafatica, attribuendo a Dio i nomi delle perfezioni che riscontriamo in questo mondo, non considera Dio in sé, ma in rapporto alle creature. Sulla teologia positiva prevale, quindi, la teologia negativa che annulla tutti i predicati, pensando Dio come Infinito.

Dionigi rappresenta senza dubbio l'autore che più di ogni altro ha saputo tematizzare il concetto dell'inconoscibilità divina e il fulcro di tale riflessione risiede nella categoria del "negativo": «c'è una conoscenza divinissima di Dio, quella che si ottiene mediante l'ignoranza (ἀγνοσία)»⁴³.

⁴² PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 865 C. Cfr. anche ivi, I 4-7, 589D-597A, trad. it., cit., pp. 254-263; *Mystica theologia* I 2, 1000A-B, trad. it., cit., pp. 406-407; *De caelesti hierarchia* II 2-3, 137B-141C, trad. it., cit., pp. 81-85.

⁴³ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 3 872A, trad. it., cit., p. 355.

2.1.3 Cusano, Agostino e Bonaventura

L'espressione «docta ignorantia», nel suo significato teologico, può essere stata ispirata più direttamente al Nostro da S. Agostino; Cusano stesso, nell'*Apologia*, lo annovera tra quei dotti nei cui scritti ha ritrovato la sua stessa rivelazione. Agostino, secondo il quale Dio si conosce meglio non sapendo (*melius scitur Deus nesciendo*), si coglie più nell'ignoranza che nella scienza, ci ha spiegato in che modo avvenga in noi la docta ignorantia in particolare nell'*Epistola 130*, indirizzata a Proba, da cui Cusano può aver tratto il suo filosofema⁴⁴.

Nel tentativo di spiegare come sia possibile desiderare Dio pur non conoscendolo in maniera perfetta, Agostino va dicendo che c'è in noi una sorta di docta ignorantia, docta in quanto illuminata dallo Spirito divino che aiuta la nostra debolezza, l'infermità della nostra mente dinnanzi all'assoluto: «Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, *docta ignorantia*, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram»⁴⁵.

Per meglio comprendere queste parole dobbiamo brevemente tornare a ciò che Agostino ha poco prima asserito:

Verum tamen quia ipsa est pax quae praecellit omnem intellectum, etiam ipsam in oratione poscendo, quid oremus, sicut oportet, nescimus. Quod enim sicuti est cogitare non possumus, utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit, abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus, quamvis illud nondum quale sit noverimus⁴⁶.

Dinnanzi alla pace che supera ogni intendimento⁴⁷, anche quando la chiediamo nella preghiera, non sappiamo che cosa chiedere per pregare come si conviene. Quando non

⁴⁴ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 18.

⁴⁵ AGOSTINO, *Epistulae, Epistula 130* XV 28, CSEL 73, trad. it. di L. Carrozzi, in Sant'Agostino, *Le lettere*, vol. II (124/184A) con testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1971, p. 104. Il corsivo è mio.

⁴⁶ Ivi XIV 27, CSEL 72, trad. it., p. 104.

riusciamo a pensare una cosa com'è in realtà, certamente non la conosciamo; tutto ciò che s'affaccia al pensiero lo rigettiamo, lo rifiutiamo, lo disapproviamo, sappiamo che non è quello che cerchiamo, quantunque non sappiamo ancora che cosa sia specificamente.

Per Agostino, dunque, non possiamo avere conoscenza di ciò che non ci è dato pensare in sé, *sicuti est*. Nei confronti di ciò che supera ogni nostro intendimento non possiamo che affermare la superiorità, la preminenza della teologia apofatica, della via negativa su quella positiva. È necessario, infatti, rimuovere, negare dalla nostra mente tutte le affermazioni positive intorno all'assoluto, perché Egli non è nessuna delle cose che formuliamo con il pensiero: in riferimento a Dio possiamo solo sapere ciò che non è, nell'“insipienza” di ciò che è.

La concezione agostiniana della trascendenza divina può essere riassunta in maniera assai eloquente nella formula *si comprehendis, non est Deus*, che ricaviamo dal *Sermo* 52, dove Agostino si chiede:

Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?⁴⁸

Dio ci trascende del tutto, oltrepassa ogni forma di conoscenza umana; per questo, se qualcuno dice di averlo compreso, afferma Agostino, non ha compreso Dio, ma una realtà

⁴⁷ Nel *Breviloquium* di San Bonaventura ritroviamo un'espressione simile: «la pace di Dio eccede ogni comprensione umana» (pars V 6, 4).

⁴⁸ AGOSTINO, *Sermo* 52,16 PL 38, 360. Trad. it. di Luigi Carrozzini in AGOSTINO, *Discorsi*, vol. II/1 (51-85) *Sul Nuovo Testamento*, testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine, Città Nuova, Roma 1982: «Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? Se infatti ciò che vuoi dire lo hai capito, non è Dio. Se sei stato capace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare d'essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così; se invece è così, non lo hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?».

diversa da quella di Dio: se lo hai compreso, non può essere Dio; se invece è Dio, non lo puoi aver compreso.

La *docta ignorantia* viene ripresa, prima del Cusano, da colui che può essere considerato il massimo rappresentante, nel XIII secolo, della tradizione agostiniana: San Bonaventura. Nel suo *Breviloquium*, opera posseduta dal Cardinale nella sua biblioteca (Cod. Cus. 78) assieme all'*Itinerarium mentis in Deum* (conservato, assieme al *De mystica theologia* di Gerson, nel *Codicillus* 84 della Biblioteca nazionale e universitaria di Strasburgo, su cui il giovane Cusano compì le sue prime letture)⁴⁹, Bonaventura indica la docta ignoranza come la disposizione propria dell'anima che, dopo aver contemplato la verità suprema fuori di sé, nelle realtà mondane, in se stessa, nelle sue facoltà e operazioni, e al di sopra di sé, nella considerazione degli *essentialia Dei*, ovvero delle proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio, trascende se stessa nel desiderio di pervenire alla pace dell'estasi:

Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam *ignorantia docta* supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [...]. Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam, nemini datur, nisi ei qui se exercet ad illam⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. R. HAUBST, «Die Thomas und Proklos Exzerpte des Nicolaus Treverensis in *Codicillus* Straßburg 84» in *MFCG*, cit., pp. 17-19.

⁵⁰ S. BONAVENTURA, *Breviloquium* V 6, 8. Trad. it. di Letterio Mauro, in SAN BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Rusconi, Milano 1985, p. 254: «Da questo desiderio ardente come un fuoco il nostro spirito non soltanto è reso agile nel salire, ma anche, per una sorta di *docta ignorantia*, viene sollevato al di sopra di sé nella tenebra e nell'estasi [...]. Questa luce notturna e deliziosa nessuno la conosce se non chi la prova, nessuno la prova se non per mezzo della grazia divina che è data soltanto a chi si esercita per averla». Cfr. anche la trad. it. di M. Aprea, in San Bonaventura, *Opuscoli teologici*, vol. 2, ed. latino-italiana a cura di G. Bougerol [*et al.*] con testo latino a fronte dell'Ed. Quaracchi, Città Nuova, Roma 1993, p. 226.

Si veda a riguardo la descrizione del rapimento mistico dell'anima nel VII capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, ove Bonaventura cita espressamente il *De mystica theologia* di Dionigi.

Seguendo lo Pseudo-Dionigi, Bonaventura denota la luce divina come tenebra: *nocturna illuminatio*. È in questa luce deliziosa, dono della grazia divina, che si rivela l'infinità di Dio, anche se essa rimane oscura e inaccessibile all'intelletto. Esso, infatti, non riesce a sostenere questa luce così intensa e sublime che eccede le sue capacità e, non potendola comprendere, ne rimane accecato. L'esperienza della contemplazione estatica trascende ogni conoscenza e non può essere descritta con parole umane: l'anima, sollevata fino a Dio, non sa, non conosce, ma sperimenta, gusta. Nel rapimento estatico, all'attività dell'intelletto indagatore, che trova qui la sua quiete, succede lo slancio affettivo del totale abbandono a Dio: «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et *apex affectus* totus transferatur et transformetur in Deum»⁵¹.

Se la dotta ignoranza di cui parla Bonaventura è la *vacatio*, l'assenza di ogni attività intellettuale, lo stato che dispone all'incontro mistico con il divino, in cui è l'*affectus* ad operare, non l'*intellectus*, la dotta ignoranza cusaniiana rappresenta, invece, l'insostituibile premessa di un progresso conoscitivo. L'autentica conoscenza di Dio, dice Cusano nel *De visione Dei* (1453), consiste nel sapere di non sapere, nel comprendere l'incomprensibile in maniera incomprensibile:

Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est, Deus meus, intellectus in ignorantia? Nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes, Deus, qui es infinitas, nisi per illum cuius intellectus est ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui [...] Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile⁵².

La terminologia impiegata da Cusano accentua l'aspetto intellettuale della "visione" di Dio. Come è noto, il Cardinale prese parte al dibattito intorno alla natura della teologia mistica – ossia se fosse possibile ascendere al divino tramite il puro *affectus* o se, invece,

⁵¹ S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. VII § 4. Il corsivo è mio.

⁵² *Vis. Dei*, cap. XIII § 52.

fosse necessario l'intervento dell'*intellectus* – che aveva coinvolto il monastero benedettino di Tegernsee, comunità alla quale Cusano era legato da un rapporto di stretta amicizia. La controversia, che riguardava in ultimo l'interpretazione da dare alla *theologia mystica* dionisiana e quindi agli scritti del *maximus theologorum*, era scoppiata intorno al 1453 in seguito al *Trattato contra Gerson* che Vincenzo di Aggsbach aveva composto contro l'indirizzo intellettualistico della mistica. Il monaco certosino accusava Gerson di aver frainteso le parole del grande Dionigi, confondendo la mistica, che è frutto dell'amore, con la contemplazione, che è propria del pensiero: la teologia mistica insegnata da Dionigi è un «consurgere ignote, id est sine cogitatione comite». Cusano, interpellato dai monaci di Tegernsee, rispose che l'*ignote ascendere* di cui parlava Dionigi nella *Mystica theologia* non doveva intendersi come un'unione meramente affettiva: l'ascesa presuppone l'attività intellettuale, dal momento che non potremmo amare ciò che ci fosse del tutto ignoto; amore e conoscenza, via affettiva e via intellettuale, dunque, coincidono⁵³. Nello scritto sulla visione di Dio, che Cusano compose in occasione della disputa, la teologia mistica viene descritta come l'ascesa a Dio nella caligine della dotta ignoranza, in quella coincidenza delle contraddizioni che è là dove l'ignoranza è scienza e l'impossibile è necessario.

Per concludere sul rapporto tra Cusano e Bonaventura può essere interessante soffermarsi, seppur brevemente, ad esaminare il quinto capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, ove Bonaventura passa a considerare il primo dei nomi divini, l'«Essere» (*esse ipsum*). La nozione di “essere” è uno dei concetti di cui Bonaventura si serve nell'*Itinerarium* per denominare Dio e per dimostrarne l'esistenza. Non si può pensare, infatti, come non esistente l'Essere stesso che è in sé certissimo, in quanto implica la totale esclusione del non essere. Scrive Bonaventura:

⁵³ Il carteggio di Cusano con i monaci di Tegernsee nonché i testi della controversia sono stati riportati da E. Vansteenbergh. A riguardo cfr. G. SANTINELLO, «Introduzione» a Niccolò Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., pp. 25-29 e K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 439-443.

Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod “sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae”; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibum, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.⁵⁴

Bonaventura impiega qui la nota metafora aristotelica, secondo cui nei confronti della luce divina l'intelletto si comporta come l'occhio del pipistrello di fronte al sole – immagine ripresa anche da Cusano – per ribadire che il nostro intelletto non si accorge di possedere già in sé la nozione di “essere” che gli permette di formulare qualsivoglia altra nozione, in quanto quell'essere *extra omne genus* è ciò che l'intelletto «prius videt», cioè ciò che l'intelletto umano intende prima di ogni altra realtà, e «sine quo nihil potest cognoscere»: solo a condizione di possedere la nozione dell'Essere primo e perfettissimo, l'intelletto può conoscere gli esseri particolari, nelle loro imperfezioni e limitazioni. Non si tratta, però, per Bonaventura di un'intuizione filosofica dell'essere: l'analisi svolta sulla nozione di

⁵⁴ S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V § 5; trad. it. di L. Mauro in BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio*, Bompiani, Milano 2002, p. 123: «Desta perciò meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Ma come l'occhio, quando presta attenzione alla varietà dei colori, non vede la luce, per mezzo della quale cede tutte le altre cose, e, se la vede, non la nota, così l'occhio della nostra anima, che presta attenzione agli enti particolari e universali, non nota l'essere al di là di ogni genere, benché per primo gli si presenti dinanzi, e, per suo mezzo, tutte le altre cose. Per cui appare verissimo che “come l'occhio del pipistrello si comporta nei confronti della luce, così anche l'occhio della nostra anima si comporta nei confronti delle cose, che in natura sono le più evidenti di tutte”. Esso, abituato alla tenebra degli enti particolari e alle immagini delle realtà sensibili, quando fissa lo sguardo sulla luce dell'essere sommo ha l'impressione di non vedere alcunché, non comprendendo che proprio quella somma tenebra è la luce della nostra anima, così come l'occhio, quando vede la pura luce, ha l'impressione di non vedere alcunché».

esse ipsum prende avvio dalla rivelazione da parte di Dio del suo nome a Mosè presente nell'Antico Testamento (*Esodo* 3, 14: «Io sono Colui che è»), ed è solo grazie alla rivelazione divina che diviene pienamente perspicuo all'anima quel patrimonio di verità che essa reca già da sempre in sé. La contemplazione di Dio nelle realtà *supra nos* può avvenire, infatti, come viene detto in apertura di capitolo, soltanto tramite quella luce della Verità eterna che è impressa nella nostra anima. Pur non identificandosi con Dio, la nozione di “essere”, che è innata alla mente umana, ci permette di stabilirne in maniera indubitabile l'esistenza.

Come si pone Cusano dinnanzi all'enunciato di *Esodo* 3,14, cuore della teologia affermativa? Come già abbiamo avuto occasione di osservare, per Cusano anche la nozione di “essere” attribuita al massimo assoluto rivela la sua insufficienza: il massimo che è *supra omnia opposita*, né è né non è, «ma è la fonte e l'origine di tutti i principi dell'essere e del non essere»⁵⁵. Nemmeno il nome di “essere” conviene, dunque, a Dio in senso proprio: “essere”, al pari di qualunque altro nome, non può essere il nome preciso del massimo, che è al di sopra di ogni nome (*super omne nomen*). La designazione *esse ipsum*, inficiata dall'opposizione tra essere e non essere, viene sostituita da Cusano con quella, a suo avviso, più precisa (*longe aptius*) di *posse ipsum*: solo il Potere, che è presupposto in ogni cosa, è al di sopra della stessa opposizione di essere e non essere (*supra ipsum esse et non esse*), solo il *posse* sta in maniera eguale nei riguardi dei contraddittori, così da non poter essere più l'uno che l'altro; nulla, infatti, è se non può essere e niente non è se non può non essere⁵⁶.

La tradizionale identificazione di Dio ed “essere” era già stata, per così dire, congedata da Eckhart, che aveva fatto del pensiero il fondamento dell'essere divino (basti

⁵⁵ *De Deo abscondito*. § 11: «Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi».

⁵⁶ Cfr. *Compendium*, cap. X § 29: «Posse igitur, quo nihil potentius aut prius esse potest, utique est principium omnipotens. Est enim ante esse et non esse. Nihil enim est, nisi esse possit, nec non est, si non esse potest» e ivi, § 30: «Posse igitur, quod se aequaliter ad contradictoria habet, ut non possit plus unum quam aliud, per aequalitatem suam se aequaliter habet».

ricordare, a riguardo, la discussione eckhartiana circa la questione se in Dio essere e pensare coincidano: *utrum in deo sit idem esse et intelligere*). La formula *Ego sum qui sum* di *Esodo* 3, 14 non doveva essere letta, secondo Eckhart, come se l'“essere” fosse il vero nome di Dio (alla luce di quella «metafisica dell'Esodo»⁵⁷, abbozzata da Sant'Agostino e ripresa da S. Tommaso, che intendeva Dio come l'*Esse ipsum subsistens*), ma, al contrario, come un segno dell'antiorità di Dio rispetto all'essere.

2.1.4 Cusano e il *Liber XXIV philosophorum*

Per illuminare questo non sapere, o meglio, questo sapere del non sapere, nel tentativo di comprendere in che cosa consista questa particolare e feconda forma di nescienza, è opportuno richiamare un'altra fonte che è stata per il Cusano occasione per uno sviluppo originale del suo pensiero.

Quest'altra importante fonte, che esercitò un indubbio fascino speculativo sul pensiero cusano della *docta ignorantia*, è da rinvenire nel *Liber XXIV philosophorum*⁵⁸. L'enigmatico libello scaturisce da una *conflatio* di fonti e influenze tra loro differenti, un sincretismo di idee ermetiche, neoplatoniche e neopitagoriche, da ricondursi molto probabilmente al platonismo cristiano della seconda metà del XII secolo (ma, secondo l'ipotesi più recente avanzata da F. Hudry, il testo sarebbe da considerarsi invece un prodotto di età tardo-antica, debitore del pensiero teologico di Aristotele e della cultura alessandrina del III secolo). Nel XII secolo il *Liber* divenne noto soprattutto attraverso l'opera di Alano di Lilla, al quale fu attribuito, mentre nel XIV secolo circolò grazie ai

⁵⁷ La «metafisica dell'Esodo», espressione coniata da É. Gilson per indicare la pietra angolare della filosofia cristiana, costituisce il punto di partenza delle ontoteologie che, sulla base della rivelazione fatta da Dio a Mosè («Io sono colui che sono»), fanno coincidere l'Essere con Dio.

⁵⁸ Per un'analisi delle fonti ermetiche del Cusano nel *De docta ignorantia* cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, «Temi ermetico-neoplatonici de *La docta ignorantia* di Nicola Cusano», in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 117-132. Della medesima studiosa si veda anche a riguardo «Cusano e la simbologia ermetica medievale», in *La ricerca di Dio*, a cura di E. Mirri e F. Valori (Quaderni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Perugia, vol. 14), Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1999, pp. 35-52.

riferimenti contenuti nell'opera *De causa Dei contra Pelagium* del teologo e matematico Tommaso Bradwardine, e attraverso le citazioni riportate negli scritti di Meister Eckhart, posseduti e copiosamente annotati dal Cusano. Sembra che l'opera non abbia mai avuto un titolo preciso: il titolo *Liber viginti quattuor philosophorum* non viene attestato dalla tradizione più antica, esso compare per la prima volta nei commenti al *Genesi* e all'*Esodo* di Meister Eckhart.

La sua attribuzione ad Ermete Trismegisto ha contribuito non poco alla sua diffusione nel corso dei secoli; l'influenza esercitata dalle proposizioni del *Liber* (in particolare dalle prime due sentenze, rispettivamente la definizione di Dio come una monade che genera una monade e quella che definisce Dio come una sfera infinita che ha il centro in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo, senza dubbio le più celebri) non solo ha attraversato la cultura medievale, seppur in maniera non lineare ma discontinua, in un'alternanza di attenzioni e silenzi, ma si è protratta con Cusano fino alla metà del XV secolo. Il misterioso testo raccoglie, come si apprende dal Prologo, le definizioni di Dio enunciate da ventiquattro sapienti riuniti a discutere circa la natura del divino (*quid est Deus?*). Lo scritto presenta una struttura assiomatica, che lo accomuna alle opere che nella seconda metà del XII secolo introducono questo nuovo modello d'indagine in teologia, come le *Regulae caelestis iuris* di Alano di Lilla (l'iniziatore di questo nuovo modo di affrontare la ricerca teologica fu Gilberto Porretano, il quale nel suo *Comento al De Hebdomadibus* di Boezio applica alla teologia un procedimento fondato su regole autoevidenti e indimostrabili, che scaturiscono una dall'altra in un processo causale deduttivo che si ispira alla *Geometria* euclidea). Le diverse formulazioni del *Liber* sono enunciate in forma di assiomi, come una serie di verità manifeste e universali, ciascuna delle quali è accompagnata da un breve commento che ne esplica la genesi interna⁵⁹.

⁵⁹ Cfr. P. LUCENTINI, "Origine e natura del *Libro dei ventiquattro filosofi*" e "La fortuna del *Libro dei ventiquattro filosofi* nel Medioevo", in *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi, Milano 1999, pp. 9-50 e pp. 103-150. Cfr. anche G. D'ONOFRIO, «Il *Liber XXIV philosophorum*», in *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 353-356.

Nell'oscuro trattato pseudo-ermetico il tema dell'*ignorantia* fa la sua manifesta apparizione nella penultima proposizione. L'autore della XXIII *regula* del *Liber* definisce Dio come colui che è conosciuto dalla mente con la sola ignoranza: «Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur»⁶⁰.

Alquanto significativo il commento che accompagna la sentenza, al fine di illustrarne, in termini analitici e discorsivi, il contenuto:

Nihil cognoscitur ab anima nisi cuius speciem recipere potest et ad exemplar eius quod est in ipsa comparare. Nullius enim habet anima exemplar nisi illius quod per ipsam a prima causa fluxit in esse. Igitur eius quod est super ipsam non habebit cognitionem, igitur non primae causae. Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, extrahendo ipsam primam causam a rebus et supponendo oppositionem nihil, quantum poterit acquifere, sic habebit cognitionem. Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, et nesciendo quid est.

L'autore nel commento alla sentenza spiega il perché dello stato di ignoranza in cui si trova la nostra mente in relazione alla causa prima. L'anima, si dice, conosce soltanto ciò che può comparare ai modelli, agli esemplari, ossia alle forme eterne che custodisce in se stessa; ma poiché essa contiene in sé solamente i modelli degli enti che sono fluiti all'essere dalla causa prima, di conseguenza, l'anima non potrà mai avere conoscenza di ciò che è *super ipsam*, di ciò che la trascende, ossia della prima causa. Secondo l'autore questo sapere negativo rappresenta la più alta forma di sapere, ossia costituisce la vera ignoranza, il *vere ignorare*: «E questo è il vero ignorare: sapere ciò che Dio non è, e non sapere ciò che è». Intorno a Dio, al massimo assoluto di cui nulla può essere maggiore,

⁶⁰ *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. LUCENTINI, ed. con testo latino a fronte (che riproduce l'edizione critica di F. HUDRY, *Liber XXIV philosophorum*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143 A -Hermes Latinus vol. III.1-, Brepols, Turnhout 1997), cit., p. 100.

come dirà Cusano, possiamo solo sapere ciò che non è, dal momento che ci è precluso sapere ciò che è. Nella *regula*, come abbiamo avuto modo di appurare, non ritroviamo l'esatta espressione *docta ignorantia*, ma una formulazione equivalente: *vere ignorare*.

La sentenza, come suggerisce in apertura di commento lo stesso autore, va ricondotta alla XXI proposizione, quella che definisce Dio come la tenebra che rimane nell'anima dopo ogni luce: «Deus est tenebra in anima post omnem lucem relictā»⁶¹. Per accedere a Dio l'anima deve volgersi al di sopra di sé, negando e rimuovendo (*abnegando et removendo*) le idee delle cose in essa presenti. Ciò che appare all'intelletto come nulla, come tenebra – afferma Cusano – la docta ignorantia *docet* essere il massimo; la nostra comprensione di Dio infatti si avvicina più al nulla che a qualcosa⁶²: il massimo sapere umano è *simul* un sapere minimo, un non sapere. L'intelletto si volge a quella luce increata e, non potendo ricorrere a nessuna delle *species* in esso contenute, cade nell'oscurità, accecato da quella luminosa caligine: cogliamo la verità, il massimo assoluto, al di sopra d'ogni capacità intellettuale, nella sacra ignoranza⁶³.

La *regula* della *vera ignorantia*, come potrebbe essere definita la ventitreesima sentenza del *Liber*, ha per oggetto il tema della conoscenza apofatica o negativa della divinità, già in qualche modo annunciato dall'immagine della sfera infinita contenuta nella II sentenza, ove Dio viene raffigurato come una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam»⁶⁴. Questa sentenza, senza dubbio la più fortunata dell'intero

⁶¹ Ivi, p. 94.

⁶² Cfr. *Doct. ign.* § 51 e PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* II, 3 140D. Cfr. anche il *De theologicis complementis* (1453), ove Cusano scrive: «chi ascende al Dio infinito sembra ascendere piuttosto al nulla che a qualcosa, come sostiene anche il divino Dionigi» (cap. XII, trad. it. di G. Federici Vescovini, p. 631).

⁶³ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. XVIII, § 51. Cfr. anche ivi I, cap. XXVI, § 89.9: «Ex quibus concludimus praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere. Et haec est illa docta ignorantia, quam inquisivimus».

⁶⁴ *Liber XXIV philosophorum*, cit., p. 56.

trattato, è stata oggetto nel corso dei secoli di differenti letture e interpretazioni⁶⁵. La metafora della *sphaera infinita* non ha nel *Liber* alcun contenuto cosmologico, bensì teologico: rappresenta la causa prima nella sua dialettica di radicale immanenza e assoluta trascendenza. Essa ci introduce, *per modum imaginandi*, alla radicale inaccessibilità di Dio; l'immagine ci rimanda a quella trascendenza assoluta che si sottrae a qualsivoglia conoscenza, poiché lo sguardo della nostra mente non la può delimitare, in quanto essa si estende all'infinito, priva di confine, *sine dimensione*. Secondo la teologia negativa Dio risulta *incomprehensibilis* al pensiero e *indicibilis*, perché sfugge ad ogni predicazione in

⁶⁵ La seconda sentenza del *Liber* viene ripresa, tra gli altri, da Eckhart che la riporta in diverse formulazioni, al fine di significare l'unità e l'infinità divine: nel Commento alla *Genesi* la metafora viene citata nella forma *sphaera infinita*, nel Commento all'*Esodo* Eckhart impiega invece la variante *sphaera intellectualis infinita*. In San Bonaventura la celebre immagine è presente nella forma *sphaera intelligibilis*, che appare per la prima volta nell'opera di Alano di Lille: l'Essere assolutamente semplice e massimo, che è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, «est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam» (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 8). Così anche in S. Tommaso: «Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dixit: *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*; per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit» (*De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 11).

In Cusano all'uso teologico della metafora della sfera infinita, le cui proprietà vengono trasferite a Dio (*transumptio sphaerae infinitae ad actualement existentiam Dei*; cfr. *Doct. ign.* I, cap. XXIII), si affianca una stupefacente applicazione cosmologica: la sentenza pseudo-ermetica viene trasferita all'universo, che diviene così infinito, o meglio, interminato, in quanto privo di termini che lo racchiudano. Con Cusano il simbolo della sfera infinita dissolve l'antica immagine del mondo, scardinando l'universo dal suo centro e dilatandone all'infinito i confini: «La macchina del mondo avrà il centro dovunque, e la circonferenza in nessun luogo, poiché la sua circonferenza e il suo centro sono Dio, che è dappertutto e in nessun luogo» (*Doct. ign.* II, cap. XII, § 162: «Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentia, quondam eius circumferentia et centrum est deus, qui est undique et nullibi»). Come ebbe a sostenere Alexander Koyré nel suo celebre saggio *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Cusano fu il primo a respingere la concezione cosmologica medievale, prospettando, almeno per il pensiero, l'immagine di un mondo non più finito, ma sconfinato.

Cusano farà esplicito riferimento a questa sentenza, interpretandola – come scrive Graziella Federici Vescovini – in chiave non più cosmologica ma antropologica, anche nel tardo *De ludo globi* II, § 84: «E dopo aver considerato il detto del sapiente che diceva che Dio è quel circolo il cui centro è dappertutto, puoi vedere che come il punto si trova dappertutto in ogni quantità, così Dio si trova in tutti gli esseri» («Et postquam advertis dictum sapientis qui aiebat deum circulum, cuius centrum est undique, tunc vides quod, sicut punctus in omni quanto undique reperitur, ita deus in omnibus»).

Per la storia di questa metafora nella cultura europea si rimanda allo studio di DIETRICH MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Niemeyer, Halle, 1937 (ristampato da Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1966). Sulla simbologia della sfera si veda anche KARSTEN HARRIES, «The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor», *Journal of the History of Philosophy*, XIII (1975), pp. 5-15.

quanto al di là di tutto: celato (*absconditus*) nella sua remota e inaccessibile trascendenza, Dio sfugge allo sguardo della nostra mente⁶⁶. Solo procedendo *per viam negationis et remotionis* arriviamo alla più alta forma di sapere a noi possibile: quel *vere ignorare*, quella ignoranza *vera* che consiste nel sapere che cosa Dio non è, nell'ignoranza di ciò che è.

Il tema dell'impossibilità di conoscere la causa prima e il tema dell'indicibilità, inesprimibilità del divino sono, come è ovvio, strettamente correlati. Come viene detto nella XVI definizione, Dio è il solo che per la sua eccellenza le parole non significano e la mente, per la sua dissomiglianza – in quanto l'anima non trova in sé l'esemplare o il modello di Dio, come abbiamo visto nella XXIII definizione – non comprende: «Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem»⁶⁷. Dio rimane sempre al di là, al di sopra di ogni umana predicazione e comprensione, avvolto nella tenebra luminosa del non sapere.

Corollario del principio della docta ignoranza è l'importante concetto espresso da Cusano secondo cui nell'ambito del finito non si raggiunge mai nessun massimo o minimo: in questa regione di imprecisione, di dissomiglianza prevale sempre il più e il meno, l'*excedens*, ossia la grandezza che supera, e l'*excessum*, ossia la grandezza superata. L'espressione cusania *secundum magis et minus* indica, di riflesso, la frammentarietà della conoscenza propria dell'uomo, caratterizzata dalla divisibilità e dalla successione perché inevitabilmente legata alla materia e al divenire.

Nel commento alla XVII sentenza del *Liber XXIV philosophorum*, ove si dice di Dio che è pensiero solo di sé e non riceve predicazione alcuna («Deus est intellectus sui solum,

⁶⁶ Il tema del *Deus absconditus*, che tanto più si rivela quanto più si cela e tanto più si cela quanto più si rivela, è da considerarsi una variante del concetto della *docta ignorantia*. Questa espressione veterotestamentaria ricorre nel titolo di un breve, ma intenso dialogo cusaniaco, il *Dialogus de Deo abscondito*, un opuscolo teologico redatto probabilmente intorno al 1445, in cui il Cardinale va approfondendo il tema della docta ignoranza e della teologia negativa.

⁶⁷ *Liber XXIV philosophorum*, cit., p. 84.

praedicationem non recipiens»), incontriamo quest'espressione che sarà tipica del dettato cusaniaco:

Praedicatio in rebus est ut diversis rationibus explicetur quod unica includitur.
Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius,
perficientes quid eius *secundum magis et minus*, non recipit praedicationem, sed
se ipsum ipse intelligit quia ipsum ad ipsum generat⁶⁸.

L'autore spiega che Dio non può ricevere predicazione alcuna, perché in lui, semplicità assoluta, priva di qualsivoglia differenza, non vi sono diverse ragioni che costituiscano la sua essenza *secondo il più e il meno*. Come dirà Cusano, non può essere, infatti, che Dio sia una cosa e non sia un'altra, egli che è tutte le cose e nessuna di tutte: *omnia et nihil omnium*⁶⁹. La teologia positiva, di conseguenza, non è adatta a cogliere l'assoluto perché afferma la verità per distinzione e non per unità: le affermazioni sono sconvenienti – *incompactae* – perché egli non è una cosa piuttosto che tutte le altre e ciascun nome sta al nome ineffabile come il finito sta all'infinito. Ogni nome è infinitamente lontano dalla verità massima e assoluta; i nomi, infatti, dipendono dalla ragione, vengono attribuiti dal moto discorsivo della ragione e ammettono sempre un più e un meno, ma nel massimo non si dà *magis vel minus*. Essendo Dio l'universalità del tutto, nessun nome gli conviene in modo appropriato poiché nessun nome è il nome preciso del massimo che è al di sopra di ogni nome: «[...] hoc nomen esse aut aliud quodcumque nomen non sit praecisum nomen maximi, *quod est super omne nomen*»⁷⁰. Per questo lo si dovrebbe chiamare, *simul*, con tutti i nomi e con nessuno, come dice anche Ermete Trismegisto: «Unde recte ait Hermes Trismegistus: 'Quoniam deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius,

⁶⁸ Ivi, p. 86. Il corsivo è mio.

⁶⁹ Cfr. *Doct. ign.*, I, cap. XVI, § 43 e *Apol. doct. ign.* § 47. Cusano ricava questo pensiero da Dionigi, come egli stesso dice nell'*Apologia*: cfr. *De divinis nominibus*, V, 8, 824 B.

⁷⁰ *Doct. ign.* I, cap. V, § 17. Il corsivo è mio.

quoniam aut necesse esset omni nomine deum aut omnia eius nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicit omnium rerum universitatem'»⁷¹.

Nella dotta ignoranza afferriamo, dunque, che ogni nome dista all'infinito dal vero nome di Dio, che può essere inteso solo da un intelletto massimo, ossia dal massimo stesso.

2.2 *Il massimo sapere umano*

Per il Cardinal da Cusa la dotta ignoranza, quella peculiare “insipienza” che si traduce nel sapere di non sapere, che riconosce se stessa quale cifra dell'immisurabile trascendenza del suo oggetto, rappresenta la perfezione, l'apice di ogni nostra ricerca, il massimo approdo possibile di ogni umana conoscenza. Così Cusano nel libro su *La dotta ignoranza*:

Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem⁷².

Il nostro desiderio di sapere trova il suo compimento nella dotta ignoranza, perché la cosa più perfetta che un uomo quanto mai interessato al sapere potrà conseguire nella sua dottrina è la consapevolezza di quell'ignoranza che gli è propria. E quanto più a fondo saremo dotti in questa ignoranza, tanto più avremo accesso alla verità stessa.

Come insegna il *divinus* Dionigi, bisogna pensare le cose divine non secondo la nostra misura, ma in maniera conforme a Dio: bisogna che intendiamo le cose divine non alla maniera umana, ma in maniera da uscire totalmente da noi stessi e da trasferirci in

⁷¹ Ivi, cap. XXIV § 75. Il medesimo riferimento ad Ermete si trova nel *De mente*: «Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari» (*Id. Mente*, cap. III § 69). Nella sua copia dell'*Asclepius* (l'attuale *cod. bruxell.* 10054-56), in margine al passo sopra riportato, Cusano annota: *nota racionem cur deus sit ineffabilis*. Cfr. P. MOFFITT-WATTS, *Nicolaus Cusanus*, cit., nota 50, p. 57.

⁷² *Doct. ign.*, I, cap. I, § 4.

Dio⁷³. Il riconoscimento di questa sproporzione tra umano e divino, finito e infinito, rappresenta per Cusano il fondamento della *docta ignorantia*, del sapere che sa di non poter sapere. Il principio normativo della *docta ignorantia* riporta il sapere umano, dimentico del suo essere mera espressione congetturale del vero, alla propria costitutiva finitudine: il sapere di non sapere «non significa altro che l'annullamento della pretesa assoluta della conoscenza, un limite posto all'esperienza e al concetto umani»⁷⁴.

Cusano fa della *docta ignorantia* la regola della sua speculazione⁷⁵, una sorta di promemoria critico che ci ricorda che la verità, il massimo assoluto, l'Uno-Dio, non è mai attingibile in sé (*uti est*) da parte dell'uomo. La *praecisio* è infatti superiore alle capacità della ragione umana: «radicem doctae ignorantiae in inapprehensibili veritatis praecisione statim manifestans»⁷⁶. Il cacciatore, l'*inquisitor veritatis*, deve sapere di non sapere, deve essere consapevole che la preda che va cercando, la *praecisio veritatis*, è inattingibile, perché la conoscenza umana è comparativa, proporzionale, ma tra infinito e finito non si dà proporzione alcuna.

L'assioma secondo cui il nostro sapere equivale ad un non sapere e il vero sapere consiste in questa consapevolezza non è, come in apparenza potrebbe sembrare, un concetto meramente negativo, ma risulta al contempo profondamente fecondo e positivo. Il dettato cusano è attraversato in ogni sua piega dalla consapevolezza della distanza che

⁷³ Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII 865 D, trad. it., cit., p. 351. È Cusano stesso, nell'*Apologia* (§ 13), a riportare questa citazione tratta, egli dice, dal X capitolo del *De divinis nominibus*. In realtà si tratta del VII capitolo, in quanto l'esemplare dell'opera di Dionigi impiegato dal Cusano differiva nella suddivisione dei capitoli. Cfr. la nota 14 in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 212. Cfr. anche *Apol. doct. ign.* § 37: «Chi desidera ascendere al modo divino, deve elevarsi al di sopra di tutti i modi immaginabili ed intelligibili. Il modo divino, che è il modo di tutti i modi, non si coglie se non elevandoci al di sopra di ogni altro modo, poiché non gli conviene nulla di simile a tutti i modi di concepire della nostra mente [...]. Tutte le similitudini inventate dai santi, anche quelle del divinissimo Dionigi, sono del tutto sproporzionate rispetto alla verità, e per coloro che siano privi di docta ignorantia – la consapevolezza, cioè, che esse sono del tutto sproporzionate – risultano inutili piuttosto che utili».

⁷⁴ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 43.

⁷⁵ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. 3 § 9. Cfr. anche *Ven. sap.*, cap. XXVI § 79,1: «Haec est ratio *regulae doctae ignorantiae*, quod in recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter». Il corsivo è mio.

⁷⁶ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. II, § 8, 9-10.

separa la *verità* dalla nostra conoscenza di essa, dalla tensione tra l'infinito e il finito, l'assoluto e l'umano, tensione che non sfocia in un esito scettico, come si potrebbe apparentemente concludere, ma dispiega una varietà inesauribile di congetture, tutte ugualmente volte all'asintotica ricerca della verità.

La dotta ignoranza testimonia e produce in Cusano una nuova e diversa concezione del sapere, spalancando le porte ad un nuovo orizzonte di pensiero. Data la sproporzione, l'assoluta incommensurabilità sussistente tra infinito e finito (*ex se manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse*), Cusano giunge alla paradossale conclusione che il fondamento della conoscenza è l'ignoranza: *scire est ignorare*. Ma la dotta ignoranza non è un mero non sapere, ma sapere di non poter sapere, perché, come il Cardinale va ribadendo nella sua difesa dalle accuse del Wenck, sa soltanto chi sa di ignorare. L'ignoranza celebrata da Cusano non è un concetto vuoto, non comporta che l'Uno-Dio rimanga del tutto opaco, sfuggendo così assolutamente alla mente che lo cerca. La dotta ignoranza è altresì un concetto pregnante: è il pensiero che sa di non sapere perché conosce le ragioni della propria "insipienza".

Mentre la tradizionale teologia negativa sanciva una battuta d'arresto del conoscere dinnanzi all'ineffabilità divina, l'esercizio della dotta ignoranza apre il pensiero all'infinito: la mente umana, posta dinnanzi al compito di conoscere l'assoluto, viene stimolata ad un progresso infinito di conoscenze. La speculazione cusaniana è guidata dalla regola della dotta ignoranza ad un'interminata ricerca della verità.

Dinnanzi al problema dell'inconoscibilità di Dio e del limite intrinseco al sapere umano, Cusano non si arrende al silenzio o all'apofasi, ma adotta ogni volta, in ogni sua opera, una diversa prospettiva a partire dalla quale affrontare il problema, elaborando una serie di concetti per cercare di esprimere ciò che per sua natura si sottrae ad ogni comprensione e dicibilità, nella paradossale ricerca di un'espressione sempre più adeguata, precisa dell'ineffabile. Per il Nostro la teologia negativa non rappresenta il punto di arrivo

della domanda dell'uomo circa la conoscibilità, la comprensibilità, la dicibilità del massimo assoluto. I suoi tentativi di pensare il Dio nascosto non approdano nella contemplazione mistica e sovra-concettuale del primo principio⁷⁷, ma si traducono nei suoi scritti in una costellazione di rappresentazioni che, muovendo di volta in volta da un concetto di Dio, dischiudono le varie congetture della mente umana alla ricerca della verità: «troverai che il primo principio, sempre identico, ci è apparso in modo vario, ed è questa sua varia manifestazione che noi abbiamo variamente descritto»⁷⁸.

Il contributo di Cusano consiste nell'aver svolto in maniera nuova e originale il tema dell'ignoranza dotta, che ha negli autori qui esaminati le sue radici. Il Cardinale mostra la perdurante verità della *docta ignorantia* iscrivendola in una sorta di *perennis philosophia*; egli stesso cammina lungo la via percorsa dagli *antichi*, ma non si arresta alla tradizionale teologia negativa, che si limita a sapere ciò che Dio non è: Cusano muove all'interminabile ricerca di ciò che è. A partire dal *De coniecturis*, la stessa teologia negativa viene a perdere quel ruolo di preminenza che le era stato assegnato nella *Dotta ignorantia*, ove Cusano, al termine del primo libro, era giunto alla conclusione che in teologia le negazioni sono più vere delle affermazioni: «Et ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis»⁷⁹. Il Nostro viene a porre ora in dubbio la superiorità teoretica del procedimento negativo, sostenendo che così come non è del tutto vera quella congettura intorno a Dio che dà luogo ad una affermazione cui si oppone una negazione, lo stesso deve dirsi di quella congettura che assegna la preferenza alla negazione come fosse più vera dell'affermazione: «non est igitur

⁷⁷ L'idea cusania della *docta ignorantia* – scrive Stadelmann – non definisce lo stato del mistico, bensì l'itinerario critico del filosofo; il sapere di non sapere teorizzato da Cusano è altro dal concetto eckhartiano dell'*abisso desolato*, in cui si realizza la prodigiosa unione dell'umana ignoranza con la scienza divina. Cfr. R. STADELMANN, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, tr. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1978, p. 161.

⁷⁸ *Compendium, Conclusio*, trad. it. di G. Santinello, in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, vol. I, Zanichelli, Bologna 1965: «reperies primum principium undique idem varie nobis apparisse et nos ostensionem eius variam varie depinxisse».

⁷⁹ *Doct. ign.* I, cap. XXVI § 89.

coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriolem affirmationi praefert»⁸⁰.

Non è facile determinare il ruolo che la teologia negativa svolge nel pensiero cusano. Osserviamo che se è di certo la forma più appropriata ad esprimere Dio quale massimo assoluto, assoluta *praecisio*, la teologia negativa non rappresenta tuttavia per Cusano l'ultima parola sul principio che, essendo in atto tutto ciò che può essere, è al di sopra di ogni affermazione e negazione; al pari di quella positiva, anche la teologia negativa non è che un nostro modo per cercare di dire l'ineffabile, l'inesprimibile, e quindi il suo valore non può che essere congetturale. Nell'*Apologia* Cusano si spinge ancora oltre: viene a descrivere la *docta ignorantia* come la sintesi di teologia positiva e negativa, collocandola con un *climax* (*ignorantia abicit, intelligentia colligit, docta ignorantia unit*) al vertice dei modi di cui disponiamo per accedere alla verità, in quanto li riunisce in sé tutti: «ignorantia enim abicit, intelligentia colligit; docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit»⁸¹.

La prospettiva aperta dai *veteres sapientes* viene ripresa dal Cusano con esiti radicalmente nuovi: la valenza epistemologica del cusano 'sapere di non sapere' non è riducibile al solo ambito teologico. Sulla base della *docta ignorantia*, cifra della trascendenza divina e, di riflesso, della finitudine umana, il Cardinale ritiene che ad ogni forma di sapere, di conoscere, di dire, sia preclusa la possibilità di raggiungere l'*absoluta praecisio*: non solo nell'ambito dell'intelligibile, *in divinis rebus*, ma anche nell'ambito del sensibile il nostro pensiero non arriva mai a cogliere la verità delle cose, la loro *quidditas*, la loro essenza («quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta»⁸²).

⁸⁰ *Coni.* I, cap. V § 21.

⁸¹ *Apol. doct. ign.* § 17, 12-14.

⁸² *Doct. ign.* I, cap. III § 10.

Se la precisione della verità è per l'uomo irraggiungibile, la più alta forma di conoscenza non potrà essere che *coniectura*⁸³, ossia partecipazione alla verità *in alteritate*, secondo un più o un meno di approssimazione: «coniectura est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans»⁸⁴. La non alterità del fondamento (l'Uno in quanto *nihil omnium* è *ante et supra* qualsivoglia differenza e opposizione⁸⁵) rispetto all'alterità che caratterizza tutto ciò che esiste, qualsivoglia finito determinato, differenziandolo da ciascun altro, rappresenta una meta irraggiungibile, un limite invalicabile per il pensiero. Attraverso l'*ars doctae ignorantiae* Cusano pone continuamente in luce il senso e i limiti (πέρματα) dell'umano pensare, di ogni nostro conoscere e sapere e, di conseguenza, l'inadeguatezza e l'insufficienza dei diversi simboli e immagini cui il pensiero si appoggia (*manuductiones*) nel tentativo di afferrare Dio: nessuna similitudine potrà mai raggiungere la verità.

Il conoscere umano altro non è che un congetturare che, come tale, si svolge nella dimensione dell'alterità e non può quindi arrivare a cogliere l'essenza, l'in sé, non solo del massimo assoluto, ma anche di ogni altra cosa finita: la *praecisio absoluta* di tutte le cose e di ciascuna singolarmente, che è Dio, rimane nascosta e *inattigibilis*. Pertanto, non solo Dio, ma nessuna cosa ha un nome preciso, essendo il linguaggio al pari del conoscere nient'altro che congettura.

Ma la *docta ignorantia* non denota solo una forma di sapere. Essa è anche una forma di vita, il solo *habitus* possibile all'uomo dinnanzi a ciò che lo trascende; chiunque deciderà di praticarla, osserva Cusano con una manifesta allusione a Socrate ma anche a se stesso, non potrà sottrarsi allo scherno e al disprezzo dei sapientucoli (*sophistarum*) del suo tempo, incapaci di comprendere la *mirabilis potestas doctae ignorantiae*:

⁸³ *Coni. Prologus*: «Quoniam autem in prioribus «Doctae ignorantiae» libellis [...] praecisionem veritatis inattigibilem intuitus est, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam».

⁸⁴ *Coni. I*, cap. XI § 57.

⁸⁵ L'essenza di ogni cosa – scrive Cusano nel *De dato Patris luminum* (1445-1446) – non è qualcosa, ma nulla di ogni cosa: «Cum igitur omnis creatura sit aliquid contracte, essentia omnium non est aliquid, sed nihil omnium incontracte» (*Dat. Patr. lum.*, cap. V § 116).

Amice, optime nostri, quomodo hii, qui sensibilia transilientes per altitudinem fidei Cristo et veritati coniuncti ab ignorantibus huius mundi contemptui abiti sunt, quai testante maximo Dionysio *De divinis nominibus* capitolo decimo “is, qui veritati coniunctus est, novit, quam bene habeat, etiam si plures illum corripiant quasi amentem et extra se factum”, et quod per mortem contestati sunt principales duces veritatis hanc solum esse unicam et simplicem divinam notionem⁸⁶.

Coloro i quali, transcendendo le cose sensibili, si congiunsero nelle altezze della fede a Cristo e alla verità – va dicendo Cusano al suo discepolo – furono disprezzati dagli ignoranti di questo mondo, perché, come attesta il grande Dionigi nel *De divinis nominibus* “chi si è congiunto alla verità, sa quanto questo sia bene, anche se molti lo deridono come fosse un pazzo fuori di sé”, e tutti i maestri della verità furono testimoni, con la loro stessa morte, che questa soltanto è l’unica, semplice conoscenza di Dio che possiamo avere. Per questo pensieri così insoliti e arditi, prosegue il Cardinale, non andrebbero rivelati agli spiriti più deboli, che hanno la mente legata all’autorità di un’inveterata abitudine.

2.3 Una conoscenza esoterica?

Nel passo sopra riportato Cusano va formulando una concezione esoterica del sapere, l’idea di una sapienza segreta, *abscondita*, non svelabile a tutti e dovunque: bisogna ben guardarsi, come ammonivano anche gli antichi, dal rivelare insegnamenti così elevati e profondi a tutti, in quanto i più non riuscirebbero a comprenderli e finirebbero col deriderli. Questo pensiero, che per Cusano accomuna ermetismo, neoplatonismo e cristianesimo («Se si guarda ai più grandi sapienti dell’antichità, si trova che essi avevano scongiurato

⁸⁶ *Apol. doct. ign.* § 54: Per la citazione di Cusano da Dionigi cfr. *De divinis nominibus* VII 4, 872D, trad. it., cit., p. 356.

con tanta insistenza che le cose mistiche non passassero per le mani degli indotti. Si legge che così aveva disposto Ermete Trismegisto, raccomandandolo ad Esculapio, e Dionigi l'Areopagita a Timoteo, e sappiamo che anche il nostro Cristo insegna la stessa cosa [...] »)⁸⁷, parrebbe contrastare con quanto sarà acclamato di lì a poco dall'*idiot*a, il protagonista dell'importante trilogia del 1450, ossia l'idea di una verità che grida nelle piazze⁸⁸ e si rivolge anche agli animi più semplici. In realtà, l'*idiot*a stesso, incalzato dall'oratore che lo esorta a proseguire nei suoi discorsi, non manca di sottolineare che i segreti della sapienza non sono svelabili a tutti dovunque: «secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda»⁸⁹; le verità più elevate e profonde dovrebbero essere dischiuse solo a coloro che sinceramente lo desiderano, dal momento che agli occhi dei più apparirebbero strane e contrastanti.

Le parole pronunciate dall'*idiot*a sembrerebbero dissentire con quanto lo stesso ha poco prima rivelato, ossia che la sapienza grida all'aperto per le strade e chiunque ne può udire il clamore. Come si spiega ciò? In realtà, i due aspetti si rivelano inestricabilmente connessi, due diverse facce dell'unica verità, e l'itinerario speculativo di Cusano è volto a mostrare questa paradossale coesistenza:

Apparuisti mihi, domine, *aliquando* ut invisibilis ab omni creatura, quia es Deus absconditus infinitus. Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi. Apparuisti *deinde* mihi ut ab omnibus visibilis, quia in tantum res est, inquantum tu eam vides; et ipsa non esset actu nisi te videret. Visio enim praestat esse, quia est essentia tua. Sic, Deus meus, es *invisibilis pariter et*

⁸⁷ *Apol. doct. ign.* § 9. La distinzione tra sapienza esoterica ed essoterica viene formulata da Dionigi nella *Mystica Theologia*, ove mette in guardia Timoteo, il destinatario dello scritto, dal rivelare i misteri divini ai non iniziati, a coloro che non sanno andare al di là degli esseri, e tanto più a quelli, ancora più profani, che ascrivono a Dio le proprietà degli esseri materiali. Ma si veda anche *De divinis nominibus* I, 8 e *De caelesti hierarchia* II, 5.

⁸⁸ Per la fonte a cui Cusano si richiama cfr. *Prov.* I, 20: «Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam».

⁸⁹ *Id. Sap. I*, § 7.

visibilis: invisibilis es uti tu es; visibilis es uti creatura est, quae intantum est, inquantum te videt. Tu igitur, Deus meus invisibilis, ab omnibus videris ; et in omni visu videris per omnem videntem; in omni visibili et omni actu visionis videris, qui es invisibilis et absolutus ab omni tali et superexaltatus in infinitum⁹⁰.

La Sapienza che *clamat in plateis* è, al contempo, il *Deus absconditus*; il Dio che si manifesta è, *simul*, il Dio nascosto. Come scrive Dionigi nel trattato sui nomi divini, “colui che è trovato da tutti, costui i teologi chiamano incomprensibile e introvabile”.

Sebbene la sapienza si comunichi a tutti, viene a dirci Cusano, da nessuno può essere compresa così com'è. Essa, infatti, non può esser ricevuta in altro se non con alterità, come la verità nell'immagine; la precisione di tutte le cose non è da noi attingibile che in enigmi e in figure (*in figura et aenigmate*): l'invisibile diviene visibile nello specchio enigmatico della matematica.

⁹⁰ *Vis. Dei*, cap. XII § 53. Il corsivo è mio.

Capitolo terzo

L'IMPIEGO SIMBOLICO DELLA MATEMATICA NELLA CONOSCENZA DELLA VERITÀ

«Cercherò, dunque, di rendere teologici le figure di quell'opera, affinché possiamo intuire con una visione mentale, per quanto Dio ci conceda, in che modo quel vero che è cercato in ogni scibile risplenda nello specchio della matematica, non al modo di una lontana immagine, ma nella più luminosa approssimazione» (*De theologicis complementis*, cap. I)¹.

3.1 La verità «*in speculo et aenigmate*»

Camminando lungo una via già largamente percorsa dagli antichi e, come egli stesso dice, quasi gareggiando con loro, Cusano ritiene che la strada per accostarsi alle cose divine sia accessibile solo attraverso simboli. Se il nostro sapere della verità consiste fondamentalmente in un non-sapere, o meglio, nel sapere di non sapere, in quella *docta ignorantia* in cui vediamo che la precisione della verità rimane per noi *inapprehensibilis* («*radicem doctae ignorantiae in inapprehensibili veritatis praecisione statim manifestans*»), allora la nostra indagine intorno al vero non può che procedere sulla base della sua incomprensibilità, in forza della consapevolezza di non poterlo comprendere concettualmente (*incomprehensibilis inquisitio*).

La nostra conoscenza della verità è per sua stessa essenza metaforica, si traduce in un *symbolice investigare*: data l'immisurabile sproporzione sussistente tra finito e infinito (*nulla proportio finiti ad infinitum*), il simbolo viene a rappresentare la sola via conoscitiva appropriata per ascendere alle cose divine. Tale assunto, di chiara derivazione

¹ «Conabor igitur libelli illius figuras theologicales efficere ut, quantum deus dederit, mentali visu intuear, quomodo in speculo mathematico verum illud, quod per omne scibile quaeritur, reluceat non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate».

Tr. it. a cura di G. Federici Vescovini in NICOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 609.

neoplatonica, si fonda sulla relazione immagine-modello che lega le cose visibili a quelle invisibili (*visibilia invisibilium imagines*)²: il mondo non è altro che l'apparizione del Dio invisibile, l'immagine di colui che ne è l'ineffabile verità, scrive Cusano nel *De possest*³. Se il rapporto sussistente tra creazione e creatore è analogo a quello esistente tra l'immagine e il suo modello, il creatore, come afferma anche S. Paolo, non può essere visto dalle creature che *per speculum in aenigmate*, non in se medesimo ma adombrato in immagini ed enigmi⁴.

Ma, come può ciò che è per sua essenza invisibile farsi visibile in un'altra realtà? L'invisibile diviene visibile non *uti est*, ma solo *in alteritate*: la verità infinita, che nella dotta ignoranza appare nella sua incomprensibilità, diventa accessibile solo nel modo dell'immagine che, in quanto immagine, non può essere misura adeguata della verità («nulla enim imago esse potest veritatis adaequata mensura, cum in eo, quod imago, deficit»)⁵. L'immagine non può comprendere la verità in maniera precisa, com'è in sé: partecipando della verità nell'alterità del suo essere, ogni immagine è sempre anche

² Cfr. *Doct. ign.* I, cap. XI § 30: «Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilia imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate».

Cusano si riferisce qui, tra gli altri, a Dionigi: cfr. ad esempio *De divinis nominibus* II, 7 645A e ivi, V, 7 821B.

³ Cfr. *Possest* § 72: «Quid igitur est mundus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas?». Il termine *Dei apparitio*, impiegato da Cusano, rimanda al concetto di *theophania*, che il Nostro conosceva dall'opera di Dionigi e da quella del suo commentatore Scoto Eriugena: il mondo non è altro che la manifestazione o il dispiegarsi creativo di Dio. La concezione dionisiana-eriugeniana del rapporto tra Dio e il mondo, secondo cui l'immanenza di Dio nel mondo, il suo «essere-in» rinvia ad un tempo alla sua assoluta trascendenza, al suo «sovra-essere», viene originalmente ripresa da Cusano nella dottrina della *complicatio-explicatio*. Sui concetti di complicazione-esplicazione si veda M. DE GANDILLAC, «*Explicatio-complicatio* chez Nicolas de Cues», in *Concordia discors*, cit., pp. 77-106.

⁴ Sul carattere metaforico del nostro pensiero si veda anche l'epistola che Cusano scrive a Nicolò Albergati, novizio di Montoliveto, ad un anno dalla morte (la lettera è datata 11 giugno 1463). *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* § 48 (*Cusanus-Texte IV*, a cura di G. von Bredow, Heidelberg 1955): «advertis nos in hoc mundo ambulare per similitudines et aenigmata, quoniam spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur». Trad. it. a cura di G. MORRA in *La vita e la morte. Predica "Dies sanctificatus" e Lettera a Nicolò Albergati*, Edizioni di Ethica, Forlì 1966, p. 75.

⁵ *Apol.doct. ign.* § 15, 20-21. Il concetto cusaniaco di *imago* troverà la sua più alta applicazione nella filosofia della *mens*, che rappresenta per Cusano l'*imago* vera e propria.

lontana dalla verità del suo esemplare; ciò che è visibile – insegna platonicamente Cusano – non è mai allo stesso modo, ma è sempre anche altrimenti.

Come già teorizzarono i neoplatonici, la relazione modello-copia, fondandosi su un rapporto ontologico di dipendenza, non può che essere di tipo asimmetrico: l'immagine è simile al modello, ma non viceversa; tra la causa e gli effetti, scrive Dionigi nel *De divinis nominibus*, non può darsi reciprocità alcuna:

I sacri autori, in verità, dicono che Dio sta sopra ogni cosa, in quanto è il Medesimo, non è simile a nessuno, ma che egli dà una similitudine divina a quelli che si convertono a lui per l'imitazione, finché è possibile, delle proprietà divine che stanno al di sopra di ogni limite e ragione; e la virtù della similitudine divina è quella di condurre al loro autore tutte le cose prodotte. Queste, dunque, si devono dire simili a Dio, fatte sull'immagine e somiglianza di Dio, né Dio è simile a loro, perché neppure l'uomo è simile alla propria immagine. Infatti, anche negli esseri di ordine uguale è possibile che questi siano simili fra di loro e si può paragonarli gli uni agli altri ed entrambi sono simili fra loro secondo una specie principale di ciò che è simile, *ma fra la causa e gli effetti non potremo ammettere la reciprocità* [τὴν ἀντιστροφὴν]⁶.

Alquanto significativa ci è parsa, a riguardo, l'annotazione apposta dal Cusano in margine al Commentario di Alberto Magno al *De divinis nominibus*: «Nota, secundum rationem similitudinis alia Deo sunt similia et non e converso Deus aliis»⁷.

La *disproportio* tra archetipo e immagine tematizzata dal Cusano sembrerebbe escludere ogni sospetto di panteismo (categoria interpretativa, per altro, storicamente inappropriata ad esprimere il pensiero del nostro autore). Dio non è distinto dal mondo –

⁶ PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, cap. IX, 913 C-D; trad. it., cit., p. 499. Il corsivo è mio.

⁷ La nota, che fa parte dei *marginalia* di Cusano alle opere di Alberto Magno raccolti da L. Baur nei *Cusanus-Texte III*, viene riportata anche da J. HIRSCHBERGER nel suo «Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues», cit., p. 45.

che Dio sia nel mondo, si legge nel *De coniecturis*, non è altra cosa dall'essere il mondo in Dio –, ma ciò non significa che Dio e mondo coincidano: nel mondo Dio non è al modo del mondo. Impiegando una terminologia che gli veniva da Teodorico di Chartres, il Cardinale afferma che Dio è tutte le cose in maniera complicata e nessuna in maniera esplicita (*complicative omnia et nihil omnium explicative*). Non possiamo, tuttavia, non rilevare che il modo in cui ciò avvenga rimane a noi oscuro e inaccessibile, non saputo. Quello che ci è dato sapere, ci dice Cusano, è solo che, in quanto complicazione, tutte le cose in Dio sono Dio stesso (*omnia in ipso ipse*) e che, come esplicitazione, Dio è in tutte le cose (*in omnibus id quod sunt*), come la verità è nell'immagine⁸, cioè come suo fondamento, causa, ragion d'essere. Se la *complicatio* viene ad indicare l'identità in Dio di tutte le cose, l'*explicatio*, che dà luogo ad una *contractio*⁹, ossia ad una determinazione che è *simul* una limitazione del superiore nell'inferiore, rappresenta il momento della distinzione, della non coincidenza tra creatore e creatura. La nozione di contrazione viene ad assumere un ruolo chiave nella spiegazione del rapporto tra Dio e il mondo, tanto da poter affermare con Cusano che solo se si riflette nel modo giusto sulla contrazione tutto diventa chiaro: «unde quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara»¹⁰.

⁸ Cfr. *Doct. ign.* II, cap. III.

⁹ Cfr. *ivi* II, cap. IV § 116: «Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud». Se la coppia *complicatio-explicatio* veniva al Cusano dalla Scuola di Chartres, e in particolare dalla speculazione di Teodorico, il concetto di *contractio* era stato impiegato da Duns Scoto per indicare la determinazione, ossia la concretizzazione della sostanza comune nell'individuo. La nozione di «contrazione» aveva conosciuto altresì uno sviluppo peculiare nelle dottrine della Scuola neoplatonica di Colonia, in particolare nell'opera di Teodorico di Freiberg (cfr. *infra* nota 28). Sulla Scuola di Colonia e il pensiero di Teodorico di Freiberg si veda L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996.

¹⁰ *Ivi* § 114. Nel V capitolo del II libro del *De docta ignorantia*, Cusano descrive la relazione di ogni cosa con il tutto come *contrazione*: «... quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum» (§ 117). Il Cardinale abbandona l'ontologia aristotelica: ogni creatura diventa una sorta di prospettiva sul tutto. Come scrive Graziella Federici Vescovini, le creature per Cusano non sono più gli enti di Aristotele, ma «“assimilazioni” diverse perché contratte, cioè limitate, della creazione divina». Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 69. Sul concetto di «contrazione» in Cusano si veda J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1983, pp. 97-112.

Ciascuna immagine partecipa della verità, in sé impartecipabile, secondo il più e il meno, in conformità al suo peculiare grado di contrazione: non esiste, se si eccettua l'immagine massima (ossia Cristo)¹¹, un'immagine così simile all'esemplare da non potergli divenire ancora più simile all'infinito. In che senso, allora, diciamo che la verità può essere vista solo per immagini? Colui che vuole cogliere ciò, avverte Cusano, deve trascendere il significato delle parole, che risultano necessariamente inadeguate nei confronti delle cose divine.

Poiché è manifesto che tra finito e infinito non può sussistere proporzione alcuna, il rapporto che si viene a instaurare tra visibile e invisibile non può essere di tipo comparativo, ma deve necessariamente superare la semplice similitudine che si istituisce nell'ambito del finito: si tratta di una proporzione nascosta e incomprensibile (*occultam et incomprehensibilem proportionem*) che lega tra loro tutte le cose e che ci permette di contemplare l'invisibile verità *incomprehensibiliter* nello specchio e nell'enigma; attraverso il simbolo si stabilisce una proporzione trascendente (*transumptiva proportio*) con quanto ci è sconosciuto. Come già osservava Koch, il procedimento simbolico viene assunto da Cusano nel *De docta ignorantia* «als die Methode den unendlichen Abstand zwischen Endlichem und Unendlichem zu überbrücken und so Gott doch zu berühren»¹².

Qual è l'immagine che meglio risponde al compito di rappresentare la verità infinita? Cusano non muove più dal mondo visibile quale immagine del creatore invisibile. Se l'indagine di ciò che è sconosciuto, ignoto non può che partire da presupposti noti, è necessario che l'immagine impiegata nella conoscenza del divino non possa dar luogo a dubbi (*necesse est nihil dubii apud imaginem esse*), ma sia del tutto stabile e certa. Seguendo una via già percorsa prima di lui dai Pitagorici e dai Platonici, Cusano nel *De*

¹¹ Scrive Cusano nel *De filiatione Dei* (1445) che solo nello specchio primo della verità, assolutamente piano, infinito e perfettissimo, che è il Verbo o Figlio di Dio, la verità risplende così com'è in se stessa; in tutti gli altri specchi contratti e curvi, che sono le creature, tutte le cose appaiono non come sono in se stesse, ma secondo la condizione dello specchio che le riceve (*secundum recipientis speculi condicionem*). Cfr. *Fil. Dei*, cap. III §§ 65-67.

¹² Cfr. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, cit., p. 26.

docta ignorantia scorge nell'impiego simbolico del linguaggio matematico il modo, lo strumento più efficace di cui la mente dispone per pensare ed esprimere l'*inapprehensibilis praecisio veritatis*:

Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientibus uti poterimus¹³.

La matematica nella sua trasposizione simbolica viene a rappresentare l'unica strada certa per attingere l'inattingibile verità. Cosa garantisce che la *mathematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione*? Il Nostro non si limita a seguire le tracce di chi lo ha preceduto: nella sua *inquisitio ex imagine* Cusano si preoccupa di giustificare l'uso dei *mathematicalia*, interrogandone l'origine, la provenienza.

Come motiva Cusano il fatto che i simboli matematici siano dotati di maggiore certezza? Il Nostro rintraccia nella sua nuova concezione della *mens* la legittimazione di questo suo modo di procedere: gli enigmi, i simboli matematici – dichiara il Cardinale – sono *entia rationis*, creazioni della mente umana. È questo uno dei nodi teorici fondamentali della speculazione cusana, di cui ci apprestiamo a fornire una prima spiegazione.

3.2 Natura dei «signa mathematicalia»

Che cosa spinge Cusano a impiegare gli enti matematici (numeri e figure geometriche) come il mezzo più adeguato nella conoscenza simbolica della verità? Se

¹³ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. XI § 32. Sul rapporto tra matematica e conoscenza simbolica in Cusano cfr. W. BREIDERT, «Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues», *MFCG* 12 (1977), pp. 116-126. Si veda anche a riguardo D. MAHNKE, *Die Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1966 (ristampa dell'edizione Niemeyer, Halle 1937), pp. 76 e ss.

possiamo innalzarci alla sfera dell'ignoto solo per mezzo di simboli che siano a noi noti, i «signa mathematicalia», per la loro incorruttibile certezza (*incompactibilem certitudinem*), si rivelano senza dubbio i più convenienti. Rispetto ai *naturalia*, che, a causa della materia, sono soggetti ad una continua instabilità, i *mathematicalia* sono senz'altro più astratti, sebbene non del tutto privi di legami materiali, senza i quali non potrebbero essere immaginati, concepiti (il sapere matematico considera il triangolo non astratto dalla materia intelligibile, ma dalla materia corporea ed instabile):

Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis abundantem. Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur, non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant neque penitus possibilitati fluctuanti subsint, fermissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia.¹⁴

Sottraendosi alla mutevolezza propria delle cose sensibili, gli enti matematici sono *fermissima atque nobis certissima*. Ma cosa garantisce che essi siano per noi assolutamente certi? Cusano nel *De docta ignorantia* non è ancora giunto chiaramente a spiegarlo. In realtà, si possono individuare almeno due passaggi dell'opera in cui il Cardinale va annunciando quel concetto di conoscenza come costruzione di un cosmo razionale, che verrà a teorizzare negli scritti successivi.

Il numero – asserisce il Nostro – è un ente di ragione costruito dalla nostra facoltà di discernere mediante comparazioni: «*numerus [...] ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem*»¹⁵.

¹⁴ *Doct. ign.*, I cap. XI, § 31. Cfr. anche *De aequalitate* § 4: «Ideo naturalia sunt minus intelligibilia, cum habeant materiam alteritati valde subiectam, ut patet in qualitatibus activis et passivis, a quibus si abstrahitur materia, non sunt amplius entia naturalia. Mathematicalia autem sunt magis intelligibilia, quia materia non est tantae alteritati subiecta; qualitatibus enim activis et passivis non subicitur, sed quantitati, licet insensibili».

¹⁵ Ivi, I cap. I § 14.

E ancora:

Sicut igitur ex nostra mente per hoc, quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur, ita rerum pluralitas ex divina mente, in qua sunt plura sine pluralitate quia in unitate complicante¹⁶.

Come la mente umana dà origine al numero, così la mente divina dà origine alla *pluralitas rerum*: il numero sta alla nostra mente come il mondo reale sta alla mente divina. La matematica viene assunta a modello della conoscenza, in quanto rappresenta lo strumento più adeguato ad esprimere il rapporto tra l'Uno assoluto e il molteplice del mondo.

Sono poste qui le basi di quel parallelismo tra l'attività della mente umana e l'atto creativo divino, che il Nostro svilupperà a partire dal trattato *Sulle congetture*:

Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exerit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina¹⁷.

A fondamento del conoscere il Cardinale viene a porre un'analogia di proporzionalità, che fonda e giustifica la validità delle nostre *coniecturae*: come Dio è il creatore degli enti reali, così la mente umana, immagine della forma onnipotente divina, trae da sé il mondo degli enti congetturali; come Dio è forma del mondo reale, la mente è forma del mondo congetturale.

A differenza delle immagini desunte dall'esperienza sensibile, oscure e confuse a causa della variabilità della materia, gli enti matematico-geometrici sono enti di ragione,

¹⁶ Ivi, II cap. III § 108.

¹⁷ *Coni.* I, cap. I, § 5.

costruiti dalla nostra mente e, proprio per questo, non possono che essere assolutamente certi. In altre parole, il carattere simbolico della matematica è tale perché la matematica è un prodotto della nostra mente.

La conoscenza matematica, in forza della sua certezza, costituisce per Cusano la via privilegiata al divino; lo avevano intuito già i grandi sapienti antichi, che fondarono sulla matematica le loro speculazioni intorno al vero:

nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam, et illa est
aenigma ad venationem operum dei. Ideo magni viri si aliquid magni locuti
sunt, illud in similitudine matematica fundarunt¹⁸.

3.3 I Platonici e la matematica

Il simbolismo matematico-geometrico del Cusano si iscrive nella tradizione neoplatonico-cristiana.

A partire da Platone la matematica assume una posizione di preminenza: essa viene a svolgere una funzione propedeutica, di introduzione alle cose divine. Come apprendiamo dal VII Libro della *Repubblica* le scienze matematiche sono necessarie e indispensabili alla formazione del filosofo: lo studio di queste discipline, preludio della scienza suprema delle idee, la dialettica, spinge l'anima verso la verità, innalzandola alla contemplazione del vero essere, di ciò che eternamente è. Da qui il motto posto all'ingresso dell'Accademia platonica: Ἀγεωμέτρητος μηδείς εἰσίτω, non entri nessuno che non conosca la geometria.

A sostegno dell'importanza e dell'utilità trascendente della matematica per la filosofia, il Cardinale si appella alle *auctoritates* antiche: tutti i più grandi filosofi dell'antichità, afferma riferendosi a Pitagora, ai Platonici, ad Aristotele e ai neoplatonici cristiani Agostino e Boezio, affrontarono i problemi più difficili, la ricerca della verità, impiegando similitudini matematiche, esempi geometrici. Come sosteneva platonicamente

¹⁸ *Possest* § 44.

Boezio – di cui Cusano conosceva sin dagli anni giovanili di studio a Padova, ai quali va ricondotta la sua formazione scientifica, il *De institutione arithmetica* – nessuno può elevarsi alla conoscenza delle cose divine, se prima non si è esercitato nelle cose matematiche:

ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinorum
scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posse¹⁹.

L'impiego simbolico della matematica aveva raggiunto nella filosofia di Proclo una delle espressioni più elevate. Dietro quei *Platonici*, che Cusano descrive come seguaci di Pitagora nell'aver affidato ai numeri ogni ricerca della verità, si devono intendere i neoplatonici e, in particolare, Proclo. Significativo a riguardo quel passo della *Teologia Platonica* in cui il Diadoco di Platone, richiamandosi a *Repubblica* 525 b – ove Socrate va dicendo che le cognizioni proprie della scienza del calcolo e dell'aritmetica, che vertono tutte sul numero, conducono alla verità (πρὸς ἀλήθειαν) – afferma:

Ed inoltre potremmo cogliere l'attitudine ad elevare propria dei numeri, [...] perché il numero possiede in modo particolare «un qualcosa che spinge verso la

¹⁹ *Doct. ign.* I, cap. IX, § 31. Cfr. BOEZIO, *De institutione arithmetica* I 1, ed. G. Friedlein, Leipzig 1867, p. 9, 6-8: «Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, verum invenire non possit, ac sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum est». Secondo Boezio tutti gli antichi sapienti, che seguirono gli insegnamenti di Pitagora, ritenevano che non si potesse sollevarsi alla perfetta conoscenza filosofica se non si fosse prima acquisita la conoscenza delle arti del quadrivio: «Inter omnes priscae auctoritatis viros, qui Pythagora duce puriore mentis ratione viguerunt, constare manifestum est, haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadrivio vestigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit. Est enim sapientia rerum, quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur, comprehensio veritatis» (ivi, pp. 7-8). Nella tradizione platonica aritmetica, geometria, musica e astronomia rappresentavano delle discipline propedeutiche che aiutavano la mente a sollevarsi alla realtà ideale e immutabile. Boezio, “ultimo fra gli antichi” (come lo definì il Valla), si era impegnato nell'esposizione della “quadruplici via” alla sapienza con quattro trattati, di cui ci sono pervenuti solo il *De arithmetica*, in due libri, e il *De musica*, in cinque libri; i due trattati sulla geometria e sull'astronomia sono andati, invece, perduti.

verità», come afferma Socrate nella *Repubblica*, allontanandoci dalle cose sensibili per farci volgere verso la natura intelligibile²⁰.

Le parole pronunciate da Proclo circa l'attitudine ad elevare propria del numero sembrano quasi riecheggiare nell'*incipit* di uno dei numerosi trattati che Cusano dedica al problema della quadratura del cerchio, quel *De circuli quadratura*, portato a compimento il 12 luglio 1450 a Rieti, ove il Nostro esordisce dicendo:

Admonebam in esordio, ut via assimilationis de his mathematicis ad theologiam te transferres; nam hic est convenientior *modus ascendendi*²¹.

Come per Proclo, anche per Cusano la matematica rappresenta il modo più conveniente di ascendere alla teologia: entrambi scorgevano negli oggetti e nelle relazioni matematiche il simbolo adeguato ad esprimere le più alte verità.

Sebbene il neoplatonico non venga espressamente menzionato in proposito dal Cusano (la conoscenza diretta dell'opera di Proclo da parte del Cardinale avvenne piuttosto tardi, come già abbiamo avuto modo di ricordare), Proclo rappresenta senza dubbio una delle fonti più importanti del suo pensiero.

Prima di proseguire nella nostra indagine, intendiamo dare un rapido sguardo alla concezione procliana della matematica. Da questo punto di vista, il testo di maggior rilievo è senza dubbio il *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, opera che ha interessato da sempre filosofi e matematici, e che anche Cusano potrebbe aver conosciuto,

²⁰ PROCLO, *Teologia platonica* IV 34, 16-23: Καὶ μὴν καὶ τὸ ἀναγωγὸν τῶν ἀριθμῶν [...] ἀλλ' ὅτι καὶ διαφερόντως ὁ ἀριθμὸς ἔχει τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν ὅλκον, ὥς φησιν ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης, ἀπάγων ἡμᾶς ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὴν νοητὴν φύσιν. Trad. it. a cura di Michele Abbate, Bompiani, Milano 2005, p. 599.

²¹ *De circuli quadratura*, 1-2. Il corsivo è mio.

anche se solo indirettamente²². Ci limitiamo ad esaminare, di seguito, alcuni importanti passaggi del *Prologo*.

3.3.1 *Proclo e il Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide*

Nell'*incipit* del primo capitolo del *Prologo*, anteposto al commentario, Proclo si preoccupa di definire l'ente matematico e la posizione che questo viene ad occupare in quella sorta di piramide al cui vertice si trova l'Uno e alla cui base sono i Molti:

L'essere matematico, fra le cose esistenti, necessariamente non è né dei generi primi, né degli ultimi e più lontani dalla semplicità; ma occupa una posizione intermedia tra le realtà sostanziali non ripartite — semplici, non composte, indivisibili, — e quelle ripartite e distribuite in molteplici combinazioni e ripartizioni svariate. Perché il fatto di essere sempre allo stesso modo, e stabile, e irrefutabile nei ragionamenti che lo riguardano, lo dimostra superiore alle forme transeunti nella materia; mentre l'estendersi delle sue applicazioni e il valersi delle dimensioni dei suoi oggetti e il preconstituirsi altri oggetti con altri principi, gli assegnano un grado inferiore a ciò che è di natura non ripartita e perfettamente fondata in se stessa²³.

Proclo fa propria la tesi platonica della medietà della matematica. Gli enti matematici — afferma — occupano una posizione intermedia (τὴν μέσην χώραν) tra il sensibile e l'intelligibile: per il fatto di essere sempre nello stesso modo, stabili e immateriali, si

²² Si veda a riguardo A.EISENKOPF, «Der Begriff des numerus bei Nikolaus von Kues. Eine metaphysische Grösse?», in *MFCG* 29 (2005), p. 225: «Proklos wird von Cusanus in Verbindung mit der Zahl nicht explizit erwähnt, da er diesen aber aufmerksam rezipierte und Proklos an die pythagoreische Zahlenspekulation genauso anknüpfte wie er die Überlegungen Euklids kommentierte und systematisierte, ist auch er als wichtige Quelle des cusanischen Denkens anzusehen. Dies zeigt aber auch, dass die Quellen, auf die sich Cusanus bezieht, aus zweiter und dritter Hand stammen und exakte Zuordnungen im einzelnen schwierig sein dürften».

²³ PROCLUS, *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN, Lipsiae 1873, *Prologus* I, p. 3, 1 ss. La traduzione italiana dei passi riportati è quella di M. TIMPANARO CARDINI, *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, Giardini Editori, Pisa, 1978, p. 27.

mostrano superiori alle forme transeunti nella materia, ma, in quanto molteplici ed estesi, si trovano al di sotto delle sostanze assolutamente semplici e indivisibili:

[...] la posizione intermedia dei generi e delle specie della matematica sia concepita tale [...] che riempia l'intervallo tra le sostanze assolutamente indivisibili e quelle che diventano divisibili applicate alla materia²⁴.

Per Proclo, che nella sua trattazione ha presente la *Repubblica* di Platone, la *medietas* matematica esprime non solo il grado ontologico intermedio occupato dagli oggetti matematici, che risultano inferiori rispetto agli oggetti dell'intelletto in fatto di semplicità, ma che eccedono gli oggetti del senso per la loro immaterialità, stabilità ed esattezza, ma anche il carattere intermedio della facoltà che sovrintende alla matematica, ovvero il pensiero discorsivo o *διάνοια*. Lo strumento preposto a formulare giudizi intorno a questa scienza – che non è costituita né della sostanza non ripartita ed astratta da ogni divisione e varietà, né di quella molto variabile e ripartita conosciuta dalla percezione sensibile – è inferiore rispetto all'intelletto, ma al di sopra dell'opinione. La conoscenza ragionata, afferma Proclo, ha per oggetto le immagini delle cose intelligibili (τὰς τῶν νοητῶν εἰκόνας), che sono retrocesse dalle specie prime, semplici e indivise (ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ πλῶν καὶ ἀμεριστῶν εἰδῶν) nella molteplicità e nella divisione (εἰς πλῆθος καὶ διαίρεσιν)²⁵.

²⁴ Ivi, p. 5, 11 ss. (tr. it., cit., p. 28).

²⁵ Cfr. ivi p. 4 (tr. it. p. 27) e più avanti pp. 10-12 (tr. it. pp. 32-33), ove Proclo riporta la dottrina della conoscenza esposta da Platone nella *Repubblica*: «Dopo di che esamineremo quale mai possa essere l'organo giudicante per giudicare queste discipline. E presenteremo come guida di questo nostro insegnamento Platone, il quale nella *Repubblica* distingue da un lato le cose conosciute dall'altro gli strumenti del conoscere, e ripartisce questi collegandoli alle cose conosciute. Delle cose esistenti egli ne pone parte intelligibili (νοητά), parte percepibili (αἰσθητά); delle intelligibili poi, parte sono intelligibili, parte sono oggetto di conoscenza ragionata (διανοητά); e delle percepibili, parte sono percepibili, parte sono congetturali (εἰκαστά). Alle intelligibili poi, che sono la più alta delle quattro specie, egli assegna, come mezzo di conoscenza, l'intellezione (νόησιν); a quelle oggetto di conoscenza ragionata, il pensiero (διάνοιαν); alle percepibili la credenza (πίστιν); infine la congettura (εἰκασίαν) alle congetturali. Inoltre mostra che la congettura sta alla percezione come la conoscenza ragionata sta all'intellezione [...]».

Circa la questione relativa all'origine e alla natura degli enti matematici, Proclo riporta due teorie che nella storia del pensiero si erano tra loro contrapposte: la prima considerava gli enti matematici come derivati dalle cose sensibili, o per astrazione, come era andato sostenendo Aristotele, o per "agglomerazione delle cose parziali in un solo comune concetto", secondo la dottrina stoica; l'altra teoria, che faceva capo a Platone, poneva invece l'esistenza degli enti matematici prima del mondo sensibile, come originariamente presenti nell'anima. Le ragioni addotte da Proclo depongono tutte a favore di Platone²⁶. Per il neoplatonico è l'anima, entità intermedia tra il mondo intelligibile e quello sensibile, la generatrice delle forme e dei rapporti matematici, inderivabili dagli oggetti sensibili, e le sue creazioni non sono che manifestazioni e proiezioni delle forme permanenti ed eterne che le provengono dal *Noûs*:

Resta dunque che è l'anima che produce queste forme da se stessa e dall'Intelletto, e che è lei a operare il completamento delle specie, che sono costituite sì dai modelli intelligibili, ma da sé si procurano il passaggio all'esistenza. Non dunque l'anima sarebbe una tavoletta vuota di scritti, ma sempre scritta, sia scrivendosi da sé, sia scritta dall'Intelletto. Intelletto infatti è anche l'anima, che si sviluppa secondo l'Intelletto che le è anteriore, divenendo immagine di quello e sua impronta esterna. Se dunque l'Intelletto è tutte le cose sotto l'aspetto intelligibile [νοεσῶς], l'anima è tutte le cose sotto l'aspetto di anima [ψυχικῶς]; e se quello è ogni cosa secondo il modo del paradigma [παραδειγματικῶς], anche l'anima è ogni cosa secondo il modo dell'immagine [εικονικῶς]; e se l'Intelletto è tutte le cose in forma sintetica, anche l'anima è tutte le cose in forma dispiegata²⁷.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 12-15 (tr. it. pp. 33-36).

²⁷ *Ivi*, p. 16, 4 e ss. (trad. it. pp. 36-37: la traduzione, nella seconda parte, è stata modificata).

Al contrario di quanto era andato sostenendo Aristotele, per Proclo l'anima non è una *tabula rasa* (γραμματαῖον τῶν λόγων κενόν), ma una tavoletta sempre scritta e da sé e dall'Intelletto (ἀλλὰ γεγραμμένον ἀεὶ καὶ γράφον ἑαυτὸ καὶ ὑπὸ νοῦ γραφόμενον). È il Νοῦς che presiede all'attività di produzione delle forme matematiche propria dell'anima: nella sua produzione degli enti matematici, l'anima non fa altro che proiettare in immagini le forme intelligibili provenienti dal Νοῦς, divenendo così sua immagine ed impronta esterna. Se l'intelletto è ogni cosa in forma involuta, complicata, l'anima è ogni cosa in maniera dispiegata, discorsivamente²⁸.

Dal passo sopra riportato emerge anche l'importante funzione conoscitiva che la facoltà dell'immaginazione viene a svolgere per Proclo nella scienza matematica. Il Diadoco di Platone assegna all'immaginazione (φαντασία), concepita non come mera riproduzione di elementi ricavati dai sensi esterni, ma come *proiezione di immagini*, un ruolo essenziale: una sorta di appendice dell'attività dianoetica dell'anima, un'«intelligenza figurativa»²⁹, il cui pensare si compie, si attua figurativamente. Questa capacità proiettiva dell'immaginazione fa sì che dall'anima si irradiano in maniera

²⁸ Secondo Proclo πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ: ogni cosa è in ogni cosa secondo una maniera appropriata, che significa secondo la modalità precipua di ciascuna. Non si tratta, come si potrebbe banalmente pensare, di una mera mescolanza, ma di un nesso metafisico che lega fra loro le diverse ipostasi procliane in un'intricata trama di rapporti. Per Proclo l'assioma metafisico dell'*omnia in omnibus* significa che ogni ipostasi è presente nell'altra *in modo appropriato*: se consideriamo, ad esempio, la sfera del Nous dobbiamo dire che l'ipostasi dell'Essere e quella della Vita sono nell'ipostasi dell'Intelligenza a livello dell'Intelligenza, così come l'Essere e l'Intelligenza si trovano nella Vita, a livello della Vita e, a sua volta, nell'Essere sono presenti la Vita e l'Intelligenza a livello dell'Essere. Come possiamo notare, tale principio vale sia procedendo verso l'alto che verso il basso: se nell'ipostasi superiore è contenuta causalmente l'ipostasi inferiore, nell'ipostasi inferiore ritroviamo l'ipostasi superiore per partecipazione. Questa dottrina troverà largo seguito nella Scuola di Colonia, a partire dall'insegnamento di Alberto Magno, secondo il quale la partecipazione avviene secondo la disposizione propria del ricevente. Questo pensiero procliano, che rimanda al principio anassagoreo dell'*omnia in omnibus* (frammento DK 59 B 6 «in ogni cosa ci potranno essere tutte le cose»), viene originalmente ripreso dal Cusano nella dottrina della *contractio*, che egli svolge in chiave gnoseologica nel *De coniecturis*: «Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter; divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat» (*Coni.* I, cap. IV § 15).

²⁹ G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 81.

figurativa, cioè in forma dimensionale mediante la materia intelligibile, quelle forme pure e intelligibili che provengono dal *Noûs*, forme che la conoscenza ragionata non è in grado di cogliere quando sono involute nel «grosso dell'intuizione intellettuale»:

D'altra parte l'immaginazione, occupando la posizione intermedia fra le conoscenze, si riscuote da se stessa e promuove ciò che conosce; ma in quanto non è esterna al corpo, fa avanzare le sue conoscenze da ciò che dalla vita non è ripartito verso ciò che è ripartizione, dimensione e figura. È per questo che tutto ciò che l'immaginazione concepisce, è impronta e forma di pensiero; ed essa pensa il circolo sotto specie dimensionabile, puro di materia esterna, ma in possesso della materia intelligibile che è insita in essa; ed è per questo che non c'è in essa un unico circolo, come non ce n'è uno solo nelle cose sensibili; perché la dimensione mette, insieme, in evidenza l'essere più grande o più piccolo e la pluralità dei circoli e dei triangoli³⁰.

Al pari degli oggetti matematici, intermedi tra gli intelligibili e i sensibili, anche l'immaginazione occupa una posizione intermedia tra la conoscenza dianoetica e la conoscenza sensibile (τὸ μέσον κέντρον κατέχουσα τῶν γνώσεων); per questo, sostiene Proclo, Aristotele l'avrebbe chiamata «intelletto passivo»: «intelletto» per la sua somiglianza con le facoltà superiori e «passivo» per la sua affinità con quelle inferiori³¹. L'immaginazione trascrive, tramite la materia intelligibile, nella molteplicità e nella divisione, ciò che nell'Intelletto è indiviso.

Gli enti matematici non risultano quindi per astrazione dalle cose sensibili: essi sono le immagini di quelle forme intelligibili, semplici e indivise, da sempre insite nell'anima, che l'immaginazione ha dispiegato, per mezzo della materia intelligibile,

³⁰ PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN, cit., p. 52, 20 e ss. (trad. it., cit., p. 62).

³¹ Cfr. *ivi*, p. 52 (trad. it. p. 61).

nell'estensione e nella divisione, e, in virtù della posizione intermedia occupata, rappresentano, al contempo, i modelli figurati delle cose sensibili, ripartite e divise.

La concezione cusaniiana della matematica eccede sia la posizione aristotelica, che concepisce gli enti matematici come il risultato di un processo di astrazione dai sensibili, sia la posizione platonica, che li descrive come un cosmo di forme intelligibili originariamente presenti nell'anima. È evidente la distanza che separa il Cusano da Proclo: se per il neoplatonico le forme matematiche sono produzioni dell'anima che proietta in immagini le forme intelligibili che le provengono dal *Noûs*, per il Cardinale gli enti matematici sono *entia rationis*, nozioni tratte dalla nostra ragione (*ex nostra mente procedunt*), di cui noi siamo i creatori (*quarum nos sumus conditores*). L'accento viene posto dal Cusano sull'origine umana della matematica: la *mens humana*, viva immagine della mente divina, esplica *notionaliter*, in un mondo di enti razionali, la sua innata forza creativa. La certezza, l'esattezza, la verità delle nozioni matematiche risiede nella nostra stessa mente: «[...] mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii, verius apud se habere quam sint extra ipsam»³².

Ci pare interessante rilevare il ruolo che l'immaginazione svolge nella scienza matematica sia per Proclo che per Cusano. Per il neoplatonico, come si è visto, l'immaginazione non è una mera riproduzione di cose derivate dai sensi, ma la sua attività è volta ad esprimere in forma materiale ed estesa le pure forme intelligibili insite nell'anima:

la conoscenza ragionata [*διάνοια*] possedendo i concetti, ma non essendo capace di vederli in forma involuta, li dispiega, li sottrae e li trasporta nell'immaginazione, che è situata nel vestibolo; e in quella, o insieme con quella, sviluppa la loro conoscenza, soddisfatta della loro separazione dalle cose

³² Beryl., cap. XXXIII § 55.

sensibili, e dell'aver trovato la materia immaginativa ben disposta ad accogliere le sue proprie forme. D'onde deriva che l'intendimento della geometria è unito all'immaginazione³³.

Come avremo modo di vedere, Cusano, che sulla scorta della tradizionale classificazione aristotelica delle scienze speculative assegna alla matematica una posizione intermedia, individua nell'intelletto unito all'immaginazione la facoltà dell'anima che presiede al sapere matematico. L'immaginazione o fantasia viene descritta dal Nostro, con termini analoghi a quelli procliani, come la parte inferiore della ragione, detta anche intelletto sensitivo (*intellectus sensualis*)³⁴, di cui la mente abbisogna per giungere a quella verità che supera la stessa immaginazione ed è la sola che essa cerca, come – scrive Cusano nel *De ludo globi* (1463) – chi salta un fosso ha bisogno del bastone:

Certissimum est intelligentem ex phantasmatibus incorruptibilium haurire speculationem. Sunt autem phantasmata, quae offert imaginatio; hinc subtiles imaginationes citius succurrunt ratiocinanti et veritatem quaerenti. Nisi enim mens nostra indigeret adiutorio imaginationis, ut ad veritatem, quae imaginationem excedit, quam solum quaerit, perveniat – quasi saltator fossati baculo –, non esset in nobis imaginationi coniuncta³⁵.

Ciò che avvicina Cusano a Proclo è, senza dubbio, l'uso simbolico della matematica: nel cosmo congetturale degli enti matematici, prodotto dalla mente umana, il Cardinale vede, in accordo con la tradizione neoplatonica, uno strumento di ascesa all'Uno. La matematica, secondo Proclo, fornisce un contributo straordinario alla filosofia, perché ci inizia alle cose divine, ci conduce nel vestibolo della teologia. Citando

³³ PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN, cit., p. 55 (tr. it. pp. 63-64).

³⁴ *Coni.* II, cap. XI § 130 e cap. XVI § 157.

³⁵ *Ludo globi* II, § 88.

erroneamente il *Timeo* anziché la *Repubblica* (526a-529b), il neoplatonico riferisce che Platone ha descritto la conoscenza matematica come una «via dell'educazione», dal momento che essa intrattiene con la filosofia prima lo stesso rapporto che lega l'educazione alla virtù: come l'educazione predispone l'anima ad una vita virtuosa, così la matematica prepara la nostra riflessione alla conoscenza delle cose divine, orientando il nostro sguardo verso orizzonti più elevati. L'azione "educativa" della matematica consiste, afferma Proclo, nel rendere accessibili alle nostre menti imperfette, mediante immagini e figure, le verità divine: i ragionamenti matematici «nelle figure pensabili rivelano le potenze delle figure intellettuali» (τῶν δὲ νοερῶν σκημάτων ἐν τοῖς διανοητοῖς τὰς δυνάμεις ἐκφαίνουσιν)³⁶.

Questa asserzione procliana ci introduce – *mutatis mutandis* – alla cusaniiana logica del *transcensus*, che ci apprestiamo ora a trattare: per Cusano, nelle figure matematiche 'infinittizzate' scorgiamo il riflesso dell'infinità divina.

3.4 La logica del "transcensus"

La strada per attingere le cose divine passa attraverso l'uso simbolico della matematica e della geometria. Il Nostro va sviluppando quest'idea chiave del suo pensiero a partire dall'opera *Sulla dotta ignoranza*, ove si serve delle figure geometrico-matematiche come mezzo che gli consente di avanzare nel processo di ricerca della verità. Ma affinché questo sia possibile, occorre spingersi oltre la mera similitudine: la matematica simbolica o speculativa trascende ogni proporzione comparativa.

Gli enti matematici, come abbiamo visto, sono più liberi dai legami materiali e, in quanto creazioni della nostra mente, *quoad nos* dotati di somma certezza. Se intesi in maniera traslata, secondo una proporzione trascendente (*transumptiva proportio*), gli

³⁶ Cfr. PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN, cit., p. 20-22 (tr. it. pp. 40-41).

esempi geometrici ci forniscono un utile ausilio nella nostra indagine intorno alle cose divine (*in rebus divinis*).

Le figure geometriche impiegate da Cusano nel primo libro della *De docta ignorantia* sono rispettivamente la linea, il triangolo, il circolo e la sfera. A partire dalla linea, pensata come infinita, il Nostro va mostrando come da ciascuna figura si generino tutte le altre. Gli autori a cui Cusano va ispirandosi in queste sue riflessioni rappresentano le fonti della sua prima formazione³⁷. Sant'Anselmo, dal quale Cusano, come egli stesso afferma, desume l'esempio della 'rettitudine', ossia della linea retta, *aenigma* che ritrovava anche in Alberto Magno, come apprendiamo dal *De beryllo*³⁸; Raimondo Lullo ed Eimerico da Campo, nei quali il Nostro poteva rintracciare l'esempio del triangolo e del circolo; nel *De sigillo aeternitatis* del suo amico e maestro Eimerico da Campo (l'opera, posseduta dal Cusano, si conserva ancora oggi nel Cod. Cus. 106), probabile tramite nella trasmissione della dottrina lulliana, Cusano trovava l'immagine del circolo con il triangolo inscritto e i raggi che partono dal centro: «Cuius circulus significat perfectionem essentialium reciprocam seu convertibilem identitatem; [...] triangulus in differentiis portionis circuli oppositis terminatus personarum trinitatem»³⁹.

Se il triangolo viene a simboleggiare la trinità di Dio che è *simul* unità, la figura del circolo, quale simbolo atto a significare l'unità infinita divina in cui tutte le figure si risolvono, suggerirà a Cusano l'idea della teologia circolare (concetto che egli mutua da Lullo, attraverso la mediazione di Eimerico, con esiti però del tutto nuovi e originali: il principio della coincidenza degli opposti in Dio), secondo cui nell'infinità di Dio tutti gli attributi, le divine *dignitates*, vengono a coincidere:

³⁷ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 36.

³⁸ Cfr. *Beryl.*, cap. XIX § 27: «Albertus aenigma rectitudinis recipit».

³⁹ HEYMERICUS DE CAMPO, *Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari*, codex Cus. 106, fol. 77r. Cfr. E. COLOMER, «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», in *MFCG*, cit., pp. 204-205.

Multa hic de perfectione unitatis ex hac figura circulari trahi possent [...]. Hoc tantum notatum esse admoneo quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter, ut summa iustitia est summa veritas, et summa veritas est summa iustitia, et ita de omnibus⁴⁰.

L'idea della circolarità della teologia viene ripresa da Cusano nel *De theologicis complementis*, scritto del 1453, ove si afferma che l'intera teologia è come un circolo in cui tutte le cose sono uno: «tota theologia est ut circulus ille, in quo omnia unum» (cap. XIV). L'immagine della sfera, infine, va ricondotta alla seconda sentenza del *Liber XXIV philosophorum* («Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam»), che Eckhart riporta nei suoi scritti, scritti posseduti e fittamente annotati dal Cusano (Cod. Cus. 21)⁴¹. Il Nostro impiega la metafora della sfera infinita come simbolo dell'esistenza attuale in Dio di tutto il possibile (*transumptio sphaerae infinitae ad actualitatem existentiam Dei*): come la sfera è l'essere in atto di ogni elemento geometrico

⁴⁰ *Doct. ign.* I, cap. XXI § 66. Lullo impiega il termine *conversio* e non la nozione di *coincidentia*, che Cusano poteva ritrovare, invece, nell'interpretazione della dottrina lulliana data dal suo maestro Eimerico da Campo. Per quel che concerne l'influenza lulliana e il ruolo di mediazione svolto da Eimerico si rimanda, oltre al già citato E. COLOMER, «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», cit., pp. 198-213, al contributo di G. FEDERICI VESCOVINI, «La trasformazione dei correlativi di Lullo nella coincidenza degli opposti di Cusano», in Ermenegildo Bidese *et al.*, editors, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 139-154.

⁴¹ Cfr. MEISTER ECKHART, *Expositio Libri Genesis*, cap. II, Aut. I. n. 155, (trad. it. di Marco Vannini in Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Marietti, Genova 1989, p. 95): «E questo è quel che si afferma nel *Libro dei XXIV filosofi*: “Dio è tutto intero in tutto quel che è suo”; e ancora: “Dio è una sfera infinita, della quale il centro è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte”; e infine: “Dio è una sfera in cui vi sono tante circonferenze quanti punti”. Ho svolto in precedenza delle riflessioni in proposito, commentando il brano dell'*Esodo* 16: “Chi aveva preparato di meno, non ottenne però di meno”». Le tre proposizioni riportate da Eckhart, al fine di spiegare che in Dio non vi è *plus aut minus*, ma la più piccola delle opere in Dio è uguale alla più grande, sono rispettivamente la III (*deus est totus in quolibet sui*), la II (*deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique est et circumferentia nusquam*) e la XVIII (*deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae quot sunt puncta*) del *Liber*. Le stesse sentenze ricorrono nel *Commento all'Esodo*, al quale lo stesso Eckhart rimanda: cfr. *In Exodum* 16, 18 nn. 90-92 (tr. it. di M. Vannini, *Commento all'Esodo*, Città Nuova, Roma 2004).

Cfr. D. MAHNKE, *Die Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, cit., pp. 144 e ss.

(punto, linea, superficie), così il massimo è *omne quod esse potest*, ossia l'atto di tutte le cose. La sfera, in quanto *ultima perfectio figurarum, qua maior non est*, viene ad essere la rappresentazione più perfetta del massimo assoluto.

Il Nostro spende alcuni capitoli per mostrare in che cosa consista l'uso simbolico della matematica, indicandone i criteri che lo regolano. Il procedimento descritto dal Cusano si articola in tre fasi:

primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus
et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras
transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum
transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura⁴².

Dapprima si devono considerare le figure matematiche finite nelle loro proprietà; in secondo luogo si trasferiscono queste proprietà a corrispondenti figure infinite; infine, l'infinito contratto sotto la quantità viene elevato a simbolo dell'infinito assoluto, sciolto da ogni quantità.

Cusano muove dalle figure geometriche finite, per poi allontanarsene infinitamente, attraverso la logica del *transcensus*: a livello delle figure geometriche finite prodotte dalla ragione, il triangolo è altro rispetto al cerchio poiché, considerati nella quantità, triangolo e cerchio differiscono tra loro *improportionabiliter*; soltanto nella superiore visione intellettuale la mente arriva ad intuire la loro coincidenza. Chi vuole ascendere alla conoscenza del massimo assoluto deve superare le figure della matematica razionale, perché solo dove tutto è uno, ogni cosa è tutte le cose. La *transumptio* descritta dal Cusano è, come possiamo notare, duplice: consiste inizialmente nel passaggio dalla figura finita alla figura infinita (*translatio ad infinitas figuras*) e, in seguito, in maniera ancora più alta (*altius*), si passa dalla figura infinita, cioè dall'infinito quantitativo, all'infinito assoluto

⁴² *Doct. ign.* I, cap. XII § 33.

(*transumptio ad infinitum simplex*), sciolto da ogni figura. Nel massimo assoluto, che è in atto tutto ciò che è, tutti gli opposti coincidono: la linea nel massimo è triangolo, circolo e sfera.

Come apprendiamo dal *De theologicis complementis*, in cui Cusano riprende questa sua concezione della matematica simbolica o speculativa, possiamo ascendere dal finito delle figure matematiche all'infinito del massimo assoluto solo *per additionem infinitatis*. Quando l'infinità si somma a ciò che è terminato, finito, essa non fa altro che rimuovere dal finito il finito stesso: «quando infinitas additur termino [...] non aliud agit eius additio ad terminum quam remove terminum»⁴³. Solo ascendendo, mediante l'addizione dell'infinità, dalle figure matematiche a quelle teologiche, liberandoci poi anche di quest'ultime, veniamo ad intuire, in una superiore visione mentale, che ciò che è significato è lo stesso infinito *sine termine*: «Et ita ex figuris multiangulis et circulo complicante omnes formabiles polygonias mens ascendit ad theologicas figuras et intuetur dimissis figuris virtutem infinitam primi principii»⁴⁴.

È nel *transcensus* dal finito all'infinito, in cui si assiste al passaggio dalla matematica razionale delle figure finite alla matematica simbolica o intellettuale, «specchio delle figure teologiche»⁴⁵, che si compie il *transcensus* dalla ragione all'intelletto. Nella *transumptio in infinitum* il discorrere della *ratio*, che si applica solo a ciò che è finito, viene superato nel vedere dell'*intellectus*: l'infinità divina non può essere colta dalla ragione che distingue e separa, comparando una cosa con l'altra, bensì dall'intelletto che trascende e riduce ad unità le determinazioni opposte della ragione. La comprensione dell'incomprensibile si compie alla luce della *docta ignorantia*, dal punto di vista dell'inadeguatezza del concetto: solo mediante il *transcensus omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum*, l'elemento matematico viene elevato a simbolo.

⁴³ *Theol. compl.* cap. IV, 42-44.

⁴⁴ Ivi, cap. V, 23-26.

⁴⁵ G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 83.

L'esempio geometrico dell'angolo infinito parimenti massimo e minimo, impiegato nel *De theologicis complementis* e ripreso nel *De beryllo*, diviene l'immagine della verità infinita in cui gli opposti, il *maximum* e il *minimum* assoluti, coincidono. Mediante il simbolismo geometrico-matematico, Cusano si sforza di rendere comprensibile la sua mirabile scoperta: il principio della *coincidentia oppositorum*, che non risulta immediatamente evidente alla mente umana, finita e condizionata. Nel passaggio dal triangolo finito a quello infinito si verifica una contraddizione (il triangolo non è più triangolo che cerchio) che l'intelletto, a dispetto della ragione, vede come del tutto necessaria: la deformazione delle figure fino alla loro coincidenza rende per così dire visibile, afferrabile il *transcensus* dal pensiero discorsivo e oppositivo della *ratio* alla visione intuitiva dell'*intellectus*.

Le *trasmutazioni geometriche* proposte da Cusano si fondano sul concetto teologico di *infinito assoluto*: la retitudine viene a coincidere con la circolarità, perché una sola è la loro misura, l'infinito. È dalla nozione di infinito negativo, di verità come precisione assoluta, in cui il massimo e il minimo coincidono, che scaturisce quel principio della coincidenza degli opposti con cui Cusano viene a scardinare il primato della logica oppositiva tradizionale di matrice aristotelica: nell'infinito ogni differenza scompare. Applicando alle definizioni matematiche la nozione di infinito, giungiamo alla coincidenza della linea retta con la curva: il triangolo infinito viene a coincidere con il cerchio infinito, che, forma di tutte le forme, complica in sé tutte le figure ed è nominabile con i nomi di ciascuna.

L'invisibile e inattingibile verità si fa visibile attraverso il *medium* della matematica. Le figure matematico-geometriche nella *transumptio in infinitum* “esplodono” e *trasmutano*, trapassano l'una nell'altra: il triangolo, il quadrato, il poligono, trasposti all'infinito, si liberano dalla contrazione del “questo” e del “quello” ed entrano in una circolazione infinita, assurgendo a simbolo del divino. In quanto costruzione, prodotto

della mente umana, i *mathematicalia* sono per così dire manipolabili, perché «l'uomo non è legato ad una forma essenziale prestabilita che egli dovrebbe rispettare»⁴⁶: il carattere simbolico della matematica è tale perché la mente umana ne è l'origine, la creatrice; in altre parole, è la *mens* la forma di tutte le figure geometriche. Cusano ripeterà infinite volte nei suoi scritti che come Dio è il creatore degli enti reali, così la mente umana, *viva imago Dei*, trae da sé il mondo degli enti razionali; come Dio è forma del mondo reale, così la mente umana è forma del mondo congetturale. Il mondo congetturale degli enti matematici, che scaturisce dalla *mens humana*, diviene per Cusano la via privilegiata di accesso al divino: quel vero che è cercato in ogni scibile risplende «in speculo mathematico non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate»⁴⁷.

Il simbolismo geometrico-matematico ha il pregio di rendere in un certo qual modo visibile l'incommensurabilità della verità⁴⁸, dando per così dire una forma, una figura a ciò che è concettualmente inafferrabile. Questo non ci deve indurre a ritenere che nelle *transmutationes geometricae* la sproporzione sussistente tra finito e infinito venga, per così dire, superata: la verità infinita rimane irraggiungibile; nessun enigma può attingere la precisione che è *supra omnem modum*. Le immagini rappresentano sempre delle approssimazioni rispetto alla verità che intendono significare, verità che sfugge ad ogni precisa determinazione: il massimo, che è misura di tutto, considerato in se stesso non è né linea, né triangolo, né circolo, né sfera, *sed per infinitum et improportionabiliter supra*. La *scientia aenigmatica* ci mostra che il divino, l'Assoluto, non è visibile che in maniera invisibile, non è comprensibile che incomprensibilmente: dell'angolo assoluto parimenti massimo e minimo, che sta a fondamento di tutti gli angoli costruibili, non possiamo

⁴⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 579.

⁴⁷ *Theol. compl.*, cap. I.

⁴⁸ Cfr. a riguardo I. BOCKEN, «Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues», in *MFCG* 29 (2005), in particolare il terzo paragrafo, pp. 210-213. Si veda anche H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 173: «Il sussidio che la matematica offre a comprendere l'alterità essenziale del divino riposa sul fatto che la *coincidentia oppositorum* dell'essere divino può venire ricostruita *formaliter* mediante il metodo metaforico indicato».

formarci nessun concetto; non lo vediamo che negativamente nell'angolo da noi disegnato, che sappiamo non essere mai massimamente acuto o massimamente ottuso. In altre parole, nel simbolo la verità, che non è raffigurabile in nessun enigma, è simbolicamente saputa come non saputa⁴⁹: «Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem [*homo*] visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate»⁵⁰.

La mente umana nelle figure geometriche, che lei stessa costruisce in quanto immagine della mente divina, scorge *in speculo et aenigmate* l'infinità invisibile della verità. Da qui il carattere negativo di questa *symbolica venatio* che è, *simul*, scienza della *docta ignorantia*, ossia *scientia ignorationis*⁵¹: «quando per speculum videmus in aenigmate, ut Apostulus ait, de Deo notitiam habere possumus utique non aliam quam negativam»⁵².

3.4.1 Qualche osservazione: «si esset linea infinita»

Come si evince dalla trattazione precedente, il simbolismo geometrico-matematico dispiegato da Cusano esercita una funzione, per così dire, propedeutica, di introduzione all'Infinito: la verità nella sua immisurabile grandezza non viene compresa *mathematice aenigmatizando*, ma rimane inafferrata e inafferrabile, sebbene la matematica ne rappresenti, in virtù della sua certezza, l'enigma più chiaro e approssimato.

Va osservato che il Cardinale si preoccupa, a più riprese, di sottolineare il carattere esclusivamente simbolico delle figure infinite da lui impiegate nella conoscenza del massimo assoluto:

⁴⁹ Cfr. K. JASPERS, «Cusano», in *I grandi filosofi*, trad. dal tedesco e presentazione di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 867.

⁵⁰ *Beryl.*, cap. VI § 7.

⁵¹ Cfr. C. D'AMICO, «Die Rolle der Geometrischen Figur in der Zusammensetzung der Scientia Aenigmatica», in *MFCG* 29 (2005), pp. 265-278.

⁵² *Beryl.*, cap. XIV § 15.

Dico igitur quod, *si esset linea infinita*, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera. Et pariformiter *si esset sphaera infinita*, illa esset circulus, triangulus et linea. Et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est⁵³.

Cusano è consapevole che, in quanto prodotto della nostra ragione, gli enti matematici sono tutti finiti e non possono essere raffigurati dall'immaginazione, che non trascende il genere delle cose sensibili, altrimenti da come sono: «cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant»⁵⁴. Le figure matematiche non possono essere esplicate che nella grandezza (*magnitudo*), al di fuori della quale non possono essere immaginate o concepite: «sed materia eius magnitudo est, sine qua nihil concipit mathematicus»⁵⁵. In altre parole, il geometra vede la figura separata dalla materia sensibile, ma non da ogni materia: la figura non può essere vista se non ha quantità (*non videt figuram nisi quantam*).

Come già abbiamo avuto modo di accennare, Cusano, secondo la tradizionale classificazione aristotelica delle scienze teoretiche o speculative⁵⁶, ripresa dai neoplatonici, da Boezio e da tutti i pensatori medievali, assegna alla matematica una posizione mediana

⁵³ *Doct. ign.* I, cap. XIII § 35. Cfr. anche *Id. Sap. II* § 42: «Et quamvis circulus, qui recipit magis et minus, non possit esse maximus simpliciter aut infinitus, *concipiamus tamen circum fore infinitum*: nonne tunc eius diameter erit linea infinita?». Il corsivo è mio.

⁵⁴ Ivi I, cap. XII § 33. Santinello, per una probabile svista, nella sua traduzione del passo manca di tradurre la negazione *ne* che accompagna il verbo, capovolgendo in tal modo il senso dell'asserzione cusana: «Tutti gli enti matematici sono finiti e *possono* essere raffigurati dall'immaginazione altrimenti da come sono» (NICCOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, cit., p. 89).

⁵⁵ *Beryl.*, cap. XXXVI § 63.

⁵⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* VI 1, 1025 b-1026 a. Nella classificazione delle scienze teoretiche stabilita da Aristotele nella *Metafisica*, la matematica viene a trovarsi tra la fisica e la teologia (o filosofia prima): la fisica riguarda realtà separate, ossia esistenti di per sé, dotate di materia e movimento (περί χωριστὰ μὲν ἀλλ'οὐκ ἀκίνητα); la matematica si occupa di realtà immobili, ma non separate (περί ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ); la più alta delle scienze teoretiche, la filosofia prima, riguarda realtà separate, ossia trascendenti, ed immobili (περί χωριστὰ καὶ ἀκίνητα).

Gli scienziati medievali, quali Pietro d'Abano, li chiamarono «modi» della conoscenza speculativa, il divino o l'essenziale, il matematico e il naturale, derivando questa classificazione dalla *Metafisica* di Avicenna, opera per altro posseduta dal Cardinale. A riguardo cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, «Cusano e la matematica», cit., p. 396.

tra la fisica e la teologia (o filosofia prima), individuando nell'intelletto unito all'immaginazione la facoltà di cui l'anima si serve in questo tipo di indagine:

Estque media speculatio circa *inabstractas formas* tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus sed bene a materia corporali et instabili. Non enim considerat circulum ut in pavimento corruptibili sed ut in sua ratione seu diffinitione. Et vocatur speculatio illa mathesis seu disciplina. Traditur enim via disciplinae. Et utitur anima in huius inquisitione intellectu cum imaginatione.⁵⁷

La speculazione matematica (*media speculatio*), afferma il Cardinale, mutuando la terminologia impiegata da Teodorico di Chartres nella *Glosa super librum Boethii De Trinitate* e nelle *Lectiones*⁵⁸, ha per oggetto forme stabili ma non del tutto astratte (*inabstractae*), dal momento che tali forme, che non conferiscono l'essere in maniera propria (solo Dio, forma assoluta, del tutto astratta e di per sé sussistente, dà l'essere in maniera primaria), non possono sussistere senza materia se non nozionalmente: «omnes formae inabstractae, quae sine materia non subsistant nisi notionaliter, proprie non dant

⁵⁷ *Possest* § 63. Il corsivo è mio. Il termine *disciplina* con cui si designa qui la matematica veniva al Cusano da Teodorico di Chartres.

⁵⁸ Il *Carnotensis*, che già abbiamo avuto modo di citare, rappresenta senz'altro una delle fonti più importanti del pensiero cusano. Nella sua *Glossa al «De Trinitate» di Boezio*, così come nelle *Lezioni*, Teodorico definisce la Matematica come *sine motu e inabstracta*. Essa considera le forme nella loro verità, cioè al di fuori della materia (*extra materiam*), tuttavia non può dirsi astratta al pari della Teologia, ma la si deve qualificare come *inabstracta*, dal momento che ha per oggetto le forme che non possono essere senza materia: «Considerat enim formas extra materiam in ueritate sua sicut uerum circulum uerum triangulum et cetera in hunc modum. Unde sine motu dicitur quia res abstracte et inmutabiliter considerat. Inabstracta uero dicitur mathematica eo quod formas considerat que non possunt esse sine materia» (TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, 23, ed. HÄRING, cit., p. 162). Le forme che sono nella necessità della complessione (*necessitas complexionis*), infatti, non possono essere tolte fuori dai corpi, così da poter esistere senza di essi, perché ricevono dalla corporeità i loro limiti. In altre parole, le forme oggetto della matematica vengono comprese senza materia, ma non possono essere senza materia: «Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et uerum est quod mathematica comitatur materiam» (*ibidem*). Cfr. anche TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, 26, ed. HÄRING, cit., p. 274; tr. it. a cura di E. MACCAGNOLO, cit., p. 129.

esse, sed ipsarum cum materia conexione surgit esse»⁵⁹. La matematica, quindi, considera il circolo come astratto dalla materia corporea ed instabile, ma non astratto da ogni materia intelligibile, ossia considera il circolo non com'è nel pavimento corruttibile, ma com'è nel suo fondamento, nella sua definizione.

Da ciò inferiamo chiaramente che la linea infinita (così come l'angolo infinito ad un tempo massimo e minimo) cui fa riferimento Cusano è una linea non *signabilis*, che non può essere tracciata con i nostri segni.

Nell'*Apologia doctae ignorantiae*, nel rispondere al Wenck che non riusciva a comprendere come l'infinito potesse essere misura dei finiti, dal momento che il finito non ha con l'infinito nessuna proporzione, Cusano ritorna sull'esempio della linea infinita, quale valida *manuductio* di cui l'intelletto si serve per pervenire all'infinito *simpliciter* : «[...] cum impossibilitas essendi lineam infinitam actu sit multipliciter in *Doctae ignorantia* ostensum; iuvat tamen se intellectus per positionem lineae infinitae, ut intret ad simpliciter infinitum [...]»⁶⁰.

Cusano sa, a prescindere dalle dichiarazioni del suo avversario che ha definito falso l'esempio da lui apportato, che una figura infinita in atto non può esistere. La linea infinita, forma di tutte le figure formabili, non è un ente di ragione, ma una figura teologica, sciolta da ogni quantità, un enigma intellettuale appropriato ad indicare Dio, forma di tutte le forme, esemplare assoluto nella cui semplicità ogni cosa risulta complicata:

Sed quomodo deus in se absolute consideratus sit actus omnis posse seu forma simplicissima simul et infinitissima, non video aenigma intellectuale propinquius quam si pono lineam infinitam. Declaravi enim in libello *Doctae ignorantiae* illam [*scil.* lineam infinitam], si *dabilis* esset, actum esse omnis

⁵⁹ *Possest* § 64.

⁶⁰ *Apol. doct. ign.* § 48, 6-9.

posse lineae, scilicet terminum omnium per lineam terminabilium et adaequatissimum omnium figurarum lineabilium exemplar⁶¹.

Anche S. Tommaso nella *Summa theologiae* nega che si possa dare un infinito attuale in estensione (*infinitum actu secundum magnitudinem*): è impossibile non solo un corpo fisico infinito, ma anche un corpo matematico infinito. Se immaginiamo un corpo matematico esistente in atto, bisogna che lo immaginiamo sotto una forma determinata, poiché niente è in atto se non in virtù della sua forma. Perciò, dato che la forma dell'essere quantitativo come tale è la figura geometrica, esso avrà necessariamente una qualche figura e sarà così finito; la figura, infatti, non è altro che ciò che è compreso in uno o più limiti:

Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur (I^a q. 7 a. 3 co.).

A chi sostiene che si possa dare un infinito in estensione sulla base del fatto che la matematica impiega l'infinito in estensione (dice infatti il geometra nelle sue dimostrazioni: *sit linea talis infinita*)⁶², l'Aquinate risponde che il geometra non ha bisogno di supporre che una linea sia infinita in atto; ha bisogno invece di prendere una linea attualmente limitata, dalla quale si possa sottrarre quanto è necessario: e questa linea la chiama infinita⁶³.

⁶¹ *Possest* § 59. Cfr. anche *Id. Sap. II*, § 43: «Per te ipsum hoc clarissime conspicias, quod infinita rectitudo se habet ad omnia sicut infinita linea, si foret, ad figuras».

⁶² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a q. 7 a. 3 arg. 1: «Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem, dicit enim geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem».

⁶³ Cfr. *ivi*, I^a q. 7 a. 3 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse

Analogamente per Cusano il triangolo tracciato dal geometra è una grandezza finita, dotata di una certa estensione, che l'immaginazione presenta fra le diverse possibili: il triangolo disegnato, che riceve il più o il meno, è sempre maggiore o minore, ma mai eguale ad un altro triangolo. Al geometra, tuttavia, non interessano le linee o le figure nella loro concretezza materiale: egli si preoccupa della linee come sono in se stesse (*ut in se sunt*), sebbene queste linee non si possano reperire al di fuori della materia. Quando disegna un triangolo di una determinata quantità, il matematico non guarda a quel determinato triangolo, ma al triangolo astratto, sciolto da ogni quantità, qualità, grandezza e molteplicità, guarda cioè al triangolo infinito, esemplare e misura di tutti i triangoli sensibili finiti, che intuisce con gli occhi della mente⁶⁴.

La matematica e la geometria, in quanto costruzioni della nostra *ratio*, sono scienze di ordine comparativo, in parte ancora legate al mondo dell'alterità: la nostra conoscenza della verità, afferma Cusano sulla scia di Boezio, si compie *in multitudine et magnitudine*⁶⁵. Di conseguenza, tutto ciò che non cade nell'ambito della molteplicità e

est, et hanc nominat lineam infinitam».

⁶⁴ Cfr. *Theol. compl.* cap. II, 5-17 e cap. V, 33-41. Si veda a riguardo PLATONE, *Repubblica* VI 510c-511a: «Tu sai, credo, che gli esperti di geometria [...] utilizzano figure visibili e costruiscono su di esse le dimostrazioni, non pensando però a queste, bensì ai loro modelli: eseguono i calcoli sul quadrato e sul diametro in sé, non su quelli che stanno tracciando. E delle stesse figure che costruiscono e disegnano, e che proiettano ombre e riflessi nell'acqua, si servono a loro volta come di immagini, cercando di cogliere quelle realtà in sé che non si possono vedere se non con l'intelletto».

⁶⁵ Cfr. *Doct. ign.* I, cap. XI § 32; *Id. Mente*, cap. X; *Compendium*, cap. V. Secondo Boezio ogni conoscenza della verità risulta essere compresa nell'ambito della molteplicità e della grandezza, in quei concetti di *multitudo* e di *magnitudo* in cui si riassumono le arti del quadrivio. Con il termine *multitudo* Boezio si riferisce alla quantità discreta, divisa o divisibile in parti, oggetto dell'aritmetica, che considera la moltitudine *per se*, cioè i numeri considerati isolatamente, e della musica, che considera invece la moltitudine *ad aliquid*, cioè i rapporti fra i numeri; il termine *magnitudo* indica, invece, la grandezza continua presa in esame dalla geometria, che si occupa delle grandezze immobili, e dall'astronomia, che ha invece a che fare con le grandezze mobili: «Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas, illam vero, quae ad aliquid, musici modulaminis temperamenta pernoscent, immobilis vero magnitudinis geometria notitiam pollicetur, mobilis vero scientiam astronomicae disciplinae peritia vendicat» (BOEZIO, *De institutione arithmetica* I 1, ed. G. Friedlein, cit., p. 9, 1-6). Già Aristotele nel libro V della *Metafisica* (13, 1020a 7-14) aveva distinto tra quantità discreta e quantità continua: la prima è oggetto dell'aritmetica, mentre la seconda della geometria. Anche Proclo, nel *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, rifacendosi ai Pitagorici, distingue le specie della matematica in base ai concetti di «quanto» (*τὸ πᾶσον*) e di «quanto grande» (*τὸ πηλίκον*): «Ora, i Pitagorici erano d'opinione di dividere l'intera scienza matematica in quattro

della grandezza non può essere né concepito né immaginato, e quindi non può essere conosciuto precisamente: ogni intelligenza ha bisogno di fantasmi per speculare⁶⁶. Solo mediante una *transumptiva proportio* – osserva il Cardinale – le figure razionali finite della geometria possono essere impiegate simbolicamente come specchio delle figure intellettuali teologiche.

Osserviamo che con l'estensione delle figure geometriche *in infinitum*, la certezza della matematica, da cui Cusano prende le mosse nella sua ricerca geometrico-simbolica della verità, non può che venire meno: la linea che è attratta nell'infinito, ove ogni distinzione scompare, cessa di esser linea perché essa non ha più né quantità né termine; la linea infinita non è più linea, ossia non è più un *ens rationis*, ma la stessa infinità⁶⁷.

3.5 Pensare la coincidenza: la quadratura del cerchio

L'impronta matematizzante del pensiero cusaniano emerge in tutta la sua evidenza sin dall'opera sulla *Dotta ignoranza*, interamente percorsa – come si è visto – da concetti, figure, definizioni geometrico-matematiche, impiegati in chiave simbolica, al fine di significare quelle verità che trascendono il piano razionale. Al di là del frequente ricorso alla matematica negli scritti filosofico-teologici, non possiamo dimenticare che Cusano si cimentò in numerosi trattati, redatti tra il 1445 e il 1459⁶⁸, nella trattazione di problemi di

parti, di cui una riguardava il «quanto», un'altra il «quanto grande», e ponevano duplice l'una e l'altra; cioè, il «quanto» o ha la sua consistenza in se stesso o è costituito in relazione ad un altro; e il «quanto grande» o è stabile, o si muove. Allora l'aritmetica considera il quanto per se stesso, la musica lo considera rispetto ad un altro quanto; la geometria considera il quanto grande come immobile, la sferica lo considera mobile su se stesso» (PROCLO, *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein, cit., p. 35-36; tr. it., cit., p. 51).

⁶⁶ Cfr. *Possest* § 43, 27-32.

⁶⁷ Cfr. *Vis. Dei*, cap. XIII § 57: «Si infinitas esset contrahibilis ad aliquod nominabile, ut est linea aut superficies aut species, ad se attraheret id, ad quod contraheretur; et ita implicat infinitum esse contrahibile, quia non contraheretur, sed attraheret. Si enim dixero infinitum contrahi ad lineam, ut cum dico infinitam lineam, tunc linea attrahitur in infinitum; desinit enim linea esse linea, quando non habet quantitatem et finem. Infinita linea non est linea, sed linea in infinitate est infinitas».

⁶⁸ Gli scritti matematici del Cusano, in ordine cronologico, sono: *De geometricis transmutationibus* (1445), *De arithmetica complementis* (1445), *De circuli quadratura* (luglio 1450), *Quadratura circuli* (dicembre 1450), *De mathematicis complementis* (la prima redazione in un solo libro venne compiuta a Bressanone nel

carattere strettamente matematico, tutti gravitanti intorno alla *vexata quaestio* della quadratura del cerchio, a cui nessuno – sostiene Cusano nel *De mathematicis complementis* e, ancor prima, nel *De quadratura circuli* – ha saputo approssimarsi più di quanto abbia fatto Archimede. Il Nostro poteva leggere l'opera del grande matematico siracusano, che diventa uno dei suoi punti di riferimento, nella nuova traduzione latina compiuta nel 1450 da Giacomo da Cremona, sotto il patrocinio di Niccolò V, come apprendiamo dalla dedica al papa premissa al *De mathematicis complementis*⁶⁹.

Cusano riteneva di poter condurre a completamento l'opera iniziata da Archimede, applicando alla quadratura del cerchio il metodo della *coincidentia oppositorum* che, a detta del Nostro, avrebbe risolto un problema rimasto fino ad allora insoluto⁷⁰. L'occhiale (*beryllus*) della coincidenza, che aveva sancito in ambito teologico il superamento delle determinazioni oppositive della logica classica di matrice aristotelica, viene ora applicato da Cusano all'ambito del sapere matematico, dischiudendo nuovi e inediti procedimenti.

settembre del 1453, la seconda redazione in due libri fu ultimata sempre a Bressanone nel novembre 1454), *Declaratio rectilineationis curvae* (1454), *De una recti curvique mensura* (1454), *Dialogus de circuli quadratura* (1457), *De caesarea circuli quadratura* (che Cusano compose nel luglio del 1457 nel Castello di Andraz, dove si era rifugiato per sfuggire alle minacce del duca Sigismondo d'Austria), *De mathematica perfectione* (1458), *De mathematicis aurea propositio* (1459).

Gli studi sulla matematica cusana si devono a Uebiger e, in particolare, a Hofmann, che negli anni cinquanta del secolo scorso curò la pubblicazione della traduzione in lingua tedesca di tutti gli scritti matematici del Cusano: NIKOLAUS VON KUES, *Die mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues*, a cura di J. Hofmann, Hamburg 1952. L'opera dello studioso ha rappresentato l'edizione di riferimento per la produzione matematica del Cusano fino ad oggi: è di quest'anno la pubblicazione nell'edizione critica a cura dell'Accademia di Heidelberg del volume degli *Scripta mathematica* del Cardinale.

⁶⁹ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 103. Cfr. anche L. DE BERNART, *Cusano e i matematici*, cit., p. 21.

⁷⁰ Il problema dell'incommensurabilità retto/curvo è un'eredità della filosofia greca. La scoperta dell'esistenza di grandezze incommensurabili, quali emergevano ad esempio dallo studio del rapporto tra la diagonale e il lato del quadrato, aveva profondamente scosso, come è noto, le fondamenta della matematica pitagorica. L'entrata in crisi dell'aritmo-geometria, che i Pitagorici avevano edificato sulla base della coincidenza di un numero finito con una determinata grandezza geometrica, preparò al contempo la strada all'irrazionale, che richiedeva l'infinità numerica e l'infinita divisibilità. L'inattesa scoperta dell'impossibilità di esprimere con un numero intero il rapporto tra la diagonale e il lato del quadrato venne a rappresentare per i Greci l'inquieto incontro con l'infinito. Per un'analisi dettagliata della questione si rinvia al volume di R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Già Raimondo Lullo nella *Geometria Nova* e, in particolare, nel *De quadratura et triangulatura circuli*, opera di cui Cusano compì *manu propria* una trascrizione nel 1428 (Codex Cusanus 83)⁷¹, aveva tentato di risolvere la questione della quadratura del cerchio. La filosofia matematica elaborata da Cusano, sebbene abbia potuto risentire soprattutto in una fase iniziale di spunti e suggestioni lulliane, si colloca in un diverso contesto e perviene a risultati di ben altra portata.

Il modo di procedere adottato e le riflessioni matematiche del Cardinale suscitarono interesse ma anche perplessità tra i matematici professionisti del tempo, quali Paolo dal Pozzo Toscanelli e Georg von Peurbach, suoi amici e corrispondenti, e furono in seguito oggetto dell'aspra critica di Johannes Müller detto il Regiomontano, allievo del Peurbach, che nel suo dialogo *La quadratura del cerchio* si impegnò a mostrare l'infondatezza dei calcoli "lulliani" del Cusano, burlandosi del novello geometra a cui "obbediscono numeri e linee"⁷². Il metodo di quadratura del cerchio avanzato dal Nostro venne refutato dal Regiomontano perché totalmente sprovvisto di un'adeguata formalizzazione matematica⁷³: i procedimenti cusani, avulsi dall'istanza di rigore che guidava gli specialisti, risultavano del tutto inefficaci in un ambito specificatamente matematico.

⁷¹ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 103. Cfr. anche K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 171. Tra le fonti della matematica cusana, oltre ai citati scritti di Raimondo Lullo, si annoverano anche il *Commento agli Elementi di Euclide* di Campano da Novara (conservato nel Cod. Cus. 205) e la *Geometria speculativa* di Tommaso Bradwardine.

⁷² Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Introduzione ai Dialoghi dell'Idiota*, nota 37, p. XXXVI e *Opere filosofiche*, nota 1 p. 609-610, in calce alla traduzione del *De theologicis complementis*. Cfr. anche a riguardo M. MAURIZI, *La nostalgia del totalmente non altro: Cusano e la genesi della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 276, che riporta il giudizio del tutto negativo espresso dal Regiomontano nei riguardi del Cusano "matematico": «Nicolaus autem Cusensis cardinalis, geometra ridiculus Archimedisque aemulus, quantas ostendabundus nostra tempestate invexit nugas? Quippe qui plurimos quadrabilis circuli modos edidit frivolos penitus et non nisi Lullianis quibusdam suasinculis inintentes».

⁷³ Sul rapporto tra Cusano e i matematici "specialisti" dell'epoca si rimanda agli studi condotti da L. DE BERNART: oltre al già ricordato *Cusano e i matematici*, si veda anche «Cusano e l'archimedisismo nel Medioevo. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo», in M. THURNER (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 339-381.

Cusano non era certo un matematico di professione: egli si muoveva su di un piano eminentemente concettuale, alieno da ogni rigore formale. L'intento che animava le sue indagini matematiche era quello di mostrare la mirabile 'potenza' del principio della «coincidenza degli opposti»: la quadratura del cerchio rappresentava ai suoi occhi un caso di *coincidentia oppositorum*.

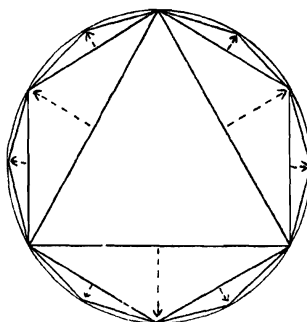
L'assunto matematico dell'incommensurabilità retto-curvo viene declinato da Cusano metafisicamente, come simbolo della mancanza di proporzione del finito rispetto all'infinito: «vis infinita est incommensurabilis per omne non infinitum, sicut capacitas circularis per omnem non circulum incommensurabilis manet»⁷⁴. Nell'incapacità di esprimere precisamente il rapporto tra il cerchio e il non cerchio, tra il lato e la diagonale del quadrato, tra il diametro e la circonferenza, la matematica veniva a mostrare l'impossibilità per l'uomo di raggiungere la precisione assoluta della verità: *praecisionem veritatis uti est non capientes*.

Tale questione aveva fatto il suo ingresso sin dalle prime pagine del *De docta ignorantia*, attraverso l'immagine del cerchio e del poligono, di cui Cusano si serve per esemplificare, a livello geometrico, la sproporzione sussistente tra la verità e la nostra comprensione di essa⁷⁵:

⁷⁴ *De circuli quadratura*, 10-12.

⁷⁵ L'esempio del poligono inscritto in un cerchio viene ripreso da Cusano nel III libro del *De docta ignorantia* per rappresentare la relazione tra la natura umana e quella divina. La quadratura del cerchio viene qui a significare il paradosso del mistero cristiano dell'Incarnazione: l'unione paradossale delle due nature si realizza in Cristo, che è, *simul*, massimo contratto e assoluto, ossia Dio e creatura ad un tempo. Cfr. *Doct. ign.* III, cap. IV § 206: «Quasi ut si polygonia circulo inscripta natura foret humana, et circulus divina: si ipsa polygonia maxima esse debet, qua maior esse non potest, nequaquam in finitis angulis per se subsisteret, sed in circulari figura, ita ut non haberet propriam subsistendi figuram etiam intellectualiter ab ipsa circulari et aeterna figura separabilem».

Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo precise



comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo. Numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat⁷⁶.

La nostra conoscenza, dato il suo carattere comparativo, non potrà mai eguagliare la verità, non potrà mai arrivare a conoscerla in maniera così precisa da non poterla conoscere in maniera ancora più precisa all'infinito: la conoscenza del vero è suscettibile di aumento in maniera inesauribile⁷⁷. La relazione che essa intrattiene con la verità è simile al rapporto che il poligono ha con il cerchio: il non-circolo non può misurare con precisione il cerchio, anche moltiplicando i suoi lati all'infinito non potrà mai farsi uguale ad esso, ma solo approssimarvisi asintoticamente. L'eccentricità della nostra conoscenza rispetto alla verità rimane per Cusano insuperabile: la conoscenza è il movimento della mente dal *quia est* al *quid est*, ma, dal momento che la distanza da percorrere è infinita, tale movimento non potrà mai cessare. Se il punto di vista del sapere umano non potrà mai arrivare a coincidere con quello della verità, ogni nostra asserzione intorno al vero non sarà allora che *coniectura*. La tesi della congetturalità della conoscenza non sfocia, come si potrebbe

⁷⁶ *Doct. ign.*, I, cap. III § 10.

⁷⁷ Cfr. *Coni.* I, *Prologus* § 2: «Non enim exauribilis est audactio apprehensionis veri».

pensare, in un esito scettico: l'irraggiungibilità della precisione rappresenta per Cusano la *ratio essendi* di ogni nostra ricerca.

Il procedimento adottato da Cusano nei suoi tentativi di risoluzione della quadratura del cerchio, procedimento che si rifaceva al metodo cosiddetto di «archificazione» mediante poligoni isoperimetri⁷⁸, sembra in qualche modo muovere dall'assunto metafisico formulato nel *De docta ignorantia*. Tale principio, secondo cui il rapporto tra la nostra conoscenza e la verità è analogo a quello tra il poligono inscritto e il cerchio, trasposto in termini matematici conduce Cusano ad affermare che la quadratura del cerchio diventa possibile mediante la coincidenza degli estremi, coincidenza raggiungibile all'infinito, attraverso una serie illimitata di determinazioni finite: muovendo da un poligono regolare (il triangolo equilatero) cui è inscritto e circoscritto un cerchio, Cusano osservava che al crescere dei lati dei poligoni isoperimetri il cerchio inscritto e quello circoscritto finivano per coincidere. Giungiamo alla quadratura del cerchio o, per meglio dire, alla circolazione del quadrato solo percorrendo illimitatamente il finito, attraverso un processo di infinita approssimazione.

A tal proposito, Cusano sottolinea come gli antichi si fossero impegnati invano a cercare la quadratura del cerchio partendo dal cerchio anziché dal quadrato: per pervenire alla conoscenza di ciò che è ignoto – come ormai sappiamo – occorre muovere, nella sua determinazione, da ciò che è noto. Il cerchio, al pari dell'infinito, che è il termine e il fine di tutto, non è misurabile, ma misura assoluta:

Quaesiverunt veteres circuli quadraturam, et haec inquisitio praesupponit, quod data circulari linea possit dari recta sibi aequalis. Et hoc numquam reperire potuerunt. Si quaesivissent quadrati circulationem, fortassis invenissent. Ex quo habes circulum non mensurari, sed mensurare, scilicet aeternitatem non esse

⁷⁸ Cfr. L. DE BERNART, *Cusano e i matematici*, cit., pp. 14-15.

mensurabilem, quia omne mensurabile excedit, sed mensurat aeternitas omnem durationem⁷⁹.

A spiegazione del fallimento di quelli che lo hanno preceduto, il Nostro individua un'altra motivazione, di natura ancora più profonda:

Quaesiverunt veteres artem aequandi circulum quadrato [...] coincidentiam circuli et quadrati in aequalitate praesupposuerunt [...] sed quia ratio non admittit coincidentias oppositorum, defecerunt. Coincidentia autem quaeri debuit intellectualiter [...] ⁸⁰.

Gli antichi che sono andati cercando l'«arte» (si noti l'uso del termine *ars*, di lulliana memoria) di quadrare il cerchio, presupponendo la coincidenza del circolo e del quadrato nell'uguaglianza, hanno mancato nel loro intento. L'*aequalitas* del circolo e del quadrato, infatti, non si raggiunge sul piano della ragione (*per rationem*), la quale non ammette la *coincidentia oppositorum*; tale coincidenza deve essere indagata con l'intelletto (*intellectualiter*), intuita nella superiore visione mentale (*visus mentalis*).

L'impossibilità di pervenire alla quadratura del cerchio, vero e proprio *cul-de-sac* per la ragione, dal momento che fra le due grandezze, il retto e il curvo, non sussiste alcuna proporzione razionale, era per Cusano espressione, a livello geometrico, del principio di non contraddizione⁸¹ e della sua manifesta inefficacia nei confronti dell'infinito. La radice di tutte le asserzioni della ragione, afferma il Nostro nelle *Congetture*, ove va precisando la distinzione tra *ratio* e *intellectus*, è che la coincidenza degli opposti non si può cogliere. La

⁷⁹ *Theol. compl.* cap. XI.

⁸⁰ Ivi cap. IV.

⁸¹ Cfr. F. VENGEON, «Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues», in *Revue d'histoire des sciences*, Tome 59-2, Juillet-Décembre 2006, p. 222: «...selon lui, l'impossibilité de la quadrature du cercle équivaut à l'expression géométrique du principe de non contradiction».

ragione, dominata dal principio di non contraddizione, non può che distinguere il retto dal curvo, non può che respingerne la coincidenza:

Temptavi ego aliquando affirmans quadraturam circuli per rationem inattingibilem atque inadmissibilem propter iam dictam coincidentiam vitandam et statim quid geometricae affirmandum quidve negandum vidi. Nam in ipsis animorum conceptionibus atque in cunctis demonstrationibus Euclidis aut quorumcumque unicam hanc causam repperi in varietate figurarum⁸².

Le verità della geometria trovano il loro fondamento nella ragione: è la *ratio* a stabilire che cosa vada affermato e cosa vada, invece, negato in geometria. Agli occhi della *ratio*, che esige l'esclusione della *coincidentia oppositorum*, la quadratura del cerchio si presenta come impossibile.

Come apprendiamo da Aristotele, retto e curvo appartengono, infatti, a due generi (*genera*) qualitativamente differenti, opposti, tra i quali non può darsi alcuna eguaglianza⁸³; di conseguenza, non può esservi tra loro alcun rapporto calcolabile. Tale rapporto, che equivale a quello sussistente tra la diagonale e il lato del quadrato, risulta per la ragione assolutamente incommensurabile, intraducibile in una precisa proporzione aritmetica:

scimus quod omnis numerabilis proportio diametri ad costam est inattingibilis, cum nulli duo numeri dari possent qui praecise sic se habeant; sed quibuscumque datis, habitudo eorum est aut maior aut minor quam diametri ad

⁸² *Coni.* II, cap. II § 82. Nella seconda redazione dell'opera Cusano sostituisce «...quadraturam circuli per rationem...» con «...diametri et circumferentiae circuli proportionem...»: il Cardinale è convinto di essere riuscito a dimostrare, nel frattempo, la quadratura del cerchio.

⁸³ Cfr. *Beryl.*, cap. XXVIII § 45: «In Metaphysica autem dicit curvum et rectum in natura contrariari, quare unum non posse converti in aliud». Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I 5, 986 a 25, ove lo Stagirita riferisce che la coppia retto-curvo era una delle dieci coppie di contrari poste dai Pitagorici a fondamento delle cose e delle loro qualità.

costam; et quibuscumque datis, possunt dari numeri propinquoiores illi
habitudini⁸⁴.

Non esiste un rapporto fra due numeri che esprima la proporzione fra la diagonale e il lato in modo preciso: trascendendo ogni *proportio comparativa*, essa risulta del tutto incomprensibile alla *ratio*.

Ma, una volta mostrato che la causa dei vari teoremi geometrici risiede nella nostra ragione, che la geometria che noi oggi chiamiamo euclidea è opera della *ratio*, Cusano si è aperto al contempo la via per approfondire la conoscenza di tale ragione e, quindi, la possibilità di spingersi oltre i limiti da essa stabiliti. Dalla regola fondamentale dell'inattingibilità della precisione nella sua absolutezza, ricaviamo che la *praecisio* che raggiungiamo nel campo della ragione non è assoluta, ma relativa, o, per meglio dire, contratta in quell'ambito. Ciò che si mostra preciso lungo la via della ragione è tale solo *rationabiliter*, perché si trova sotto il cielo della ragione stessa: «omne id, quod rationis via praecisum ostenditur, ex eo tale est, quia de rationis caelo existit»⁸⁵. Trasposti sul piano superiore dell'intelletto, *unitas rationis*, gli asserti della ragione mancano di precisione: affermando che il retto si oppone in modo del tutto incompatibile al curvo, enunciamo una verità che è tale per la ragione, che nega la complicazione degli opposti (*complicationem oppositorum*), non per l'intelletto, dove gli opposti coincidono.

La natura 'paradossale' del problema matematico della quadratura del cerchio, la cui soluzione esce dall'ambito della *ratio* (trascendendo la radice profonda delle scienze matematiche, ossia quel principio di non contraddizione posto a fondamento di tutte le verità razionali), permetteva a Cusano di provare l'efficacia epistemologica della sua mirabile scoperta: il principio della coincidenza degli opposti.

⁸⁴ *Possest* § 42.

⁸⁵ *Coni.* II, cap. I § 76.

Non ci interessa qui saggiare da un punto di vista strettamente matematico la validità dei tentativi di soluzione forniti dal Cusano intorno al problema della quadratura del cerchio⁸⁶ – cosa che esula dal discorso che stiamo qui conducendo – ma porre in rilievo come e perché nell'enigma matematico della quadratura del cerchio Cusano scorgesse un sussidio, un *complemento* alle superiori verità teologiche. Se è così nella matematica, osserva il Cardinale, non potrà che esserlo in modo ancora più vero in teologia: «si sic est in mathematicis, sic erit verius in theologicis»⁸⁷.

Perché le figure geometrico-teologiche rappresentano il complemento di ciò che possiamo sapere? Perché in esse scorgiamo che la differenza tra misura e misurato, la distanza tra gli opposti che si incontra nei finiti, è in Dio uguaglianza o coincidenza: «Est igitur in theologicis figuris complementum eius, quod sciri potest, hoc scire scilicet, quod differentia inter finita mensurae et mensurati est in deo aequalitas seu coincidentia»⁸⁸. Detto altrimenti, ciò che risulta impossibile *rationabiliter*, come la quadratura del cerchio, è concepibile *intellectualiter* e si realizza *divinaliter*, in Dio massimo assoluto.

La riuscita quadratura del cerchio, che Cusano crede di aver dimostrato geometricamente nel *De mathematicis complementis*, ci conduce con più certezza e senza alcuna esitazione ad affermare teologicamente in teologia quello che affermiamo

⁸⁶ Per un'analisi dettagliata dei procedimenti matematici impiegati da Cusano nella quadratura del cerchio si rimanda al volume di L. DE BERNART, *Cusano e i matematici*, cit.

A dir poco curioso il metodo empirico di quadratura del cerchio avanzato da Cusano nel *De staticis experimentis*. Nel quarto dei dialoghi dell'*Idiota*, il Nostro, in base al suo programma d'indagine quantitativa della natura, è convinto che il rapporto approssimativo tra il cerchio e il quadrato possa essere calcolato sperimentalmente con l'uso della bilancia: «se si costruirà un vaso cilindrico di diametro ed altezza note ed un altro cubico del medesimo diametro e della stessa altezza, e si peserà l'acqua di cui sono stati riempiti, mediante la diversità dei pesi si troverà la proporzione tra il quadrato inscritto ed il cerchio in cui è inscritto (*nota tibi erit ex diversitate ponderum inscripti quadrati ad circulum, cui inscribitur proportio*), e quindi, con una congettura approssimata (*propinqua coniectura*), si troverà la quadratura del cerchio (*circuli quadratura*) e quanto si desidera sapere su questo argomento». *Id. stat. exp.* § 138; tr. it. di G. Santinello in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, vol. I, Zanichelli, Bologna 1965.

⁸⁷ *Theol. compl.* cap. III.

⁸⁸ *Ivi* cap. XIII.

matematicamente in matematica: «nos certos reddit in theologicis id ipsum theologicè, quod in mathematicis mathematicè affirmandum»⁸⁹.

Nelle figure matematiche, sottratte al mutamento che contrassegna i sensibili e perciò dotate di maggiore certezza, la verità risplende non al modo di una lontana immagine, ma come nella più luminosa delle approssimazioni: la certezza della matematica viene a rappresentare agli occhi di Cusano il punto di partenza delle nostre speculazioni teologiche, una sorta di introduzione a più alte vedute (*ad altiora*).

Nel *De circuli quadratura*, scritto che Cusano compose nel luglio del 1450⁹⁰ in concomitanza con l'importante trilogia dell'*Idiota*, il Cardinale discute della quadratura del cerchio alla luce della sua teologia matematica, con richiami alla sua filosofia trinitaria, tanto che lo scritto è stato pubblicato dall'Accademia di Heidelberg in appendice al *De theologicis complementis*. Nel problema matematico della quadratura del cerchio, che consiste «in trigonali elevatione ad aequalitatem circularem»⁹¹, Cusano viene a scorgere, nei due scritti, un sussidio, un modo conveniente di ascendere alle superiori verità teologiche (*modus ascendendi ad theologiam*): il simbolo mediante il quale possiamo attingere, come *in speculo et in aenigmate*, l'unitrinità divina.

Le argomentazioni matematiche del Nostro hanno uno scopo eminentemente speculativo: le matematiche ci conducono alle cose divine, assolute ed eterne, dichiara il Cardinale⁹². Ciò non toglie che alcune intuizioni della sua filosofia matematica abbiano giocato un ruolo di prim'ordine nella scoperta e nella formazione di specifiche nozioni matematiche, gravide di successivi sviluppi⁹³. Si pensi, ad esempio, alla nozione di

⁸⁹ Ivi cap. II.

⁹⁰ Come si legge al termine del trattato: «In civitate Reatina, 1450 die 12 Julii, Nicolaus de Cusa, cardinalis Sancti Petri Ad Vincula, complevi hunc tractatum de transmutationibus geometricis».

⁹¹ *De circuli quadratura*, 136-137.

⁹² *De mathematica perfectione* § 1 (testo dell'*editio Argentoratensis* 1488, vol. II pp. 490 – 498): «mathematica nos ducant ad penitus absoluta, divina et aeterna».

⁹³ Cfr. a riguardo G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 107: «Tuttavia anche sul piano strettamente matematico Cusano ha avuto il merito di introdurre una problematica sul concetto di minimo e di massimo, di indivisibile, tutta una tematica del limite e dell'illimitato, delle grandezze infinite, che è stata certamente feconda nella direzione della riflessione successiva sul concetto di infinitesimo».

«minimo» impiegata da Cusano nei suoi tentativi di risoluzione del problema della quadratura del cerchio. I due contrari, la corda e l'arco di cerchio, come si dimostra nel *De mathematica perfectione* (1458), vengono a coincidere nell'infinitamente piccolo, nel grado minimo della loro opposizione: «coincideret igitur ibi corda et arcus si ad minimam quantitatem in talibus deveniretur». Ciò significa che la corda minima, «qua minor dari non posset», è eguale all'arco di cerchio minimo: «dico me videre ubi est corde et arcus aequalitas scilicet in simpliciter minimo utriusque»⁹⁴.

Dopo aver mostrato la fecondità del principio della coincidenza nelle speculazioni teologiche (*in theologicis inquisitionibus*), il Cardinale vuole illustrare la *virtutem coincidentiarum* in ambito matematico, provando che la sua scoperta attinge *omne scibile mathematicum*.

L'intento perseguito dal Cusano – come egli stesso dichiara nel *De mathematica perfectione*, libello che il Nostro giudica il migliore dei suoi trattati di argomento matematico – è quello di ricercare la 'perfezione matematica', che consiste nell'adeguazione del retto e del curvo, a cui si giunge mediante la coincidenza degli opposti:

Intentio est ex oppositorum coincidentia mathematicam venari perfectionem. Et quia perfectio illa plerumque consistit in recte curueque quantitatis adequatione, propono habitudinem duarum rectarum linearum se ut corda ad suum arcum habentium investigare [...]⁹⁵.

Cusano è convinto di aver trovato la soluzione al problema della quadratura del cerchio, di aver finalmente raggiunto quella *perfectio* matematica che consiste nella *transumptio*, nella trasformazione del quadrato nel cerchio: mediante la *visio intellectualis* scorgiamo la

⁹⁴ *De mathematica perfectione* § 4.

⁹⁵ Ivi § 2.

coincidenza del retto con il curvo, della corda con l'arco, vediamo la loro precisa e perfetta corrispondenza, la loro *aequalitas*. La matematica non procede più in base al discorrere della *ratio*, ma secondo il vedere dell'*intellectus*: «cum inter illas quantitates adeo contraria forte non cadat numerabilis habitudo. Necesse erit igitur me recurrere ad visum intellectualem»⁹⁶. Poiché tra retto e curvo, tra corda e arco, che sono quantità contrarie, non può esservi alcun rapporto numerabile, è necessario rivolgersi all'intuizione intellettuale – spiega Cusano – . La coincidenza degli opposti in unità è resa possibile solo dalla negazione delle regole proprie del pensare finito.

Forse proprio a partire da queste parole del Cardinale, Cassirer nell'*Erkenntnisproblem*, a proposito della relazione che nella speculazione cusaniana lega la matematica alla teologia, distingueva due diverse fasi nello sviluppo del pensiero di Cusano, osservando che «mentre prima si cercava di perfezionare la teologia attraverso la matematica, ora al contrario è la matematica che, solo mediante il passaggio attraverso la teologia, può venir sollevata al più alto grado della sua perfezione»⁹⁷. In altri termini, se nella prima fase del pensiero cusano l'impiego in chiave simbolica della matematica si dimostra funzionale al raggiungimento di superiori verità teologiche, e a questo subordinato (la matematica come “ancella” della teologia), in seguito si assiste al processo inverso, per cui la teologia diviene lo strumento atto a sollevare la matematica alla sua perfezione: «la matematica doveva essere assoggettata alla teologia per fornirle *simboli* convenienti e calzanti, ma il suo contenuto di pensiero ha acquistato ormai vita autonoma»⁹⁸.

All'interno del complesso significato che la matematica viene ad assumere nell'opera di Cusano, la domanda che ancora si pone è fino a che punto si spinga l'aspetto propriamente matematico del discorso. Nonostante i contributi apportati da numerosi

⁹⁶ Ivi §§ 2-3.

⁹⁷ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 70.

⁹⁸ Ivi p. 76.

studiosi, *in primis* Hofmann⁹⁹, il ruolo svolto da Cusano nella storia della matematica e, in particolare, il peso del suo contributo nello sviluppo della matematica moderna, sembra non essere stato ancora del tutto chiarito; in questo senso fa ben sperare la recente pubblicazione dell'edizione critica degli *Scripta mathematica* del Cardinale, a cura di Menso Folkerts¹⁰⁰, promossa dall'Accademia delle Scienze di Heidelberg.

⁹⁹ Si veda, tra gli altri, J. HOFMANN, «Sinn und Bedeutung der wichtigsten mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues», in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 385-398.

¹⁰⁰ Lo studioso parla della matematica cusana come di un prezioso contenuto espresso però in una forma insufficiente: cfr. M. FOLKERTS, «Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues», in *MFCG* 28 (2003), p. 332: «[...] Allerdings hat die unzureichende mathematische Form dazu geführt, daß der wertvolle Gehalt seiner mathematischen Schriften in Vergessenheit geriet. Erst im 20. Jahrhundert haben sich die Mathematikhistoriker, vor allem J. E. Hofmann, ernsthaft mit den Schriften des Cusanus beschäftigt und festgestellt, daß sich hinter seinen Formulierungen zukunftsweisende Ideen verbergen, u. a. infinitesimale Ansätze und Vorstellungen über funktionale Abhängigkeiten. Daher kann man Cusanus als einen Wegbereiter der neuzeitliche Mathematik sehen».

Capitolo quarto

L'ATTIVITÀ 'CREATIVA' DELLA *MENS*

«In quarto luogo, bada al detto di Ermete Trismegisto: l'uomo è un Dio secondo. Come Dio è il creatore degli enti reali e delle forme naturali, così l'uomo è il creatore degli enti razionali e delle forme artificiali; e queste non sono che similitudini del suo intelletto, come le creature di Dio sono similitudini dell'intelletto divino. L'uomo possiede un intelletto che, nel creare, è similitudine dell'intelletto divino. Per cui egli crea similitudini delle similitudini dell'intelletto divino, quali sono, appunto, le figure artificiali estrinseche, similitudini della forma naturale intrinseca» (*De beryllo*, cap. VI)¹.

4.1 *La mente come «mensura omnium rerum»*

La concezione cusaniana della matematica, che vede gli enti matematici (i numeri e le figure geometriche), in ragione della loro incorruttibile certezza, come il mezzo più adeguato nella conoscenza simbolica della verità, si iscrive, come in parte si è visto, nella nuova filosofia della *mens*, che ci apprestiamo ad esaminare più da vicino.

Nel terzo dei dialoghi dell'*Idiota*, l'importante dialogo *Sulla mente*, Cusano fornisce la seguente definizione di *mens*: «[...] mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio»². Interrogato dal *philosophus*, desideroso di apprendere qualcosa circa la natura della mente, l'*idiotus*,

¹ «Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum. Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae»; trad. it. di G. Santinello in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 389.

² *Id. Mente*, cap. I, § 57.

l'illetterato intagliatore di cucchiari assunto da Cusano ad archetipo del vero filosofo³, viene ad esporre la sua 'congettura' (*conicio*) intorno alla *mens*. Di niente di più può, infatti, trattarsi: la mente non può essere denominata propriamente, dal momento che il nome, che viene imposto dalla ragione, accogliendo il più e il meno, non arriva mai ad attingere l'essenza della cosa⁴.

La mente, afferma l'*idiota*, è ciò da cui tutte le cose traggono termine e misura e si chiama così dal misurare (*mensurare*). Sebbene il *philosophus* dica non aver mai udito una definizione simile della *mens*, il nesso etimologico tra la mente e il misurare non è nuovo: era già stato evidenziato da S. Tommaso nella *quaestio* decima del *De veritate* («nomen mentis a mensurando est sumptum»⁵) e, prima di lui, dal suo maestro Alberto Magno.

Perché Cusano chiama la mente termine e misura di tutte le cose (*omnium rerum terminus et mensura*)? Se, come sappiamo sin dalle prime pagine del *De docta ignorantia*, conoscere è misurare, paragonare l'ignoto al noto, nella nostra mente, viene a dirci ora l'*idiota*, si trovano complicati, a livello nozionale, gli esemplari di tutte le cose: «arbitror vim illam, quae in nobis est, *omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem*, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari»⁶.

Detto altrimenti, l'uomo rintraccia nella sua mente tutte le cose come nel fondamento che le misura:

³ Nei quattro dialoghi dell'*Idiota* (*De sapientia I*, *De sapientia II*, *De mente*, *De staticis experimentis*), così chiamati dal nome del personaggio protagonista, Cusano contrappone la *sapientia* dell'*idiota*, colui che sa di non poter sapere perché consapevole della propria costitutiva *ignorantia*, l'uomo 'semplice' (che non proviene cioè dalla *schola*: né *magister artium*, né *magister in theologia*) a cui il Nostro va affidando i suoi pensieri (la nuova filosofia della *mens*), a quella dell'*orator*, l'umanista che si è formato sui libri, e del *philosophus*, vincolato al pregiudizio dell'autorità (*opinio auctoritatis*). Il 'profano', *alter ego* del Cardinale, dissimula socraticamente la sua vera natura, ma i suoi due interlocutori, il filosofo e il retore, si avvedono ben presto della fecondità della sua 'insipienza'. Per la datazione dei dialoghi si rimanda all'introduzione, pp. 19-20.

⁴ *Id. Mente*, cap. II, § 58: «Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum». Sul problema del 'nominare' nella sua applicazione teologica, la questione cioè dei nomi divini, si veda il secondo capitolo.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 1.

⁶ *Id. Mente*, cap. II § 58. Il corsivo è mio.

Tertio notabis dictum Protagoras hominem esse rerum mensura. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...] Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata⁷.

Come già aveva compreso il sofista Protagora, l'uomo è *mensura rerum*, nulla sfugge alla sua capacità conoscitiva: con il senso misura le cose sensibili, con l'intelletto le intelligibili, e quelle al di sopra delle intelligibili *in excessu*, superando lo stesso intelletto. Nel *De beryllo* Cusano riprende e fa suo il detto protagoreo dell'uomo misura di tutte le cose, assegnando alla mente, immagine della complicazione divina e non mera esplicazione, la natura di esemplare cui tutte le cose si commisurano nel processo del conoscere.

La definizione di 'mente' qui formulata viene a postulare un'attività costruttiva, produttiva, creatrice: la *vis complicativa* della *mens* si esprime nel produrre, nel creare; la nostra conoscenza non si riduce ad un mero processo ricettivo, passivo, ad una piatta riproduzione di immagini, copie, ma reca in sé il seme della creatività divina.

Osserviamo che il concetto di *complicatio*, prima riservato solo a Dio, viene ora applicato anche alla mente umana che, immagine della mente divina, esplica *notionaliter*, in un mondo di enti razionali, la sua forza creativa. L'accento sulla fecondità della mente umana, come si ricorderà, era già stato posto da Cusano nel *De coniecturis*, ove il Nostro

⁷ *Beryl.*, cap. V. Il richiamo al filosofo greco Protagora non viene al Cusano dall'omonimo dialogo platonico, che non era ancora stato tradotto in latino, ma dalla *Metafisica* di Aristotele, che il Nostro poteva ora leggere nella nuova traduzione del Bessarione. Si noti che nell'originale cusano si trova scritto *Pythagorae*, che è stato corretto nell'edizione critica in *Protagorae*; nell'apparato di note il curatore Baur, in proposito, osserva: «Nicolaus scripsit *Pythagorae*. Hunc errorem inde repetendum esse puto, quod in codice Cusano 184 fol. 71 r in translatione *Metaphysicae* a Bessarione redacta legitur: "Pythagoras omnium rerum hominem mensuram aiebat"; sed in codice additur: "Credo dici debere Protagoras"». Cfr. G. SANTINELLO, «Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte», cit., nota 44 p. 287. Solo a partire dal 1462 Cusano potrà disporre del *De vitis philosophorum* di Diogene Laerzio, nella traduzione approntata dal Traversari già nel 1433, lettura che influenzerà la composizione di una delle sue ultime opere, il *De venatione sapientiae* (1462-1463).

aveva spiegato l'origine delle nostre congetture, di quel mondo razionale che scaturisce dalla nostra mente come il mondo reale dalla ragione infinita di Dio, in virtù del rapporto di similitudine che lega la mente umana alla mente divina: la mente umana, *alta similitudo Dei*, partecipando come può della fecondità della natura creatrice divina, produce da se stessa, come immagine della forma onnipotente (*ut imago omnipotentis formae*), gli enti razionali a somiglianza di quelli reali⁸.

La mente umana, che complica in sé la totalità delle nozioni (*universitas notionum*), viene a dirci Cusano, è l'immagine della complicazione divina, che nella sua semplicità complica in sé tutte le cose (*universitas rerum*). Ma che cosa significa per la nostra mente essere immagine?

4.2 Mente umana e mente divina: quale rapporto?

La filosofia cusaniana della *mens* si fonda sulla caratterizzazione cristiana dell'uomo come immagine di Dio. La concezione antropologica dominante nel Medioevo è definita dal paradigma religioso: secondo l'insegnamento scritturale (*Genesi* 1, 26: «*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*»), l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza; in seguito al peccato originale l'uomo ha perso la somiglianza con Dio, ma non la condizione di essere immagine. Il concetto di *imago Dei*, paradigma squisitamente teologico in quanto garantito dalla sola fede (il fatto che la mente sia immagine di Dio è un dogma, oggetto di fede, non una conclusione della ragione; non si dimostra, ma si apprende dalla Rivelazione) viene ripreso e svolto da Cusano in una direzione nuova e originale, che lo conduce ad una «revisione dei moduli tradizionali relativi alla conoscenza»⁹.

⁸ Cfr. *Coni.* I, cap. I § 5. Si noti anche qui l'uso del termine 'complicazione' in riferimento alla mente umana: «[...] ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem» (*Ibidem*). Il corsivo è mio.

⁹ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 567.

La nostra mente, spiega il Cardinale, non è cosa fra le cose, meglio esplicazione tra esplicazioni, ma immagine della complicazione eterna: «mens nostra non est explicatio, sed imago complicationis aeternae, sed quae post mentem sunt non sunt imago»¹⁰.

Una cosa, infatti, è l'immagine, altra l'esplicazione:

Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio. Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum¹¹.

Così facendo, Cusano sembra voler sottrarre la mente alla dinamica di *complicatio-explicatio*, alla luce della quale nel *De docta ignorantia* aveva descritto il rapporto tra Dio e il mondo, al fine di mostrarne la peculiare natura, la mirabile virtù: solo la mente umana, a differenza delle altre creature, può dirsi immagine e non esplicazione di Dio. Il Nostro poteva ritrovare questa distinzione nel pensiero di S. Bonaventura, per il quale l'anima dell'uomo non è semplicemente *vestigium creatoris*, ma *imago Dei*¹². Tale definizione evidenzia non solo la centralità dell'uomo rispetto alle altre creature, ma anche il suo essere *capax Dei*¹³, la sua capacità di pervenire alla piena *similitudo* con Dio. Secondo

¹⁰ *Id. Mente*, cap. IV § 74.

¹¹ *Ibidem*.

¹² S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. I § 2: «[...] ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago [...]».

¹³ L'espressione viene ripresa da Sant'Agostino, il quale nel *De trinitate* aveva descritto il nostro spirito come originariamente *capax dei*; la Trinità divina riluce nella struttura tripartita dell'anima umana (memoria, intelligenza, volontà), in ragione del suo essere *imago Dei*.

Bonaventura, ogni essere in quanto creato da Dio rinvia a Lui, riflette la perfezione divina, ma in maniera diversa, secondo gradi diversi di partecipazione: *vestigium*, *imago*, *similitudo*. Se tutto il creato è segno di Dio, la nostra mente lo è in modo eminente: solo essa, afferma Cusano, in quanto dotata di vita spirituale, sa di essere immagine¹⁴; essa sola non è una riproduzione passiva, ma l'immagine *viva* della mente divina (*viva imago dei*), che ha la possibilità di conformarsi, di rendersi sempre più simile al proprio artefice. La somiglianza della mente umana a Dio viene concepita non in modo statico, bensì dinamico: essere immagine, per la nostra mente, significa farsi da sé stessa immagine.

La nozione di *imago*, come emerge anche dal passo poco sopra riportato, non riveste nell'opera cusaniana un significato univoco: l'*aequalitas*, che designa il secondo momento del processo generativo interno a Dio, ossia il Verbo o mente divina, viene qui definita da Cusano immagine dell'unità; di conseguenza, la natura intellettuale umana dovrebbe dirsi non immagine, ma immagine dell'immagine dell'unità. Osserviamo in proposito che, se negli scritti di carattere prettamente religioso, quale è la vasta produzione di *Sermones*, frutto dell'intensa attività del Cusano predicatore, di cui non abbiamo potuto qui occuparci, il Cardinale distingue tra l'essere immagine proprio solo di Cristo, unica vera *imago*, e l'essere *ad imaginem* dell'uomo, infinitamente distante dall'*imago absoluta* del Padre che è il Figlio, negli scritti di natura filosofico-teologica il Nostro non fissa questa distinzione con una precisa scelta terminologica, così come non si preoccupa di distinguere tra *imago* e *similitudo* (nella traduzione greca dei LXX, *Septuaginta*, εἰκών e ὁμοίον), impiegando i due termini in maniera pressoché indistinta¹⁵.

Asserendo che se Dio è la complicazione delle complicazioni, la mente, che è immagine di Dio, è immagine della complicazione delle complicazioni, il Nostro mostra di

¹⁴ *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* § 6: «[...] inter illam imaginem dei et aliam dei similitudinem, sine qua nulla potest esse creatura, hoc interest quod nulla similitudo praeter illam habet scientiam se dei esse similitudinem, quando vita intellectuali caret». Trad. it., cit., p. 59.

¹⁵ Ad esempio, se nel terzo dei dialoghi dell'*Idiota* e nella *Lettera all'Albergati* Cusano definisce la mente umana come *viva imago dei*, nelle pagine del *De filiatione Dei* impiega il termine *similitudo*, descrivendo la natura intellettuale umana quale *viva dei similitudo* (cfr. *Fil. Dei*, cap. VI § 86).

voler spingersi ben oltre la definizione biblico-patristica di *imago*: l'essere immagine della mente umana si traduce nella sua partecipazione alla fecondità della natura creatrice propria della mente infinita divina. In altre parole, il *farsi* immagine della nostra mente si esprime nel produrre¹⁶: se Dio crea gli enti reali e le forme naturali, l'uomo, da parte sua, produce gli enti razionali e le forme artificiali.

Dicendo la mente umana immagine della semplicità complicativa di Dio, Cusano viene a porre un'analogia tra la nostra mente e quella divina, fondando e giustificando così la validità delle nostre congetture: come la mente divina complica gli enti reali (*realia*), la nostra mente complica in sé le nozioni delle cose (*notionalia*); l'una a livello ontologico, l'altro sul piano gnoseologico.

Il significato del termine 'analogia' è originariamente matematico e indica l'identità di rapporti tra cose diverse. Si tratta, infatti, di una similitudine tra relazioni (analogia di proporzionalità), che implica però, in ultima istanza, una similitudine tra i soggetti di queste relazioni (analogia di attribuzione): la proporzione che c'è tra le opere di Dio e Dio – afferma l'*idiota* sulla scia del *De coniecturis* – c'è anche tra le opere della nostra mente e la mente stessa («Unde quae est *proportio* operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam»)¹⁷.

L'asserzione del Cusano parrebbe, a prima vista, contrastare con quel principio d'incommensurabilità che vede l'infinito, in quanto infinito, sottrarsi ad ogni proporzione col finito. Ci sembra che la cosiddetta «formula del parallelismo»¹⁸, secondo l'espressione impiegata da Flasch per indicare il rapporto tra la fondazione divina del mondo reale e la produzione umana del mondo congetturale, possa essere meglio compresa se letta alla luce della distinzione tra 'proporzione' e 'proporzionalità' che incontriamo in S. Tommaso.

¹⁶ Si veda in proposito G. SANTINELLO, «L'uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano», in *Doctor Seraphicus*, XXXVII (1990), pp. 85-98.

¹⁷ *Id. Mente*, cap. VII § 98. Il corsivo è mio.

¹⁸ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 148: «Ich nenne dies die Parallelismusformel: der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt».

Secondo l'Aquinate, una cosa si dice proporzionata ad un'altra in due modi: in un modo, in quanto tra le due cose si osserva che c'è una proporzione, come quando diciamo che il quattro è proporzionato al due, dal momento che il quattro si rapporta al due secondo una proporzione doppia; in un altro modo, secondo un rapporto di proporzionalità, come quando diciamo che il sei e l'otto sono proporzionali, perché come il sei è il doppio del tre così l'otto è il doppio di quattro:

Ad quantum dicendum quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter: uno modo quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportionem ad duo; alio modo per modum proportionalitatis, ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum¹⁹.

Poiché in ogni proporzione si osserva un rapporto reciproco tra quelle cose che si dicono proporzionate, secondo una determinata eccedenza dell'una sull'altra, è impossibile che l'infinito sia proporzionato al finito secondo un rapporto di proporzione (*per modum proportionis*), perché non può esservi alcun rapporto reciproco tra i due. Ma, in quelle cose che si dicono proporzionate secondo un rapporto di proporzionalità (*per modum proportionalitatis*) si osserva non un rapporto reciproco, bensì un rapporto tra due cose simile a quello esistente tra altre due: la proporzionalità è una somiglianza di proporzioni (*est enim proportionalitas similitudo proportionum*). In tal caso, niente impedisce che l'infinito sia proporzionato al finito, poiché, come un determinato finito è uguale ad un altro finito, così un infinito è uguale ad un altro infinito:

Et quia in omni proportionem attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super

¹⁹ Cfr. TOMMASO D' AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 4.

alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito²⁰.

La somiglianza teorizzata da Cusano è una somiglianza di proporzioni: la mente umana sta agli enti nozionali come la mente divina sta agli enti reali.

Con ciò non intendiamo ricondurre *sic et simpliciter* il concetto di *proportio* impiegato dal Cusano per descrivere la natura della conoscenza umana alla nozione di *analogia* che ritroviamo in S. Tommaso²¹. È da osservare, anzitutto, che la prospettiva assunta dall'Aquinate nel *De veritate* è esattamente opposta rispetto a quella da cui procede Cusano: mentre S. Tommaso, muovendo dal punto di vista divino, si chiede se Dio conosca le cose diverse da sé (*quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se*), Cusano, invece, muovendo dal finito, si interroga su che cosa l'uomo possa arrivare a conoscere. Il Nostro sviluppa la sua concezione della conoscenza per proporzione con accenti del tutto nuovi e originali, irriducibili alla tradizione aristotelico-tomistica dell'analogia dell'essere (*analogia entis*): per Cusano, come abbiamo visto, non è più possibile, come era invece per Tommaso, risalire a Dio a partire dal mondo creaturale, stabilendo un'analogia tra gli attributi di Dio e quelli delle creature; il rapporto di similitudine viene trasferito dal Cardinale sul piano della mente: il parallelismo che si viene a stabilire tra la mente divina e la mente umana si fonda sull'essenziale produttività che caratterizza quest'ultima, in quanto *alta dei similitudo*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Sul valore del tema dell'«analogia» nel pensiero di Cusano e le difficoltà sollevate dai frequenti richiami alla nota tesi aristotelica che tra finito e infinito non può sussistere alcuna proporzione si veda il contributo di G. SANTINELLO, «Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno», in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 34-58.

Dal momento che tra finito e infinito non può esservi alcun rapporto di proporzione (*nulla proportio*), la mente umana è simile a Dio non in ciò che produce, ma nel suo stesso produrre: l'incontro tra umano e divino, finito e infinito avviene sul piano del fare, del *poiein*, dell'attività creativa che caratterizza tanto Dio quanto l'uomo, in ragione del suo essere *viva imago Dei*.

Per avere un'idea della novità contenuta nelle asserzioni cusaniane, può essere utile ripercorrere, in un breve *excursus*, alcuni momenti salienti della storia del termine *creator*.

4.3 L'uomo quasi «*alius deus*»

La questione se l'uomo potesse dirsi o meno creatore aveva fatto il suo ingresso già nella Scolastica. Pietro Lombardo nei suoi *Sententiarum libri quattuor* (1152), opera la cui lettura e il cui commento rappresentavano una tappa obbligata per ogni futuro maestro di teologia (pressoché tutti gli autori del XIII e del XIV secolo hanno lasciato un *Commento alle Sentenze*, fatto che ha portato taluni a definire il testo del Lombardo come il libro più commentato nell'Occidente cristiano dopo la Bibbia) e di cui lo stesso Cusano possedeva un esemplare nella sua biblioteca²², aveva stabilito che il nome di «creatore» convenisse propriamente solo a Dio, escludendo che tale attributo potesse essere predicato anche dell'uomo.

Nella prima *distinctio* del secondo libro, dedicato alla creazione, il Lombardo si interroga sul significato dei verbi «creare» (*quid sit creare*) e «facere» (*quid sit facere*), introducendo una significativa distinzione tra i due: se creare è propriamente fare qualcosa dal nulla, fare non è soltanto fare qualcosa dal nulla (*de nihilo*), ma anche dalla materia. Di conseguenza, viene definito creatore colui che fa le cose dal nulla; l'uomo può dirsi

²² Secondo quanto riferisce il Rotta, sulla scia del Vansteenberghe, Cusano entrò in possesso di una copia del *Liber sententiarum* del Lombardus nel 1428. Cfr. P. Rotta, *Il Cardinale Nicolò di Cusa*, cit., p. 130. Il manoscritto, che non mostra però segni d'uso e non presenta annotazioni, è conservato nell'attuale *codex* cus. 66. A riguardo cfr. P. Moffitt-Watts, *Nicolaus Cusanus*, cit., pp. 16-17.

produttore o artefice (*factor sive artifex*), ma non creatore (*creator*), nome che Dio ha riservato per sé.

Creator etenim est qui de nihilo aliquid facit et creare proprie est de nihilo aliquid facere ; facere vero non est modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo vel Angelus dicitur aliqua facere sed non creare; dicaturque factor sive artifex, sed non creator; hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est vero creator et opifex et factor; sed creatoris nomen sibi proprie tenuit [...].²³

Il «magister sententiarum», tuttavia, non manca di osservare come spesso nelle Scritture i due termini vengano impiegati indistintamente: il termine creatore è usato nel senso di produttore e il verbo creare col significato di fare.

La creazione delle cose, ribadisce il Lombardo nella settima *distinctio* del secondo libro, è operata solo da Dio: creatore è colui che forma le cose quale causa prima, e ciò lo può fare soltanto Dio, che è l'unico creatore («sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus»)²⁴. Il Lombardo distingue la creazione divina, che consiste in una fondazione primaria delle cose, dalla produzione secondaria delle cose compiuta dagli Angeli o anche dagli uomini, che intervengono dal di fuori per portare alla luce ciò che è già stato creato *originaliter ac primordialiter* da Dio:

aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in

²³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri IV, Liber II, Dist. 1.*

²⁴ Ivi, *Liber II, Dist. 7.*

quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt; sed acceptis
opportunitatibus prodeunt²⁵.

S. Tommaso nel suo *Commento alle Sentenze* riprende la questione discussa dal Lombardo, chiedendosi se creare convenga ad altri oltre a Dio: *utrum creare conveniat aliis quam Deo*²⁶. Dal momento che è essenziale alla nozione di creazione che non le preesista qualcosa (se qualcosa è fatto *ex novo* allora significa che è creato: *si de novo fiat, creatur*), ne ricaviamo – afferma l’Aquinata – che il creare è proprio del solo Dio (*creare solius Dei sit*). L’ente e il non ente, infatti, distano all’infinito, ed è proprio solo di una potenza infinita, quale è la potenza divina, poter muovere attraverso una distanza infinita. Anche per S. Tommaso, così come per il Lombardo, l’interrogativo se l’uomo potesse essere creatore non poteva che trovare risposta negativa. Rileviamo, tuttavia, che, dopo aver esaminato le diverse posizioni che sono state espresse sull’argomento, l’Aquinata ritiene di poter concludere con il Maestro che se è vero che la creazione non spetta ad alcuna creatura e neppure è comunicabile, dal momento che non è comunicabile l’essere di infinita potenza necessariamente richiesto dall’opera della creazione, è altresì vero che tale comunicazione sarebbe stata possibile.

È a partire dalla riflessione di Ockham sulla *potentia dei absoluta* che l’esclusività divina del verbo creare inizia ad essere posta in dubbio: negando a Dio la possibilità di creare un essere capace a sua volta di forza creativa, si veniva in qualche modo a limitare l’onnipotenza divina²⁷.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* (con testo latino di S. Tommaso e di Pietro Lombardo; tr. it. a cura dei domenicani di Bologna), Libro II, Dist. 1, q. 1, a. 3, vol. III, ESD, Bologna 2000, pp. 42-47.

²⁷ La questione si iscrive nell’ambito della problematica scotista dell’onnipotenza e dell’infinità divina. La Scolastica si interroga sulla possibilità dell’*infinitum in actu*, ossia se Dio, in forza della sua onnipotenza, potesse creare un infinito in atto. Coloro che si pronunciano contro tale possibilità lo fanno non sulla base della limitatezza dell’infinità divina, ma a causa delle antinomie, dei paradossi insiti nel concetto stesso di infinito: se Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione, chiedersi se Dio abbia potuto creare un infinito in atto equivale a chiedersi se il concetto di *infinitum in actu* sia o non sia in sé contraddittorio. Pochi

Con Cusano l'azione prima esclusivamente divina del creare viene predicata anche dell'uomo²⁸. Su imitazione dell'*ars divina*, l'*ars humana* è anch'essa produttiva, creatrice, perché riproduce, a suo modo, l'atto creativo di Dio, quel processo formativo che porta le cose ad essere (*forma dat esse rei*, secondo l'adagio scolastico): «[...] omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis»²⁹. L'*ars coclearia* dell'*idioti* intagliatore di cucchiaini assume a paradigma simbolico (*symbolicum paradigma*) della facoltà creativa della mente umana che, in quanto *viva imago Dei*, nel suo fare imita lo stesso creare divino, dando forma visibile, secondo una *figuralis proportio*, ai concetti da essa partoriti. Ciò che è prodotto dall'uomo, come ad esempio il cucchiaino fabbricato dall'*idioti*-artigiano, presuppone l'idea in base alla quale è stato modellato: la *forma coclearitatis*. Secondo la *regula* universalmente vera della dotta ignoranza, la forma in sé semplicissima del concetto risplenderà variamente nell'ambito del sensibile, più in una cosa che in un'altra, ma in nessuna in maniera assolutamente precisa: «ipsa semplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise»³⁰. Tale idea-forma la *mens* la ricava da se stessa: il *coclear* intagliato e scolpito dall'artigiano non riproduce artificialmente una forma naturale, esso non ha altro esemplare al di fuori di quello fabbricato dalla sua mente. Quando traggio dal legno i cucchiaini e dalla creta scodelle e pentole – afferma con orgoglio l'*idioti* – non imito la figura di nessuna cosa naturale: le forme dei cucchiaini, delle scodelle e delle pentole sono realizzate dalla sola arte umana; la

sono gli *infinitisti*, ossia i sostenitori dell'infinito attuale, che si incontrano nel XIV secolo: Giovanni di Basoles, Roberto Holkot e Gregorio da Rimini. La questione di un'attività equivalente a quella divina si origina, ovviamente, dalla possibilità che l'infinità creata sia di natura intensiva. Sulla questione si rimanda agli studi condotti da ANNELIESE MAIER: cfr., tra gli altri, *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 320 e ss.

²⁸ È opportuno qui precisare che per Cusano nessun nome può essere attribuito a Dio in senso proprio: ogni nostra affermazione, muovendo dal finito, non può convenire a Dio che in maniera quanto mai inferiore rispetto a ciò che egli è. Questo vale anche per il nome di «creatore»: Dio, che è infinità assoluta, al di sopra di tutto ciò che si possa dire o concepire, «non es igitur creator, sed *plus quam creator* in infinitum». Cfr. *Vis. Dei*, cap. XIII. Il corsivo è mio. A riguardo si veda anche *Doct. ign.* I, cap. XXIV.

²⁹ *Id. Mente*, cap. II § 59.

³⁰ *Ivi*, cap. II § 63,14.

mia arte, pertanto, è più realizzatrice che imitatrice e, in questo, più simile all'arte infinita divina:

Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est *magis perfectoria quam imitatoria* figurarum creatarum et in hoc infinitae arti similior³¹.

Nell'esplicare la propria *vis creativa* la mente umana non si volge fuori di sé ma tende a sé medesima, scorrendo che quanto va creando si trova già in se stessa: «non enim pergit extra se, dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit»³².

Se già nel *De coniecturis* Cusano aveva compiuto l'azzardo di riferire anche al *deus humanus* il teologico «creat», solo ora l'uomo si conosce come origine, artefice di un universo congetturale fatto non solo di nozioni, di enti di ragione, ma anche di quelle forme artificiali, sorte *sola humana arte* (come mostra la sapiente realizzazione del *coclear* ad opera dell'*idiotia*), in cui non possiamo non scorgere un rimando alla cultura tecnico-artistica dell'incipiente Rinascimento³³.

³¹ Ivi, cap. II § 62. Il corsivo è mio.

³² *Coni.* II, cap. XIV § 144.

³³ Sull'idea della 'creatività' della mente dell'artista e la singolare consonanza con il pensiero di Leon Battista Alberti, contemporaneo di Cusano, cfr. G. SANTINELLO, «Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte», cit., pp. 265-296 e G. FEDERICI VESCOVINI, «Premesse a Leonardo: il vocabolario scientifico del *De pictura* dell'Alberti e la bellezza 'naturale'», in *Achademia Leonardi Vinci, Journal of Leonardo Studies e Bibliography of Vinciana*, edited by Carlo Perdetti, Giunti, volume X, 1997, pp. 22-33 (in particolare il terzo paragrafo sul *De mente* di Nicola Cusano), nonché, della medesima studiosa, «Nicholas of Cusa, Alberti and the Architectonics of the mind», in *Nexus II. Architecture and Mathematics*, ed. Kim Williams, Edizioni dell'Erba, Firenze 1998, pp. 159-171 (<http://www.nexusjournal.com/conferences/N1999-Vescovini.html>).

Ma non dobbiamo giungere a conclusioni affrettate: l'arditezza delle asserzioni cusaniane non si spinge oltre. Tra l'arte creatrice divina e l'arte umana, tra il creare di Dio e il fare dell'uomo, precisa Cusano, passa la differenza che intercorre tra il creatore e la creatura, tra l'esemplare e l'immagine:

Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre.

Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales facendo visiones. Divina mens est *vis entificativa*, nostra mens est *vis assimilativa*³⁴.

Il Cardinale introduce qui una radicale distinzione tra la conoscenza propria della mente divina e la conoscenza propria della mente umana: mentre la mente divina concependo crea, la nostra concependo non fa altro che assimilare nozioni. Mente divina e mente umana non si collocano, infatti, sullo stesso piano: se la prima è una forza entificativa o formativa, la seconda, invece, è una forza assimilativa o conformativa³⁵. Se tutte le cose sono in Dio come esemplari, ogni cosa è nella nostra mente come similitudine: ogni cosa è nella mente divina come nella sua precisa verità, tutte le cose sono nella nostra mente a livello nozionale, come nell'immagine o similitudine della verità. Di conseguenza, solo a Dio è possibile conoscere *praecise* ogni cosa; la nostra conoscenza delle cose, che partecipa della verità soltanto *in alteritate*, non può che essere *coniectura*, non può che tradursi in un'illimitata approssimazione congetturale che mai potrà conoscere termine.

In altre parole, in quanto immagine viva della mente infinita, la nostra mente ha la capacità di rendersi senza fine sempre più conforme all'attualità divina, ma la precisione dell'arte infinita le rimarrà sempre inaccessibile: «se actualitati divinae semper sine

³⁴ *Id. Mente*, cap. VII § 99. Il corsivo è mio.

³⁵ Ivi, capp. III e IV. Si veda anche a riguardo *Fil. Dei*, cap. VI § 86: «Sicut enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia, ita et intellectus separatus et in se vivaciter et converse unitus viva est dei similitudo. Unde, uti deus est ipsa rerum omnium essentia, ita et intellectus, dei similitudo, rerum omnium similitudo. Cognitio autem per similitudinem est».

termino conformiorem facere potest praecisione infinitae artis inaccessibili semper remanente»³⁶. Possiamo qui solo limitarci ad accennare che per Cusano il peccato consiste proprio nel mancato riconoscimento da parte dell'uomo della trascendenza assoluta di Dio, nella presunzione della scienza superba e tronfia di poter giungere, con la sola forza della ragione, alla Sapienza eterna³⁷, dimenticando che più dotto è solo colui che sa di non poter sapere: «doctior est sciens se scire non posse»³⁸. Il peccato, cioè il non riconoscere la finitudine connaturata al nostro essere uomini, è l'opposto della *docta ignorantia*, propria di coloro che sanno di non conoscere la verità assoluta, ma soltanto similitudini di essa.

Fissiamo con uno schema il diverso *modus essendi* e il diverso *modus operandi* della mente nelle sue due determinazioni, divina ed umana, così come viene descritto da Cusano nei capitoli del *De mente*:

MENS DIVINA	MENS HUMANA
<i>nostrae mentis exemplar</i>	<i>divinae mentis imago</i>
<i>simplicitas divina omnium rerum est complicativa</i>	<i>complicantis simplicitatis imago</i>
<i>universitas veritatis rerum</i>	<i>universitas assimilationis rerum; universitas notionum</i>
<i>conceptio divinae mentis est rerum productio; eius conceptio est entium creatio</i>	<i>conceptio nostrae mentis est rerum notio; eius conceptio est entium assimilatio</i>
<i>omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate</i>	<i>omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu in similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter</i>
<i>omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria</i>	<i>omnia in nostra mente sunt, sed ibi rerum</i>

³⁶ *Id. Mente*, cap. XIII § 149.

³⁷ Si veda, ad esempio, *De quaerendo deum*, cap. III § 40: «Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis». Sulla questione cfr. il contributo di G. CUOZZO, «Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano», in J. MACHETTA-C. D'AMICO (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia e proyección*, Biblos: Presencias Medievales, Buenos Aires 2005, pp. 121-139.

³⁸ *Possest* § 41.

	<i>similitudines</i>
<i>omnium entium complicatio</i>	<i>omnium imaginum complicatio</i>
<i>mens infinita: vis formativa</i>	<i>mens finita: vis conformativa seu configurativa</i>
<i>complicatio complicationum</i>	<i>imago complicationis complicationum</i>
<i>vis entificativa: concipiendo creat</i>	<i>vis assimilativa: concipiendo assimilat notiones</i>

Nella rimarchevole simmetria che il Cusano istituisce tra la mente divina e la mente umana permane un'infinita dissomiglianza: la nostra natura spirituale, afferma Cusano, quando si riconosce come viva immagine di Dio, ha la possibilità di farsi sempre più simile a lui, anche se in quanto immagine non potrà mai diventare modello o creatore³⁹: l'esemplato, l'immagine – seppur viva – mai potrà coincidere con l'esemplare, l'archetipo. Nel rapporto *exemplar-imago* non può esservi reciprocità: tra i due non può, come è ovvio, sussistere una somiglianza di natura, ma solo una relazione di partecipazione, in virtù della quale la mente umana prende parte, secondo la sua peculiare contrazione, alla *vis creativa* divina.

L'atto intellettuale umano è un atto produttivo, creativo, al pari di quello divino, ma, a differenza di quest'ultimo, reca in sé un'inevitabile componente passiva: la nostra mente ha necessariamente bisogno del corpo affinché la *vis iudiciaria* che le è innata giunga all'atto; solo se stimolata, impressionata dall'esterno, la forza della mente, la sua capacità comprensiva e nozionale delle cose, può assimilarsi a qualsivoglia forma e produrre così le nozioni di tutte le cose⁴⁰. Cusano, che concilia la posizione aristotelica con quella platonica, è convinto con Aristotele che la nostra mente sia una *tabula rasa*, priva di nozioni concrete che avrebbe perduto in seguito all'entrata in un corpo, ma ritiene al contempo che la nostra mente possieda un'innata capacità di giudizio, che diviene operante una volta eccitata dall'incontro con il sensibile (*mediantibus phantasmatis sensibilibus*).

³⁹ *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* § 7: «Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator». Trad. it., cit., p. 59.

⁴⁰ Cfr. *Id. Mente*, cap. IV.

Come ha evidenziato Cassirer, l'esperienza sensibile non rappresenta per Cusano la causa prima materiale della conoscenza, ma lo stimolo volto a risvegliare la forza sopita dell'intelletto⁴¹, che, simile ad un dormiente, viene "attivato" dallo stupore suscitato in esso dal sensibile⁴². In questa direzione ci pare debba essere interpretata l'asserzione cusana *nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensu*.

Come dobbiamo intendere, allora, il fatto che la nostra mente tragga da sé le nozioni delle cose, al pari della mente divina che trae da sé le cose reali? Alquanto significativo, a riguardo, ci è sembrato l'ultimo capitolo del *De Non aliud*, ove Cusano riprende il parallelo tra la mente umana e la mente divina, alla luce del concetto del *non aliud*: come la mente divina, ossia lo spirito creatore di tutte le cose, crea le quiddità delle cose non da altro, ma da se stessa quale "non altro", così la nostra mente, immagine di quello spirito creatore, si volge a tutte le cose e di tutte crea le nozioni e le similitudini. Dico «crea» – spiega Cusano, che sente di dover chiarire l'impiego del termine teologico "creare" in riferimento alla mente umana – in quanto la nostra mente fa le similitudini delle cose non da altro, ma da se stessa, al pari dello spirito creatore divino, di cui è immagine. Essa, infatti, *non è altra* da quelle cose che essa intende, così come Dio non è altro da qualsivoglia cosa creabile:

Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergīt, omnia scrutatur et *creat* omnium notiones atque similitudines; *creat*, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus,

⁴¹ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., pp. 50-51. Sul ruolo dell'esperienza sensibile nel processo conoscitivo si veda anche K. KREMER, «Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion», in *MFCG* 13 (1978), in particolare pp. 27-31.

⁴² Cfr. *Id. Mente*, cap. V § 85: «Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur». Ma si veda anche *De coniecturis* II, cap. XVI ove Cusano impiega diverse immagini, tra cui quella del sonno e della veglia, per esemplificare il rapporto intelletto-senso. Osserviamo che nel *De mente* non c'è traccia della tradizionale distinzione tra intelletto possibile (*intellectus possibilis*) e intelletto agente (*intellectus agens*), terminologia che compare invece nel *De theologicis complementis* (cap. XII).

rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut 'non aliud'. Ideo sicut ab aliquo creabili non est aliud, ita nec mens est aliud ab aliquo per ipsam intelligibili.⁴³

Analogamente all'arte creativa divina anche l'*ars* conoscitiva umana è un'arte identificativa⁴⁴, o meglio assimilativa: la mente umana quando conosce assimila (*cognitio fit per similitudinem*), attira a sé tutte le forme rendendole simili alle sue nozioni, cioè identifica a sé nozionalmente, sotto forma di concetto, il non-conosciuto.

Il Nostro instaura un vero e proprio parallelismo tra la fondazione divina del mondo e il processo conoscitivo umano: la *vis creativa* dell'uomo, che si esplica in un mondo congetturale, viene accostata all'atto creativo di Dio, che pone in essere il mondo reale. Ma tra la mente divina e la mente umana rimane un intervallo infinito, che determina una fondamentale ἐτερότης: siamo dinanzi a due diversi ordini di esplicazione. Come Dio è il creatore degli enti reali e delle forme naturali, così l'uomo è il creatore degli enti razionali e delle forme artificiali, che non sono che similitudini del suo intelletto, come le creature di Dio sono similitudini dell'intelletto divino:

Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum. Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae⁴⁵.

⁴³ *Non aliud*, cap. XXIV.

⁴⁴ Nel *De genesi*, uno degli opuscoli teologici composti da Cusano tra il 1445 e il 1447, l'*ars creativa* divina viene descritta in termini di assimilazione dell'identico nell'alterità, come *ars identificandi*: la creazione consiste in un atto di identificazione nel quale Dio chiama il non identico all'identico (*Idem vocat non idem in idem*).

⁴⁵ *Beryl.*, cap. VI.

In quale rapporto stanno le opere della nostra mente con quelle prodotte dalla mente creatrice divina? Esse non sono che imitazioni, similitudini, rappresentazioni dell'*explicatio* divina. L'uomo, ci dice Cusano, è un *secundus deus*, ma in quanto umano non è mai creatore in senso assoluto, egli crea similitudini delle similitudini dell'intelletto divino, come le figure artificiali estrinseche che sono similitudini della forma naturale intrinseca: la nostra opera presuppone l'opera di Dio, che non ha niente dinnanzi a sé⁴⁶.

Sebbene l'uso del termine *similitudo* limiti di fatto la portata di un'interpretazione di tipo "kantianizzante" come quella avanzata da Cassirer, non possiamo, tuttavia, non sottolineare che gli *entia rationis* quali sono i *mathematicalia* non sono un mero riflesso, un semplice rispecchiamento degli *entia realia*, ma costruzioni, creazioni della nostra mente.

In che senso, allora, la mente umana è *omnium rerum mensura*, in che cosa consiste la sua capacità di misura? La nostra mente è misura di tutte le cose, in quanto costituisce la verità non del loro essere, ma del loro essere nozionale: l'atto produttivo intellettuale divino è la fonte degli enti reali (*realia*), mentre l'atto intellettuale umano è la fonte degli enti nozionali (*notionalia*). La mente umana, immagine della mente divina, produce, a partire da sé, non le cose, ma loro similitudini, i concetti delle cose che mira a conoscere. Sarebbe un errore di prospettiva storica interpretare l'*homo mensura* del Cusano nel senso del soggettivismo moderno: la nostra mente non è misura assoluta di verità, in quanto trova il suo fondamento ontologico nella mente divina. La mente umana, misura di tutte le cose, è a sua volta misurata dalla mente divina di cui è immagine: misura misurante *et simul* misura misurata.

⁴⁶ Si veda anche *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* § 18: «Sicut enim Deus invisibilis per verbum, artem seu conceptum suum, sibi soli notum, omnia quae in natura subsistunt *creavit*, ita et intellectus per artem seu verbum suum sive conceptum omnia quae in arte sunt imitando naturam *operatur*, ut aedificia, picturae, texturae, scripturae et similia intellectus opera ostendunt». Da osservare che in questo scritto, che appartiene alla produzione religiosa del Cusano, il Nostro impiega il termine «operatur» in riferimento all'uomo, riservando il teologico «creat» al solo Dio.

Sebbene Cusano in un passo del *De theologicis complementis* arrivi a definire la nostra stessa mente, scaturigine delle forme geometriche⁴⁷, come «forma delle forme», solo Dio può dirsi propriamente *forma formarum*, perché solo Dio è il formatore di tutte le cose, colui che conferisce l'essere a tutte le cose; ogni altra forma che non sia Dio non è forma in senso proprio, cioè forma formante, ma forma formata dalla forma incontrata ed assoluta⁴⁸, una contrazione della *forma absoluta*, che sola conferisce l'essere in maniera primaria: la mente divina è forma del mondo reale, la mente umana è forma del mondo congetturale.

Potremmo, dunque, dire che il verbo “creare” viene impiegato da Cusano in due diverse accezioni, a seconda che si predichi della mente divina o della mente umana: il “creare” antropologico, a differenza del “creare” teologico, non riguarda, non concerne la realtà, il mondo esterno, ma il mondo nozionale⁴⁹. Al *conditor intellectus* corrisponde l'*intellectus assimilator*:

Sic etiam ea, quae in se vidit notionaliter quasi in principio notionalium seu entium rationum, quae sunt similitudines realium entium, vidit supra se esse essentialiter in conditore entium sicut in se notionaliter in conditore notionum. Unde hic li se est universalis intellectus, qui est aut conditor aut assimilator. Conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se

⁴⁷ *Theol.compl.*, cap. II: «Est igitur mens a sensibili materia libera et habet se ad figuras mathematicas *quasi forma*. Si enim dixeris figuras illas formas esse, erit mens forma formarum». Il corsivo è mio.

⁴⁸ Cfr. *Apol. doct. ign.* § 11: «Nemo enim umquam adeo desipuit, ut Deum aliud affirmaret quam id, quo maius concipi nequit, qui est formans omnia. Unde nec Deus est hoc aut illud, nec caelum nec terra, sed dans esse omnibus, ut ipse sit proprie forma omnis formae, et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontrata et absoluta forma». Sulla ‘metafisica della forma’ elaborata dal Cusano cfr. la nota 2 apposta da Santinello in margine alla sua traduzione del *De possest*, in NICOLÒ CUSANO, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 302 e, dello stesso autore, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, p. 75 e ss.

⁴⁹ Sulla questione si sofferma diffusamente K. KREMER, «Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion», cit.,.

omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum⁵⁰.

Nel passo sopra riportato, tratto dal *De principio*, breve scritto redatto da Cusano nel 1459 come introduzione (assieme al *De aequalitate*) ai suoi *Sermones*, il Nostro, che risente qui dell'influenza del *Commentario al Parmenide* di Proclo, distingue l'intelletto in «creatore» e «assimilatore»: il creatore è colui che dà l'essenza, che vede sé come l'esemplare formativo di ogni cosa, perciò il suo intendere è creare; l'intelletto assimilatore, che è la similitudine del creatore, vede sé come l'esemplare nozionale di tutte le cose e il suo intendere è assimilare. Pertanto, come l'intelletto creatore è la forma delle forme, così il nostro intelletto è la figura delle figure, il luogo delle assimilazioni.

Se la mente divina e la mente umana stanno in un rapporto di somiglianza rispetto alle loro rispettive creazioni, il problema della conoscenza concerne il modo in cui la mente umana si rapporta alla creazione divina⁵¹. L'uomo non crea il mondo, ma nemmeno si limita a riceverlo passivamente: la nostra mente, ci dice Cusano, «facit omnia notionaliter esse»⁵², crea il mondo nozionalmente. Significativa a tale riguardo la metafora

⁵⁰ *De principio* § 21. Il concetto di *conditor intellectus*, che Cusano attribuisce a Platone e ai Platonic, corrisponde alla ricezione procliana del Demiurgo timaico (νοῦς δημιουργικός): oltre al *Commentario al Parmenide* cfr. anche PROCLO, *Teologia Platonica* V 12, dove il terzo padre degli dei intellettivi è descritto come il Demiurgo del Tutto, dell'universo nella sua totalità, quello che «dà inizio ad ogni forma di divisione e al sussistere delle entità particolari, poiché ha originariamente posto in sé stesso tutta la molteplicità delle forme» (trad. it., cit., p. 681). Ma, a differenza di Proclo, che considera il *Nous* un'ipostasi inferiore all'Uno, Cusano, che rielabora il neoplatonismo in chiave cristiana, non esita a identificare l'Intelletto, che è per lui il Verbo o mente divina, esemplare unico di tutte le cose, con l'Uno-Dio.

⁵¹ Cfr. J. STALLMACH, «Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*», in *MFCG* 11 (1975), p. 97: «Göttlicher und menschlicher Geist stehen in verhältnisgleicher Beziehung zu ihren eigenen Schöpfungen. Das Erkenntnisproblem aber entscheidet sich darin, wie der menschliche Geist zu den göttlichen Schöpfungen steht».

⁵² *De ludo globi* II, § 80: «Cognoscere dei est esse. Esse dei est entitas. Cognoscere dei est entitatem divinam in omnibus entibus esse. Non sic est mens nostra in iis quae cognoscit sicut deus, qui cognoscendo creat et

dell'uomo cosmografo che il Nostro introduce nel tardo *Compendium*, che ci apprestiamo ora a considerare.

4.3.1 *La mappa del mondo: l'«homo cosmographus»*

Nel *Compendium* (1463-1464) Cusano ritorna sulla sua 'teoria della conoscenza', apportandovi ulteriori precisazioni. In quest'opera, come già osservava Bormann, uno degli editori, ci troviamo dinnanzi ad un nuovo tentativo di interpretare l'essere e la conoscenza⁵³, questa volta sulla base del rapporto tra *signa et res*.

Scrive il Cardinale in apertura:

Deinde negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat. Sed omnia, quae attinguntur quocumque cognoscendi modo, illum priorem essendi modum tantum significant. Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius. Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur⁵⁴.

La *res*, la cosa, è per natura prima che essa sia conoscibile. Il *modus essendi*, ci dice qui Cusano, precede il *modus cognoscendi*, è superiore (*suprapositum*) ad ogni nostra facoltà conoscitiva: esso non viene colto né dal senso, né dall'immaginazione, né dall'intelletto,

format. Sed mens nostra cognoscendo creata discernit, ut sua notionali virtute omnia ambiat. Sicut deus omnium exemplaria in se habet, ut omnia formare possit, ita mens omnium exemplaria in se habet, ut omnia cognoscere possit. Deus vis est creativa, secundum quam virtutem facit omnia veraciter esse id quod sunt, quoniam ipse est entitas entium. Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse. Unde veritas est eius obiectum; cui suum conceptum si assimilatur, omnia in notitia habet. Et entia rationis dicuntur. Lapis enim in notitia mentis non est ens reale, sed rationis».

⁵³ Cfr. K. BORMANN, *Einleitung: Compendium. Kurze Darstellung der philosophisch-theologischen Lehren*, in NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, Band 1, p. LVI: «das *Compendium* vornehmlich ein neuer Versuch ist, Sein und Erkennen zu deuten».

⁵⁴ *Compendium*, cap. I § 1.

perché precede tutte queste facoltà⁵⁵. Di conseguenza, le nostre conoscenze non sono la realtà stessa, che nella sua quiddità rimane a noi sconosciuta, ma sue similitudini, specie o segni: ciò che viene colto da qualunque modo del conoscere è soltanto significativo del precedente modo dell'essere.

Già S. Tommaso era andato affermando che «*entitas rei praecedit rationem veritatis*»⁵⁶, ma, se per Cusano la *quiddità* della cosa rimane a noi inaccessibile, per l'Aquinate la *res*, la realtà, di cui l'idea, la specie intelligibile, non è che l'immagine o la somiglianza, costituisce l'oggetto primario della nostra intellesione: «*id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo*»⁵⁷. Le specie intelligibili astratte dai fantasmi non sono, afferma S. Tommaso, l'oggetto stesso dell'atto intellettivo, ma il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere: «*Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus*»⁵⁸. A sostegno di ciò l'Aquinate adduce due ordini di motivi: anzitutto, dal momento che l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle scienze, se noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nella nostra anima, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa; in secondo luogo, se le specie intenzionali fossero l'oggetto stesso dell'atto intellettivo, sarebbero vere anche asserzioni contraddittorie: la potenza conoscitiva sarebbe portata a giudicare sempre le proprie impressioni, secondo il loro modo di essere, e così tutti i suoi giudizi sarebbero ugualmente veri, dal momento che un oggetto sembrerà ora in un modo ora in un altro, a seconda delle disposizioni della potenza conoscitiva stessa⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. anche *Ven. sap.*, cap. XXIX § 88: «*Et adverte, quomodo dixi supra, notiones rerum sequi res. Virtus igitur intellectiva ad rerum notiones se extendit et ideo sequitur rerum essentias*».

⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 co.

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a q. 85 a. 2 co.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*: «*Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima [...] Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur*

A differenza di quanto sostiene S. Tommaso, per Cusano non può esservi scienza del modo dell'essere: la realtà oggetto della conoscenza viene appresa non come è in sé (*uti est*), ma soltanto *in signis*. Dal momento che nessun segno, in quanto soggetto al più e al meno, può designare in maniera precisa il *modus essendi* della cosa, la nostra conoscenza non potrà che essere *coniectura*, non potrà partecipare della verità della cosa che *in alteritate*. Nemmeno mediante il segno della quantità, tolto il quale niente verrebbe più conosciuto, dal momento che la nostra comprensione della verità resta limitata all'ambito della molteplicità e della grandezza, si arriva a conoscere il conoscibile in sé, che diviene noto solo per accidente⁶⁰.

Nel VIII capitolo dell'opera, il Nostro introduce la suggestiva metafora del 'cosmografo', dagli interessanti risvolti gnoseologici:

Est igitur animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum, per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem hoc ordine [...]. Sedeatque cosmographus et cuncta relata notet, ut totius sensibilis mundi descriptionem in sua civitate habeat designatam [...] Studet igitur omni conatu omnes portas habere apertas et continue audire novorum semper nuntiorum relationes et descriptionem suam semper veriolem facere. Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam convertique se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum, qui nihil eorum est omnium, quae a nuntiis intellexit et notavit, sed omnium est artifex et causa. Quem cogitat sic se habere ad universum mundum anterioriter, sicut ipse ut

aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum».

⁶⁰ *Comp.*, cap. V § 12: «Magnitudine igitur et multitudine sublata nulla res cognoscitur». Cfr. anche *Id. Mente*, cap. X.

cosmographus ad mappam, atque ex habitudine mappae ad verum mundum
speculator in se ipso ut cosmographo mundi creatorem, in imagine veritatem, in
signo signatum mente contemplando [...].⁶¹

Il Cardinale va paragonando l'uomo, animale perfetto, dotato di sensi e intelletto, ad un cosmografo (*homo cosmographus*) che ha una città dotata di cinque porte, i cinque sensi, attraverso i quali ambasciatori provenienti da ogni dove entrano per annunciare la disposizione del mondo⁶². Affinché la sua descrizione sia la più accurata possibile, il cosmografo ascolta con attenzione i racconti dei vari nunzi, impegnandosi a tenere sempre aperte tutte e cinque le porte della sua città; se una delle cinque porte dovesse rimanere chiusa, la descrizione del mondo sarebbe, infatti, irrimediabilmente manchevole. Dopo aver raccolto tutti i segni del mondo sensibile, perché non vadano persi, il cosmografo redige una mappa, licenzia i nunzi e chiude le porte della città. Ritiratosi in sé stesso, egli si accorge che la sua creazione della mappa illustra simbolicamente la creazione divina del mondo: come lui, in quanto cosmografo, è prima della mappa del mondo che ha tracciato, così il creatore del mondo, il quale non è nessuna delle cose che sono, ma di tutte è l'artefice e la causa, precede il mondo reale. Così facendo, il geografo scorge in se stesso, nella *vis creativa* della sua mente che è *viva imago Dei*, il segno più prossimo del creatore,

⁶¹ Ivi, cap. VIII §§ 23-24.

⁶² Nel *De mente*, per spiegare la fisiologia della conoscenza sensibile, Cusano impiega un'immagine simile, paragonando i sensi a finestre e vie attraverso le quali lo spirito fuoriesce per arrivare a sentire: «[...] oculi, nares et cetera quasi fenestrae sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet [...]» (*Id. Men.*, cap. VIII § 114). L'immagine della città dotata di cinque porte (i cinque sensi), posta nel *Compendium* alla base della metafora della mappa, non è nuova di Cusano; la ritroviamo sia in GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae, Liber II*, 569D-570A: «Sed quod per quinque pertitum corporis instrumentum, veluti per quasdam cuiusdam civitatis quinque portas, sensibilium rerum similitudines ex qualitatibus et quantitativibus exteriores mundi venientes, ceterisque, quibus sensus exterior formatur, interior recipiat, et veluti ostiarius quidam internuntiusque ea, quae extrinsecus introducit, praesidenti interiori sensui annuntiet», che in S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, 2: «Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum [...]»; ivi, 3: «Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius»; ivi, 4: «Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum [...]»; ivi, 6: «Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum [...]» (trad. it., cit., pp. 75-83).

la vivente descrizione della sapienza infinita ed eterna⁶³: «Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet. Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris, sensibile vero ultimum»⁶⁴. In base al rapporto tra la mappa e il mondo vero, il cosmografo specula intorno al *conditor mundi*, contemplando la verità nell'immagine, la cosa designata nel segno.

Che Cusano si serva della metafora della mappa al fine di illustrare la sua filosofia della conoscenza è alquanto significativo: come già abbiamo avuto modo di ricordare, egli stesso aveva realizzato una delle prime carte dell'Europa centrale⁶⁵. La mappa del mondo disegnata dal cosmografo descrive, rappresenta il mondo reale, ne è similitudine, segno, ma, al contempo, quale nostra costruzione, *coniectura*, non può che partecipare di esso soltanto nell'alterità⁶⁶. Tra il mondo reale e il mondo congetturale non vi è un rapporto speculare: le nostre congetture *non sunt ipsa res*; i due mondi non si corrispondono perché non hanno la stessa origine, lo stesso autore: l'uno è creato dalla mente divina, l'altro è opera della mente umana. Li lega, tuttavia, un rapporto di somiglianza che ne garantisce l'armonia di contenuto: la nostra mappa del mondo significa, esprime, il mondo reale, in quanto la nostra mente è immagine di quella divina.

Cusano riprende qui il parallelismo tra l'*assimilatio* umana e la *creatio* divina: «Facit igitur homo suas considerationes circa talia et scientiam rerum facit ex signis et vocabulis, sicut deus mundum ex rebus»⁶⁷. Come Dio costruisce il mondo mediante le cose, così l'uomo costruisce la scienza delle cose mediante i segni e le parole. Il geografo non si limita a ricevere passivamente i dati forniti dai sensi, ma li elabora e li ordina,

⁶³ Cfr. *Id. Mente*, cap. V § 85: «mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae».

⁶⁴ *Comp.*, cap. VIII.

⁶⁵ Si veda il secondo paragrafo dell'introduzione.

⁶⁶ Sulla metafora della 'mappa' impiegata da Cusano nel *Compendium* si soffermano H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 577-578; P. MOFFITT WATTS, *Nicolaus Cusanus*, cit., pp. 210-215 e J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, cit., p. 39-41.

⁶⁷ *Comp.*, cap. IX § 26.

organizza il materiale percettivo proveniente dall'esterno, riproducendo nella sua mappa (*bene ordinata et proportionabiliter mensurata*) le proporzioni del mondo reale: attraverso la sua capacità inventiva, l'uomo, *parvus mundus*, viene ad essere il 'creatore' di quel mondo che egli stesso ha osservato; la nostra mente, quale specchio vivo (*speculum vivum*) riproduce il mondo dal suo interno, assimilandolo agli esemplari delle cose che essa complica nozionalmente in se stessa. Se in S. Tommaso erano le *res* la misura della nostra conoscenza, Cusano fa della mente umana l'archetipo, il criterio di verità delle cose: essa esplica *notionaliter* il mondo (*universitas rerum*), costruendone una rappresentazione che si traduce in un corrispondente mondo di segni (*universitas notionum*).

Non possiamo, tuttavia, dimenticare che il geografo nel costruire la mappa del mondo ha a che fare con il mondo stesso e non solo con la sua mente: come osserva Kremer, «Erkennen nicht nur ein Monolog des Geistes mit sich selbst, sondern gerade ein Dialog des Geistes mit der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit ist»⁶⁸. In altre parole, in che misura l'uomo nella sua costruzione congetturale necessita dell'esperienza sensibile? Come già si è visto, innata alla mente umana è solo una *vis iudiciaria*, una capacità di giudizio, che non può essere disgiunta dal moto di assimilazione *ad extra* compiuto dalla conoscenza sensibile: le due prospettive si compenetrano ritmicamente in un moto di ascesa e discesa, concordanza e differenza, attraverso il quale la mente ad un tempo distingue e connette tutte le cose.

⁶⁸ K. KREMER, «Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion», cit., p. 44.

4.4 *La mente come numero e la matematica*

L'immagine dell'*homo cosmographus* ci riporta alla definizione cusaniana della mente come *mensura*, dalla quale avevamo preso le mosse: l'uomo quando conosce non fa altro che misurare, distinguere, stabilire proporzioni, le quali divengono intelligibili attraverso i numeri (non può darsi, infatti, proporzione alcuna senza numero).

In ragione della sua mirabile natura, il numero viene assunto da Cusano a paradigma della mente nelle sue due determinazioni, divina ed umana:

[...] conicio primum rerum exemplar in animo conditoris numerum esse. [...]

Pariformiter dico exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest, neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio fieret numero non esistente [...] Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum⁶⁹.

Il Nostro ritiene che il numero sia non solo il primo esemplare delle cose nell'animo del creatore, secondo il filone di pensiero pitagorico-platonico⁷⁰, ma anche l'esemplare delle concezioni della nostra mente, il principio delle nostre costruzioni razionali: come Dio crea il mondo mediante il numero, suo primo principiato, da cui ogni composizione deriva (senza il numero, che è però composto solo di sé medesimo, non vi sarebbe pluralità alcuna)⁷¹, così la nostra mente si serve del numero per produrre le sue congetture. Senza il

⁶⁹ *Id. Mente*, cap. VI §§ 94-95.

⁷⁰ La fonte a cui Cusano si richiama è Boezio: «Hoc [numerus] enim fuit principale in animo conditoris exemplar» (BOEZIO, *De institutione arithmetica* I 2, ed. G. Friedlein, cit., p. 12). L'espressione ricorre negli scritti degli autori medievali: la ritroviamo in Teodorico di Chartres (*Glosa super Boethii librum De Trinitate* I, 38, ed. N. M. Häring, cit., p. 267: «Numerus enim, ut habet *Arithmetice* prologus, principale exemplar extitit in mente conditoris»), ma anche in Bonaventura, il quale nell'*Itinerarium*, descrivendo la seconda tappa dell'ascesa a Dio, scrive: «Cum igitur omnia sint pulcra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportionem; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc “numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar” et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam» (S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II § 10; tr. it., cit., p. 89).

⁷¹ Cfr. *Id. Mente*, cap. VI e *Coni.* I, cap. II.

numero, infatti, la mente umana, che quando conosce distingue, compara, misura, assimila, non potrebbe intendere più alcunché.

Cusano, come accennato, si richiama qui ad una ben precisa tradizione (sullo sfondo è presente non solo il pitagorismo matematico di Boezio, ma anche il platonismo della Scuola di Chartres), dalla quale, però, al contempo si allontana, giungendo ad elaborare un pensiero dagli accenti fortemente originali. Nel passo sopra riportato, il Cardinale viene a tematizzare un duplice concetto di numero: il numero che proviene dalla nostra mente non è che *immagine* del numero divino; in virtù del parallelismo tra la mente umana e la mente divina, come il numero ‘umano’ è l’esemplare delle nozioni, così il numero ‘divino’ è l’esemplare delle cose.

Già nella *Dotta ignoranza* Cusano, facendo esplicito riferimento a Pitagora, aveva assegnato al numero, «che non c’è soltanto nell’ambito della quantità, ma c’è anche in tutte le altre cose che, in qualsiasi modo, possono convenire o differire tra loro per la sostanza o per gli accidenti»⁷², una duplice valenza, ontologica e gnoseologica: i numeri sarebbero i principi costitutivi, la sostanza di tutte le cose, e, al contempo, il principio della loro intelligibilità.

Nel dialogo *Sulla Mente* il Cardinale va precisando la sua posizione nei confronti dei pitagorici, prendendone, ad un tempo, le distanze:

Nescio, an Pythagoricus vel alius sim. Hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit, etiamsi me movere tentet. Arbitror autem viros Pythagoricos, qui ut ais per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Non quod credam eos voluisse de numero loqui, prout est mathematicus et ex nostra mente procedit – nam illum non esse alicuius rei principium de se constat –, sed

⁷² Cfr. *Doct. ign.* I, cap. I § 4 (tr. it. a cura di G. Santinello, cit., p. 68): «Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat».

symbolice ac rationabiliter locuti sunt de numero, qui ex divina mente procedit,
cuius mathematicus est imago.⁷³

Al filosofo che lo ha scambiato per un seguace di Pitagora, l'*idiot*a risponde che i Pitagorici, che ritenevano che ogni cosa provenisse dal numero⁷⁴, furono persone serie e acute non tanto perché hanno parlato del numero *mathematicus* che procede dalla nostra mente, quello infatti non è principio di nessuna cosa, ma perché hanno trattato *symbolice ac rationabiliter* del numero ineffabile che procede dalla mente divina, di cui il numero *mathematicus* non è che l'immagine.

Il numero matematico, primo principiato della nostra mente, viene ad essere per Cusano l'immagine più prossima del primo principiato della mente divina, che, sulla base dell'analogia tra la mente finita e la mente infinita, è chiamato anch'esso simbolicamente numero: «Sicut enim mens nostra se habet ad infinitam aeternam mentem, ita numerus nostrae mentis ad numerum illum. Et damus illi numero nomen nostrum sicut menti illi nomen mentis nostrae»⁷⁵.

Ma il numero divino non è propriamente numero: esso, infatti, non è più numero che non numero, dal momento che è numero senza quantità discreta, cioè numero innumerabile, e rimane a noi incomprensibile nella sua infinità, in quanto nessuna ragione lo può cogliere. È solo formulando congetture simboliche mediante i numeri razionali della nostra mente, in relazione ai numeri ineffabili della mente divina, – scrive il Nostro nel *De coniecturis* – che diciamo che “nell'animo del creatore l'esemplare primo delle cose” è il numero, così come l'esemplare del mondo delle similitudini è il numero che proviene dalla nostra mente:

⁷³ *Id. Mente*, cap. VI, § 88.

⁷⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I 5, 985 b 23-26 (tr. it. di G. Reale, cit.): i Pitagorici «per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire e, nutriti delle medesime, credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri». Sulla base di questa convinzione, i Pitagorici concepivano il mondo come un ordine misurabile, un *kosmos*, un tutto armonico, esprimibile matematicamente. A loro si deve l'importante intuizione secondo cui la matematica costituisce il codice interpretativo della realtà, la *sintassi* del mondo.

⁷⁵ *Id. Mente*, cap. VI, § 88.

Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus «in animo conditoris primum rerum exemplar» ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exsurgens⁷⁶.

Bisogna, dunque, distinguere il numero che è dalla mente increata, modello simbolico delle cose, da quello che procede dalla mente creata, esemplare delle nozioni: se il numero divino si comporta come la forma naturale ed è, pertanto, sostanziale, il numero umano si comporta, invece, come la forma dell'arte, che è una figura, ed è quindi accidentale, perché viene dopo l'essere della cosa⁷⁷.

Come possiamo notare, il Nostro si spinge ben oltre l'assunto pitagorico-platonico che considera i numeri come *principia rerum*, forme o essenze delle cose, esemplari primi degli esseri. Il numero, viene a dirci Cusano, è anche un *ens rationis* di cui la nostra mente, che è *principium distinctivum, proportionativum atque compositivum*, si serve quale strumento per conoscere.

Nell'assimilare nozioni la nostra mente non potrebbe fare a meno del numero: essa si comporta come un 'numero vivente', capace di produrre da sé per via di assimilazione tutte le proporzioni, sensibili, razionali ed intellettuali. Ma in che modo essa trae da sé le forme delle cose per via di assimilazione (*quomodo mens a se exserit rerum formas via assimilationis*)? Quando si assimila alle cose sensibili per mezzo degli spiriti corporei (*immersa spiritui corporali*), la mente ricava le nozioni con le quali costruisce le arti meccaniche e formula congetture fisiche e logiche (*nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et physicas ac logicas coniecturas*); in seguito, guardando alla propria immutabilità, come mente a se stante (*ut mens per se*) e non in quanto immersa nel corpo che anima, seppur dotata della capacità di

⁷⁶ *Coni.* I, cap. II § 9.

⁷⁷ Cfr. *Theol. compl.*, cap. X.

unirsi al corpo (*unibilis tamen corporis*), la mente produce assimilazioni delle forme non come sono immerse nella materia, ma come sono in sé e per sé, nella loro verità, e concepisce così le immutabili essenze delle cose: è sulla base di questa sua capacità che la mente costruisce le scienze matematiche, che sono certe (*secundum hanc vim exserit scientias certas mathematicales*); da ultimo, guardando alla sua semplicità, come non solo astratta dalla materia, ma anche incomunicabile alla materia a modo di forma non unibile (*non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis*), la mente intuisce tutte le cose in unità e vede se stessa come assimilazione di quell'unità, e per questa assimilazione si forma le nozioni dell'unità che è tutto: è in questo modo che la mente intuisce la verità assoluta (*haec est intuitio veritatis absolutae*) e giunge ad elaborare le speculazioni teologiche (*et sic facit theologicas speculationes*)⁷⁸.

Prescindendo dal numero la nostra mente non potrebbe distinguere più nulla, non potrebbe conoscere le cose come altre e diverse le une dall'altre. Alquanto significative, in proposito, le parole pronunciate da Cusano nel *De beryllo*:

[...] Pythagorici et quicumque alii clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quorum nos sumus conditores⁷⁹.

Il Nostro viene qui a criticare i pitagorici per non aver compreso che i numeri che scaturiscono dalla nostra mente non sono le sostanze o i principi delle cose sensibili, ma soltanto i principi di quegli enti razionali di cui noi siamo i creatori (*conditores*). In altre parole, Cusano viene ad escludere che i numeri e con essi anche le figure geometriche (i

⁷⁸ Cfr. *Id. Mente*, cap. VII. Cusano, come abbiamo visto nel terzo capitolo (§ 3.4.1), riformula la divisione tra i tre tipi di sapere (fisica, matematica, teologia) nel *De possess*, sulla base della tradizionale classificazione aristotelica delle scienze speculative.

⁷⁹ *Beryl.*, cap. XXXIII § 56.

mathematicalia), considerati nella loro perfezione matematica, abbiano una qualche realtà ontologica: la matematica è opera nostra, è una creazione della mente umana.

Notiamo che la posizione cusana si differenzia, in tal senso, sia dal platonismo che dall'aristotelismo: l'ente matematico non è per Cusano né una forma in sé, «né una caratterizzazione presente nella cosa stessa», che cogliamo mediante un processo di astrazione dal sensibile, «ma è la *mens* stessa che misura e numera nel suo atto»⁸⁰. La matematica è un'operazione propria della nostra mente, che nel far ciò conosce se stessa, realizza il suo essere immagine, esplicando in un mondo di enti razionali la sua *vis creativa*: «delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere»⁸¹, va dicendo l'*idiota* cusano.

Al contrario di quanto pensava Platone, per il Cardinale la verità degli enti matematici risiede nella nostra stessa mente e non *extra ipsam*; nella matematica, infatti, abbiamo a che fare con nozioni da noi stessi create e, quindi, *quoad nos* dotate di somma certezza:

[...] mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii,
verius apud se habere quam sint extra ipsam.⁸²

Cusano polemizza qui con il Platone della *Lettera VII* (342a-e), per il quale la “quiddità” del circolo non viene raggiunta da nessuno degli elementi attraverso i quali passa necessariamente la nostra conoscenza di esso: il nome (ὄνομα), la definizione (λόγος), l'immagine (εἰδωλον), la scienza (ἐπιστήμη); nemmeno l'intelligenza, pur avvicinandosi più di tutti, arriva a cogliere il cerchio nella sua essenza, arriva a cogliere ciò che il cerchio veramente è. Diversamente da Platone, che concepisce gli enti matematici come un cosmo di pure forme intelligibili, situate al di là della *mens*, Cusano individua

⁸⁰ K. H. VOLKMANN-SCHLUK, *Niccolò Cusano*, cit., p. 174.

⁸¹ *Id. Mente*, cap. VI § 88, 21-22.

⁸² *Beryl.*, cap. XXXIII §§ 55-56.

nella nostra mente l'origine dei *mathematicalia*: come Dio è il creatore degli enti reali, così la mente umana trae da se stessa un mondo di enti nozionali, la cui verità è garantita *ab origine* dalla somiglianza della nostra mente con la mente divina di cui è immagine.

La riflessione sul numero, che abbiamo sin qui condotto, ci consente di gettare ulteriore luce sul complesso significato che il sapere matematico viene ad assumere nelle pagine dell'opera cusaniiana. La matematica rappresenta per Cusano non solo il mezzo più adeguato per attingere la conoscenza di Dio, il principale 'vestigio' che conduce alla sapienza, l'espressione simbolica di una superiore verità di natura teologica, ma costituisce, al contempo, lo strumento che impieghiamo nella conoscenza del mondo. Significativa, a riguardo, ci è parsa la glossa apposta da Cusano in margine al VII libro della *Repubblica*. Là dove Platone parla dell'aritmetica come disciplina necessaria alla formazione del filosofo, il Cardinale annota: *nota per numerorum intellectum ad naturae notionem pervenire*, intendendo il numero come il *modus intelligendi* di cui la nostra mente si serve per conoscere la natura⁸³. La conoscenza matematica, pur essendo finita perché relativa alla *ratio*, rappresenta, infatti, la sola forma di conoscenza certa di cui l'uomo possa disporre: soltanto nella matematica raggiungiamo quella certezza e quella precisione da cui rimane, invece, escluso ogni altro ambito del nostro sapere.

Da qui la grande importanza attribuita da Cusano alla scienza quadriviale boeziana: se conoscere è proporzionare, e la proporzione indica un rapporto che trova la sua espressione quantitativa nel numero, allora a nessuno, afferma il Cardinale sulla scia di Boezio, è permesso di filosofare senza le discipline del quadrivio:

quia in arithmetica et musica continetur virtus numerorum, unde rerum habetur
discretio, in geometria vero et astronomia magnitudinis continetur disciplina,

⁸³ La glossa è stata riportata da G. SANTINELLO, «Glosse di mano del Cusano alla *Repubblica* di Platone», cit.,.

unde tota comprehensio integritatis rerum emanat, ideo nulli sine quadruvio philosophandum⁸⁴.

La nostra mente, di cui – scrive Cusano in pagine di grande esaltazione della mente umana – niente è più nobile («nihil enim mente nobilius»⁸⁵), viene concepita come una *vis* matematica, creatrice di *entia rationis*, che misura tutte le cose nel numero e nella grandezza, *in multitudine et magnitudine*.

Questo secondo aspetto della matematica cusaniiana emerge a chiare linee nel quarto dei dialoghi dell'*Idiota*, il *De staticis experimentis*, libello dedicato agli esperimenti con la bilancia, ove Cusano va sviluppando un programma di indagine quantitativa della natura:

Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura [...]. Nam propheta quidam ait pondus et stateram iudicium Domini illius esse, qui omnia creavit in numero, pondere et mensura [...]⁸⁶

La conoscenza quantitativa delle cose, esordisce l'*idiot*-artigiano, contrapponendo la fecondità del suo 'nuovo' sapere matematico al sapere libresco in cui si affatica inutilmente l'oratore, ci permette di avvicinarci con più verità (*verius*) all'essenza delle cose, intorno alle quali giungiamo a formulare congetture più verosimili. Ma non dobbiamo fraintendere l'asserzione del Cusano: nessuna scienza che attenda alle misure può raggiungere la precisione, nessuna può sfuggire alla congetturalità delle sue asserzioni, delle sue "conquiste": i *secreta rerum* rimangono *quoad nos* inattingibili.

In questo senso ci sembra debbano essere intesi i capitoli della *Docta ignorantia* e del *De coniecturis* in cui il Cardinale, muovendo dal principio dell'irraggiungibilità della

⁸⁴ *Id. Mente*, cap. X § 127, 15-20.

⁸⁵ *Theol. compl.*, cap. IX.

⁸⁶ *Id. stat. exp.* § 162.

precisione, viene a mostrare i limiti, o meglio, la natura congetturale delle discipline del quadrivio. Ciascuna di queste arti raggiunge un grado di precisione solo relativo: è ciò che si verifica, ad esempio, nella geometria, ove è impossibile l'eguaglianza in atto tra due figure, sebbene ci riesca possibile contemplare tale eguaglianza nel concetto (*in ratione*). Aritmetica, geometria, musica, astronomia sono tutte arti razionali, la cui verità si avverte soltanto nell'ambito della *ratio*, vincolata al principio di non contraddizione: «omnium rationabilium artium sola ratio se ipsa causa est, et omnium radicalem causam, quae per eam attinguntur, hanc solam esse conspicias»⁸⁷.

Di conseguenza, il numero che è dalla nostra mente non potrà mai arrivare ad attingere la precisione assoluta della verità, ma solo una precisione 'contratta', relativa.

Se, come si legge nella Scrittura (*Sapienza* XI, 21), Dio stesso si serve della matematica creando il mondo *in numero, pondere et mensura*, la matematica "divina" è però altra dalla matematica "umana", opera della nostra mente: i caratteri nei quali l'artefice divino ha scritto il libro del mondo rimangono a noi sconosciuti, ignoti, perché altri da quelli prodotti dalla nostra mente, i soli ad essere a noi perfettamente noti⁸⁸. Numero divino e numero matematico non si corrispondono perché hanno due diversi *autori*: il primo deriva dalla mente divina, il secondo è una creazione della mente umana; tra i due sussiste, tuttavia, un rapporto di somiglianza, in virtù del quale ci è permesso di formulare congetture intorno all'essenza delle cose, stabilendone proporzioni, differenze e concordanze, senza poterne ricavare, però, la quiddità.

⁸⁷ *Coni.* II, cap. II § 81.

⁸⁸ Cfr. *De genesi* § 171- 172: «Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almanus Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem. Unde tale quid conicio mundum, ubi vis divina configurata latet. Cuius etsi diligenti investigatione per proportionem, differentias et concordantias et studiosum discursum ad 'quia est' elementorum et combinationum deveniri possit, nullum tamen nomen nec elementi nec vocalis nec combinationis proprium ex se inquisitor inveniet, sed inventis ratio discernens nomen appropriat».

Quale verità risiede allora nella matematica? Ci sembra che Cusano sia andato formulando la sua posizione definitiva in proposito nel *De possest* (1460). Il dialogo riveste una particolare importanza, in quanto il Cardinale vi affida le sue ultime considerazioni intorno al ruolo e alla natura della matematica: dopo il *De possest* il Nostro non si occuperà più né di questioni specificatamente matematiche (l'ultimo dei suoi trattati di carattere matematico è il *De mathematica perfectione* del 1459), né troveremo più nelle sue opere quelle trasposizioni filosofico-teologiche di argomenti matematico-geometrici, cui ci aveva abituati sin dal primo libro della *Dotta ignoranza*.

Cusano, che si appresta ad esporre, per l'ultima volta, la sua visione del sapere matematico, va così argomentando:

Nam in mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio, per nos, ut nostra seu rationis entia, sciuntur precise, scilicet *praecisione* tali *rationali* a quo procedunt, sicut realia sciuntur praecise *praecisione divina* a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid, neque quale, sed notionalia a ratione nostra elicit, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare et cetera. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, uti sunt precise, incognita, et si quid cognoscimus de illis, *per assimilationem figurae ad formam coniecturamur*. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur. Et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognitae mathematicae elicimus: sicut formam, quae dat esse, a figura quae dat esse in mathematicis⁸⁹.

Se le cose matematiche, che procedono dalla nostra ragione e troviamo in noi stessi che ne siamo il principio, afferma Cusano, vengono da noi conosciute come nostre, ossia come enti di ragione, in modo preciso (*praecise*), cioè con quella precisione tipica della ragione

⁸⁹ *Possest* § 43, 7-32. Il corsivo è mio.

dalla quale scaturiscono (*praecisio rationalis*), gli enti reali sono conosciuti secondo la precisione di Dio (*praecisio divina*), dal quale vengono all'essere.

Perché le conoscenze che si realizzano nell'ambito della matematica possono dirsi precise? Ciò che conosciamo con *praecisio*, viene a dirci qui Cusano, è ciò che noi stessi abbiamo prodotto: una cosa può essere conosciuta esattamente solo dal suo artefice. Quello che ne deriva è di primaria importanza: gli oggetti della matematica, così come quelle forme artificiali sorte *sola humana arte* (si pensi al *coclear* realizzato dall'*idiota*-artigiano) stanno nella nostra mente con più verità di quanto non siano raffigurabili al di fuori di essa. Non possiamo non osservare che la nuova prospettiva aperta qui dal Cusano sarà gravida di successivi sviluppi: si tradurrà in Hobbes nello *scire per causas*⁹⁰ e, più tardi, in Vico nel *verum ipsum factum*⁹¹. Sarebbe, tuttavia, fuorviante guardare al Cusano come a un loro 'precorritore': nel Nostro il principio secondo cui una cosa può essere conosciuta con esattezza soltanto da colui che l'ha prodotta scaturisce dalla sua filosofia della *mens*, non è pensabile prescindendo dal paradigma teologico dell'uomo come *imago Dei*.

È in virtù del parallelismo tra la creatività divina e quella umana (come Dio produce gli enti reali, così la nostra mente produce gli enti razionali) che Cusano distingue la *praecisio divina*, l'unica assolutamente perfetta, dalla *praecisio rationalis*, la precisione concettuale, astratta, propria della matematica, che rimane circoscritta all'ambito della sola ragione.

Gli enti matematici – continua Cusano – non sono né essenze (*neque quid*: si legga, tra le righe, di nuovo una critica alla concezione pitagorica), né qualità, ma nozioni tratte

⁹⁰ Per Hobbes si ha autentica conoscenza scientifica, cioè dimostrativa, soltanto delle realtà di cui si possono addurre le cause generatrici; tale forma di conoscenza può ottenersi solo degli oggetti che sono stati creati dall'uomo, quali la matematica, la politica e l'etica. Delle cose naturali prodotte da Dio, invece, si raggiungono soltanto conoscenze probabili, in quanto non se ne conoscono le cause.

⁹¹ L'espressione, come è noto, viene utilizzata da Vico per indicare che l'uomo può conoscere con verità solo ciò che ha fatto. Perciò scienza propria dell'uomo è solo quella che riguarda gli oggetti matematici e gli eventi storici, che sono prodotti dell'uomo, mentre la scienza delle cose naturali è propria di Dio, e di esse l'uomo può avere solo una conoscenza probabile, approssimativa. Sulla base di questo principio, Vico nel *De antiquissima* restringe l'ambito della conoscenza umana alla matematica, quale mondo prodotto dall'uomo; nella *Scienza Nuova* il campo verrà esteso anche al mondo della storia.

dalla nostra ragione, senza le quali essa non potrebbe procedere nelle sue opere, cioè edificare, misurare e così via. Ma le opere divine, che procedono dall'intelletto di Dio, rimangono a noi sconosciute nella loro precisione: delle opere di Dio non c'è nessuna cognizione precisa, tranne in colui che le fa. Se arriviamo a conoscere qualcosa di esse, è perché lo congetturiamo assimilando la figura alla forma; detto altrimenti, se ne abbiamo una qualche notizia è perché la traiamo dall'esempio e dallo specchio della matematica a noi nota (è necessario, infatti, che colui che ricerca l'ignoto guardi a qualcosa di noto), come quando conosciamo la forma che conferisce l'essere, mediante la figura che conferisce l'essere agli enti matematici.

Per quanto precisa essa sia, in quanto opera, prodotto della nostra mente, la matematica – viene a dirci Cusano – non ci fornisce una conoscenza altrettanto precisa delle cose, intorno alle quali possiamo solo limitarci a congetturare, assimilando la figura geometrica, opera della nostra ragione, alla forma reale, opera di Dio. In altre parole, anche la certezza della matematica diviene qualcosa di relativo, diviene se si vuole “sprecisa”, se paragonata alla *praecisio divina*, da cui rimane infinitamente distante: la precisione della matematica è soltanto immagine della precisione assoluta propria di Dio.

Il sapere matematico non rappresenta, quindi, in Cusano un superamento del piano congetturale, su cui si colloca irrimediabilmente qualsivoglia discorso umano: la nostra conoscenza non può sollevarsi al di sopra dell'ambito della congettura, cui rimane ineludibilmente vincolata⁹². Ma è proprio nell'essere *congettura* che la matematica viene a mostrare la sua positività, «positività costruttiva che consiste nel mettere in luce il carattere di ‘misurazione’ del conoscere umano»⁹³.

⁹² Cfr. a riguardo l'articolo di L. MURARO VAIANI, «Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano», in *Rivista di filosofia neoscolastica* LXII (1970), pp. 163-172, in cui la studiosa confuta, sulla base dei testi cusani, la tesi sostenuta da Cassirer nelle pagine di *Erkenntnisproblem*, secondo cui nella matematica si compirebbe il superamento della congetturalità del sapere.

⁹³ D. NARDELLI, «Il *De coniecturis* nell'epistemologia di Nicolò Cusano», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, XXV-XXVI (1982-1983), p. 347.

In Cusano la congettura non designa, come in Platone⁹⁴, una regione della conoscenza umana in rapporto ad un'altra, ma la natura dell'intero nostro sapere: congettura è ogni asserzione positiva intorno al vero, fatta dall'uomo. È lo stesso Cusano ad evidenziare la congetturalità costitutiva di ogni modo della conoscenza umana: «aliae sunt confusae sensibiles coniecturae, aliae verisimiles rationales, aliae verae intellectuales»⁹⁵. Partecipando della verità nell'alterità, la congettura non raggiunge mai la *praecisio divina*, che rimane nella sua absolutezza inattingibile.

Questo non deve indurci a ritenere che Cusano giunga a considerare come nullo il sapere umano: nelle parole del Cardinale non avvertiamo alcuna svalutazione delle nostre conoscenze, nessuna rassegnazione. È proprio perché la *praecisio* ci rimane sempre sconosciuta, essendo in se stessa impartecipabile, che le nostre conoscenze, le nostre *coniecturae*, possono indefinitamente progredire nell'asintotico tentativo di avvicinarsi sempre più ad essa. Significativo, a riguardo, quanto Cusano scrive nel *De coniecturis*: «Quando con la ragione impari che ogni triangolo ha tre angoli la cui somma è eguale a due retti e ti accorgerai che la causa di questa tua scoperta è la ragione stessa, ti si apre dinnanzi la via per approfondire la conoscenza di tale ragione»⁹⁶.

La *praecisio rationalis* non è assoluta, ma vincolata al principio di non contraddizione e, in quanto tale, sempre inadeguata rispetto a quel concetto di verità come

⁹⁴ Secondo la teoria della conoscenza illustrata da Platone con la celebre immagine del segmento quadripartito (che Cusano era andato schematizzando su uno dei due codici della *Repubblica* da lui posseduti), la congettura (*eikasia*), che rappresenta il grado più basso della conoscenza sensibile, quello che ha per oggetto le ombre o le immagini delle cose, viene superata nel conoscere discorsivo (*diánoia*), che indica il primo grado della conoscenza soprasensibile, proprio della matematica, che può pensare però l'intelligibile solo per mezzo di immagini (le discipline matematiche trovano ancora consistenti appigli nel mondo sensibile e muovono da ipotesi indimostrate). Giova ricordare che il termine *coniectura* viene impiegato da Calcidio nel capitolo CCXXXI del suo *Commentarius in Timaeum*, ove richiamandosi espressamente alla *Repubblica* di Platone, scrive: «ex coniectura siquidem nascitur opinio, ex opinione intellectus, ut idem Plato docuit in Politia». Cfr. R. KLIBANSKY, *Plato Latinus IV, Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londinii et Leidae, in aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill, 1962, p. 245.

⁹⁵ *Coni.* II, cap. IX § 117.

⁹⁶ Ivi, cap. II § 80 (tr. it. a cura di G. Santinello, cit., p. 295).

absoluta praecisio, proprio della mente divina. Ciò non toglie, tuttavia, che in ragione della perfetta comprensione che abbiamo della matematica, in quanto creazione della nostra stessa mente, essa rappresenti una forma di conoscenza privilegiata, quella che più si avvicina alla verità, perché – parafrasando Cusano – nello specchio della matematica quel vero da sempre cercato risplende non al modo di una lontana immagine, ma come nella più luminosa delle approssimazioni⁹⁷.

⁹⁷ Cfr. *Theol. compl.*, cap. II: «Nemo ignorat in ipsis mathematicis veritatem *certius* attingi quam aliis liberalibus artibus». Non mi trova d'accordo l'opinione espressa da MARCO MAURIZI, *La nostalgia del totalmente non altro*, cit., p. 192 e ss., secondo cui nel passaggio dal paradigma congetturale a quello enigmatico, che si attuerebbe a partire dal *De visione Dei*, la stessa matematica, considerata come un enigma al pari degli altri, perderebbe la precedenza epistemologica e il privilegio di cui aveva goduto fino a quel momento. Sebbene le immagini che ci conducono al Dio ignoto siano infinitamente moltiplicabili («[...] aenigmatum nullus est finis, cum nullum sit adeo propinquum quin semper possit esse propinquius», scrive Cusano nel *Possest* § 58), gli enigmi matematici, almeno fino al *De possest* (1460), scritto successivo al *De visione dei* (1453), mostrano di mantenere una posizione superiore e privilegiata rispetto alle altre immagini che Cusano dispiega nella sua indagine intorno al divino, proprio in forza della loro irrefragabile certezza: ancora nel dialogo sul *possest*, Cusano definisce l'enigma intellettuale della linea infinita come il più appropriato (*propinquius*) ad indicare Dio, forma semplicissima ed infinita. Da osservare, inoltre, che nel *De possest* la speculazione sulla lettera “e” e quella sulla locuzione “in”, che testimonierebbero secondo Maurizi il cambiamento di paradigma, non vengono pronunciate direttamente da Cusano, ma dai suoi due interlocutori. Lo stesso enigma dell'*icona*, al centro del *De visione Dei*, viene definito dal Cardinale nel dialogo come *satis conveniens*, a differenza degli enigmi matematici considerati, invece, come più appropriati, in ragione della perfetta comprensione che abbiamo della matematica: «aenigma clarius dirigit, quia secundum mathematicae perfectam comprehensionem ad theologiam aenigma propinquius fieri posse arbitror» (*Possest* § 61).

CONCLUSIONE

Chiunque si avvicini per la prima volta all'opera del Cardinal da Cusa non può non rimanere colpito dalla singolarità del suo pensiero, così caparbiamente autonomo da riuscire a sottrarsi ad ogni facile schematizzazione. A partire dalle pagine iniziali del *De docta ignorantia*, Cusano dichiara di accingersi ad esporre un modello di pensiero teoreticamente isolato, *prius inauditus*, che si distanzia dalle vie comunemente percorse dai filosofi. La *coincidentia oppositorum*, asse portante della speculazione cusana (come testimonia lo stesso Cardinale nell'*incipit* del *De beryllo*: «Qui legerit ea, quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum»)¹, indica una nuova via di ricerca rispetto a quella consueta dell'indagine razionale, basata sulla logica aristotelica del principio di non contraddizione. Asserendo che di Dio, infinito assoluto, si poteva sostenere con uguale diritto che «è» come che «non è», il Cardinale faceva di colpo barcollare le fondamenta del maestoso edificio che la teologia scolastica era andata costruendo allo scopo di dimostrare l'esistenza di Dio: sulla base dell'assunto che il massimo assoluto, che è *supra omnem oppositionem*, inevitabilmente si sottrae al sapere discorsivo e oppositivo della *ratio*, la scienza razionale di Dio, che i diversi indirizzi scolastici erano andati edificando nel tentativo di dare una veste scientifica al loro discorso su Dio, si rivela agli occhi di Cusano del tutto inadeguata.

L'*inquisitio* cusana si sviluppa intorno al problema dell'accesso della mente umana, finita e condizionata, alla verità infinita e assoluta, l'Uno-Dio. Il concetto di *praecisio* viene a costituire il fulcro attorno al quale il Cardinale costruisce la sua peculiare nozione di verità. Non essendo altro che mancanza di alterità, la verità si configura come uguaglianza massima, assoluta e infinita. È a partire dal concetto di verità intesa matematicamente come precisione e uguaglianza dell'unità, che Cusano concepisce

¹ *Beryl.*, cap. I.

Dio, realtà massima e infinita, come la precisione assoluta, quella verità assolutamente precisa che, in quanto tale, non può che rimanere a noi ignota e incomprensibile. La terminologia scientifica del sapere matematico del tempo ricorre, in maniera originale e con esiti del tutto nuovi e differenti, nella speculazione di Cusano: il concetto di *praecisio* si può iscrivere in quella tradizione di pensiero scientifico-matematica, sviluppatasi a Padova tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, che il giovane Cusano ebbe senz'altro modo di conoscere durante il sessennio trascorso come studente all'Università patavina.

Se conoscere non è altro che comparare, ovvero stabilire una proporzione tra ciò che ci è noto e ciò che ci è ignoto, dinnanzi all'infinito, che proprio in quanto infinito sfugge a qualsivoglia proporzione (*ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*), la nostra conoscenza non può che arrestarsi: intorno al massimo assoluto non è possibile alcuna *inquisitio comparativa*. Le nostre conoscenze, che ammettono sempre un più e un meno, non potranno essere mai del tutto esatte, *precise*, non potranno mai raggiungere la verità in sé: l'*indivisibilis praecisio veritatis*, che si sottrae al *magis vel minus*, non può essere colta se non dalla verità stessa. Dato il carattere di proporzionalità del suo conoscere, all'uomo, il cui fine non può essere vano, è dato attingere la verità solo negativamente, nella *docta ignorantia*: la nostra naturale aspirazione al sapere si acquieta nel non sapere, o meglio, in quel 'sapere di non sapere' in cui consiste l'incomprensibile precisione della verità. La valenza epistemologica della *docta ignorantia*, sovente stilizzata dagli studiosi come un fallimento della ragione dinnanzi a Dio, non è riducibile al mero ambito teologico: non solo nell'ambito dell'intelligibile, *in divinis rebus*, ma anche nell'ambito del sensibile il nostro pensiero non arriva mai a cogliere la verità delle cose, la loro *quidditas*. L'eccentricità della nostra conoscenza rispetto alla verità rimane per Cusano insuperabile: la conoscenza è il movimento della mente dal *quia est* al *quid est*, ma dal momento che la distanza da percorrere è infinita, tale movimento non potrà mai cessare.

Muovendo dall'immisurabile sproporzione metafisica tra finito e infinito, Cusano viene a teorizzare un'insuperabile disgiunzione epistemologica tra piano umano e piano divino: il punto di vista del sapere umano non potrà mai arrivare a coincidere con quello della verità. Il dettato cusariano è attraversato in ogni sua piega dalla consapevolezza della distanza che separa la *verità* dalla nostra conoscenza di essa, ma la tensione tra infinito e finito, assoluto ed umano, non sfocia in un esito scettico. Il principio dell'irraggiungibilità della precisione rappresenta per Cusano la radice profonda di ogni nostra ricerca: tutti gli scritti del Cardinale si risolvono nel pensare ed esprimere quella verità che nella dotta ignoranza vediamo nella sua incomprendibilità.

Nel discorso gnoseologico ed epistemologico sviluppato dal Cusano, la matematica viene a svolgere un ruolo di assoluta preminenza: la certezza del sapere matematico rappresenta per Cusano il punto di partenza della nostra indagine intorno al vero. Quale tipo di relazione intrattiene la matematica con la verità? Seguendo una via già percorsa prima di lui dai Platonici (*in primis* Proclo) e dai Pitagorici, Cusano scorge nell'uso simbolico del linguaggio matematico, fondato sulla logica del *transcensus*, il mezzo più efficace di cui la mente dispone al fine di significare le verità trascendenti il piano razionale. Ma il sapere matematico non rappresenta in Cusano solo la via privilegiata al divino, costituisce anche un valido strumento da impiegare nella conoscenza del mondo: fuori dall'ambito della molteplicità (*multitudo*) e della grandezza (*magnitudo*) nessuna cosa risulta conoscibile, va affermando Cusano sulla scia di Boezio. Solo la matematica, dunque, ci permette di attingere la verità.

Il Nostro non si limita a seguire le tracce di chi lo ha preceduto: nella sua *inquisitio* Cusano si preoccupa di giustificare l'uso dei *mathematicalia*, interrogandone l'origine, la provenienza. Perché le conoscenze che si realizzano nell'ambito della matematica possono dirsi precise? Qual è la natura degli oggetti matematici? È questo uno dei nodi teorici fondamentali in cui si avviluppa la speculazione cusaria: è qui che si annuncia il concetto di conoscenza come costruzione di un cosmo razionale. La verità degli enti

matematici risiede nella nostra mente: nella matematica abbiamo a che fare con nozioni da noi stessi create e, quindi, *quoad nos* dotate di somma certezza. La concezione cusaniana della matematica si iscrive nella nuova filosofia della *mens*: la mente umana, immagine della mente divina, esplica *notionaliter*, in un mondo di enti razionali, la sua forza creativa.

Ma il sapere matematico, come è emerso dalla nostra disamina, non rappresenta in alcun modo per Cusano un superamento del piano congetturale, su cui si colloca irrimediabilmente qualsivoglia discorso umano. La conoscenza che l'uomo ha della verità, infatti, non è mai diretta: l'uomo conosce soltanto la sua idea di verità, quel concetto di verità come precisione 'contratta' che è proprio della nostra mente. Con la sua *ars generalis coniecturae* Cusano stabilisce una sorta di "geografia del pensiero", secondo cui «quisque mundus suis modis utitur»², perché un mondo non numera, non parla, non agisce alla stessa maniera di un altro, ma ciascuno impiega le proprie modalità: se il principio di non contraddizione regola il *modus operandi* della ragione, la legge della *coincidentia oppositorum* vale nell'ambito dell'intelletto.

Il Nostro va elaborando una concezione modale della conoscenza, secondo cui ogni regione – *sensus, ratio, intellectus* – partecipa della verità in maniera diversa da tutte le altre, secondo il suo peculiare grado di contrazione, ed è quindi dotata di una precisione solo relativa. La *praecisio* matematica non è assoluta, ma vincolata al principio di non contraddizione e, in quanto tale, infinitamente distante da quel concetto di verità come *absoluta praecisio*, proprio della mente divina: che la somma dei tre angoli interni di un triangolo sia eguale a due retti risulta vero soltanto per la ragione; a livello dell'intelletto, ove ogni distinzione scompare, la stessa verità manca di precisione. Tuttavia, se da un lato rimane un sapere limitato, congetturale, dall'altro la matematica, quale nostra creazione, rappresenta una forma di conoscenza privilegiata, in cui la verità risplende come nella più luminosa delle approssimazioni.

² *Coni.* I, cap. XIII § 69.

Il Nostro è consapevole di sviluppare una teoria della conoscenza *nova et absona*, che trova giustificazione e fondamento nella sua mirabile concezione della *mens*: Cusano viene a porre il criterio fondativo del nostro conoscere nell'unità della nostra mente. Nell'impostazione cusaniana del problema gnoseologico, la nostra conoscenza della realtà è garantita non più da una perfetta corrispondenza tra essere e pensiero, per cui le nostre nozioni sarebbero l'esatta riproduzione delle cose, ma si fonda sulla *vis creativa* innata alla mente umana che, immagine della mente divina, va producendo da sé le sue congetture.

Cusano fa sua la sentenza protagorea dell'uomo 'misura di tutte le cose', assegnando alla mente, immagine della complicazione divina e non mera esplicazione, la natura di esemplare cui tutte le cose si commisurano nel processo del conoscere. Se in S. Tommaso erano le *res* la misura della nostra conoscenza, Cusano fa della mente umana l'archetipo, il criterio di verità delle cose: la nostra conoscenza non si riduce ad un mero processo ricettivo, passivo, di riproduzione di immagini, copie, ma reca in sé il seme della creatività divina. L'uomo, ci dice Cusano, in linea di principio può abbracciare ogni cosa, nulla sfugge alla sua capacità conoscitiva, perché trova nella sua mente tutte le cose come nel fondamento che le misura.

Il paradigma teologico-cristiano dell'uomo *imago dei* viene ripreso e svolto da Cusano in una direzione nuova e originale: l'essere immagine della mente umana si traduce nella sua partecipazione alla fecondità della natura creatrice propria della mente infinita divina. Per Cusano l'uomo, quasi *alius deus*, diventa il 'creatore' del suo mondo: interamente dall'uomo dipende il mondo degli enti nozionali, quelle similitudini delle cose che la *mens* umana costruisce attraverso la sua attività conoscitiva.

La questione se l'uomo potesse dirsi o meno 'creatore' aveva fatto il suo ingresso già nella Scolastica. Pietro Lombardo nei suoi *Sententiarum libri quattuor*, aveva stabilito che il nome di creatore convenisse propriamente solo a Dio, escludendo che tale attributo potesse essere predicato anche dell'uomo. A partire dalla riflessione di Ockham sulla *potentia dei absoluta*, l'esclusività divina del verbo creare inizia ad essere posta in dubbio: negando a Dio la possibilità di creare un essere capace a sua volta di forza creativa, si veniva in qualche modo a limitare l'onnipotenza divina. Con Cusano l'azione prima esclusivamente divina del creare viene predicata anche dell'uomo. Il Nostro instaura un vero e proprio parallelismo tra la fondazione divina del mondo e il processo conoscitivo umano: la *vis creativa* dell'uomo, che si esplica in un mondo congetturale, viene accostata all'atto creativo di Dio, che pone in essere il mondo reale. Il Cardinale indirizza il pensiero in una nuova direzione *praegnans futuri*: l'uomo si conosce ora come origine, artefice di un universo congetturale fatto non solo di nozioni, di enti di ragione, ma anche di quelle forme artificiali (si pensi alla figura dell'illetterato intagliatore di cucchiaini, l'*idiot-artigiano* a cui Cusano va affidando la sua nuova filosofia della *mens*), in cui non possiamo non scorgere un rimando alla cultura tecnico-artistica dell'incipiente rinascimento.

Ma l'arditezza delle asserzioni cusaniene, come si è visto, non si spinge oltre: nella rimarchevole simmetria che il Cusano istituisce tra la mente divina e la mente umana permane un'infinita dissomiglianza. Nella relazione archetipo-immagine non vi può essere reciprocità: se conoscere per Dio è creare (*entium creatio*), conoscere per l'uomo è assimilare (*entium assimilatio*); ci troviamo dinanzi a due diversi ordini di esplicazione.

Tra finito e infinito non può esservi un rapporto di proporzione, ma un rapporto di proporzionalità: la mente umana sta agli enti nozionali come la mente divina sta agli enti reali. La mente umana è simile a Dio non in ciò che produce, ma nel suo stesso produrre, in virtù della sua capacità creativa.

Sarebbe, dunque, un errore di prospettiva storica interpretare l'*homo mensura* del Cusano nella direzione del soggettivismo moderno: la nostra mente non è misura assoluta di verità, in quanto trova il suo fondamento ontologico nella mente divina. La possibilità della conoscenza umana si fonda, in ultima istanza, su una certezza di fede, nel rimando del finito all'infinito; l'intrinseca verità delle nostre conoscenze è garantita *ab origine* dalla somiglianza della nostra mente con la mente infinita, di cui è immagine³: «Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia»⁴, scrive Cusano nel *De beryllo*.

In altre parole, la mente umana, misura di tutte le cose, è a sua volta misurata dalla mente divina di cui è immagine: misura misurante *et simul* misura misurata. Nella speculazione cusaniiana filosofia e teologia si compenetrano, fondendosi in un orizzonte comune: anche quando viene a parlare della nostra mente, il Nostro non può fare a meno di indagare l'esemplare di cui essa è immagine. In Cusano il discorso teologico non fa solo da sfondo al discorso sull'uomo e sul mondo, ma ne risulta fondante.

Il percorso teoretico dispiegato dal Cardinal da Cusa esemplifica il cammino di un pensiero che riflette incessantemente su se stesso, perché ha avuto l'ardire di spalancare la porta all'infinito. I suoi scritti non riproducono lo sviluppo di un sistema in cui ogni singolo concetto, ogni definizione, trova alla fine la sua collocazione stabile e definitiva. In ogni opera – da qui la difficoltà del suo pensiero – Cusano ricomincia sempre di nuovo da

³ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 301: «Cusanus hatte nicht die Sorge, wie er von einem gnoseologischen Null-punkt aus das Universum menschlicher Erkenntnis aufbauen und in seiner Wahrheit sichern könnte».

⁴ *Beryl.*, cap. VI § .

capo perché per lui non può darsi alcun *lógos* risolutivo: se non può esservi un modo adeguato, preciso, *uno* di dire ciò che non si può dire, allora l'ineffabile non può che dirsi in molteplici modi, in infinite variazioni. Ogni nostro pensiero intorno alla verità risulta essere essenzialmente congetturale, perché inadeguato rispetto al suo oggetto: nella *γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, ci insegna Cusano, nessuna filosofia può prevalere sull'altra, quasi potesse essere ritenuta la più vera o la più perfetta, perché la meta, quel *quid* da tutti cercato, da nessuno può mai essere del tutto raggiunto, descritto.

Il principio normativo della dotta ignoranza riconduce le pretese assolutistiche della metafisica alla loro intrinseca relatività e parzialità, riporta il sapere umano, dimentico del suo essere mera espressione congetturale del vero, alla propria costitutiva finitudine. La relazione dell'uomo con la verità, dunque, non può che consistere in un rapporto di infinita ricerca. Ed è proprio in forza di questa consapevolezza che Cusano non manca di esaltare, dall'inizio alla fine della sua opera, la fecondità della mente umana, *viva imago dei*, nelle sue sconfinite possibilità pratiche e teoretiche.

La dirompente novità dell'argomentare del Cardinale consiste proprio in questo, nell'aver saputo magistralmente tematizzare, nella sua poderosa opera, l'*humanitas* del conoscere dell'uomo, mostrandone al contempo gli insuperabili limiti e le straordinarie possibilità. È questo che la ricerca ha cercato di dimostrare, nella cusaniana consapevolezza che ogni nostra argomentazione non ha potuto essere a sua volta nient'altro che *coniectura*:

Homo non potest iudicare nisi humaniter. Quando enim homo tibi faciem attribuit, extra humanam illam non quaerit, quia iudicium suum est infra naturam humanam contractum et huius contractionis passionem in iudicando non exit⁵.

⁵ *Vis. Dei*, cap. VI § 19.

BIBLIOGRAFIA

Il repertorio di materiale bibliografico sul Cusano è pressoché sconfinato. Per una compilazione maggiormente dettagliata ed esaustiva della letteratura cusaniana si rimanda ai volumi delle *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, ove la bibliografia cusaniana viene sistematicamente raccolta e aggiornata (ora disponibile anche on-line). Nella presente bibliografia verranno forniti gli strumenti bibliografici indispensabili per affrontare lo studio dell'autore; per quanto riguarda gli studi critici sul pensiero del Cusano, ci si è limitati ai contributi concernenti i temi trattati in questa ricerca che sono stati da noi esaminati. Nelle *fonti* del pensiero cusaniano si sono indicate le opere degli autori presi in considerazione nel corso della nostra indagine. Ci è parso opportuno, infine, segnalare in un'apposita sezione le risorse elettroniche di cui ci siamo avvalsi quali utili strumenti di ricerca, assieme alle pagine web delle società che promuovono lo studio della vita e del pensiero di Cusano nel mondo.

Sigle e abbreviazioni:

CCSL

Corpus christianorum series latina, Turnholti.

CSEL

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,
Vindobonae.

h

editio heidelbergensis:

Nicolai de Cusa *Opera omnia* iussu et auctoritate

Academiae Litterarum Heidelbergensis, Lipsiae 1932 sqq.,
Hamburgi 1959 sqq.

MFCG

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

der Cusanus-Gesellschaft, a cura di R. Haubst, dal vol. 21
a cura di K. Kremer e K. Reinhardt, Matthias Grünewald
Verlag, Mainz 1961 ss (dal 1989 Paulinus Verlag, Trier).

PG

Patrologia Graeca, 161 voll., ed. J. P. Migne, Paris 1857-
1866

PL

Patrologia Latina, 222 voll., ed. J. P. Migne, Paris 1844-
1890

Per le sigle delle opere del Cusano abbiamo seguito, eccetto in qualche caso, la tavola generale delle abbreviazioni contenuta nei volumi dell'edizione critica dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg:

Conc. = *De concordantia catholica*

Doct. ign. = *De docta ignorantia*

Coni. = *De coniecturis*

De Deo absc. = *De deo abscondito*

Quaer. Deum = *De quaerendo Deum*

Fil. Dei = *De filiatione Dei*

Dat. Patr. lum. = *De dato Patris luminum*

Gen. = *De genesi*

Apol. doct. ign. = *Apologia doctae ignorantiae*

Id. Sap. = *Idiota de sapientia*

Id. Mente = *Idiota de mente*

Id. stat. exp. = *De staticis experimentis*

Pac. Fid. = *De pace fidei*

Vis. Dei = *De visione Dei*
Theol. compl. = *De theologicis complementis*
Beryl. = *De beryllo*
Aequ. = *De aequalitate*
Princ. = *Tu qui es De principio*
Possest = *Dialogus de possest*
Non aliud = *Directio speculantis seu de li non aliud*
Ven. sap. = *De venatione sapientiae*
Ludo = *De ludo globi*
Comp. = *Compendium*
Ap. th. = *De apice theoriae*

Edizioni delle opere:

Vi sono quattro edizioni a stampa quattro-cinquecentesche dell'*opera omnia* di Cusano:

- *a* = *editio argenteratensis*, Argentorati, apud Martinum Flach, 1488 (*editio princeps* di Strasburgo);
- *m* = *editio mediolanensis* (quae vocatur), in marchionis Rolandi Pallavicini castello, quod Castrum Laurum vocatur (i. e. Cortemaggiore), per Benedictum Dolcibellum, 1502;
- *p* = *editio parisina*, Parisiis, apud Jodocum Badium Ascensium, 1514 (l'edizione di Parigi, dovuta a Faber Stapulensis, è la più completa; ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a. M., 1962);
- *b* = *editio basilensis*, Basileae, apud Henricum Petri, 1565.

L'edizione critica di tutti gli scritti di Cusano, intrapresa nel 1932 sotto la direzione di E. Hoffmann e R. Klibansky, ad opera dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, presso l'editore Felix Meiner in venti volumi, giungerà alla sua conclusione nel corso del 2010 con la pubblicazione del fascicolo degli *Opuscula Bohemica* (vol. XV/2) e del volume degli *Scripta mathematica* (vol. XX):

Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932 sqq., Hamburgi 1959 sqq.

- I. *De docta ignorantia*, edd. E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932.
- II. *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Lipsiae 1932; Hamburgi 2007.
- III. *De coniecturis*, edd. J. Koch et K. Bormann, Hamburgi 1972.
- IV. *Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato Patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959.
- V. *Idiota*, ed. L. Baur, Lipsiae 1937; *Idiota de sapientia - Idiota de mente - Idiota de staticis experimentis*, editio altera, ed. R. Steiger, Hamburgi 1983².
- VI. *De visione Dei*, A. Dorothea Rieman, Hamburgi 2000.
- VII. *De pace fidei, cum epistola ad Ioannem de Segobia*, edd. R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi 1959, 1970².
- VIII. *Cribratio Alkorani*, ed. L. Hagemann, Hamburgi 1986.
- IX. *De ludo globi*, ed. I. G. Senger, Hamburgi 1998.
- X. *Opuscula II: De aequalitate et appendicem Responsio de intellectu Evangelii Ioannis*, fasc. 1, ed. H. G. Senger, Hamburgi 2001.
- X. *Opuscula II: De theologicis complementis*, fasc. 2a, edd. A. D. Riemann et K. Bormann, Hamburgi 1994.
- X. *Opuscula II : Tu qui es De principio*, fasc. 2b, edd. A. D. Riemann e K. Bormann, Hamburgi 1988.
- XI¹. *De beryllo*, ed. L. Baur, Lipsiae 1940 ; edd. H. G. Senger et K. Bormann, Hamburgi 1988².
- XI². *Trialogus de possest*, ed. R. Steiger, Hamburgi 1973.
- XI³. *Compendium*, edd. B. Decker et K. Bormann, Hamburgi 1964.
- XII. *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, edd. R. Klibansky et H. G. Senger,

- Hamburgi 1982.
- XIII. *Directio speculantis seu de non aliud*, edd. L. Baur et P. Wilpert, Lipsiae 1944; Hamburgi 1950².
- XIV. *De concordantia catholica I*, ed. G. Kallen, Lipsiae 1939; Hamburgi 1964.
- XIV. *De concordantia catholica II*, ed. G. Kallen, Lipsiae 1941; Hamburgi 1965.
- XIV. *De concordantia catholica III*, ed. G. Kallen, Hamburgi 1959.
- XIV. *De concordantia catholica. Indices*, edd. A. Berger et G. Kallen, Hamburgi 1968.
- XV. *Opuscola III. Opuscola bohémica*, Fasc. 1, edd. S. Notelmann et H. G. Senger, Hamburgi 2010.
- XV. *Opuscola III. Opuscola ecclesiastica: Epistula ad Rodericum Sancium et reformatio generalis*, ed. I. G. Senger, Hamburgi 2007.
- XVI. *Sermones I (1430-1441)*, Fasc. 0 (Indices), edd. R. Haubst, M. Bodewig, W. Krämer et H. Pauli, Hamburgi 1991.
- XVI. *Sermones I (1430-1441)*, Fasc. 1 (Sermones 1-4), edd. R. Haubst, M. Bodewig et W. Kramer, Hamburgi 1970.
- XVI. *Sermones I (1430-1441)*, Fasc. 2 (Sermones 5-10), edd. R. Haubst, M. Bodewig et W. Kramer, Hamburgi 1973.
- XVI. *Sermones I (1430-1441)*, Fasc. 3 (Sermones 11-21), edd. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi 1977.
- XVI. *Sermones I (1430-1441)*, Fasc. 4 (Sermones 22-26), edd. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi 1984.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 0 (Indices sermones XXVII-CXXI), edd. J. Leicht et H. Hein, Hamburgi 2009.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 1 (Sermones 27-39), edd. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi 1983.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 2 (Sermones 40-48), edd. R. Haubst et H. Schnarr,

- Hamburgi 1991.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 3 (Sermones 49-56), edd. Haubst et Schnarr, Hamburgi 1996.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 4 (Sermones 57-61), ed. H. Schnarr, Hamburgi 2001.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 5 (Sermones 62-75), edd. M. Aeilko, H. Hein, H. Schnarr, Hamburgi 2006.
- XVII. *Sermones II (1443-1452)*, Fasc. 6 (Sermones 76-121), edd. H. Hein et H. Schnarr, Hamburgi 2008.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 0 (Indices Sermones 122-203), edd. J. Leicht et H. Hein, Hamburgi 2007.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 1 (Sermones 122-140), edd. R. Haubst et H. Pauli, Hamburgi 1995.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 2 (Sermones 141-160), ed. H. Pauli, Hamburgi, 2001.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 3 (Sermones 161-175), edd. S. Donati, I. Mandrella et H. Schwaetzer, Hamburgi 2003.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 4 (Sermones 176-192), edd. S. Donati et I. Mandrella, Hamburgi 2005.
- XVIII. *Sermones III (1452-1455)*, Fasc. 5 (Sermones 193-203), ed. S. Donati, Hamburgi 2007.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 0 (Indices Sermones 204-213), ed. J. Leicht, Hamburgi 2008.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 1 (Sermones 204-216), edd. K. Reinhardt et W. A. Euler, Hamburgi 1996.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 2 (Sermones 217-231), ed. Marc-Aeilko Aris, Hamburgi 2001.

- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 3 (Sermones 232-245), edd. A. Euler et Schwaetzer, Hamburgi, 2002.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 4 (Sermones 246-257), edd. I. Mandrella et D. Riemann, Hamburgi 2004.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 5 (Sermones 258-267), edd. D. Riemann, Schwaetzer, Stammkötter, Hamburgi 2005.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 6 (Sermones 268-282), ed. D. Riemann, Hamburgi 2005.
- XIX. *Sermones IV (1455-1463)*, Fasc. 7 (Sermones 283-293), edd. Silvia Donati et D. Riemann, Hamburgi 2005.
- XX. *Scripta mathematica*, ed. Menso Folkerts, Hamburgi 2010.

L'altra edizione di riferimento per gli scritti matematici di Cusano rimane: Nikolaus von Kues, *Die mathematischen Schriften*, tr. tedesca e note di J. E. Hofmann, Meiner, Hamburgi 1952.

L'Accademia delle scienze di Heidelberg cura anche una *editio minor* nella «Philosophische Bibliothek» dello stesso editore Meiner. I volumi, inizialmente in sola traduzione tedesca, dal 1964 riportano a fronte anche il testo latino, che ripete quello dell'*editio maior*, integrandolo e correggendolo:

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

Fungono da lessico, oltre all'*Index verborum* dei volumi dell'edizione critica maggiore, gli indici dei concetti e dei nomi di cui sono corredati i volumi dell'*editio minor*.

L'Accademia di Heidelberg cura altre collane di scritti del Cusano che costituiscono le «fonti per la storia della vita del Cusano»: *Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, a cura di E. Meuthen e H. Hallauer, Hamburg 1976 ss.; *Brixener Documenten*; *Marginalia*; *Epistolarium*.

Fra i *Cusanus Texte* si segnalano: I. *Predigten*; II. *Traktate*; III. *Marginalien* (1. L. Baur, «Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus», 1941); IV. *Briefe* (3. «Das Vermächtnis des Nikolaus von Cues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto», hg. G. V. Bredow, 1955).

Traduzioni in lingua italiana:

Scritti filosofici, ed. G. Santinello, lat. e trad. it., vol. I: *Idiota, De possest, Compendium, De apice theoriae*, Zanichelli, Bologna 1965; vol. II: *Opuscula I (De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, De genesi), Apologia doctae ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, ivi 1980.

La vita e la morte. Predica "Dies sanctificatus" e Lettera a Nicolò Albergati, a cura di G. Morra, Edizioni di Ethica, Forlì 1966.

Opere religiose, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971.

Opere filosofiche, a cura di G. Federici Vescovini, UTET, Torino 1972.

La dotta ignoranza. Le congetture, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988.

La dotta ignoranza, traduzione, introduzione, note e indici a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991.

La pace della fede, a cura di J. Ries, Jaca Book, Milano 1991.

La pace della fede e altri testi, traduzione, introduzione e note di G. Federici Vescovini, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1993.

Prediche sul Padre Nostro, a cura di P. Gaia, SEI, Torino 1995.

Il Dio nascosto, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari 1995.

La caccia della sapienza, a cura di G. Federici Vescovini, Marietti-Piemme, Casale Monferrato 1998.

Il gioco della palla, a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 2001.

Idiota. La mente, traduzione di G. Santinello, Giardini editori e stampatori, Pisa 2002.

I dialoghi dell'Idiota. Libri quattro, introduzione, traduzione e note di G. Federici Vescovini, Olschki, Firenze 2003.

Fonti:

AGOSTINO, *Epistulae*, *Epistula 130 XV 28*, CSEL 73;
(trad. it. di L. Carrozzi, in Sant'Agostino, *Le lettere*, vol. II (124/184A) con testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1971).

ARISTOTELE, *Opera*, ed. I. Bekker, rist. anast. 1960-1961, 5 voll.;
(tr. it. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002; *De caelo*, a cura di Antonio Russo, Laterza, Roma-Bari 2001).

BIAGIO PELACANI DA PARMA, *Quaestiones de anima*, a cura di G. Federici Vescovini, Olschki, Firenze 1974; *Quaestiones super Tractatus logicales magistri Petri Hispani*, ed. Biard-Vescovini, Vrin, Paris 2001; *Quaestiones circa tractatum proportionum magistri Thome Braduardini*, ed. Biard-Rommevaus, Vrin, Paris 2005.

BOEZIO, *De institutione arithmetica*, ed. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1867.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, voll. V, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1891;
(trad. it. San Bonaventura, *Opuscoli Teologici*, ediz. latino-italiana a cura di Jacques Guy Bougerol [et al.] con testo latino dell'Ed. Quaracchi, Città Nuova, Roma 1993; *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985; *Itinerario dell'anima a Dio*, con testo latino a fronte, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002).

DUNS SCOTO, J., *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di Pasquale Porro (testo latino a fronte), Bompiani, Milano 2008.

ECKHART, J., *Die lateinischen Werke*, a cura di K. Weiss e J. Koch, Stuttgart 1936 ss.;
(trad. it. Meister Eckhart, *I sermoni latini*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989; *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989; *Commento all'Esodo*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 2004).

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon (De divisione naturae)*, ed. Sheldon-Williams, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, *liber primus* 1968, *liber secundus* 1972; PL 122.

PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, ed. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, 1971, vol. I: 1972; vol. II: 1981;
tr. it. a cura dei domenicani di Bologna in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* (con testo latino di S. Tommaso e di Pietro Lombardo), vol. III, ESD, Bologna 2000.

PLATONE, *Platonis Opera*, 5 voll., ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900-1907 (più volte ristampata);
(trad. it. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997).

PROCLO, *Teologia platonica*, tr. it. a cura di Michele Abbate (testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2005.

_____, *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Lipsiae 1873 (tr. it. di Maria Timpanaro Cardini, *Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide*, Giardini Editori, Pisa, 1978).

PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Opera*, PG 3;
(tr. it. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Rusconi, Milano 1983²; ora Bompiani 2009).

PSEUDO-ERMETE, *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* 143A (*Hermes Latinus* III.1), Turnhout 1997;
(tr. it. *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, testo lat. a fronte, Adelphi, Milano 1999).

TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate; Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, Pontifical Institute Mediaeval Studies, Toronto 1971 (*Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*);

(tr. it. di Enzo Maccagnolo in *Il divino e il megacosmo*, Rusconi, Milano 1980).

TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia, editio Leonina: Summa theologiae*, t. 4-12, Romae 1888-1906; *Quaestiones disputatae de veritate*, t. 22, Romae 1970-1976; *Quaestiones disputatae de potentia*, t. 2, Romae 1965;

(tr. it. *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005; *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, con testo latino di S. Tommaso e di Pietro Lombardo, ESD, Bologna 2000).

VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1970, vol. I, pp. 184-185.

Studi critici:

- ACHTNER WOLFGANG, «Infinity in science and religion: the creative role of thinking about infinity», in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Geschichts-philosophie*, 47 (2005), pp. 392-411.

- ALVAREZ-GOMEZ MARIANO, «Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu *De coniecturis*», in *MFCG* 13 (1978), pp. 160-166.

- BEIRWALTES WERNER, *Identità e differenza*, a cura di A. Bausola, trad. dal tedesco di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1988.

___, «Il Dio nascosto. Dionigi e Cusano. Un episodio dell'incontro tra cristianesimo e platonismo», in *Annuario filosofico*, 14 (1998), pp. 7-24.

___, *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, tr. it. di, Vita e Pensiero, Milano 1998 (in particolare il capitolo «Eriugena e Cusano», pp. 295-344).

___, *Platonismo nel cristianesimo*, introduzione di G. Reale, trad. di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000.

- BERSCHIN WALTER, *Medioevo greco-latino. Da Girolamo a Niccolò Cusano*, a cura di E. Livrea, Liguori, Napoli 1989.

- BLUMENBERG HANS, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1969.
- ___, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova 1992 (titolo originale: *Die Legitimität der Neuzeit*, seconda edizione riveduta e ampliata, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, 1974).
- BIANCA CONCETTA, «Niccolò Cusano e la sua biblioteca. Note, 'notabilia'» in *Bibliothecae selectae*, a cura di Eugenio Canone, Olschki, Firenze 1993.
- BOCKEN INIGO, «Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues», in *MFCG* 29 (2005), pp. 201-220.
- BONETTI ALDO, *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973.
- BREIDERT WOLFGANG, «Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues», in *MFCG* 12 (1977), pp. 116-126.
- BUZZI FRANCO, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000.
- CASSIRER ERNST, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- ___, *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza moderna*, (titolo originale: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Berlino 1906), trad. it., vol. I, Einaudi, Torino 1978.
- CATÀ CESARE, «'Su di una stessa barca'. Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone», in *Bruniana e Campanelliana*, XIII (2007/1), pp. 43-55.
- CHENU MARIE DOMINIQUE, *La teologia come scienza nel XIII secolo* (titolo originale: *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris 1957), tr. it. a cura di M. Spranzi e M. Vigevani, Jaca Book, Milano 1985.
- COLOMER EUSEBIO, «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», in *MFCG* 4 (1964), pp. 198-213.
- ___, «Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis», in *MFCG* 11 (1975), pp. 204-223.

- COUNET JEAN MICHELET, *Nicolas de Cues : les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve : Université Catholique 2005.
- CUOZZO GIANLUCA, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002.
- D'AMICO CLAUDIA, «Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica», in *MFGC* 29 (2005), pp. 265- 278.
- DE BERNART LUCIANA, *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.
- ___, «Cusano e l'archemedismo nel Medioevo. Ibridazioni teroiche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo», in M. THURNER (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 339-381.
- DE GANDILLAC MAURICE, «Les conjectures de Nicolas de Cues», in *Revue de métaphisique et de morale*, LXXVII (1972), pp. 356-364.
- ___, «Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)», in O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century*, 1982.
- ___, «Platonisme et Aristotelisme chez Nicolas de Cues», in AA. VV., *Platon et Aristote à la Renaissance*, Vrin, Paris 1995.
- DE LIBERA ALAIN, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995.
- ___, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, trad. di A. Granata, Jaca Book, Milano 1998.
- DE MURALT ANDRÉ, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden 1991.
- ___, «La métaphysique cusaine de l'un», in *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris 1995.
- D'ONOFRIO G., «Il Liber XXIV philosophorum», in *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 353-356.

- DUCLOW DONALD F., «Pseudo Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa. An Approach to the Hermeneutic of Divine Names», in *International Philosophical Quarterly*, XII (1972), pp. 260-278.

___, «The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa», in *International Philosophical Quarterly*, XXI (1981), pp. 295-301.

___, «Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa», in *International Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), pp. 111-129.

- EISENKOPF ANKE, «Der Begriff des numerus bei Nikolaus von Kues. Eine metaphysische Grösse?», in *MFCG* 29 (2005), pp. 221-246.

- FEDERICI VESCOVINI GRAZIELLA, «L'importanza della matematica tra aristotelismo e scienza moderna alla fine del secolo XIV a Padova», in *“Arti” e filosofia nel XIV secolo: studi sulla tradizione aristotelica e i moderni*, Nuove Edizioni Vallecchi, Firenze 1983.

___, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Nuove Edizioni Vallecchi, Firenze 1989.

___, «L'irenismo di Nicolò Cusano», in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991.

___, «Temi ermetico-neoplatonici de *La Dotta ignoranza* di Nicola Cusano», in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 117-132.

___, «La “dotta ignoranza” di Cusano e San Bonaventura», in *Bollettino d'informazioni del Centro Studi Bonaventuriani Doctor Seraphicus*, XL-XLI (1993-1994), pp. 49-69.

___, «Cusano e la matematica», in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, vol. 1 “Dall'antico al moderno”, Morano, Napoli 1997, pp. 392-434.

___, «Premesse a Leonardo: il vocabolario scientifico del *De pictura* dell'Alberti e la bellezza ‘naturale’», in *Achademia Leonardi Vinci, Journal of Leonardo Studies e Bibliografy of*

Vinci, edited by Carlo Perdetti, Giunti, volume X, 1997, pp. 22-33 (si veda in particolare il terzo paragrafo sul *De mente* di Nicola Cusano).

___, *Il pensiero di Niccolò Cusano*, Utet, Torino 1998.

___, «Nicholas of Cusa, Alberti and the Architectonics of the mind», in *Nexus II. Architecture and Mathematics*, ed. Kim Williams, Edizioni dell'Erba, Firenze 1998, pp. 159-171 (<http://www.nexusjournal.com/conferences/N1999-Vescovini.html>).

___, «L'architettura della mente di Cusano e la matematica», in *Le origini della modernità*, a cura di W. Tega, vol. I, *Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, Firenze 1998, pp. 31-48.

___, «Nicola Cusano e la simbologia ermetica medievale», in *La ricerca di Dio*, a cura di E. Mirri e F. Valori (Quaderni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Perugia, vol. 14), Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1999, pp. 35-52.

___, «Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts», in *Nikolaus von Kues zwischen Deutschland und Italien*, hrsg. von M. Thurner, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 93-113.

___, «Nicola Cusano», in *Filosofie nel tempo*, a cura di G. Penzo, vol. II, Spazio 3, Roma 2002, pp. 11-42.

___, «Nicolas de Cues et les transcendentaux», in *Le problème des transcendentaux*, a cura di G. Federici Vescovini (Atti del Colloquio di Perugia 2001), Vrin, Paris 2002, pp. 105-120.

___, «La trasformazione dei correlativi di Lullo nella coincidenza degli opposti di Cusano», in Ermenegildo Bidese *et al.*, editors, *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 139-154.

- FLASCH KURT, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973.

___, «Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola», in *MFCG* 14 (1980), pp. 113-120.

___, «Nicolaus Cusanus, vom sehen Gottes» in «Micrologus» V, *La visione e lo sguardo nel Medioevo*, Sismel, Edizioni del Galluzzo 1997, pp. 107-118.

___, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998 (la traduzione italiana dell'opera, di prossima pubblicazione, mi è stata gentilmente messa a disposizione dal traduttore, Tomaso Cavallo).

___, *Introduzione alla filosofia medievale*, (titolo originale: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994), prefazione di M. Bettetini e traduzione di M. Cassisa, Einaudi, Torino 2002.

___, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, a cura di T. Cavallo, Edizioni ETS, Pisa 2005.

- FOLKERTS MENSCH, «Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues», in *MFCG* 28 (2003), pp. 291-332.

- GARIN EUGENIO, «Cusano e i Platonici italiani del Quattrocento», in Garin E., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969, pp. 293-317.

___, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1994.

- GILSON ÉTIENNE, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (titolo originale: *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1947), La Nuova Italia, Firenze 1997.

___, *Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, ed. it. a cura di C. Martelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008.

- GHISALBERTI A., «Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto», *Veritas*, vol. 50/3, 2005, pp. 41-50.

- GREGORY TULLIO, «Forme di conoscenza e ideali del sapere nella cultura medievale», in *Mundana Sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 1-59.

___, «Pensiero medievale e modernità», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, VI serie, vol. XVI (1995), pp. 149-173.

- HARRIES KARSTEN, «The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor», *Journal of the History of Philosophy*, XIII (1975), pp. 5-15.

- HAUBST RUDOLF, «Die Thomas und Proklos Exzerpte des “*Nicolaus Treverensis*“ in *Codicillus* Straßburg 84», in *MFCG* 1 (1961), pp. 17-51.

___(hrsg.von), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* (Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20 Oktober 1973), in «*MFCG*» 11 (1975), 287 S. (numero delle «Mitteilungen» interamente dedicato alla posizione del Cusano nella storia del problema della conoscenza).

- HIRSCHBERGER JOHANNES, «Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues», in *MFCG* 11 (1975), pp. 39-54.

- HOPKINS JASPER, *Nicholas of Cusa's metaphysic of contraction*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1983.

___, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1996.

___, «Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?», *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp. 13-29.

- JASPERS KARL, «Cusano», in *I grandi filosofi*, trad. dal tedesco e presentazione di F. Costa, Longanesi, Milano 1973.

- KLIBANSKY RAIMOND, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939.

___«Plato's Parmenides in the Middle Age and the Renaissance», *Medieval and Renaissance Studies*, I (1941-1943), pp. 281-330.

- KOCH JOSEF, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, «Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen», Heft 16, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1956.

- KOYRÉ A., *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (titolo originale: *From the close world to the infinite universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957) Feltrinelli, Milano 1988.

- KREMER KLAUS, «Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation - Abstraktion», in *MFCG*, Band 13 (1978) pp. 23-57.
- LUCENTINI PAOLO, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- ___, «Origine e natura del *Libro dei ventiquattro filosofi*» e «La fortuna del *Libro dei ventiquattro filosofi* nel Medioevo», in *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi, Milano 1999.
- MACHETTA JORGE - D'AMICO CLAUDIA (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia e proyección*, Biblos: Presencias Medievales, Buenos Aires 2005.
- MAHNKE DIETRICH, *Die Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1966 (ristampa dell'edizione Niemeyer, Halle 1937).
- MAIER ANNALIESE, *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1984.
- MAURIZI MARCO, *La nostalgia del totalmente non altro: Cusano e la genesi della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- MC TIGHE T. P., «Nicholas of Cusa's theory of science and its metaphysical background», in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970.
- MIGLIO M. (a cura di), *Giovanni Andrea Bussi. Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, Milano, Il Polifilo 1978.
- MOFFITT WATTS PAULINE, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, Brill, Leiden 1982.
- MOJSISCH BURKHARD, «L'épistémologie dans l'humanisme: Marsile Ficin, Pierre Pomponazzi et Nicolas de Cues», *Reveu de Métaphysique et de Morale*, 2 (1999), pp. 211-229.
- MONDOLFO R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- MOSCHINI MARCO, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando, Torino 2001.
- MURARO VAIANI LUISA, «Congettura e precisione matematica in Niccolò Cusano», in *Rivista di filosofia neoscolastica* LXII (1970), pp. 163-172.

- NARDELLI DOMENICA, «Il *De coniecturis* nell'epistemologia di Nicolò Cusano», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, XXV-XXVI (1982-1983), pp. 323-371.
- NARDI BRUNO, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1952.
- NICOLLE JEAN-MARIE, «How to look at the Cusanus' geometrical figures?», in *MFCG* 29 (2005), pp. 279-294.
- PIAIA GREGORIO (a cura di), *Concordia discors. Studi su Cusano e l'umanesimo europeo*, offerti a G. Santinello, Antenore, Padova 1993.
- ___, *Nicolò Cusano, vescovo filosofo e il castello di Andraz*, Assessorato alla Cultura, Comune di Livinallongo del Col di Lana, 2007.
- PERINI LEANDRO, «Niccolò da Cusa nello specchio delle sue edizioni», in Martin Thurner (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 289-301.
- PERRONE TOMMASO, «Metafisica dell'essere e metafisica dell'uno nel pensiero di Niccolò Cusano», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93 (2001), pp. 667-680.
- REALE GIOVANNI, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- ROTTA PAOLO, «La biblioteca del Cusano», in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XIX (1927).
- ___, *Il Cardinale Nicolò di Cusa. La Vita ed il Pensiero*, Bocca, Milano 1942.
- RUOCCO ILARIO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olschki, Firenze 2003.
- SAMBIN PAOLO, «Niccolò da Cusa, studente a Padova e abitante nella casa di Prosdocimo Conti suo maestro», in *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, XII, 1979, pp. 141-145.
- SANTINELLO GIOVANNI, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958.

___, «Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte», saggio contenuto in appendice nel volume *Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 266-295.

___, *Saggi sull'«umanesimo» di Proclo*, Casa Editrice Prof. Riccardo Patron, Bologna 1966.

___, «Glosse di mano del Cusano alla *Repubblica* di Platone», *Rinascimento* 1969, pp. 117-145.

___ (a cura di), *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Niccolò Cusano (Bressanone, 6-10 settembre 1964), Sansoni, Firenze 1970.

___, «Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno», in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 34-58.

___, «L'uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano», in *Doctor Seraphicus*, XXXVII (1990), pp. 85-98.

___, «Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit», in *MFCG* 20 (1992), pp. 57-67.

___, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 2001³ (1a edizione 1971, 2a edizione 1987 con aggiornamento bibliografico).

- STADELMANN RUDOLF, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, tr. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1978.

- STALLMACH JOSEF, «Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*», in *MFCG* 11 (1975), pp. 86-116.

- STURLESE LORIS, *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996.

- STURLESE RITA, «Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito», in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 84 (2005), pp. 158-171.

- THURNER MARTIN (hrsg.von), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002 (Atti del convegno internazionale tenutosi nel 2001, nel centro italo-tedesco

di “Villa Vigoni”, a Lovenio di Menaggio -Como-, in occasione dei seicento anni dalla nascita di Cusano).

- VANSTEENBERGHE EDMOND, *Le cardinal Nicolas de Cues (1402-1464) : L'action – la pensée*, Paris 1920 (ristampa Minerva, Frankfurt am Mein 1963).

- VASOLI CESARE, «Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina», in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, hrsg. von M. Thurner, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 75-90.

- VELOTTI STEFANO, *Storia filosofica dell'ignoranza*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- VENGEON FRÉDÉRIC, «Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues», in *Revue d'histoire des sciences*, tomo 59/2, 2006, pp. 219-243.

- VOLKMANN-SCHLUCK HEINZ KARL, *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'età moderna*, a cura di G. Santinello, tr. dal tedesco di U. Proch, Morcelliana, Brescia 1993.

Risorse elettroniche:

- Bibliotheca Augustana: <http://www.fh-augsburg.de/>

- Biblioteca degli storici italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento:

<http://imagohistoriae.signum.sns.it>

- Bivio - Biblioteca virtuale on-line: <http://bivio.signum.sns.it/>

- Corpus Thomisticum: <http://www.corpusthomisticum.org/>

- Cusanus Portal: <http://urts173.uni-trier.de/>

- Cusanus-Bibliographie: <http://urts173.uni-trier.de/>

- Dizionario Biografico degli Italiani – Treccani:

http://www.treccani.it/Portale/sito/catalogo/biografia_italiana/dizionario_biografico_degli_italiani/

- Ai seguenti indirizzi web è possibile consultare gli studi sul Cusano condotti dallo studioso americano Jasper Hopkins; sono inoltre accessibili le traduzioni inglesi, a cura dello stesso Hopkins, dei più importanti scritti filosofico-teologici del Cardinale:

<http://www.cla.umn.edu/jhopkins/> o <http://jasper-hopkins.info/>

- Library of Latin Text: <http://www.brepolis.net/>

- Patrologia latina: <http://pld.chadwyck.co.uk/>

Società che promuovono lo studio della vita e del pensiero di Cusano nel mondo:

- Institut für Cusanus-Forschung, Trier: <http://cusanus.unitrier.de/>

- Cusanus-Gesellschaft, Bernkastel-Kues: <http://www.nikolaus-von-kues.de/>

- St. Nikolaus- Hospital / Cusanusstift, Bernkastel-Kues: <http://www.cusanus.de/>

- American Cusanus Society, Baltimore USA: <http://www.haverford.edu/>

- Círculo de estudios Cusanos de Buenos Aires : <http://www.circulocusano.com.ar/>

- Philosophisch-Theologische Hochschule, Brixen: <http://www.hochschulebrixen.it/>

- Società Cusanaiana, Torino: <http://www.filosofia.unito.it/>